JOACHIM JEREMIAS

GERUSALEMME AL TEMPO DI GESÙ

RICERCHE DI STORIA ECONOMICA E SOCIALE
PER IL PERIODO NEOTESTAMENTARIO

EDIZIONI DEHONIANE - ROMA
Via Casale S. Pio V, 20

Pubblicato da Edizioni Dehoniane
Via Casale S. Pio V, 20 - 00165 Roma
Tel. (06) 62.35.332 - 62.24.996

© Edizioni Dehoniane, 1989
Sede legale: Via Marechiaro, 46 - 80123 Napoli

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento
totale o parziale sono riservati per tutti i Paesi

Titolo originale: J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandehoeck & Ruprecht - Göttingen

Traduzione italiana di Anna Maria Cantoni e Giuseppe Cestari

Prima edizione italiana Aprile 1989

Printed in Italy. Tipolito Russo s.n.c. - Napoli (Barra)

ISBN 88-396-0262-3

EDIZIONI UTILIZZATE

Mishnah: Stettino 1865 - Nei casi dubbi, secondo l'*editio princeps* del Talmud di Gerusalemme, Venezia 1523.
Tosefta: Pasewalk 1880 (rist. Gerusalemme 1963) - Nei casi dubbi: ms. di Erfurt (ora a Berlino, *Staatsbibl.* Ms. or. 2° 1220).
Mekilta Ex: Venezia (citazioni: versetto biblico, foglio con la colonna a-d, numero della riga).
Sifra Lv: *editio princeps*, Venezia 1545 (citazioni: versetto biblico, foglio con la colonna a-d, numero della colonna e della riga).
Sifré Nm e Dt: *editio princeps*, Venezia 1545 (citazioni: versetto biblico, foglio con la colonna a-d, numero della colonna e della riga).
Talmud Yerushalmi: *editio princeps*, Venezia 1523 *.
Talmud Babli: Lemberg 1861.
Midrash Rabba sul Pentateuco: Stettino 1864 (citazioni: Parasha, versetto biblico, foglio con la colonna a-d, numero della riga).
Midrash sulle cinque Megillot: *editio princeps*, Pesaro 1519; indicazione dei passi secondo Stettino 1864 (come per il Midrash Rabba).
Tanḥuma: Stettino 1864.
Pirqé de Rabbi Eliezer: Varsavia 1878.

* Per ogni citazione o riferimento, abbiamo aggiunto, tra parentesi, l'indicazione della pagina della traduzione di M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois*, rist. anast. in 6 voll. (I ed. in 11 voll., Paris 1878-1890), Paris 1960, anche se, per le citazioni, abbiamo tradotto direttamente dall'originale. Si noterà che la numerazione dei paragrafi, in Schwab, è spesso diversa da quella dell'edizione del 1523 (*Nota del traduttore francese*).

Abot de Rabbi Nathan (ARN): Vienna 1887, ed. S. Schechter.
Pesiqta rabbati: Vienna 1880, ed. M. Friedmann.
Giuseppe Flavio: Berlino 1885-1894 (rist. Berlino 1955), ed. B. Niese.
Filone di Alessandria: Berlino 1896-1926 (rist. Berlino 1962-1963), ed. L. Cohn - P. Wendland (*ed. maior*).

ABBREVIAZIONI

Per l'edizione italiana, sono state utilizzate le abbreviazioni della traduzione della Bibbia a cura della CEI.

Gli scritti rabbinici

1. Mishnah: titoli dei singoli trattati preceduti dalle rispettive abbreviazioni.

'A. Z. ('Aboda zara)
'Ar. ('Arakin)
B. B. (Baba batra)
B. M. (Baba mesi'a)
B. Q. (Baba qamma)
Bek. (Bekorot)
Ber. (Berakot)
Bik. (Bikkurim)
'Ed. ('Eduyyot)
'Er. ('Erubin)
Giṭ. (Giṭṭin)
Ḥag. (Ḥagiga)
Hor. (Horayot)
Ḥul. (Ḥullin)
Kel (Kelim)
Ker. (Keritot)
Ket. (Ketubot)
Kil (Kilayim)
M. Q. (Mo'ed qatan)
M. Sh. (Ma'aser sheni)
Ma'as. (Ma'asrot)
Mak. (Makkot)
Maksh. (Makshirin)
Meg. (Megilla)
Men. (Menaḥot)
Mid. (Middot)
Miqw. (Miqwaot)
Naz. (Nazir)
Ned. (Nedarim)
Neg. (Nega'im)
Ohal. (Ohalot)
Pes. (Pesaḥim)
P. A. (Pirqe abot)
Qid. (Qiddushin)
R. H. (Rosh ha-shana)
Sanh. (Sanhedrin)
Shab. (Shabbat)
Shebu. (Shebu'ot)
Sheq. (Sheqalim)
Ta'an. (Ta'anit)
Tem. (Temura)
Ter. (Terumot)
Yad. (Yadayim)
Yeb. (Yebamot)
Zeb. (Zebaḥim)

2. La Tosefta è contraddistinta dalla sigla Tos. prima del titolo del trattato.

3. Il Talmud babilonese, dalla lettera b. prima del titolo.

4. Il Talmud palestinese, dalla lettera j. prima del titolo.

b. = ben.
bar. = baraita *.
R. = Rabbi.

* Tradizione antica non inserita nella Mishnah (*Nota del traduttore francese*).

PUBBLICAZIONI MODERNE

BACHER, *Ag. Tann.* = W. MACHER, *Die Agada der Tannaiten*, t. I, Strasburg 1903²; t. II, Strasburg 1890.

BILLERBECK = (H. L. STRACK e) P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 voll., München 1922-1961.

BÜCHLER, *Priester* = A. BÜCHLER, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels*, Wien 1895.

BZAW = *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen... Berlin 1896 ss.

CCL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout.

CIJ = *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, I-II (*Sussidi allo studio delle antichità cristiane* 1 e 3), ed. J.-B. Frey, Roma 1936 e 1952).

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien, Praha, Leipzig.

DALMAN, *Handwörterbuch* = G. DALMAN, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen 1938³.

DALMAN, *Itinéraires* = G. DALMAN, *Les itinéraires de Jésus. Topographie des Evangiles* (ed. rivista e completata dall'autore), Paris 1930, trad. franc. di *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1924³.

DELITZSCH, *Jüd. Handwerkerleben* = F. DELITZSCH, *Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu*, Erlangen 1875².

DERENBOURG, *Essai* = J. DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques*, Paris 1867.

Festschrift Schwarz = *Festschrift A. Schwarz zum siebzigsten Geburtstag*, ed. S. Krauss, Berlin-Wien 1917.

GCS = *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig... Berlin.
GOTTHEIL, *JE* VII = M. GOTTHEIL, art. *Jerusalem*, in *Jewish Encyclopedia*, vol. VII, New York 1904.
GUTHE, *PRE* VIII = H. GUTHE, art. *Jerusalem*, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. VIII, Leipzig 1900[3].
GUTHE, *Griech.-röm. Städte* = H. GUTHE, *Die griechisch-römischen Städte des Ostjordanlandes*, Leipzig 1918.
HIRSCHENSOHN = J. C. HIRSCHENSOHN, *Sepher šebha' ḥokmoth*, Lemberg 1883.
HThR = *Harvard Theological Review*, Cambridge, Mass., 1908 ss.
HUCA = *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati 1924 ss.
JE = *The Jewish Encyclopedia*, 12 voll., New York 1901-1906.
JEREMIAS, *Sabbathjahr* = J. JEREMIAS, *Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie*, in *ZNW* 27 (1928), pp. 98-103 (rist. in J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, pp. 233-238).
JQR = *Jewish Quarterly Review*, London 1889 ss.
KRAUSS, *Talm. Arch.* = S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, 3 voll. Leipzig 1910-1912 (rist. Hildesheim 1966).
LEVY, *Wörterbuch* = J. LEVY, *Neuebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 4 voll., Leipzig 1876-1889 (rist. Darmstadt 1963).
MGWJ = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judent(h)ums*, Dresden... Leipzig, ecc. (numerosi cambiamenti) 1851 ss.
MEYER, *Ursprung*, II = E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. II, Stuttgart 1921 (rist. Darmstadt 1962).
MITTEIS - WILCKEN, I/1 = L. MITTEIS - U. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, t. I/1, Leipzig 1912.
NEUBAUER, *Géogr.* = A. NEUBAUER, *La géographie du Talmud*, Paris 1868.
OTTO, *Herodes* = W. OTTO, *Herodes. Beiträge zur Geschichte des letzten jüdischen Königshauses*, Stuttgart 1913 *.
PJB = *Palästinajahrbuch*, Berlin 1905 ss.

* Ristampa, con identica numerazione delle colonne, dell'articolo *Herodes* in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Suppl.) vol. II, Stuttgart 1913, coll. 1-200.

RB = *Revue Biblique*, Paris 1892 ss.
REJ = *Revue des études juives*, Paris 1880 ss.
SCHLATTER, *Gesch. Isr.* = A. SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Stuttgart 1925[3].
SCHLATTER, *Joch. b. Zak.* = A. SCHLATTER, *Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel*, Gütersloh 1899 (rist. in A. SCHLATTER, *Synagoge und Kirche bis zum Bar-Kochba-Aufstand*, Stuttgart 1966, pp. 175-237).
SCHLATTER, *Tage* = A. SCHLATTER, *Die Tage Trajans und Hadrians*, Gütersloh 1897 (rist. in A. SCHLATTER, *Synagoge und Kirche bim zum Bar-Kochba-Aufstand*, Stuttgart 1966, pp. 9-97).
SCHLATTER, *Theologie* = A. SCHLATTER, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, Gütersloh 1932.
SCHÜRER = E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, voll. I-III, Leipzig 1901-1909[4] (rist. Hildesheim 1964).
SMITH = G. A. SMITH, *Jerusalem. The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D. 70*, 2 voll., London 1908.
STRACK, *Einleitung* = H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1921[5] (rist. 1961).
WEBER, *Religionssoziologie*, III = M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. III, Tübingen 1921.
WELLHAUSEN, *Pharisäer* = J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Greifswald 1874 (rist. Hannover 1924; Göttingen 1967).
ZAW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen... Berlin 1881 ss.
ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig... Wiesbaden 1878 ss.
ZNW = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen... Berlin 1900 ss.

PARTE PRIMA

LA SITUAZIONE ECONOMICA DI GERUSALEMME

Sotto la dominazione romana,
fino alla sua distruzione ad opera di Tito
(6-70 d.C.)

Per avere il quadro completo dell'economia di una città dell'Antico Oriente, è necessario compiere un'indagine sulle attività lavorative dei suoi abitanti: quali siano stati i mestieri, quale il commercio, quale, anche, il movimento degli stranieri. Se poi, dopo aver constatato la sua vera situazione, si vogliono mettere in luce anche le caratteristiche della città, è necessario ricercarne le cause.

I

I MESTIERI

A quell'epoca, la forma tipica dell'attività professionale era l'artigianato. In tale genere d'impresa, chi possiede i mezzi di produzione, fabbrica i prodotti e, senza intermediari, li smercia direttamente ai consumatori, ai clienti.

Nel mondo ebraico di allora, i mestieri godevano di molta considerazione. « Chi non insegna un mestiere al proprio figlio, è come se gli insegnasse il brigantaggio »[1]. Per Gerusalemme possediamo una testimonianza particolare: « R. Yoḥanan diceva tre cose in nome del popolo di Gerusalemme: ... Fa' pure del tuo sabato un giorno qualunque della settimana, anziché aver bisogno degli uomini »[2]. La pratica corrispondeva a questa teoria. *Bik.* III,3 descrive l'ingresso a Gerusalemme delle processioni delle primizie: i più alti funzionari del Tempio andavano loro incontro e, particolare degno di nota, anche gli artigiani si alzavano in piedi al passaggio della processione per tributarle il loro saluto. Era un segno di rispetto straordinario; tutti infatti dovevano salutare i dottori alzandosi in piedi; tuttavia, qualora fossero occupati in qualche lavoro, gli operai non erano tenuti a rendere questo omaggio[3]. L'alta considerazione che

[1] b. *Qid.* 29ª.
[2] b. *Pes.* 113ª e par.
[3] Cfr. b. *Qid.* 33ª.

si aveva per gli artigiani e per la loro attività risulta anche dal fatto che in quell'epoca la maggior parte degli scribi esercitava un mestiere. Paolo, che studiò a Gerusalemme, (At 22,3), era *skēnopoiós* (At 18,3): fabbricava tende (R. Knopfs), secondo altri (H. Achelis) tesseva tappeti, o tele per tende (J. Leipoldt). Tra le professioni esercitate dai più antichi dottori menzionati dal Talmud possiamo ricordare, tra le altre, quella del chiodaio, del mercante di lino, del fornaio, del produttore (o venditore) di orzo perlato, del cuoiaio, del copista, del fabbricante di sandali, dell'architetto, del venditore di asfalto, del sarto [4].

Ciò non esclude che esistessero anche mestieri disprezzati, quello del tessitore [5] ad esempio. Possediamo parecchi elenchi di mestieri siffatti. Le motivazioni di tale disprezzo variano: sono considerati mestieri sporchi, basati notoriamente sulla frode, hanno a che fare con le donne. Li prenderemo in esame più avanti [6].

Dopo questo breve sguardo sulla distribuzione dei mestieri nel mondo ebraico di allora, volgiamo la nostra attenzione alla città di Gerusalemme.

A) I Mestieri a Gerusalemme e la loro organizzazione

Dobbiamo anzitutto constatare la situazione di fatto. Quali mestieri si possono riscontrare a Gerusalemme e quale è la loro organizzazione? A questo proposito, le fonti indicano che il Tempio, nel periodo della sua costruzione e finché assolse la propria funzione, costituì per se stesso un centro di attività artigianale. Occorre perciò considerarlo

[4] Cfr. Billerbeck, II, pp. 745 s.
[5] Vedere *infra*, pp. 19 s.
[6] *Infra*, pp. 460 ss. I mestieri attestati a Gerusalemme sono scritti in corsivo.

a parte, al di fuori della sezione dedicata ai mestieri rispondenti ai bisogni generali.

1. *I mestieri di interesse generale*

La provincia della Giudea faceva parte della provincia della Siria dal punto di vista della geografia, della civiltà e della politica. Anche se è difficile determinare la posizione del governatore romano della Siria rispetto a quello della Giudea, la questione di fondo non varia; di fatto quest'ultimo sembra sia stato subordinato al primo. Nella Siria del tempo, i principali prodotti fabbricati all'interno della provincia erano costituiti da capi di lana quali tappeti, coperte e tessuti vari, e da unguenti e resine profumate [7]. Gli stessi articoli venivano prodotti anche a Gerusalemme.

Ci occuperemo in primo luogo dei mestieri che producevano articoli per la casa, poi di quelli attinenti all'alimentazione, quindi delle manifatture di lusso ed infine dei mestieri legati all'edilizia.

a) Articoli per la casa

In *B. Q.* X,9 è detto: « Le donne possono comunque comperare *articoli di lana* in Giudea, e articoli di lino in Galilea ». Secondo questo testo, il lavoro della lana è dunque una specialità della Giudea. *Ket.* V,5 lo ricorda come un'attività riservata alla donna sposata. A Gerusalemme si vendeva la lana in un bazar della città. *'Er.* X,9 narra: « R. Yosé diceva che ciò era accaduto nel vicolo dei cardatori di lana » [8]. Levy traduce altrettanto puntualmente [9]: « il mercato dei venditori di lana »; lo stesso termine designa infatti colui che prepara un articolo e colui che lo vende. *B. j.* V,8,1,

[7] Guthe, *Griech.-röm. Städte*, p. 40.
[8] Cfr. b. *'Er.* 101a.
[9] Levy, *Wörterbuch*, IV, p. 200 *a*.

§ 331 ci informa che il mercato della lana di Gerusalemme si trovava nel sobborgo chiamato « la città nuova ». Dopo la cardatura, bisognava filare la lana: solo allora era pronta per essere tessuta.

Anche a Gerusalemme si esercitava la *tessitura*. Nell'Apocalisse siriaca di Baruc, redatta poco dopo il 70 d.C., vengono interpellate le giovani di Gerusalemme: « E voi, giovani, che tessete fili di lino e di seta con oro di Ofir » [10]. Questa indicazione, unita al fatto che si parla altrove di ottantadue giovani che eseguivano artistiche opere di tessitura nel Tempio [11], e una annotazione di Giuseppe, potrebbero indurci a concludere che la tessitura fosse un lavoro esclusivamente femminile. Infatti, in *Ant.* XVIII,9,1, § 314, Giuseppe parla di due Ebrei babilonesi che imparavano a tessere, « poiché, presso gli indigeni (della Mesopotamia) non è disonorevole che anche gli uomini lavorino la lana ». In verità, quando era eseguita dagli uomini, la tessitura era considerata un mestiere spregevole. In Palestina, un tessitore non poteva diventare sommo sacerdote. A Gerusalemme, le botteghe dei tessitori erano ubicate nel malfamato quartiere della Porta sterquilina [12]. È segno di grande liberalità, ed è riferito come tale, che Hillel e Shammai, in una discussione, accettino la testimonianza di due onorati tessitori di Gerusalemme [13]. Tessitori d'arte sono forse attestati a Gerusalemme nella persona dei *tarsiyyîm* [14].

[10] *Baruch siriaco* X, 19.
[11] Vedere *infra*, p. 50.
[12] *'Ed.* I,3.
[13] *Ivi.*
[14] In b. *Meg.* 26ª, si parla della sinagoga dei *tarsiyyîm* a Gerusalemme. Questo termine designa sia l'appartenenza alla città di Tarso, sia un mestiere. Se questo termine non viene tradotto con abitanti di Tarso (a nostro avviso, è la traduzione esatta), si considerano queste persone come fonditori di rame (DELITZSCH, *Jüd. Handwerkerleben*, p. 38; Schürer, II, p. 524, n. 77, cfr. p. 87, n. 247), tessitori o minatori (LEVY, *Wörterbuch*, II, p. 193 *b*), tessitori d'arte o artigiani in metallo (DALMAN, *Handwörterbuch*, p. 177 *a* che, accanto a questi due significati, indica anche quello di « abitanti di Tarso ») o meglio fabbricanti di abiti tarsi (KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, p. 625, n. 67). C. WESSELY, *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, Leipzig 1901, pp. 2 s., ha indicato che questo ultimo significato era verosimile per la denominazione di *tarsikários*, in diversi papiri. Rinvia all'« Editto del massimo » di Diocleziano, capp. 26-28, dove si parla di capi di lino tarso-alessandrini.

Il mestiere del *follatore* è in stretto rapporto con quello del tessitore. Infeltrendo i fili, il follatore doveva rendere impermeabile la tela preparata dal tessitore. I follatori erano in maggioranza non Ebrei: il loro quartiere era situato nella città alta [15]. Ma follatori sono ricordati anche in altre zone di Gerusalemme. Il cosiddetto monumento del Follatore costituiva l'angolo nord-est delle mura più settentrionali [16]. Nel 62 d.C., gli Ebrei precipitarono dall'alto del pinnacolo del Tempio Giacomo il Giusto, fratello di Gesù; fu un follatore, con il bastone, ad assestargli il colpo mortale [17].

Dal follatore, il tessuto passava nelle mani del *sarto*. Nel Midrash [18] si parla dei sarti di Gerusalemme. Un mercato dell'abbigliamento è documentato nella città nuova [19].

Anche l'*industria del cuoio* serve all'abbigliamento. Non è possibile affermare con certezza se vi fossero delle *concerie* a Gerusalemme. Stando a *B. B.* II,9, esse dovevano essere insediate a cinquanta cubiti dalla città e potevano essere installate soltanto a est. Poiché Gerusalemme è la città per antonomasia [20], questa prescrizione, in origine, concerneva verosimilmente proprio la città santa; perlomeno si può constatare che a Gerusalemme veniva osservata la prescrizione data da questo stesso testo della Mishnah a proposito delle tombe. Se dunque, in origine, la prescrizione per le concerie riguardava Gerusalemme, vuol dire che vi erano dei conciatori in città; solo le loro botteghe dovevano

[15] Vedere *infra*, p. 41.
[16] *B. j.* V,4,2, § 147.
[17] EUSEBIO, *Hist. eccl.* II,23,18; cfr. *Ant.* XX,9,1, § 200.
[18] *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18ª 31); 1,9 su 1,1 (21ª 17).
[19] *B. j.* V,8,1, § 331.
[20] Per es. *Sanh.* 1,5: « Niente va aggiunto alla città, né al sagrato del Tempio ».

rimanere fuori delle mura. Non mancava la materia prima. Secondo R. Hananya [21], capo del clero, in ogni sacrificio la pelle della vittima spettava ai sacerdoti, anche se il sacrificio era stato ritenuto impuro [22]. Gli albergatori di Gerusalemme solevano strappare a viva forza, ai pellegrini, le pelli delle vittime sante [23] — si trattava, nella fattispecie, delle vittime pasquali che venivano immolate dai proprietari e le cui pelli non appartenevano ai sacerdoti. A Gerusalemme è attestata con certezza anche la presenza di *mercanti di sandali.*

Vogliamo ora parlare di qualche altro mestiere volto soprattutto a soddisfare i bisogni casalinghi. *B. j.* V,8,1, § 331 ricorda il bazar dei *fabbri.* Questo artigianato aveva la sua sede nella città nuova. In *M. Sh.* V,15 e *Soṭa* IX,10 si parla dei fabbri « operai in bronzo e in ferro » che esercitarono la loro professione anche nei giorni semifestivi [25], durante i quali erano vietati i lavori rumorosi, finché il sommo sacerdote Yoḥanan (Giovanni Ircano, 134-104 a.C.) glielo proibì. Pare che questo artigianato sia stato rapidamente convertito in industria bellica durante la guerra contro i Romani (66-70 d.C.). « A Gerusalemme ripararono... molte macchine da guerra, e, in tutta la città, furono forgiati dardi e armature complete » [26].

A quel che vien riferito, non potevano esserci botteghe di *vasai* in città a causa del fumo. È quanto insegna il Talmud [27]. Eppure Ger 18,2-3 attesta l'esistenza di una bottega a Gerusalemme e Mt 27,7 di un campo del vasaio; questi dati hanno un peso più grande della tradizione rabbinica. Il primo testo costituisce una testimonianza irrecusabile;

[21] Molti mss. hanno la lezione Ḥanina.
[22] *'Ed.* II,2.
[23] b. *Yoma* 12ª.
[24] *Lam. R.* 1,14 su 1,1 (22ᵇ 4).
[25] Tos. *Soṭa* XIII,10 (320,4).
[26] *B. j.* II,22,1, § 648 s.; cfr. VI,6,2, § 327.
[27] b. *B. Q.* 82ᵇ; b. *Zeb.* 96ª. Queste prescrizioni rituali indicate per Gerusalemme non sono degne di fede; vedere *infra,* pp. 76 s. (giardini) e p. 84, n. 153 (galline).

come vedremo [28], il secondo testo, Mt 27,7 potrebbe essere stato influenzato da Ger 18,2-3.

b) L'alimentazione

Tra i prodotti alimentari va ricordato, in primo luogo, l'*olio.* Eupolemo e lo Pseudo-Aristea riferiscono che i dintorni di Gerusalemme erano ricchi di oliveti. Lo Pseudo-Aristea, § 112, colloca gli olivi al primo posto tra gli alberi e le piante della città e delle sue vicinanze. Il terreno infatti è molto adatto alla loro coltivazione. In realtà, ai tempi di Gesù, erano più diffusi di quanto lo siano oggi, e questo perché in tutta la Palestina, a seguito del dissennato sfruttamento del governo turco, il numero degli alberi si trova ad essere oltremodo diminuito rispetto ai periodi precedenti. Per Gerusalemme diversi nomi composti con « olio », « olive » e « oliveti » offrono già un'indicazione in tal senso. Ad est della città si incontra il « Monte degli Ulivi » [29] o « Monte dell'Oliveto » [30]; nel Talmud si parla di *tûr zêta* cioè di « Montagna delle Olive » [31]. Difficilmente si sarebbe dato questo nome alla collina se le sue piantagioni di olivi non avessero ricoperto un'area notevolmente estesa rispetto a quelle adiacenti, e se le olive non fossero state importanti per l'economia della città. Il Talmud ne attesta la cultura sul Monte delle Olive: stando a b. *Pes.* 14ª, all'epoca dell'ultimo Tempio, sul Monte degli Ulivi si arava. Per la parte meridionale della città, Girolamo ricorda la presenza degli olivi nella valle dello Hinnom [32]. Per i nomi di località composti con « olio », « olive » o « oliveti » nei dintorni meno prossimi a Gerusalemme, si consulti Smith, I, p. 300, n. 3.

[28] Vedere *infra,* p. 227.
[29] Mt 21,1; 24,3 e *passim.*
[30] Lc 19,29; 21,37; At 1,12, *Ant.* VII,9,2, § 202.
[31] Il Targum (cfr. Billerbeck, I, p. 840); j. *Ta'an* IV,8,69ª (IV/1, 191), e cfr. Guthe, *PRE* VIII, p. 667.
[32] Girolamo, *In Hieremian* II,45 su Ger 7,30-31 (*CCL* 74, pp. 83 s.).

Le olive venivano lavorate a Gerusalemme e nelle vicinanze. Secondo *Men.* VIII,3 una parte dell'olio necessario al Tempio veniva importato dalla Perea. Ma c'era un problema: come conciliare la santità dell'olio con la sua provenienza da un territorio pagano? Il Talmud risponde al quesito: è vero, le olive provenivano dalla Perea, ma venivano spremute solo a Gerusalemme [33]. Non è un caso che sono stati rinvenuti diversi frantoi a nord della città. Leggiamo inoltre nel Nuovo Testamento: « Giunsero intanto a un podere chiamato Getsèmani » [34]; « dove c'era un giardino » precisa Gv 18,1 a proposito di questo luogo. Getsèmani significa frantoio per olio o per unguenti [35]. La Mishnah dà talune prescrizioni a proposito dei frantoi per olio che hanno « le loro porte all'interno (della città), i loro locali all'esterno » [36]. Difficilmente si sarebbe potuto pensare di installare dei frantoi per olio entro le mura dell'abitato. È necessario quindi supporre che si tratti non della città di Gerusalemme propriamente detta, ma del distretto urbano più esteso [37], oppure che i frantoi siano ricordati qui soltanto a titolo di esempio casuistico. Resta il fatto che anche questo passo della Mishnah presuppone dei frantoi per Gerusalemme. Da esso veniamo altresì informati che il giro di affari dei mercanti di olio e di vino a Gerusalemme era considerevole [38].

Ger 37,21 fa pensare all'esistenza, per l'epoca antica, di numerosi *fornai*. A proposito di una carestia, si parla dei fornai di Gerusalemme [39]. Come è indicato da quest'ultimo testo, l'esistenza di questa professione non era assolutamente un fatto scontato poiché, di solito, il pane veniva preparato in casa.

[33] j. *Ḥag* III,4,79c 3 (IV/1, 298).
[34] Mc 14,32; Mt 26,36; cfr. Lc 22,39.
[35] G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905² (rist. Darmstadt 1960) p. 191.
[36] *M. Sh.* III,7.
[37] Vedere *infra*, pp. 77 e 106; cfr. Billerbeck, I, p. 840.
[38] b. *Beṣa* 29a.
[39] *Ant.* XV,9,2, § 309.

I *macellai* di Gerusalemme [40] erano organizzati, come altrove, in corporazioni, nella « via dei macellai » [41]. Esisteva inoltre in città, una rivendita di volatili ingrassati [42].

Si parla anche di un Ateniese che faceva venire uova e formaggio dal mercato di Gerusalemme [43].

Notiamo, per finire, la professione dell'*acquaiolo*, così inconsueta per noi. Secondo Giuseppe, esisteva un vero e proprio commercio d'acqua durante taluni periodi di siccità: « Prima del suo arrivo (quello di Tito), come sapete, la fonte di Siloe si era prosciugata al pari di tutte le altre situate in città, così che la gente era costretta a comperare l'acqua ad anfore » [44]. Mc 14,13 evoca un acquaiolo (« Andate in città e vi verrà incontro un uomo con una brocca d'acqua »); non sembra fuori luogo accennare anche a un tale testo in questo paragrafo, a meno che non si tratti di un domestico.

c) Articoli di lusso

Anche la *preparazione di unguenti e di resine* rientra probabilmente nelle attività esistenti a Gerusalemme. Si narra che i « mercanti (o fabbricanti) di aromi [45] di Gerusalemme erano soliti dire: Se ai profumi da ardere si aggiungesse un po' di miele, il loro odore sarebbe così intenso che il mondo intero non potrebbe tollerarlo » [46]. In questo con-

[40] Cfr. *infra*, p. 460.
[41] Tos. *Nidda* VI,17 (648,21); b. *Nidda* 57b.
[42] *'Er.* X,9.
[43] *Lam. R.* I,10 su 1,1 (21b 1).
[44] *B. j.* V,9,4, § 410.
[45] Paṭṭamîm; così traduce DALMAN, *Handwörterbuch*, p. 331 *b* (traduceva « fabbricanti di aromi » nella prima edizione), « speziale » secondo LEVY, *Wörterbuch*, IV, p. 27 *a*.
[46] j. *Yoma* IV,5,41d 37 (III/2,209). Lo stesso termine *paṭṭamîm* si trova in *'Er.* X,9 e j. *Soṭa* VIII,3,22c 16, par. j. *Sheq.* VI,1,49c 47 (III/2,300); è possibile che si tratti, anche qui, di fabbricanti [mercanti] di aromi. Di solito questi passi vengono tradotti dando al termine l'altro significato attestato: « mercanti di bestiame ingrassato ».

testo, occorre ricordare una leggenda del Talmud: « I boschi di Gerusalemme erano di cinnamomi; quando venivano arsi, diffondevano un gradevole profumo » [47]. In base a questo detto, a Gerusalemme si sarebbero quindi fatti crescere dei cinnamomi, ma ciò ovviamente è del tutto escluso. Una cosa sola è esatta: tra i profumi fatti bruciare nel Tempio veniva usato anche il cinnamomo [48].

Anche la *vendita di unguenti* è attestata a Gerusalemme. Delle donne di Galilea presenti ai piedi della croce di Gesù, si dice che « comprarono oli aromatici per andare ad imbalsamare Gesù » [49]; e di Nicodemo si narra che si recò alla tomba di Gesù con « una mistura di mirra e di aloe di circa cento libbre [romane] » (Gv 19,39).

Già allora — la congettura non è azzardata — a Gerusalemme si produceva olio di rosa. Secondo b. *B. Q.* 82[b] era vietato tenere degli orti in città [50]. Ma, a titolo di eccezione, si fa espressa menzione dei roseti [51]. Nella letteratura talmudica, i mercanti di unguenti svolgono un grande ruolo [52]. Con il suo fasto straordinario e il suo corteo di donne, la corte di Erode il Grande contribuì allo sviluppo di questi mestieri a Gerusalemme.

Dalla corte erodiana trassero prosperità soprattutto le manifatture di articoli di lusso. Va ricordato in primo luogo l'*artigianato di oggetti d'arte*. Aveva la sua sede nella città alta. Già all'epoca di Pompeo abbiamo notizia di un pezzo unico in oro, di pregevole fattura, proveniente da Gerusalemme; « vigna o orto, questo lavoro veniva chiamato *terpōlé* (gioia degli occhi) », racconta il cappadoce Strabone [53].

Si parla talvolta di una parure *'îr šel zahab*, ossia « città

47 b. *Shab.* 63[a].
48 *B. j.* VI,8,3, § 390.
49 Mc 16,1; cfr. Lc 23,56-57.
50 Per la critica di questo dato, vedere *infra*, pp. 76 s.
51 *Ma'as.* II,5; Tos. *Neg.* VI,2 (625,15).
52 KRAUSS, *Talm. Arch.*, I, p. 242.
53 Citato da Giuseppe, *Ant.* XIV,3,1, § 35.

d'oro » [54]. Questa parure è anche chiamata *y[e]rûšalayim d[e]-bah[e]ba*, cioè « Gerusalemme d'oro » [55]. Si discute se le donne, di sabato, potevano indossare delle parure, e la « Gerusalemme d'oro » verrebbe classificata tra le parure del capo [56]. Stando a *ARN*, rec. B, cap. 12,30[b], e *passim*, solo le donne nobili portavano questa parure. Ne risulta quindi che questa « Gerusalemme d'oro » era una parure femminile di grande valore. Dobbiamo figurarcela come una sorta di diadema merlato. Secondo ogni verosimiglianza — il nome di per sé induce a una tale supposizione — questa parure era originariamente fabbricata a Gerusalemme. Oggi, la produzione di souvenir costituisce un settore particolarmente florido dell'artigianato della città. Quest'industria ci è già attestata all'epoca dell'apostolo Paolo anche per Efeso. At 19,23-40 racconta la rivolta dei fabbricanti di souvenir del luogo (19,24: « un tale... che fabbricava tempietti di Artemide in argento »). Se si tiene conto dell'enorme importanza, per la città santa, delle feste annuali di pellegrinaggio, si può supporre che spesso queste parure venivano comperate come souvenir di Gerusalemme.

La *fabbricazione di sigilli* con incisioni di figure è attestata in maniera indiretta da R. Eleazar ben Sadoq (verso il 100 d.C.) quando narra [57]: « C'erano a Gerusalemme sigilli con ogni sorta di immagini, tranne di volti umani (*parṣûpôt*, dal greco *prósōpon*) ».

Pure la professione del *copista* faceva parte dei mestieri cosiddetti artistici. In b. *B. B.* 14[a], viene descritta l'attività dei copisti di Gerusalemme quando si parla dell'avvolgimento dei rotoli [58].

54 *Kel.* XI,8; *Shab.* VI,1; b. *Soṭa* 49[b]; j. *Soṭa* IX,16,24[c] 6 (IV/2,341 s.).
55 b. *Shab.* 59[a]; b. *Ned.* 50[a].
56 Tos. *Shab.* IV,6 (115,19).
57 Tos. *'A.Z.* V,2 (468,15); il par. j. *'A.Z.* III I,42[c] 58 (VI/2,209) menziona R. Eleazar b. Shimeon (verso il 180 d.C.) come autore.
58 Sulla costruzione d'arte, vedere *infra*, pp. 36 s.

d) L'edilizia

1. Le costruzioni

I príncipi della famiglia erodiana erano sovrani che amavano costruire e molti furono portati ad imitarli. Sotto il loro dominio e nel periodo successivo, l'edilizia conobbe una notevole espansione a Gerusalemme. Ricordiamo le principali opere.

Erode il Grande (37 - 4 a.C.).

— Restaurazione del Tempio [59] (20-19 a.C. - 62-64 d.C.).

— Costruzione del palazzo di Erode, presso il muro ovest, accanto alla « Porta occidentale per la strada di Lidda » [60], oggi Porta di Giaffa [61].

— Costruzione, nello stesso sito, delle tre torri erodiane: Ippico, Fasael, Mariamme [62].

— La fortezza Antonia incombente sul Tempio dal lato nord venne innalzata sull'area dove, a nostro avviso, si elevava un tempo la fortezza del Tempio denominata Bîrah e Bâris [63].

— Il sontuoso mausoleo che Erode si fece costruire quand'era ancora in vita [64]. Rimase però inutilizzato poiché il sovrano fu sepolto nell'Herodium.

— Il teatro edificato da Erode a Gerusalemme [65].

— Quanto all'ippodromo di Gerusalemme [66], è probabile che lo si possa far risalire al tempo di Erode [67].

[59] Vedere *infra*, pp. 45 ss.
[60] *Lam. R.* 1,32 su 1,5 (29b 5).
[61] *B. j.* V,4,4, § 176 ss.
[62] *B. j.* V,4,3-4, § 161 ss.
[63] *B. j.* V,5,8, § 238 ss.
[64] *B. j.* V,3,2, § 108 e *passim*: « compresa la tomba di Erode ».
[65] *Ant.* XV,8,1, § 268.
[66] *Ant.* XVII,10,2, § 255; *B. j.* II,3,1, § 44.
[67] Ciò non è possibile se si deve considerare come stadio il « ginnasio » e il « campo d'addestramento » di cui parlano 1 Mac 1,14; 2 Mac 4,9.12.14 e identificarlo con l'ippodromo (DALMAN, *Orte und Wege*, Gütersloh 1924³, p. 293, n. 5; opinione diversa in *Itinéraires*, più oltre nella presente nota). In questo caso, l'ippodromo sarebbe stato costruito nel 174-171 a.C. Ma 2 Mac 4,14 parla della *palaistra*. Il ginnasio, a quanto pare, era quindi una palestra. Di conseguenza, è probabile che occorra piuttosto identificarla con lo Xysto. (GUTHE, *PRE* VIII, p. 684; DALMAN, *Itinéraires*, p. 359, con alcune riserve nella sua n. 5); qui, sono anzitutto i dati topografici a sovrapporsi. Il nome attuale della strada, ḥâret el-Meidân, strada dell'ippodromo (di solito tradizioni siffatte sono sicure), consente di cercare l'ippodromo nella città alta. È dunque possibile, se non addirittura verosimile, che Erode sia il costruttore di questo ippodromo. Quanto al « grandissimo anfiteatro costruito in pianura » (*Ant.* XV,8,1, § 268), si potrebbe cercare la sua ubicazione nella piana di Gerico (*Ant.* XVII,8,2, § 194; *B. j.* I,33,8, § 666).

— Costruzione di un acquedotto [68].

— Monumento sovrastante l'ingresso della tomba di Davide [69].

Agrippa I (41-44 d.C.). Secondo *B. j.* II,11,6, § 218; *Ant.* XIX,7,2, § 326; *B. j.* V,4,2, §§ 148, 152-155, Agrippa I costruì il muro più settentrionale di Gerusalemme che inglobava una zona considerevole. Era lungo circa 3.530 metri [70], ci dice Giuseppe che ne sottolinea più volte la solidità. Aveva, a quanto pare, 10 cubiti di spessore ed era costruito con pietre squadrate lunghe 20 cubiti e larghe 10.

> A questo punto occorre spendere una parola sul cubito allora in uso, poiché ci serviamo di esso per i nostri calcoli (cfr. in particolare *infra*, pp. 136 ss.). Non c'è accordo tra gli studiosi sulla lunghezza del cubito palestinese di quell'epoca. Occorre innanzitutto constatare che erano in uso diversi cubiti nella stessa Gerusalemme. In *Kel.* XVII,9 si afferma: in una sala del Tempio « c'erano due cubiti, uno nell'angolo nord-est, l'altro in quello sud-est. Il primo era più lungo del cubito di Mosè della metà della larghezza di un dito; il secondo più lungo del primo della metà della

[68] Vedere *infra*, pp. 34 s.
[69] *Ant.* XVI,7,1, § 182; cfr. VII,15,3, § 394.
[70] 6.105 m = 33 stadi, perimetro totale della città secondo *B. j.* V,4,3, § 159, meno 2.575 m circa = lati ovest, sud e est risalenti al periodo anteriore ad Agrippa I.

larghezza di un dito [quindi più lungo del cubito di Mosè della larghezza di un dito]. Agli operai si ordinava il lavoro secondo il cubito di Mosè, ed essi lo eseguivano secondo il cubito più lungo », cioè secondo il cubito più lungo di un mezzo pollice per gli ordinativi in argento o in oro, secondo il cubito più lungo di un pollice per gli altri. I rabbini distinguevano non meno di 6 cubiti: a) un cubito per le costruzioni; b) un cubito per gli utensili; c) un cubito per la base dell'altare; d) un cubito per la circonferenza dell'altare; e) un cubito mosaico; f) un cubito regale. Il Tempio fu costruito secondo il cubito per le costruzioni [71].

È significativo che i dati di Giuseppe sulle misure del Tempio concordino in più punti con quelli del trattato *Middot* della Mishnah, ad esempio per ciò che concerne la larghezza e l'altezza del Santuario. Giuseppe può essersi servito di due cubiti:

a) Il *cubito romano* (*cubitus*) di 6 *palmi* (larghezza della mano) di 74 mm = 444 mm di lunghezza [72]. È vero che Giuseppe possedeva delle proprietà in Giudea [73], ma è vissuto e ha scritto a Roma [74]; è quindi verosimile che abbia utilizzato di preferenza il cubito romano.

b) Il *cubito del sistema filetairiano*. Questo sistema, così chiamato dal soprannome dei re di Pergamo (*philétairos*), fu costantemente usato nell'est dell'impero, dopo la fondazione della provincia dell'Asia nel 133 a.C. Il cubito filetairiano era lungo 525 mm [75]. Questa misura era effettivamente utilizzata in Palestina e in Egitto, come ci fa sapere Giuliano di Ascalona (autore bizantino?) [76]; il cubito romano non l'aveva sostituito. Questo dato vale anche per il periodo anteriore a Giuliano d'Ascalona; Didimo di Alessandria (fine del I secolo a.C.) lo attesta per l'Egitto. Sempre secondo Didimo, il cubito egiziano dell'epoca romana equivaleva a 1,5 piede tolemaico = 525 mm, ossia la lunghezza che era già in uso in Egitto nel III secolo a.C. [77]. Si può quindi legittimamente supporre che il cubito filetairiano fosse utilizzato nella Palestina del I secolo d.C. Risulta perciò che il cubito della letteratura rabbinica è di 525 mm. Abbiamo visto che Giuseppe dà al cubito la stessa lunghezza attribuitagli dalla Mishnah che è anche quella del cubito filetairiano di 525 mm.

[71] F. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, Berlin 1882, p. 441 (2ª ed. riveduta).

[72] Così Krauss, *Talm. Arch.* II, pp. 388 ss., secondo F. Lübker, *Realexikon des classischen Alterthums*, Leipzig 1891⁷.

[73] *Vita* 76, § 422.

[74] Vedere i suoi rapporti con i sovrani romani, *Vita* 76, § 422 ss. Schürer, I, p. 76.

[75] F. Hultsch, *op. cit.*, pp. 597 ss.; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Freiburg i.Br. 1895, p. 118 e la sua edizione del trattato *Middoth* della Mishnah (coll. *Die Mischna*), Giessen 1913, pp. 12-15.

[76] Ed. F. Hultsch, *Metrologicorum scriptorum reliquiae* (coll. Teubner), t. I, Leipzig 1864, pp. 54 e 200 s.

Ne consegue che le pietre di taglio del muro di Agrippa I sarebbero state lunghe m 10,50 e larghe m 5,25, e che lo stesso muro avrebbe avuto m 5,25 di spessore.

Novanta possenti torri lo proteggevano [78]. La più poderosa era la torre Psefino, di forma ottagonale. Si trovava a nord-ovest e, a quanto si dice [79], era alta 70 cubiti, cioè m 36,75. Su denuncia di C. Vibio Marso, governatore della Siria, l'imperatore Claudio vietò che si proseguisse la costruzione di questo muro [80]. Fu portato a termine [81] solo all'inizio della rivolta (66 d.C.).

Agrippa II (50-53 d.C., re della Calcide; 53-100, re di Batanea, Traconitide, Gaulanitide, Abilene e di un territorio sito alle falde del Libano e chiamato eparchia di Varo) [82].

a) Ingrandì il palazzo degli Asmonei (Maccabei). Quest'edificio si trovava all'estremità nord-est della collina su cui si ergeva la città alta, a ovest del Tempio e al di sopra dello Xysto [83]. Probabilmente Agrippa II non edificò una

[77] O. Holtzmann, *Middoth*, p. 14.

[78] *B. j.* V,4,3, § 158.

[79] *Ivi*, § 159 s.

[80] *Ant.* XIX,7,2, § 326 s.

[81] *B. j.* II,20,3, § 563; V,4,2, § 152-155; VI,6,2, § 331.

[82] *B. j.* II,12,8, § 247; *Ant.* XX,7,1, § 138; cfr. Schürer, I, p. 587.

[83] *Ant.* XIV,1,2, § 7; *B. j.* I,6,1, § 122; *Ant.* XIV,4,2, § 59; *B. j.* I,7,2, § 143; cfr. Lc 23,7-11.

nuova costruzione, ma ingrandì il palazzo: « Costruì un edificio di notevole grandezza nel palazzo di Gerusalemme, vicino allo Xysto. Il palazzo era già stato costruito dagli Asmonei » [84]. Da questo palazzo comunque — fatto del tutto nuovo — il re aveva una visione d'insieme della spianata del Tempio. Perciò i sacerdoti fecero costruire un muro che ne nascondesse la vista. Alle contestazioni che ne seguirono venne interessato lo stesso Nerone [85]. Nel palazzo esisteva forse una finestra per le udienze [86] come se ne vedono su antiche raffigurazioni egiziane e come viene attestato da 2 Re 9,30 per il palazzo di Acab e di Gezabele [87]. Secondo B. j. II,17,6, § 427, il popolo, in preda all'ira, incendiò l'edificio all'inizio dell'insurrezione.

b) La fine dei lavori del Tempio (tra il 62 e il 64 d.C.) fu l'occasione per un'altra impresa di Agrippa II. Più di 18.000 operai si erano trovati in quella circostanza senza mezzi di sostentamento. Spinto dalla popolazione di Gerusalemme e animato da sentimenti di solidarietà sociale, il re decise di procurare lavoro a quelle persone. Per porre fine alla miseria, fece lastricare le vie di Gerusalemme con pietre bianche (probabilmente di calcare), a spese del tesoro del Tempio [88].

Si è scoperta a Gerusalemme una via pavimentata il cui tracciato è stato localizzato lungo il muro occidentale e lungo parte del muro meridionale della spianata del Tempio. Questa pavimentazione di pietra, situata a 13 metri sotto il livello attuale, sosteneva le volte dell'« arco di Robinson » (così vengono definite le vestigia di un arco scoperto da Robinson; allora collegava la spianata del Tempio con la città alta); risale ovviamente al periodo anteriore al 70

[84] *Ant.* XX,8,11, § 189 ss.
[85] *Ant.* XX,8,11, § 194 s.
[86] *B. j.* II,16,3, § 344; 17,1, § 406.
[87] H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen 1929², pp. 45 s.
[88] *Ant.* XX,9,7, § 222.

d.C. [89]. A nord della piscina di Siloe, Bliss ha scoperto un'altra via lastricata, larga a tratti m 7,50; era forse la continuazione della prima di cui si è appena detto. Vi si notano forti tracce del passaggio dei pedoni. Questa via si trovava nella parte meridionale della città che, dal tempo dell'imperatore Adriano, non è più all'interno dei bastioni. La pavimentazione, di conseguenza, potrebbe benissimo essere anteriore alla distruzione del Tempio del 70 d.C. È perciò possibile che, in questi due siti, ci si trovi di fronte a talune vestigia della pavimentazione risalente a Agrippa II.

c) Questo lavoro comunque non durò a lungo. È verosimile che per ovviare alla disoccupazione che incombeva di nuovo sugli operai del Tempio, Agrippa II, prima del 66, d'accordo con i capi dei sacerdoti e con il popolo, avviasse dunque nuove attività edilizie del Tempio [90].

I principi di Adiabene, regno posto ai confini dell'impero romano e parto, fecero costruire altri grandi edifici [91]. Abbiamo notizia di un palazzo del re Monobaze [92]; il contesto ci induce a collocarlo nella parte meridionale della collina orientale. In *B. j.* VI,6,3, § 355, Giuseppe menziona il palazzo della regina Elena di Adiabene. Si trovava al centro dell'Akra, quindi anch'esso sulla collina orientale [93]. È incerta invece l'esatta posizione del palazzo della principessa Grapta di Adiabene. Il contesto ci porta a situarlo non lontano dal Tempio; ma è anche possibile che si trovasse sulla collina orientale [94]. La regina Elena si fece costruire,

[89] P. THOMSEN, *Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu*, Leipzig 1916, pp. 29 s.
[90] Vedere *infra*, pp. 45 ss. e 52.
[91] *B. j.* II,19,2, § 520; VI,6,4, § 356; *Naz.* III,6; j. *Sukka* I,1,51ᵈ 22 e 25 (IV/1,2); j. *Naz.* III,6,52ᵈ 38 (V/2,116).
[92] *B. j.* V,6,1, § 252.
[93] *B. j.* V,4,1, § 137.
[94] *B. j.* IV,9,11, § 567.

a tre stadi a nord di Gerusalemme, una tomba avente forma di tre piramidi. Eusebio [95] ricorda alcune colonne di questo monumento; secondo Pausania [96], la sua magnificenza era pari a quella del Mausoleo di Alicarnasso. Per l'epoca era dunque una costruzione particolarmente imponente.

Tra le attività edilizie di grande portata, occorre infine menzionare la costruzione di un acquedotto voluto da *Ponzio Pilato* [97]. Per quest'opera egli attinse denaro dal tesoro del Tempio, scatenando una rivolta popolare. Per placare la folla, Pilato dovette ricorrere ai soldati che assalirono i dimostranti coi manganelli. Probabilmente l'acquedotto era rivestito di piombo e di malta, come quello descritto dallo Pseudo-Aristea, § 90.

Vicino a Gerusalemme sono stati rinvenuti i resti di due acquedotti che portavano acqua alla città [98]. La condotta « superiore » è romana (secondo un'iscrizione del 165 d.C.). Quella « inferiore » è più antica: la sua tecnica corrisponde a quella dell'acquedotto costruito da Erode per portare l'acqua al monte dei Franchi (vicino a Betlemme) dove si trovava la fortezza dell'Herodium fatta edificare dallo stesso monarca [99]. È indubbio che la condotta inferiore sia quella installata da Pilato.

Intendiamo infine accennare, per il periodo che qui ci interessa, alla costruzione, o alla restaurazione, sull'Ofel, di una sinagoga con annessi una locanda per stranieri e un impianto di bagni [100].

[95] *Hist. eccl.* II,12,3.
[96] *Descr. Graeciae* VIII,16.
[97] *B. j.* II,9,4, § 175; *Ant.* XVIII,3,2, § 60.
[98] GUTHE, *PRE* VIII, pp. 682 e 686.
[99] *Ant.* XV,9,4, § 323 ss.
[100] Secondo un'iscrizione scoperta da R. Weill; testo in *CIJ* II, nr. 1404.

2. Gli operai dell'edilizia

La costruzione ordinaria

La pietra era il materiale più usato. Per il restauro del Tempio, Erode fece dapprima allestire 1.000 carri che dovevano trasportare le pietre necessarie all'opera [101]. *B. j.* VII,2,2, § 26 narra che Simone, uno dei capi della rivolta ebraica, tentò di fuggire con la sua scorta attraverso un tunnel: « Presero dei *cavapietre* con gli strumenti necessari ». Le caverne reali ricordate in *B. j.* V,4,2, § 147, lungo le quali, secondo Giuseppe, passò più tardi la terza cerchia settentrionale di mura, furono probabilmente adibite a cave per lungo tempo. Ancora oggi esiste una enorme caverna, chiamata « Caverna del cotone »; costituisce il sottosuolo di una parte della città e si estende, partendo dalla cinta attuale, per 196 metri in direzione sud. Il suo ingresso si trova al di sotto dell'odierno muro nord. In b. *'Er.* 61[b] si parla della Caverna di Sedecia come di una caverna particolarmente grande e deserta; secondo il Midrash *Tanḥuma* [102], era lunga, 12 miglia (verosimilmente si tratta del miglio egiziano, pari a 1.575 m), ossia 18,900 km. Questa caverna è forse identica a una delle due sopracitate; se si situa il tracciato della cinta più settentrionale nell'area dell'attuale muro nord [103], si ha quindi la possibilità di identificare le tre caverne. Stando a *Para* III,3 « esisteva una caverna sotto la montagna del Tempio e sotto i sagrati ». Alcuni sotterranei della città svolsero un ruolo importante durante la presa di Gerusalemme; qui si tennero nascosti a lungo un certo numero di abitanti anche dopo la caduta della capitale.

Un certo Simone, del villaggio di Siknin, che *scavava sorgenti, pozzi e sotterranei*, è attestato nella Gerusalemme

[101] *Ant.* XV,11,2, § 390.
[102] *Tanḥuma bemidbar*, § 9,485,7; cfr. Billerbeck, II, pp. 592 s.
[103] Vedere *supra*, p. 29.

precedente la distruzione del 70 d.C. [104]. Viene menzionato anche un *installatore di forni* [105].

Le costruzioni artistiche

Le costruzioni indicate sopra (pp. 29 ss.) sono per la maggior parte monumenti mirabili per stile; le professioni artistiche ebbero dunque un vasto campo di applicazione. Innanzitutto il palazzo di Erode che, stando alla descrizione di Giuseppe [106], era ricco di opere d'arte uniche al mondo. Per la decorazione esterna e interna, le più diverse arti avevano gareggiato nella diversità e messa in opera dei materiali, nella dovizia delle variazioni e nel lusso dei particolari: secondo *B. j.* V,4,4, §§ 178 ss., operarono scultori, tessitori d'arte, installatori di getti d'acqua e di giardini ornamentali.

Furono soprattutto gli *scultori* a trovare lavoro a Gerusalemme, come testimoniano i resti delle costruzioni di quell'epoca giunti fino a noi. I principali sono le cosiddette tombe « dei re » e i tre monumenti funerari della valle del Cedron, oggi tomba di Assalonne, di Giacomo e di Zaccaria.

Le « tombe dei re » sono costituite dalla tomba di Elena di Adiabene [107]: *B. j.* V,4,2, § 147 « di fronte alla tomba di Elena »; *Ant.* XX,4,3, § 95 « nelle tre piramidi che sua madre aveva fatto costruire a tre stadi dalla città » [108]. Di essa è conservata, in parte, una cornice con volute di frutta e fogliame intrecciati a ghirlanda. Davanti all'ingresso che porta all'impianto funerario giacciono resti di colonne tra cui figurano capitelli corinzi. Nella tomba di Assalonne sono conservati capitelli ionici e dorici, semicolonne e pilastri angolari. Immediatamente al di sopra dei capitelli corre

[104] *Qoh. R.* 4,18 su 4,17 (91[b] 12).
[105] *Lam. R.* 1,15 su 1,1 (23[a] 9).
[106] *B. j.* V,4,4, § 176 ss.
[107] *Supra*, p. 33.
[108] Cfr. *B. j.* V,2,2, § 55; 3,3, § 119.

un fregio con decorazioni; l'architrave è dorico. Nella tomba di Giacomo, figurano colonne con capitelli dorici e, sopra, un fregio dorico con triglifi [109]. Nella tomba di Zaccaria si possono vedere capitelli ionici. Questi quattro monumenti costituiscono per noi le uniche testimonianze del contributo di Gerusalemme alla scultura monumentale prima della distruzione operata dai Romani.

Tra le professioni artistiche legate all'edilizia occorre infine segnalare i *fabbricanti di mosaici*. In diversi luoghi della città, ad esempio a sud-est del Cenacolo, si sono rinvenuti diversi pavimenti musivi; potrebbero risalire, in parte, al periodo precedente il 70 d.C.

La manutenzione degli edifici

Oltre agli operai e agli artisti, occorrevano anche persone addette alla manutenzione degli edifici.

Il tesoro del Tempio sovvenzionava la manutenzione del « Canale delle acque » [110], delle mura, delle torri e di tutti gli altri servizi necessari alla manutenzione della città [111]. Ciò comprendeva la manutenzione dei pozzi e delle cisterne, la pulizia e il controllo delle strade. Un passo di b. *Besa* 29[a] bar. conferma questi dati: un contributo che non deve essere

[109] La data di questi monumenti è da determinare in base ai dati della storia dell'arte. La tomba di Assalonne e la piramide di Zaccaria sono menzionate per la prima volta nel 333 d.C. (*Itin. Burdigalense* 595, ed. P. GEYER, *Itinera hierosolymitana saeculi IIII-VIII, CSEL* 39, 1898, p. 23, righe 10-13). È comunque fuor di dubbio che questi monumenti sono anteriori alla rovina di Gerusalemme del 70 d.C.

[110] Secondo J. J. RABE, *Mishnah*, t. 2, Onolzbach 1761, p. 147 su *Sheq.* IV,2, si tratterebbe del canale che conduceva dal sagrato esterno nella vallata del Cedron (vedere *infra*, pp. 78 s.). Ma si può anche pensare all'acquedotto indicato *supra*, p. 34. Impadronendosi del tesoro del Tempio per costruire l'acquedotto, Pilato, con un modo di procedere autoritario, avrebbe quindi punito la negligenza dell'amministrazione pubblica di Gerusalemme, ossia il Sinedrio, che non compiva il proprio dovere in modo soddisfacente. Egli avrebbe perciò utilizzato i fondi del Tempio nel modo dovuto.

[111] *Sheq.* IV,2.

attribuito né al Tempio né a questo o quel proprietario, è dispensato dai tesorieri del Tempio per le necessità pubbliche, vale a dire pozzi, cisterne, sotterranei, cioè per l'alimentazione idrica della città di Gerusalemme [112]. in b. *B. M.* 26[a] si accenna forse a degli *spazzini*: « Secondo R. Shemaya bar Zeera, le strade di Gerusalemme venivano spazzate ogni giorno » [113]. Questo dato sulla pulizia delle strade concorda con il fatto che detriti e rifiuti venivano scaricati nella valle dello Hinnom. Giuseppe menziona [114] un luogo chiamato *bēsoū* (variante *bēthsō*); stando all'etimologia proposta da Neubauer, il termine significa « luogo delle immondizie » [115]. Secondo Giuseppe, era situato tra la torre Ippica e la Porta degli Esseni a sud. Vicino alla valle dello Hinnom si trovava anche la porta di Gerusalemme chiamata Porta sterquilina [116]. Un fatto concorda con questi dati. Fin dai tempi antichi, la valle dello Hinnom fu oggetto di spregio: venne messa in relazione con il culto di Moloch [117]; si diceva fosse il luogo della Gehenna (inferno) che ne prese il nome. Oggi ancora vi si depositano materiali di sterro, carogne e scarichi di ogni sorta.

Occorre inoltre ricordare a questo punto l'esistenza a Gerusalemme di fognature, alcune delle quali nulla hanno da invidiare a quelle dell'epoca moderna. Bliss le ha localizzate in diversi punti della città. All'interno la loro altezza variava da m 1,78 a m 2,36 e la loro larghezza da m 0,76 a m 0,91. A quanto sembra, erano provviste di scolatoi per ricevere l'acqua delle strade e persino di bocche d'accesso per la pulitura [118].

[112] Cfr. b. *B. Q.* 94[b].
[113] Cfr. b. *Pes.* 7[a].
[114] *B. j.* V,4,2, § 145.
[115] NEUBAUER, *Géogr.*, pp. 139 s.
[116] *'Ed.* I,3; cfr. *supra*, p. 20: ubicazione delle tessiture, un mestiere disprezzato.
[117] 2 Re 23,10; Ger 2,23 e *passim*.
[118] P. THOMSEN, *Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu*, Leipzig 1916, p. 25.

Secondo Krauss, probabilmente esistevano anche dei *custodi di tombe* [119]; questa sua affermazione si basa sulla menzione di una camera abitativa all'interno della tomba di Assalonne [120].

e) Gli altri mestieri

Oggi la professione medica non è considerata un'attività artigianale. Un tempo, e lo si può dimostrare, il medico era considerato alla stregua di un artigiano, nel senso che il termine aveva all'epoca. Artigianato si dice *'ûmmanût* = artigianato, professione, abilità; un *'ûmman* (*'ûmmana*) è un artigiano, un artista, un salassatore, un chirurgo, un bagnino, chi pratica la circoncisione. In altre parole, il sostantivo che indica l'artigiano designa anche il medico. Di conseguenza dobbiamo parlare, tra gli altri mestieri, anche della professione del medico.

A quanto riferisce il Talmud, c'erano dei medici in ogni città e borgo. *B. Q.* VIII,1 prescrive che per percosse e ferite il responsabile deve pagare l'onorario del medico. Nel I secolo d.C., è attestata l'esistenza di medici a Pega [121] e a Lidda [122]. Dopo una caduta da cavallo, Giuseppe [123] si fece curare da alcuni medici a Kepharnokos (probabilmente Kepharnomos = Kepharnaum = Cafarnao) [124]. In un luogo situato ai bordi del lago di Genezaret, verosimilmente Cafarnao, una donna venne da Gesù: « Aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio » [125]. Un medico, Tobia, è attestato espressamente a Gerusalemme [126]; Erode aveva dei me-

[119] KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, pp. 80 s.
[120] *'Er.* V,1; b. *'Er.* 51[a]; Tos. *'Er.* VI,5 (144,25).
[121] Tos. *Yeb.* VI,7 (248,6).
[122] Tos. *Ohal.* IV,2 (600,29).
[123] *Vita* 72, § 403 s.
[124] *B. j.* III,10,8, § 519.
[125] Mc 5,26; cfr. Lc 8,43.
[126] *R. H.* I,7; b. *R. H.* 22[a].

dici personali [127]. La Mishnah contiene un'informazione interessante a proposito dei medici di Gerusalemme: usavano procedimenti particolari che consentivano loro di curare i malati durante le festività senza diventare leviticamente impuri: « Così si comportavano, a Gerusalemme, le persone colpite da ulcera. La sera di Pasqua andavano da un medico. Costui incideva tanto da lasciare soltanto lo spessore di un grano d'orzo; poi fissava [l'ulcera] a una spina. Il malato tirava verso l'alto [perché l'ulcera si distaccasse]. Medico e malato potevano quindi celebrare la Pasqua » [128].

C'erano dei *barbieri* a Gerusalemme. È, sembra, quanto si può desumere da Ez 5,1 [129]. Trifone, barbiere di corte, è ricordato in *B. j.* I,27,5 s., §§ 547-551; *Ant.* XVI,11,6, §§ 387 ss.

Il bucato era di solito un'occupazione tipicamente femminile; esistevano tuttavia anche dei *lavandai* di professione [130].

Infine, in riferimento al Tempio, troviamo espressa menzione di *cambiavalute* [131]. Essi dovettero svolgere un ruolo anche nel commercio del denaro profano; lo si deduce facilmente da quanto verrà detto più avanti [132] sulle diverse monete.

In conclusione, le principali attività di Gerusalemme erano l'artigianato artistico e l'edilizia nobile, l'edilizia ordinaria, la tessitura e la produzione dell'olio.

Abbiamo così un panorama dei mestieri esistenti a Gerusalemme (fatta eccezione per le attività attinenti al Tempio) per l'epoca anteriore al 70 d.C. Ma il quadro non è completo. Oggi ancora, in Oriente, i mestieri sono rigorosamente organizzati. Proprio come accadeva circa mille-

127 *B. j.* I,33,5, § 657.
128 *Ker.* III,8.
129 Cfr. *infra*, p. 51.
130 Tos. *Miqw.* IV,10 (656,36).
131 Billerbeck, I, pp. 761 ss.
132 *Infra*, p. 62.

novecento anni fa. Per completare il quadro, dobbiamo quindi esaminare l'organizzazione di ogni professione.

f) L'organizzazione interna delle singole professioni

La disposizione della città

La città era divisa in due parti separate dalla valle del Tyropeon [133]: a ovest la città alta (*šûq ha-'olyôn*), a est la città bassa (*šûq ha-taḥtôn* = Akra) [134]. Il loro nome in greco, « mercato della parte alta e della parte bassa » [135], come pure nella lingua locale, è caratteristico. In arabo, *šûq* designa ancor oggi il bazar. Nella città alta e in quella bassa si trovavano i due principali bazar. Il fatto è confermato da quella che viene definita la Carta di Madaba, un mosaico del VI secolo della nostra era, ancora visibile nella chiesa greca di questa città. In questo campo, in particolare, l'Oriente è conservatore; di conseguenza tra il 70 d.C. e il VI secolo la situazione subì soltanto lievissimi mutamenti. Su questa carta, due strade colonnate attraversano la città: la grande strada del mercato e la piccola strada del mercato. Il tracciato della prima corrisponde all'attuale šûq Bâb el-'Amûd (bazar della Porta di Damasco) e al suo prolungamento nello hâret en-Nebî Dâûd; attraversava i sobborghi e la città alta. La seconda strada colonnata corrisponde all'attuale via el-Wâd; seguiva press'a poco il fondo della vallata del Tyropeon. A quanto riferisce Giuseppe [136], la seconda cerchia settentrionale racchiudeva la parte nord del quartiere dell'Akra (= città bassa) [137]; egli attesta in tal modo l'estensione verso nord del quartiere dell'Akra, al di là della collina sud-est (Ofel). Data l'estensione del Tempio, la valle del Tyropeon

133 *B. j.* V,4,1, § 136 ss.; Tos. *Hul.* III,23 (505,28); Tos. *Sanh.* XIV,14 (437,28); *Lam. R.* 1,49 su 1,16 (35ª 24) e *passim.*
134 *B. j.* V,4,1, § 137.
135 *Ivi.*
136 *B. j.* V,4,2, § 146.
137 *B. j.* V,4,1, § 137.

costituiva quindi l'unico collegamento tra il quartiere nord e il quartiere sud, quello dell'Akra. Il quartiere attraversato dalla piccola strada colonnata faceva dunque ancora parte della città bassa.

Numerosissime strade trasversali, che provenivano da est e da ovest e attraversavano la valle del Tyropeon riunivano queste due principali strade commerciali [138]. La più importante era la trasversale che conduceva dal palazzo di Erode al Tempio e raggiungeva quest'ultimo attraverso il ponte dello Xysto. Oggi le corrisponde il tarîq Bâb es-Silsileh, uno dei principali mercati attuali.

La ripartizione dei mestieri

Lungo le strade si trovavano le botteghe (*ḥanûyôt*) degli artigiani. Le processioni festive con i fasci delle primizie passavano verosimilmente attraverso la piccola strada colonnata che era il bazar della città bassa, fino al ponte dello Xysto e di lì si recavano al Tempio. Nel bazar della città bassa, è già stato detto [139], gli artigiani lavoravano seduti nelle botteghe prospicienti la strada [140]. Anche sulla spianata del Tempio c'erano probabilmente delle botteghe [141]. Nelle immediate vicinanze si trovavano le botteghe del Monte degli Olivi [142], quelle di Beth Hino [143], come pure quelle dei Benê Hanun o Hanan [144]: le due ultime sono forse una sola. Come abbiamo già visto [145], la fabbricazione e la vendita dei prodotti avevano luogo in queste botteghe.

[138] *Ivi*, § 140.
[139] Vedere *supra*, p. 17.
[140] *Bik.* III,3; b. *Qid.* 33ª.
[141] b. *R. H.* 31ª; b. *Shab.* 15ª; b. *Sanh.* 41ª; b. *'A. Z.* 8ᵇ; *Lam. R.* 4,7 su 4,4 (57ᵇ 9); vedere su questo punto *infra*, pp. 86 s.
[142] *Lam. R.* 2,5 su 2,2 (44ª 1).
[143] b. *B. M.* 88ª; b. *Ḥul.* 53ª.
[144] j. *Pea* I,6,16ᶜ 47 (II/1,28); *Sifre* Dt 14,22, § 105 (42ª 165,33); cfr. *infra*, p. 87.
[145] *Supra*, pp. 17 ss.

Abbiamo già rilevato che ogni mestiere aveva le sue botteghe nello stesso quartiere della città [146]. Ognuno aveva verosimilmente anche il proprio bazar (*šûq*).

Alle porte si trovava, sembra, il settore dei sarti. Il Midrash [147] lo suppone per Gerusalemme e Tiro; ciò concorda con il fatto che il « mercato dell'abbigliamento », secondo Giuseppe [148], era situato nel sobborgo settentrionale, la « città nuova ». Nella « città nuova » si trovava pure il bazar dei mercanti di lana (*šûq šel ṣammarîm*) [149] e il bazar dei fabbri [150].

I mestieri d'arte erano probabilmente installati nella città alta [151]. Lì inoltre abitavano i follatori pagani [152]; per questo lo sputo di un abitante della città alta era considerato impuro [153].

A tutto questo si aggiungono i dati veterotestamentari. Sof 1,10-11 invoca la maledizione sulla parte settentrionale della Gerusalemme di allora: Porta dei pesci, città nuova, colline, *makteš* (senso incerto, originariamente « mortaio »); indica in tal modo che il nemico giunge dal nord. Al versetto 11 è detto: « Urlate, abitanti del *makteš*, poiché tutta la turba dei Cananei è finita ». Queste ultime parole designano probabilmente i mercanti fenici attestati a Gerusalemme da Ne 13,16. Come si coglie da un semplice sguardo ad una carta, è prima di tutto il nord-ovest ad essere chiamato in causa. La Porta dei pesci, situata al punto d'incrocio del secondo muro settentrionale con la valle del Tyropeon [154], deve il suo nome ai commercianti di pesce originari di Tiro, ed è un'ulteriore conferma della presenza di pagani al nord della città. La consuetudine secondo la quale gli artigiani e i mercanti pagani abitavano a nord-ovest della città avrebbe quindi potuto essere benissimo ancora in vigore al tempo di Gesù.

[146] *Supra*, pp. 19 ss.
[147] *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18ª 31).
[148] *B. j.* V,8,1, § 331.
[149] *B. j. ivi*; *'Er.* X,9; b. *'Er.* 101ª.
[150] *B. j.* V,8,1, § 331.
[151] *Supra*, p. 26.
[152] j. *Sheq.* VIII,1,51ª 20 (III/2,319).
[153] *Sheq.* VIII,1.
[154] Ne 3,3; 12,39; Sof 1,10; 2 Cr 33,14.

Il vilipeso mestiere dei tessitori aveva la sua sede nella parte meridionale della città bassa, alla Porta sterquilina [155].

L'organizzazione delle singole professioni

Su questo punto i dati sono assai rari. È tuttavia possibile dedurre l'esistenza di una simile organizzazione dal fatto che ogni professione si raggruppava secondo le zone. Gli operai di una stessa professione si insediavano nello stesso quartiere; era sì la consuetudine, ma doveva essere anche il risultato di una certa coercizione di organizzazione corporativa.

In b. *Sukka* 28ª e b. *B. B.* 134ª, si parla di « storie di follatori e di volpi ». Delitzsch ne deduce che le varie categorie professionali « costituivano un ambiente di vita; ognuna aveva le sue idee, forgiate secondo schemi mentali propri e solo colui al quale erano familiari le comprendeva » [156]. Quest'ultima opinione è facile supporla se la si rapporta al contesto. Come si è già visto [157], i medici di Gerusalemme esercitavano metodi di cura particolari. A quanto ci viene riferito [158], coloro che preparavano i pani di proposizione e i profumi da ardere per il Tempio, possedevano dei segreti di fabbricazione custoditi con estremo rigore.

Se si provasse la presenza di *tarsiyyîm* [159] a Gerusalemme come maestri tessitori o come operai del rame, o ancora come fabbricanti di abiti tarsi (il che ci sembra inverosimile nel passo in cui si parla di costoro, anche se è indubbio che il termine esisteva con questi significati), sarebbe provata nella città santa l'esistenza di una sinagoga per quanti esercitavano questa professione.

L'organizzazione dei mestieri si esprimeva quindi innanzi tutto con il loro raggruppamento locale; da ciò sembra verosimile che ne risultasse un'organizzazione corporativa.

155 Vedere *supra*, pp. 20 e 38.
156 Delitzsch, *Jüd. Handwerkerleben*, p. 37.
157 *Supra*, p. 39.
158 *Yoma* III,11.
159 *Supra*, p. 20, n. 14.

2. *Corpi di mestieri destinati alla costruzione del Tempio e al culto*

a) La costruzione del Tempio

« Questo Tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere? » dicono i Giudei a Gesù (Gv 2,20) intorno all'anno 27. A quella data, l'opera non era ancora compiuta. Erode aveva iniziato le nuove costruzioni nel 20-19 prima della nostra era [160]. Solo nel 62-64 d.C., ai tempi del governatore Albino [161], il Tempio fu definitivamente terminato. Ecco le innovazioni: sopraelevazione dell'edificio del Santuario da 60 a 100 cubiti; restaurazione del sagrato sacro interno; costruzione di una grande porta tra il sagrato delle donne e quello degli Israeliti; ampliamento del sagrato esterno verso sud e verso nord mediante giganteschi basamenti; edificazione di portici con funzione decorativa lungo tutto il perimetro della spianata del Tempio [162]. Poco prima che queste nuove costruzioni fossero realizzate e prima ancora dell'inizio della rivolta del 66, furono decisi nuovi lavori, voluti forse per sensibilità sociale nei confronti degli operai disoccupati del Tempio [163]. L'edificio del Santuario doveva essere dotato di nuovi basamenti e sopraelevato di venti cubiti. Il legname da costruzione, fatto venire dal Libano, era già pronto [164], quando nel 66 scoppiò la rivolta contro i Romani.

Più di 18.000 operai, a quanto viene riferito, si trovarono senza risorse alla fine dei lavori (62-64) [165]. All'aper-

160 Secondo *Ant.* XV,11,1, § 380, il 18° anno del suo regno; secondo *B. j.* I,21,1, § 401, il 15° anno. Erode il Grande fu fatto re di Giudea nel 40 a.C.; ma solo nel 37, con la presa di Gerusalemme ebbe effettivamente inizio il suo potere. In conformità a questi dati, vigeva un duplice modo di calcolare gli anni del suo regno (*B. j.* I,33,8, § 665; *Ant.* XVII,8,1, § 190 s.).
161 *Ant.* XX,9,7, § 219.
162 Schlatter, *Gesch. Isr.*, p. 240.
163 *Supra*, p. 32.
164 *B. j.* V,1,5, § 36.
165 *Supra*, p. 33.

tura del cantiere, sempre a quanto ci vien detto, furono assunti 10.000 operai laici e 1.000 sacerdoti trasformati in artigiani. Pur facendo la giusta tara a Giuseppe costantemente portato, da buon orientale, all'iperbole, non è azzardato affermare che all'operazione partecipò un esercito di lavoratori.

A dare la loro prestazione furono soprattutto tagliapietre, carpentieri e maestranze specializzate nel lavoro dell'oro, dell'argento e del bronzo. Per la costruzione degli edifici sacri, vietati ai laici, si dovette preparare tecnicamente dei sacerdoti [166]: è significativo che ad alcuni fu insegnato il taglio della pietra e ad altri il mestiere del carpentiere.

I *tagliapietre* dovevano in primo luogo estrarre il materiale dalle cave. Erano soprattutto apprezzati i blocchi più grossi. Ma non possiamo prestar fede a Giuseppe [167] quando ci parla di pietre di taglio lunghe 45 cubiti (m 23,625), alte 5 (m 2,626) e larghe 6 (m 3,15). Alcuni materiali erano assai preziosi. Secondo b. *Sukka* 51^{b}, il Tempio fu costruito con marmi giallo, nero e bianco. Anche la spianata venne lastricata con pietre diverse [168]. All'impresa collaborarono anche *scultori*. Dovettero scolpire i capitelli delle 162 colonne corinzie della galleria meridionale detta « regale », intagliare le balaustre di pietre: le une, alte tre cubiti, separavano il sagrato interno da quello esterno che era l'unico accessibile ai pagani; le altre, alte un cubito, dividevano, nel sagrato più interno, i sacerdoti dal popolo. Ebbero anche il compito di incidere le stele « segnaletiche »: erano collocate ad intervalli sulla balaustra esterna; scritte in greco e in latino, avvertivano tutti i non Ebrei che era vietato varcare quella balaustra, pena la morte [170].

[166] *Ant.* XV,11,2, § 390.
[167] *B. j.* V,5,6, § 224.
[168] *B. j.* V,2, § 192.
[169] *Ant.* XV,11,5, § 414.
[170] Una di queste stele in pietra è stata trovata nel 1871; vedere CH. CLERMONT-GANNEAU, *Une stèle du Temple de Jérusalem*, in *Revue archéologique*, n.s. 23 (1872), pp. 214-234 e 290-296; un'altra fu pubblicata nel 1936, vedere *CIJ* II, nr. 1400.

I *carpentieri* dovevano allestire le strutture portanti. Una parte era in legno di cedro [171]; i tronchi provenivano dal Libano. I portici che circondavano la spianata del Tempio erano rivestiti di cedro. Anche nei basamenti del Santuario fu utilizzato questo legno.

Stando ai racconti di Giuseppe più ancora che alla Mishnah, tutto il Tempio splendeva d'oro. Il Talmud tuttavia pone in guardia contro questo dato: « Egli [Erode] inoltre, lo voleva [il Tempio] ricoprire d'oro. I saggi gli dissero: Lascia, perché è più bello così, assomiglia alle onde del mare » [172]. Quando Giuseppe parla dell'aspetto del Tempio, occorre ricordare che anche lì dove non era ricoperto d'oro — lo dice esplicitamente — brillava di luce abbagliante [173]. Pur accettando i dati di Giuseppe con la necessaria riserva critica, un fatto è indubbio: il Tempio fu costruito con il più eccezionale sfoggio di magnificenza e fornì un ampio campo di attività all'artigianato artistico nella lavorazione dell'oro, dell'argento e del bronzo.

Entrando nel Tempio, da qualunque parte si provenisse, si doveva passare sotto i portali rivestiti d'oro e d'argento. Un solo portale faceva eccezione, come riferisce la Mishnah d'accordo in questo con Giuseppe: « Tutte le porte che lì si trovavano erano ricoperte d'oro, tranne la Porta di Nicanore poiché vi si era verificato un miracolo; secondo altri, perché il suo bronzo brillava [come l'oro] » [174].

[171] *Mid.* III,5.8; IV,5.
[172] b. *Sukka* 51^{b}.
[173] *B. j.* V,5,6, § 223.
[174] *Mid.* II,3; cfr. *B. j.* V,5,3, § 201. In realtà, la Porta di Nicanore, tra il sagrato delle donne e quello degli Israeliti, era in bronzo di Corinto (b. *Yoma* 38^{a}; Tos. *Yoma* II,4 [183,20]). At 3,2 chiama questa porta « Bella »; questo conferma il fatto che essa rappresentava qualcosa di particolare. A queste indicazioni corrisponde la descrizione di Giuseppe (*B. j.* V,5,3 s., § 201 ss.); nove porte, stipiti e listelli compresi, erano interamente coperte d'oro e d'argento; una sola era in bronzo di Corinto e superava di molto le altre in valore (*B. j.* V,5,3, § 201). Durante l'incendio

Procediamo oltre. Nel sagrato delle donne, vediamo lampadari d'oro, in cima ai quali sono fissate quattro coppe dello stesso metallo [175]. In una delle tesorerie [176] possiamo ammirare le coppe e gli utensili sacri in oro e in argento [177]. Alcune di queste coppe (*bᵉzîkîn*) sono sprovviste di piede [178], segno di una tradizione antica ancora viva. Gli utensili che servono per il Giorno delle espiazioni, hanno manici d'oro: sono stati fatti eseguire dal re Monobaze dell'Adiabene [179].

A fare sfoggio del maggior lusso sono tuttavia l'edificio stesso del Tempio e il suo interno. Secondo Giuseppe, la facciata del Tempio di 100 cubiti quadrati (= m² 27,5), era ricoperta di lastre d'oro; lo stesso si dica del muro e della porta tra il vestibolo e il Santo [180]. Tos. *Men.* XIII,19 (533,27) attesta che lo storico non esagera: il vestibolo era interamente rivestito di lastre d'oro « di 100 cubiti quadrati, alte un dinaro d'oro ». Sul tetto svettavano punte d'oro per allontanare gli uccelli, « protezione contro i corvi » [181]. Nel vestibolo, delle catene d'oro pendevano dalle travi del soffitto [182]. In questo luogo, si trovavano anche due tavole, una di marmo e l'altra d'oro [183]; secondo *B. j.* VI,8,3, § 388, la seconda era d'oro massiccio. Al di sopra dell'ingresso, che portava dal vestibolo nel Santo, campeggiava una vite d'oro [184] che s'ingrandiva di continuo grazie ai grappoli d'oro che venivano offerti in dono e che i sacerdoti avevano il compito

delle porte, al momento della presa del Tempio, il loro rivestimento si fuse e le parti in legno furono in tal modo raggiunte dalle fiamme (*B. j.* VI,4,2, § 232).

175 *Sukka* V,2.
176 Mc 12,41; Lc 21,1.
177 *Yoma* IV,4 e *passim*.
178 *Pes.* V,5; b. *Pes.* 64ᵃ.
179 *Yoma* III,10.
180 *B. j.* V,5,4, § 207 ss.
181 *Mid.* IV,6; *B. j.* V,5,6, § 224.
182 *Mid.* III,8.
183 *Men.* XI,7.
184 *B. j.* V,5,4, § 210.

di appendere [185]. C'era inoltre, sempre al di sopra di questo ingresso, uno specchio d'oro che rifletteva i raggi del sole nascente attraverso la porta principale (sprovvista di battenti) [186]; era stato offerto dalla regina Elena dell'Adiabene [187]. In questo vestibolo si trovavano probabilmente altri doni. Anche l'imperatore Augusto e sua moglie avevano offerto dei crateri di bronzo [188] e altri donativi [189]; pure il loro genero, Marco Agrippa, aveva offerto doni [190].

Il Santo, situato dietro il vestibolo, racchiudeva pezzi d'arte unici; costituiranno la parte più vistosa del corteo trionfale di Tito [191] e verranno poi collocati in un tempio di Roma accanto agli oggetti più belli del mondo. Erano il massiccio candelabro dai sette bracci del peso di due talenti e la tavola, anch'essa massiccia, dei pani di proposizione del peso di diversi talenti [192]. Giungiamo finalmente nel Santo dei Santi. L'ambiente è vuoto. I suoi muri sono ricoperti d'oro [193]. Si dice che questo metallo prezioso fosse così abbondante a Gerusalemme, specialmente nel Tempio, che, dopo la presa della città, un'immensa quantità d'oro invase tutta la provincia della Siria (!) tanto che, a dire di Giuseppe [194], « la libbra d'oro vi era venduta a metà dell'antico prezzo »!

In *Tamid* I,4; III,8; *Yoma* III,10 e b. *Yoma* 37ᵃ un artigiano che inventò una particolare macchina per le vasche del Tempio viene esplicitamente menzionato.

185 *Mid.* III,8.
186 b. *Yoma* 37ᵇ.
187 *Yoma* III,10.
188 *B. j.* V,13,6, § 562.
189 Filone, *Leg. ad Caium*, § 156 e 312 ss.
190 *Ivi*, § 296.
191 *B. j.* VII,5,5, § 148 s.
192 *C. Ap.* I,22, § 198; *B. j.* VI,8,3, § 388; VII,5,5, § 148; b. *Men.* 98ᵇ; vedere l'arco di trionfo di Tito sulla *via sacra* di Roma.
193 *Mid.* IV,1; Tos. *Sheq.* III,6 (178-7), cfr. Mishnah *Sheq.* IV.4.
194 *B. j.* VI,6,1, § 317.

b) Il culto

Durante i 92-94 anni del restauro del Tempio [195], il culto non subì mai una sola ora di sospensione.

Tra gli artigiani incaricati di provvedere alle necessità del culto, ricordiamo in primo luogo coloro che allestivano *i pani della proposizione e i profumi da ardere*. La preparazione dei pani della proposizione era affidata alla famiglia di Garmo [196]; questa famiglia doveva inoltre confezionare i dolci cotti in padella per l'offerta quotidiana del sommo sacerdote [197]. La fabbricazione dei profumi da ardere era invece un'attività che si tramandava nella famiglia di Eutino [198]. Una fonte riferisce di uno sciopero attuato da queste due famiglie; il racconto è frammentario [199]. Lo sciopero si concluse con la ripresa del lavoro dopo che la paga fu raddoppiata. Si può quindi dedurre che si trattò di uno sciopero per un aumento salariale.

Occorreva inoltre avere costantemente cura delle *cortine del Tempio*. « Eleazar era incaricato di [far confezionare nuove] cortine [quando fosse necessario] », ci viene riferito in *Sheq.* V,1, che elenca una lista di alti funzionari del Tempio. Ogni anno dei maestri tessitori e dei lavoratori a maglia dovevano confezionare due delle cortine del Tempio, larghe 20 cubiti e lunghe 40. Secondo b. *Yoma* 54[a] e b. *Ket.* 106[a], queste cortine erano appese a tredici ganci. Ogni cortina, a quanto si dice, risultava tessuta con 72 cordonetti, ognuno dei quali aveva 24 fili, ed era di sei colori [200]. Secondo

[195] Vedere *supra*, p. 45.
[196] *Yoma* III,11; *Sheq.* V,1; *Tamid* III,3.
[197] *Men.* XI,3; *Tamid* I,3; cfr. Tos. *Yoma* II,5 (183,25); Tos. *Men.* IX,2 (525,31); b. *Zeb.* 96[a]; *Mid.* I,6.
[198] *Sheq.* V,1; *Yoma* I,5; III,11; *Sheq.* IV,5.
[199] b. *Yoma* 38[a].
[200] *Sheq.* VIII,5; b. *Yoma* 71[b]; Tos. *Sheq.* III,13 (178,20); *B. j.* V,5,4, § 212 s.: 4 colori.

la Mishnah [201], 82 ragazze preparavano ogni anno due cortine [202].

Durante la costruzione del Tempio operarono anche degli *orafi*; in seguito si ebbe continuamente bisogno della loro attività. Secondo *Sheq.* IV,4, venivano comperate lastre d'oro con l'eccedenza della tassa versata ogni anno dagli Ebrei di tutto il mondo, la cosiddetta imposta del didracma [203]; secondo Tos. *Sheq.* I,8 (174,13), allo stesso uso era riservato il supplemento che si doveva pagare quando si cambiava denaro non conforme alle prescrizioni [204]. Queste placche d'oro servivano al rivestimento del Santo dei santi.

Un *fontaniere capo* [205] era responsabile dell'approvvigionamento idrico del Tempio.

Occorre altresì ricordare il *medico del Tempio* [206]. Doveva intervenire quando i sacerdoti si ferivano durante il servizio [207]. Due fatti spiegano perché il suo lavoro fosse gravoso. I sacerdoti dovevano camminare scalzi sulle lastre della spianata del Tempio anche d'inverno; si ammalavano quindi facilmente. Si nutrivano costantemente di carne e bevevano solo acqua giacché il vino era loro vietato; questo causava loro assai spesso disturbi di salute [208].

Nel Tempio infine dovevano esserci dei *barbieri*. Lo si deduce dalla cerimonia del voto di nazireato, dalla consacrazione dei leviti e dalla purificazione dopo la guarigione dalla lebbra.

[201] *Sheq.* VIII,5 (varianti), cfr. b. *Ket.* 106[a]; j. *Sheq.* VIII,4,51[b] 13 (III/2,320).
[202] Per la critica, vedere *infra*, p. 67, n. 48.
[203] Es 30,13; Mt 17,24-27; *Ant.* III,8,2, § 194; XVIII,9,1, § 312; *B. j.* V,5,1, § 187; VII,6,6, § 218; Mishnah e Tosefta, trattato *Sheqalim*; Filone, *De spec. leg.* I, § 77 s. e *passim*.
[204] *Sheq.* I,6 s.
[205] *Sheq.* V,1.
[206] *Sheq.* V,1; j. *Sheq.* V,2,48[d] 26 (III/2,293).
[207] *'Er.* X,13 s.
[208] *Sheq.* V,1; j. *Sheq.* V,2,48[d] 26 (III/2,293).

c) L'organizzazione delle maestranze del Tempio

Il Tempio costituì così il centro di una colonia di mestieri, soprattutto durante la sua ricostruzione, ma anche durante il continuo servizio liturgico. Con il trascorrere del tempo, alcune tradizioni si consolidarono. Il lavoro veniva eseguito a regime forfettario. Una misura di precauzione doveva proteggere il Santuario contro gli abusi: si utilizzavano due misure diverse di lunghezza, una nella distribuzione dei lavori, l'altra alla consegna [209].

I salari erano molto alti; a proposito dello sciopero per un aumento di paga [210], si citano cifre fantastiche. L'operaio veniva retribuito immediatamente, anche se aveva lavorato soltanto un'ora [211]. Il tesoro del Tempio doveva provvedere ai bisogni degli operai ridotti alla disoccupazione. È certamente a tale scopo che, ultimati i lavori di restauro del Tempio, si diede inizio alla pavimentazione delle strade della città [212]; forse la decisione di intraprendere, poco dopo, nuovi lavori nel Tempio, ebbe la stessa finalità [213].

Grazie a queste favorevoli condizioni salariali, gli operai del Tempio consideravano la loro situazione migliore di quella degli altri lavoratori della città.

Appartenere a certe corporazioni di mestieri preposte al culto del Tempio era privilegio di alcune famiglie; questi mestieri si tramandavano da padre in figlio; lo stesso accadeva per la preparazione dei pani della proposizione e per quella dei profumi da ardere [214].

[209] *Kel.* XVII,9; cfr. *supra*, p. 30.
[210] *Supra*, p. 50.
[211] *Ant.* XX,9,7, § 220.
[212] *Supra*, p. 32.
[213] *Supra*, pp. 33 e 45 ss.
[214] *Supra*, pp. 26 ss.

B) L'INFLUSSO DI GERUSALEMME SUI MESTIERI IN CONSIDERAZIONE DELLA SUA PECULIARITÀ

1. *La situazione della città*

Nelle pagine precedenti [215] Gerusalemme ci è apparsa come una parte della provincia della Siria nella misura in cui i mestieri principali di tale provincia erano annoverati anche nella città santa tra i mestieri più importanti. Eppure Gerusalemme si distingueva radicalmente da tutte le altre grandi città della provincia: era situata in una posizione estremamente sfavorevole ai mestieri. La pietra era l'unica materia prima disponibile in grande quantità nei dintorni. Sui monti della Giudea, gli armenti fornivano lana e pelli e gli oliveti legname e olive. Tutto qui. Mancava la maggior parte delle materie prime. I metalli e i minerali nobili erano del tutto assenti. L'argilla presente nelle vicinanze della città era di cattiva qualità. Scarseggiava soprattutto l'acqua. Gerusalemme possedeva una sola sorgente di qualche importanza, quella di Siloe, a sud dell'abitato. Durante i periodi di scarsità la si doveva comperare un tanto alla brocca [216], ma anche nei tempi normali era necessario utilizzare con parsimonia l'acqua delle cisterne o farla venire da lontano attraverso acquedotti. Un fatto prova fino a che punto la situazione di Gerusalemme fosse poco propizia allo sviluppo dei mestieri: nel corso della sua storia non s'incontra un solo mestiere i cui prodotti siano stati una specialità della città.

2. *L'importanza politica e religiosa della città*

A dispetto di questa situazione avversa, lo Pseudo-Aristea, § 114, dichiara, e a ragione, che la città è « ricca di mestieri ». Proprio a motivo della sua posizione sfavorevole,

[215] *Supra*, pp. 19-27.
[216] *Supra*, p. 25.

Gerusalemme, città di circa 25.000 abitanti ai tempi di Gesù (si veda più avanti, pp. 141 ss.), aveva bisogno di commerciare, giacché occorreva importare le materie prime. Essa viveva meno del commercio con i paesi lontani che con le regioni vicine.

Di quali mezzi, di quali risorse disponeva la città per finanziare questo commercio? Cerchiamo di coglierne i principali elementi.

a) In primo piano stavano gli immensi introiti del Tempio. Essi provenivano dai doni che affluivano da tutto il mondo, dalle tasse previste dalla Legge con la cosiddetta imposta del didracma [217], dal commercio delle vittime, dall'adempimento dei voti, dalle consegne di legname, ecc., e inoltre dalle rendite fondiarie. Tuttavia dobbiamo ricordare che le spese erano enormi, soprattutto per i lavori di costruzione del Tempio.

b) Un'altra fonte di reddito per la città era costituita dagli affari occasionati dalla presenza dei forestieri. Erano particolarmente considerevoli durante i pellegrinaggi per le feste. Ogni pio Israelita era tenuto a spendere a Gerusalemme un decimo del reddito della propria terra; era la cosiddetta seconda decima [218].

c) Occorre poi menzionare i redditi d'imposta, almeno per i periodi in cui dei sovrani indipendenti risiedettero a Gerusalemme (Archelao: fino al 6 d.C.; Agrippa I: 41-44 d.C.). Secondo Giuseppe, Archelao traeva annualmente dall'Idumea, dalla Giudea e dalla Samaria sei milioni di dracme (*Ant.*, XVII,11,4, § 320); dal suo regno molto più grande Agrippa ricavava dodici milioni di dracme (XIX,8,2,

217 *Supra*, p. 51.
218 *Ma'ăšer šenî*, cfr. *infra*, p. 84, n. 151.

§ 352). È assai probabile che la parte più consistente di queste somme [219] venisse impiegata a Gerusalemme per le spese di corte e per le costruzioni.

d) Bisogna tenere presente infine che Gerusalemme calamitava i possessori di grandi capitali: grossi negozianti, esattori d'imposta, Ebrei della diaspora arricchiti; più d'uno vi si stabiliva definitivamente per convinzione religiosa.

Queste ingenti somme bastavano a far fronte alle importazioni. A sua volta, anche la capitale fabbricava, accanto ad articoli di uso quotidiano, prodotti di lusso, come unguenti e articoli simili. Il « vasetto di alabastro, pieno di olio profumato di nardo genuino di gran valore » ricordato in occasione dell'unzione di Gesù a Betania (Mc 14,3), conteneva probabilmente un prodotto tipico di Gerusalemme.

Questo abbozzo dimostra, già di per sé, che a sviluppare i mestieri più diversi fu sì l'importanza politica della città, ma soprattutto la sua funzione religiosa.

In ogni tempo — vedere i racconti dell'Antico Testamento relativi al re Salomone — il piacere di costruire e il gusto della magnificenza svilupparono l'industria edilizia e i mestieri d'arte nella capitale. Nel periodo che ci riguarda, Gerusalemme fu capitale solo per breve tempo, dal 41 al 44 d.C. sotto Agrippa I. Ma i membri della famiglia erodiana (ad esempio Erode Antipa [Lc 23,7] e Agrippa II) salivano in città in occasione delle feste, sebbene non vi abitassero in modo stabile [220]. Sentivano di appartenere a Gerusalemme; prova ne è che Agrippa II fece erigere nuove costruzioni nel palazzo degli Asmonei.

La gente di corte e i detentori del capitale nazionale

219 Per valutare il potere d'acquisto di queste somme, vedere più avanti i dati sui salari degli operai (p. 184) e il prezzo delle derrate (pp. 197-202).
220 *B. j.* IV,3,4, § 140 s. attesta per Gerusalemme due uomini della famiglia reale; *B. j., ivi*, attesta un uomo della famiglia reale al quale, considerato il suo prestigio, erano state affidate le finanze pubbliche; cfr FILONE, *Leg. ad Caium*, § 278.

residenti a Gerusalemme avevano numerose necessità, imposte loro dall'alto tenore di vita che conducevano; perciò favorirono i mestieri inerenti ai prodotti di lusso.

Più dell'importanza politica prevalse tuttavia, di gran lunga, quella religiosa: Gerusalemme era la città del Tempio. Il fatto di risiedere nella città santa imponeva, è vero, obblighi precisi. Vi si osservavano in modo più scrupoloso che altrove le severissime prescrizioni relative al sabato (cfr. il trattato *Shabbat* della Mishnah), che escludevano qualsiasi lavoro. E a Gerusalemme, le prescrizioni di purità legale, che comportavano inconvenienti così numerosi per la vita quotidiana [221], svolsero un ruolo del tutto diverso che nelle città in cui abitavano numerosi pagani.

Tuttavia i vantaggi che il Tempio offriva ai lavoratori avevano un peso incomparabilmente più grande. Era dai fondi del Tempio che venivano prelevati gli stanziamenti necessari per la manutenzione degli edifici della città [222], per la sua pulizia [223], per la pavimentazione delle strade [224] e forse anche per la manutenzione del servizio idrico [225].

Ma l'importanza del Tempio si faceva sentire ben al di là dei confini della città. Dopo la riforma del re Giosia (621 a.C.) che centralizzò il culto a Gerusalemme secondo le prescrizioni del Deuteronomio, l'unico santuario degli Ebrei si trovava a Gerusalemme. L'importanza del Tempio di Onia a Leontopoli (170 a.C. ca. - 73 d.C.) fu così scarsa che in realtà il Tempio di Gerusalemme rimase l'unico santuario ebraico del mondo. Ad esso si recavano, tre volte l'anno, i pellegrini provenienti da ogni dove. Tra di loro figuravano persone ricche, come i membri della famiglia reale dell'Adiabene i cui vasti programmi di costruzione [226] favorirono

221 Mishnah, i 12 trattati della VI sezione, *Toborot*.
222 *Supra*, p. 37.
223 *Supra*, p. 38.
224 *Supra*, p. 32.
225 *Supra*, pp. 34 e 38.
226 *Supra*, p. 33.

l'industria edilizia, e il ministro delle finanze della regina di Etiopia (At 8,27). I pellegrini costituivano una grande risorsa. Comperando doni per il Tempio, offrivano possibilità di lucro ai suoi artigiani [227]. Erano i pellegrini a sostenere l'industria dei souvenir [228].

Ma il fatto principale era che il Tempio costituiva il centro di una colonia di mestieri. Un esercito di operai lavorava alla sua costruzione ed il culto impiegava in continuazione numerosa mano d'opera.

Da tutto ciò risulta quindi un'immagine singolare: è vero, la situazione della città era del tutto sfavorevole allo sviluppo dei mestieri; tuttavia certi mestieri prosperarono in forza della sua importanza economica, politica e religiosa.

227 *Supra*, pp. 48 s.
228 *Supra*, pp. 27 s.

II

IL COMMERCIO

A) Note sul commercio di Gerusalemme

1. *Aspetti generali*

Il livello raggiunto da Gerusalemme prima del 70 d.C. nello sviluppo della circolazione dei prodotti è, in generale, quello di un'economia urbana. Dobbiamo prendere quest'ultima espressione sia nel senso inteso da C. Bücher [1] (tappa in cui i beni passano direttamente dal produttore al consumatore), sia nel senso di G. Schmoller [2] (tappa in cui la città è portatrice dell'organizzazione economica).

La professione del commerciante godeva della massima reputazione. Persino alcuni sacerdoti esercitavano il commercio: Tos. *Terum.* X,9 (43,4) e j. *Pea* I,6,16[c] 53 (II/1,28) parlano di una bottega gestita da un sacerdote. Per Gerusalemme, Tos. *Beṣa* III,8 (205,26) menziona due dottori, Eleazar ben Sadoq e Abba Shaul, figlio della Bataneana, che qui furono mercanti « durante tutta la vita » [3]. Anche la

[1] C. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen 1911[8].

[2] G. Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, II, Leipzig 1904.

[3] R. Eleazar (ben Sadoq) il Vecchio dovette nascere poco dopo il 35 d.C.; era infatti ancora un ragazzo ai tempi di Agrippa I (41-44), e studiava la Torah quando scoppiò la carestia tra il 45 e il 50 (vedere *infra*, pp. 200 e 232). Anche Abba Shaul ben Batnit visse a Gerusalemme prima

famiglia del pontefice esercitava un florido commercio [4].

Cercheremo in primo luogo di tracciare per sommi capi il percorso di un prodotto commerciale diretto a Gerusalemme e all'interno della città.

Delle carovane di cammelli, spesso molto considerevoli [5], recavano da luoghi lontani gli articoli commerciali. Per il commercio con le regioni vicine ci si serviva anche di asini come animali da soma [6]. A causa del cattivo stato generale delle strade, ci si serviva dei carri solo per brevi distanze; Erode ne fece fabbricare mille per trasportare le pietre destinate alla costruzione del Tempio [7]. Erano gli stessi contadini a portare in città i prodotti delle zone limitrofe.

La sicurezza delle strade era una questione vitale per il commercio. Erode aveva preso misure severe per reprimere il brigantaggio allora in auge. Si era preoccupato di garantire la tranquillità all'interno del paese e di ricacciare entro i loro confini le tribù del deserto che scorrazzavano per ogni dove. Nei decenni successivi, anche il governo romano si preoccupò di tutelare il commercio. Già in epoca remota esisteva una linea di protezione contro le genti del deserto; Paul Karge l'ha provato [8]. Sotto Traiano i Romani la ripristinarono innalzando il *limes* [9]. Tuttavia la letteratura rabbinica ricorda con straordinaria frequenza i briganti [10]. Dal che si deduce che i casi di brigantaggio non erano rari.

della distruzione del Tempio: lo si desume dal fatto che, coscienziosissimo qual era, consegnava la schiuma del vino al tesoriere del Tempio (b. *Beṣa* 29ª bar.).

[4] *Infra*, p. 87.

[5] *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18ª 29) menziona una carovana di 200 cammelli in marcia verso Gerusalemme attraverso Tiro.

[6] *Demay* IV,7.

[7] *Ant.* XV,11,2; § 390.

[8] P. KARGE, *Rephaim; Collectanea Hierosolymitana*, I, Paderborn 1917.

[9] GUTHE, *Griech.-röm Städte*, pp. 38 ss.

[10] *Ber.* I,3; *Shab.* II,5; *B. Q.* VI,1 e *passim*, cfr. LEVY, *Wörterbuch*, II, pp. 503 s. e S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehrnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, II, Berlin 1899 (rist. Hildesheim 1964), pp. 315 s.

Per la regione di Gerusalemme in particolare sentiamo parlare ripetutamente di episodi che erano paventati o che accaddero realmente, e della necessità di combattere il brigantaggio.

Una volta giunti sani e salvi al mercato di Gerusalemme, si doveva pagare il pedaggio alla stazione che aveva in concessione la dogana del mercato della città [11]. I concessionari erano certamente in maggioranza Ebrei, come mostrano i vangeli. Si esigeva in modo inesorabile il pagamento dei diritti. Tuttavia, a partire dall'anno 37 d.C. si ebbe uno sgravio, in quanto il governatore Vitellio soppresse le tasse sulla vendita dei raccolti [12].

Dopo aver pagato la dogana, ci si recava al bazar corrispondente alla mercanzia in oggetto. Esistevano parecchi mercati: quello dei cereali, della frutta e verdura, del bestiame, del legname. C'era un mercato del bestiame ingrassato e persino una pietra particolare per la vendita pubblica degli schiavi, dove costoro erano esposti ai compratori. I mercanti attiravano la clientela decantando i loro prodotti e incitavano a comperarli reclamizzandoli a gran voce; b. *Pes.* 116ª attesta esplicitamente il fatto per Gerusalemme. Al momento della compera bisognava essere molto attenti al peso perché Gerusalemme aveva un sistema di misure tutto suo. Si contava innanzi tutto per *qab* e non come altrove per « decimi » [13]. Questa misura del *qab* aveva chiaramente un valore particolare; b. *Yoma* 44ᵇ menziona comunque un *qab* di Gerusalemme. La misura di capacità superiore, la *seʾah*, era, a Gerusalemme, più grande di un quinto di quella « del deserto »; mentre, essa era di un sesto più piccola della *seʾah* di Sefforis [14]. Per il saldo dei conti, mercanti e pellegrini potevano cambiare il denaro straniero che portavano con sé presso i cambiavalute [15]. A quanto viene riferito, anche Gerusalemme

[11] *Ant.* XVII,8,4, § 205: « La dogana percepita su acquisti e vendite ».

[12] *Ant.* XVIII,4,3, § 90.

[13] *Men.* VII,1-2; Tos. *Men.* VIII,16 (524,16).

[14] *Men.* VII,1; b. *ʿEr.* 83ª-ᵇ; Tos. *ʿEd.* I,2 (454,31).

[15] *ʿEd.* I,9-10; *Sheq.* I,3.

possedeva una propria moneta. Tos. *M. Sh.* II,4 (88,16) parla di *ma'ah* di Gerusalemme; j. *Ket.* I,2,25[b] 10 (V/1,7 s.), di *sela'* di Gerusalemme. *Bek.* VIII,7 e Tos. *Ket* XIII,3 (275,22) stabiliscono l'equivalenza tra una moneta d'argento di Gerusalemme e una di Tiro. A prima vista è un fatto curioso. La cosa si spiega quando si legge la seguente osservazione tannaita: « Che cos'è una moneta di Gerusalemme? [Una moneta che mostra] Davide e Sh[e]lômô [Salomone] da un lato, Gerusalemme dall'altro » [16]. Si tratta delle monete coniate a Gerusalemme durante il quarto anno della Prima Rivolta (68-69 d.C.). Recano sul diritto *sheqel Yišra'el shd*, sul verso « Gerusalemme la [città] santa » [17]. Si intendeva shd nel senso di « Sh[elômô e] D[avid] », invece di *sh[e]nat 'arba* « anno quarto » [18].

Oltre alle prescrizioni sulla santificazione del sabato, valide in modo generale, e alle prescrizioni sui rapporti commerciali con i pagani, regole particolari erano in vigore a Gerusalemme per le transazioni commerciali; b. *B. Q.* 82[b] ne cita una relativa alla vendita delle case. Innanzitutto veniva esercitata una stretta sorveglianza sull'importazione di bestiame impuro, di carni e pelli impure. Per l'epoca immediatamente posteriore al 198 a.C. ci è stato conservato al riguardo un editto del re seleucide Antioco III il Grande [19]. Quando non si verificavano intralci di ordine cultuale per la transazione commerciale, allora si passava a fissare il prezzo. Da grande città qual era, Gerusalemme aveva prezzi alti. *Ma'as.* II,5 ce ne presenta un interessante caso. Secondo questo testo, tre o quattro fichi costavano un asse; in campagna, invece, con un asse se ne comperavano dieci, se non addirittura venti (Ma'as II,6). Nei dintorni della capitale erano particolarmente cari i terreni; lo si desume da j. *Yoma* IV,1,41[b] 49 (III/2,201) [20].

La polizia vigilava perché il commercio si svolgesse ordinatamente. Nel Talmud si accenna ad autorità preposte al mercato [21], ad agenti delle tasse di mercato [22], e a sorveglianti di mercato [23]. Per Gerusalemme, viene riferita [24] la decisione di uno dei tre « giudici penali » su una questione di diritto commerciale: in occasione della vendita di un asino si trattava di sapere se (nel prezzo) fosse compresa anche la bardatura. Inoltre, veniamo indirettamente a conoscenza di un caso di fissazione del tetto dei prezzi da parte di Shimeon, figlio di Gamaliele I, maestro di Paolo (At 22,3). Questo Shimeon è ricordato al tempo della guerra giudaica come importante membro del Sinedrio [25]. « Una volta, a Gerusalemme, due *qinnîm* [nidi; qui i due uccelli per il sacrificio, cfr. ad esempio Lc 2,24: presentazione di Gesù al Tempio], giunsero a costare un denaro d'oro [ciascuno]. Allora Rabban Shimeon, figlio di Gamaliele, dichiarò: « Per questa Dimora [il Tempio]! Non me ne andrò a dormire questa notte prima di averli fatti scendere a un denaro [d'argento] ». Si recò dunque in tribunale e insegnò questo principio: in certi casi è sufficiente, invece di cinque sacrifici di uccelli, portarne uno solo [temeva che i poveri, a causa del prezzo, non potessero più offrire sacrifici]. Lo stesso giorno i due *qinnîm* furono valutati soltanto un quarto di denaro [d'argento] ciascuno » [26]. Un denaro d'oro valeva 25 denari d'argento; secondo questo racconto della Mishnah, la decisione del Sinedrio comportò quindi una diminuzione da 100 a 1.

[16] b. *B. Q.* 97[b].
[17] A. Reifenberg, *Ancient Jewish Coins*, Jerusalem 1947[2], p. 58 e tav. X,143.
[18] L. Goldschmidt, *Der Baylonische Talmud neu übertragen*, vol. VII, Berlin 1933-1964, p. 337, n. 103.
[19] *Ant.* XII,3,4, § 146; vedere *infra*, p. 83.
[20] Cfr. Levy, *Wörterbuch*, II, p. 369 *b* a *kesep*, e *infra*, p. 198.
[21] j. *B. B.* V,11,15[a] 61 (VI/1,194); Tos. *Kel. B. Q.* VI,19 (576,31); j. *Demay* II,1,22[c] 21 (II/1,140).
[22] b. *'A. Z.* 58[a]; b. *B. Q.* 98[a].
[23] b. *B. B.* 89[a].
[24] *B. B.* V,2.
[25] Dovette esercitare una certa influenza nell'assemblea governativa: *Vita* 38 s., § 189 ss.
[26] *Ker.* I,7.

Ma esaminiamo in particolare la figura del mercante. I prodotti dei villaggi limitrofi passavano direttamente dal produttore al consumatore. E nella Palestina di allora era ancora diffusissimo l'uso del baratto [27]. Il Midrash ci dà testimonianza proprio di un caso di baratto in Gerusalemme: « Una moglie dice al marito: prendi una collana o un anello per il naso; va al mercato e comperaci in cambio qualcosa da mangiare » [28]. Purtroppo non possiamo trarre molte conclusioni da questo racconto; si tratta infatti di una situazione particolare verificatasi durante l'assedio dei Romani nel 70 d.C.

Siamo ancora nell'ambito di piccoli affari, quando c'era un solo intermediario, ad esempio il bottegaio [29] o il rivenditore al dettaglio. Poteva capitare che anche dei privati esercitassero il commercio; una volta un sarto di Gerusalemme comperò all'incanto un grosso carico di pepe da una carovana, per rivenderlo a un collega di lavoro che a sua volta lo vendette al dettaglio [30].

In j. *Pes.* X,3,37[d] 9 (III/2,150) si parla di mercanti ambulanti di Gerusalemme che vendono spezie; nel passo parallelo b. *Pes.* 116[a] sono chiamati *taggᵉrê hărak*: « mercanti di grani tostati » [31].

Ma esistevano anche grossi negozianti, uomini cioè di affari che avevano degli impiegati e che viaggiavano. Erano soprattutto loro che si servivano a Gerusalemme della « hall » per gli scambi [32]. Evidentemente vi si negoziavano affari su

[27] KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, p. 351, con prove.
[28] *Lam. R.* 2,20 su 2,12 (48[a] 1).
[29] Tos. *Beṣa* III,8 (205,27).
[30] *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18[b] 4).
[31] Cfr. *infra*, p. 170, n. 26. Una variante presenta *taggᵉrê ha-dak*, « mercanti di prodotto pestato ». Una congettura avanzata da KRAUSS, *Talm. Arch.* II, p. 688, n. 314, propone *taggᵉrê ḥaran*, « negozianti di Haran ». In questo caso si tratta della presenza a Gerusalemme di mercanti giunti da Haran in Mesopotamia (i Romani chiamavano la città Carrhae); probabilmente si importavano spezie dalla Mesopotamia (vedere infra, p. 68).
[32] *Pesiqta rabbati* 41,173[a] 7.

vasta scala. Dopo la conclusione di grossi contratti poteva accadere che, al momento del saldo, qualcuno perdesse la propria fortuna [33].

I mercanti di Gerusalemme erano estremamente prudenti quando si trattava di saldare i conti; non firmavano mai prima di saper chi fossero i controfirmatari [34].

2. *Il commercio con i paesi lontani*

Dopo questa descrizione sommaria, prenderemo ora in esame i singoli articoli commerciali. Tratteremo in primo luogo del commercio con i paesi lontani, iniziando dalla Grecia.

L'influsso della *Grecia*, direttamente o tramite la civiltà ellenistica in generale, pesò notevolmente sul commercio palestinese. Prova ne è l'altissimo numero di termini greci mutuati dalla Mishnah. Concernono tutti i settori della vita quotidiana e, innanzi tutto, quello del commercio. Incontriamo anche, ma in numero di gran lunga inferiore, dei termini latini [35]. Poiché l'importanza di Gerusalemme all'interno della Giudea era preminente, dobbiamo studiare l'influsso straniero concentrato, soprattutto a Gerusalemme, per il periodo precedente il 70 d.C. Fu in particolare la corte di Erode ad introdurlo in città.

Come dati particolareggiati sul commercio con la Grecia, ecco quanto occorre segnalare. All'epoca di Ircano II (76-67, 63-40 a.C.) c'erano dei mercanti ateniesi a Gerusalemme. Probabilmente la frase va intesa nel senso che degli Ateniesi si trovavano nella città santa per affari privati, e non solo a

[33] *Es. R.* 54,4 su 39,32 (116[b] 17). Secondo questo testo, l'edificio si trovava fuori di Gerusalemme perché, in caso di grosse perdite, non giungesse motivo di afflizione all'interno della città. In Gerusalemme infatti bisogna essere gioiosi. Stessa cosa in *Lam. R.* 2,24 su 2,15 (48[b] 12), con allusione al Sal 48,3: « È la gioia di tutta la terra ». Non possiamo attribuire alcun valore storico a questa speculazione.
[34] *Lam. R.* 4,4 su 4,2 (57[a] 8).
[35] Schürer, II, pp. 71 ss.

titolo ufficiale. Tutto questo dovette significare rapporti duraturi e grandi movimenti commerciali, senza i quali Ircano II non avrebbe ricevuto in dono da Atene la corona d'oro in segno di riconoscenza e la sua statua non sarebbe stata eretta in quella città [36]. Secondo le concordi testimonianze di Giuseppe e del Talmud la porta più preziosa del Tempio era in bronzo di Corinto [37].

Poco prima del 66 d.C., Agrippa II, d'accordo con il popolo e i capi dei sacerdoti, decise di costruire nuovi basamenti al Santuario e di sopraelevarlo di venti cubiti; con notevolissime spese fece venire il legname dal *Libano*: solo tronchi grossi e ben diritti [38]. Fu pure dal Libano che giunse il legno di cedro per i rivestimenti dei portici [39] e del mattatoio del Tempio [40].

La principale industria di *Sidone* era quella del vetro [41]. *Kel.* IV,3 ricorda piatti o coppe di Sidone. Un uomo di Gerusalemme, Yose ben Yoḥanan, decretò con Yose ben Yoezer di Serada che i vasi di vetro potevano diventare ritualmente impuri [42]. Questi due personaggi, verso il 150 a.C. figurano tra gli scribi più anziani ricordati dal Talmud; l'importazione del vetro a Gerusalemme incominciò quindi assai presto.

Abbiamo già incontrato [43] pescivendoli e altri mercanti di *Tiro*; vendevano la loro merce a nord della città. Come Sidone, anche Tiro era rinomata per i suoi vetri preziosi, come pure per la porpora.

Spesso la moneta di Gerusalemme veniva valutata secondo il valore della moneta di Tiro [44]; dal che si deduce che esistevano rapporti commerciali tra le due città. A quanto afferma ripetutamente Tos. *Ket.* XIII,3 (275,22), il tallone monetario di Gerusalemme corrispondeva a quello di Tiro. Il predominio del tallone di Tiro si spiega con i rapporti commerciali intensi, ma anche con il fatto che il valore della moneta di Tiro aveva corso legale nel Tempio.

Gli schiavi dei due sessi provenivano soprattutto dalla Siria attraverso Tiro; spesso arrivavano da più lontano e passavano, come merce di transito attraverso il grande mercato degli schiavi di Tiro. L'importazione degli schiavi svolse un ruolo considerevole: a Gerusalemme esisteva una pietra su cui essi venivano esposti per la vendita pubblica [45]. Giuseppe parla assai sovente di schiavi dei due sessi, soprattutto a proposito della corte di Erode il Grande. Anche nella letteratura rabbinica molto spesso si fa menzione degli schiavi: vi si legge ad esempio di un Ateniese che acquistò uno schiavo a Gerusalemme [46].

Durante una carestia in Palestina, la regina Elena dell'Adiabene fece venire da *Cipro* dei carichi di fichi secchi [47].

Babilonia forniva stoffe preziose: giacinto, scarlatto, bisso e porpora. Venivano utilizzate, ad esempio, per il velo davanti al Santo [48] e per la tiara del sommo sacerdote [49]. L'abito del sacerdote di servizio era di bisso [50]; questo tessuto era usato pure nella liturgia del Giorno delle espiazioni: tra sommo sacerdote e popolo veniva steso un drappo di

[36] *Ant.* XIV,8,5, § 153.
[37] *Supra*, p. 47, nota 174.
[38] *B. j.* V,1,5, § 36.
[39] *B. j.* V,5,2, § 190.
[40] *Mid.* III,5; quanto al cedro come materiale per il Tempio, vedere anche *Mid.* III,8; IV,5.
[41] Schürer, II, p. 81, n. 229.
[42] b. *Shab.* 14[b]; j. *Shab.* I,7,3[d] 37 (III/1,20); cfr. j. *Ket.* VIII,11,32[c] 4 (V/1,110).
[43] *Supra*, p. 43; Ne 13,16.
[44] *Supra*, p. 62; Tos. *Ket.* XIII,3 (275,22) e *passim*.
[45] *Sifra* Lv 25,42 (55[c] 220,16); *Sifre* Dt 3,23, § 26 (31[c] 124,11); KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, p. 362.
[46] *Lam. R.* 1,13 su 1,1 (22[a] 1).
[47] *Ant.* XX,2,5, § 51.
[48] *B. j.* V,5,4, § 212 s.; questa indicazione è più degna di fede dei racconti talmudici sulla confezione di questi veli a Gerusalemme ad opera di 82 ragazze, cfr. *supra*, p. 51. Ma, a quanto pare, si può pensare a delle riparazioni o ad altri lavori fatti sul posto.
[49] *B. j.* V,5,7, § 235.
[50] *Ivi*, § 229.

bisso [51]. Nel Tempio inoltre, si trovavano grosse riserve di stoffe di porpora e di scarlatto per le cortine [52]. Lc 16,19 menziona la porpora e il bisso come vestiario di persone ricche. Quando il tiranno Simone organizzò il suo tentativo di fuga da Gerusalemme [53], indossò sugli abiti un vestito di porpora che doveva intimorire i soldati romani [54]. Durante la scena dei beffeggiamenti nei confronti di Gesù, i soldati romani posero sulle sue spalle un mantello (il manto scarlatto di Mt 27,28). Non era, beninteso, di porpora; era un mantello militare di colore scarlatto.

Se in b. *Pes.* 116[a] la correzione proposta da Krauss è esatta [55], si importavano spezie dalla *Mesopotamia.* La notizia, a quanto pare, è avvalorata da un dato della Mishnah: una carovana di duecento cammelli passa per Tiro e si reca a Gerusalemme con un carico di pepe [56].

Per le relazioni con la *Persia,* abbiamo un'indicazione su un bassorilievo della porta orientale del Tempio: cosa curiosa, era una raffigurazione della città di Susa [57]; potrebbe trattarsi di un'offerta votiva.

Per il Tempio si facevano venire stoffe persino dall'*India*: « La sera [del Giorno delle espiazioni], il sommo sacerdote era vestito [di abiti] in tela d'India » [58].

Le relazioni commerciali con l'Oriente, soprattutto con l'*Arabia,* sono sempre state molto intense: « Gli Arabi portano nel paese una enorme quantità di aromi [verosimilmente materie prime per la fabbricazione dei profumi a Gerusalemme di cui si è parlato sopra, p. 25], di pietre preziose e di oro » [59]. Già nell'Antico Testamento si fa menzione dell'incenso d'Arabia [60]. I profumi arsi nel Tempio provenivano in gran parte dal deserto [61]. Il cinnamomo e la cassia sono indicati come profumi per il Tempio in *B. j.* VI,8,3, § 390; sono due piante di climi tropicali e subtropicali. Lo Pseudo-Aristea, § 119 ricorda, a quanto sembra, l'importazione di rame e di ferro dall'Arabia.

Erode amava organizzare a Gerusalemme combattimenti di animali [62]. Per fare questo però occorreva far venire dal deserto dell'Arabia leoni e altre fiere. Nel II secolo a.C., Eupolemo menziona consegne di animali da macello provenienti dall'Arabia [63]; ma per comprendere bene il testo, occorre tener conto di ciò che vien detto più avanti sull'estensione del regno di Nabatea all'epoca di Eupolemo [64].

Durante una carestia, Erode il Grande fece venire del frumento dall'*Egitto* [65]; Elena dell'Adiabene agì allo stesso modo in occasione di un'analoga calamità naturale verificatasi ai suoi tempi [66]. Tor. *Maksh.* III,4 (675,22) parla di frumento d'Egitto importato a Gerusalemme.

Dall'est del delta del Nilo giungeva il lino di Pelusio che il sommo sacerdote indossava la mattina del Giorno delle espiazioni [67]. Nella storia delle morti nella famiglia di Erode, il veleno svolse un grande ruolo; *B. j.* I,30,5, § 592 accenna a quello che Antipatro, figlio di Erode il Grande, faceva venire dall'Egitto. Stando a j. *Soṭa* I,6,17[a] 19 (IV/2,235), la donna sospettata di adulterio veniva appesa sulla spianata del Tempio con corde egiziane.

Il commercio con i paesi lontani ha quindi svolto un grande ruolo per Gerusalemme, anche se le fonti in nostro

[51] *Yoma* III,4.
[52] *B. j.* VI,8,3, § 390.
[53] *Supra,* p. 35.
[54] *B. j.* VII,2,2, § 29.
[55] Vedere *supra,* p. 64, n. 31.
[56] *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18[a] 29).
[57] *Kel.* XVII,9.
[58] *Yoma* III,7.
[59] Pseudo-Aristea, § 114.
[60] Is 60,6; Ger 6,20.
[61] *B. j.* V,5,5, § 218.
[62] *Ant.* XV,8,1, § 273.
[63] Eusebio, *Praep. ev.* IX,33,1 (*GCS* 43,1, pp. 540 s.).
[64] Vedere *infra,* p. 70, n. 69.
[65] *Ant.* XV,9,2, § 307.
[66] *Ant.* XX,2,5, § 51.
[67] *Yoma* III,7.

possesso sono occasionali. Specialmente importante era la parte svolta dal Tempio; si trattava di prodotti alimentari, di metalli preziosi, di articoli di lusso e di stoffe.

3. *Il commercio con le regioni vicine*

Un tempo, così come oggi, il commercio con le regioni vicine doveva in primo luogo assicurare l'approvvigionamento delle grandi città. Quali erano le principali derrate importate? Possediamo al riguardo due notizie che riassumono il quadro della situazione.

Poco prima del 150 a.C., Eupolemo redasse la sua opera *Sulla profezia di Elia*. Contiene una lettera fittizia indirizzata da Salomone al re di Tiro nella quale si parla dei viveri per gli operai inviati da quest'ultimo in Giudea: « Ho dato istruzioni in Galilea, Samaria, Moab e Ammon, perché queste regioni forniscano loro il necessario: ogni mese 10.000 *kor* di grano... Quanto all'olio e alle altre derrate, sarà la Giudea a procurarle; l'Arabia consegnerà gli animali da macello » [68]. Secondo questi dati, i principali alimenti importati a Gerusalemme erano il grano, l'olio e il bestiame. La Giudea offriva l'olio e le olive; il resto della Palestina il grano. Il bestiame arrivava dalla Transgiordania [69]. Indubbiamente Eupolemo riflette la situazione del suo tempo [70]. Tuttavia i fatti quadrano anche con i due secoli che seguirono l'epoca di Eupolemo.

[68] Brano di Alessandro Polyhistoro, del 40 a.C. ca., trasmesso da Eusebio, *Praep. ev.* XI,33,1 (*GCS* 43,1, pp. 540 s.).

[69] Per quanto concerne le importazioni di bestiame dell'Arabia, occorre fare un'osservazione. Quando Eupolemo scriveva, le tribù nabatee non erano più confinate nella regione di Petra; avevano già esteso il loro dominio su una parte della Transgiordania. Poco tempo dopo, le loro incursioni facevano tremare Egiziani e Siriani (1 Mac 5,25 e 9,35; GIUSTINO, *Histor. Philippic.* XXXIX,5,5-6). Di conseguenza, quando si parla di animali da macellazione importati dall'Arabia, si tratta in gran parte di bestiame che proveniva da queste regioni della Transgiordania; all'epoca di Eupolemo, erano abitate da Ebrei, ma sottomesse agli Arabi.

[70] Smith, I, p. 315.

Un'altra informazione relativa alle principali necessità di Gerusalemme in ambito alimentare ci viene dalla letteratura rabbinica. Secondo b. *Giṭ.* 56ª, quando scoppiò la rivolta contro i Romani, tre [71] consiglieri (probabilmente membri del Sinedrio) [72] dichiararono che avrebbero garantito il vettovagliamento della città per ventun anni. Il primo avrebbe provveduto al grano e all'orzo; il secondo, al vino, al sale e olio; il terzo al legname. Come si noterà, manca, in queste disposizioni, soltanto il bestiame.

a) Grano

Giustamente, i due documenti testé citati menzionano al primo posto il grano. Dalla sua importazione dipendeva totalmente l'esistenza degli abitanti di una città; in periodo di carestia a mancare era soprattutto questo cereale. Esso costituiva, com'è facile supporre, la parte più consistente delle importazioni cibarie. Da dove lo si faceva arrivare?

Si coltivava grano nelle vicinanze di Gerusalemme. Secondo lo Pseudo-Aristea, § 112, la campagna intorno alla capitale era tutta coltivata a oliveti, cereali e legumi che crescevano in abbondanza. Simone di Cirene giunge in città dal nord o dall'ovest quando viene costretto con la forza a portare la croce di Gesù; stava rientrando « dalla campagna » (Mc 15,21; Lc 23,26). Nella comunità cristiana primitiva di Gerusalemme figuravano dei proprietari terrieri (At 4,34.37; 5,1-10). Giuseppe ricorda i campi che possedeva « a Gerusalemme » [73]. *Men.* X,2 riporta la prescrizione secondo cui il covone di presentazione, costituito da spighe di grano,

[71] Stessa cifra in *Gn. R.* 42,1 su 14,1 (85ª 4). *Lm. R.* 1,32 su 1,5 (28ᵇ 5) parla invece di quattro, ma si tratta chiaramente di una svista.

[72] Cfr. *Gn. R.* 42,1 su 14,1 (85ª 4): « notabili della città ». *Qoh. R.* 7,18 su 7,11 (104ª 9); *Lam. R.* 1,32 su 1,5 (28ᵇ 5): *bûlewᵉtes* = *bouleutês.*

[73] *Vita* 76, § 422.

doveva provenire dai dintorni di Gerusalemme. *Bik.* II,2 si diffonde sulla questione circa il modo di procedere con il grano delle primizie mescolato a grano ordinario, nel caso in cui fosse stato seminato a Gerusalemme; anche qui [74], Gerusalemme deve indicare il distretto della città. *Demay* VI,4 discute il caso di un contadino che ha preso in affitto la metà del campo di un abitante di Gerusalemme. In b. *B. M.* 90ª si parla della battitura del grano all'interno di Betfage.

Ma una domanda preliminare si pone. Questi « campi », « poderi », « proprietà » comprendevano anche dei verzieri? Inoltre, lo Pseudo-Aristea nel contesto del passo appena citato, ci informa che i prodotti del suolo provenivano principalmente dalla Samaria e dalla « pianura che confina con l'Idumea » [75]. Occorre per di più pensare che il terreno sassoso e calcareo dei monti della Giudea non era certamente dei più adatti alla coltivazione del grano. Secondo *'Ar.* III,2 il suolo attorno a Gerusalemme era notoriamente poco fertile. Il fatto è confermato dai nomi dei villaggi. È risaputo infatti che numerosi villaggi devono il loro nome a prodotti dell'agricoltura tipici della zona. Ora, oggi, in un raggio di 18 km attorno a Gerusalemme solo una volta si trova un nome di località composto con « grano » [76]. Se a tutto questo aggiungiamo i dati di Eupolemo relativi all'importazione di grano a Gerusalemme [77], ci persuaderemo che i dintorni della città e la Giudea potevano soddisfare soltanto una piccola parte del fabbisogno di grano.

La farina per il Tempio doveva essere di prima qualità. Secondo *Men.* VIII,1 la si faceva venire da Mikmas e da Zanoah, in secondo luogo da Efraim « nella pianura » (Hafaraim?) [78]. Mikmas si trova a nord-ovest di Gerusa-

[74] Vedere *supra*, p. 24.
[75] Pseudo-Aristea, § 107.
[76] Smith, I, p. 298.
[77] *Supra*, p. 70.
[78] *Men.* VIII,1. Secondo I. Kahan, sarebbe Afaraim vicino a Sepphoris

lemme, Zanoah a sud-ovest, entrambe in Giudea. Se la terza località è da identificarsi con Aifraim [79], era sita a cinque miglia romane (7,390 km) a est di Betel [80]. Se l'indicazione è esatta, si trovava in territorio giudeo [81] e non samaritano [82], cosa del tutto inverosimile poiché si trattava di farina per il Tempio. Ma siccome il posto si trovava « nella pianura », bisogna probabilmente leggere Hafaraim, e di conseguenza cercare la terza località al limite occidentale della fertile pianura di Esdrelon. Si faceva quindi arrivare la farina per il Tempio soprattutto dalla Giudea. Questo tuttavia non consente di dedurne l'importanza della Giudea per l'arrivo del grano a Gerusalemme; si trattava infatti di grano per il Tempio e, in questo caso, la Samaria e la Perea erano escluse [83].

Era la Transgiordania a fornire la maggior parte del grano [84]. Lo Hauran costituiva il granaio della Palestina e della Siria. Erode si era premurato di garantire la sicurezza della Transgiordania. Dopo aver fallito un primo tentativo di ottenere tale risultato insediando 3.000 Idumei nella Traconitide, la sicurezza fu raggiunta dopo l'insediamento nella regione della Batanea, ad ovest della Traconitide [85], del valoroso Zamaride, un Ebreo di origine babilonese, e dei suoi sostenitori. Questa misura fu presa negli ultimi anni prima della nostra era. Fu allora che cominciò l'ascesa della Transgiordania.

Tra le regioni produttrici di grano, Eupolemo cita, accanto alla Transgiordania, la Samaria e la Galilea. Quando assediava Gerusalemme e le truppe romane inviate come

(Gs 19,19); Afaraim è la lezione di molti mss., cfr. R. N. RABBINOWICZ, *Sepher diqdûqê sôphᵉrim* (in ebraico = *Variae lectiones in Mischnam et Talmud Babylonicum*) t. XV, München 1886, su *Men.* VIII,1.
[79] EUSEBIO, *Onomasticon* 223 (*GCS* 11,1, p. 28).
[80] Cfr. Gv 11,54; b. *Men.* 85ª.
[81] Così pure in 1 Mac 11,34; *Ant.* XIII,4,9, § 127.
[82] NEUBAUER, *Géogr.*, p. 155, la collocava in territorio samaritano.
[83] Cfr. *supra*, p. 24.
[84] Cfr. EUPOLEMO, *supra*, p. 70.
[85] *Ant.* XVII,2,1-3, § 23 ss.

rinforzo si lamentavano della penuria dei viveri [86], Erode fece venire grano, vino, olio e bestiame dalla città di Samaria. A proposito del covone di presentazione e dei due pani del Tempio, è detto in b. *Men.* 85[a]: « Si sarebbe fatto arrivare anche il grano da Koraziyim [87] e da Kefar-Akim se questi luoghi fossero stati più vicini a Gerusalemme ». Queste due località sono certamente Chorazin [88], vicino a Cafarnao, e la stessa Cafarnao [89]. Secondo questo passo, il grano di Galilea era ritenuto perciò di prima qualità a Gerusalemme e quindi utilizzabile per il Tempio. Di fatto però non veniva destinato ad esso in quanto doveva transitare attraverso una regione pagana; serviva quindi soltanto alla popolazione della città.

A proposito del commercio di grano a Gerusalemme, sappiamo che esisteva un mercato di questo cereale, con un considerevole giro d'affari [90], e sappiamo inoltre che la vendita della farina iniziava subito dopo l'offerta del covone di presentazione che avveniva il 16 di Nisan [91].

È curioso constatare che i dati particolareggiati sull'arrivo del grano a Gerusalemme sono scarsi. Eccone forse il motivo. Il grano arrivava da regioni lontane. Quando si trattava di prodotti degli immediati dintorni, il piccolo commerciante si recava personalmente al mercato con la propria merce. Quando invece i prodotti giungevano da lontano, il trasporto avveniva mediante carovane. I grossi negozianti, spesso disonesti, trovavano in questo commercio un campo di attività particolarmente lucroso [92]; è quanto si verifica oggi ed è quello che già accadeva in tempi assai lontani,

[86] *B. j.* I,15,6, § 297 ss.

[87] Varianti: Barziyim, Karwis. Tos. *Men.* IX,2 (525,34): Barḥaim; cfr. RABBINOWICZ, *Variae lectiones...* (citato *supra*, n. 78).

[88] Mt 11,21; Lc 10,13.

[89] Così L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, t. VIII, Leipzig 1909 = Den Haag 1933, p. 705, n. 79.

[90] *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18[b] 16).

[91] *Men.* X,5; b. *Giṭ.* 56[a].

[92] Vedere *supra*, p. 65.

come attestano le predicazioni sociali dei profeti nell'Antico Testamento. Nonostante la sua importanza, il commercio del grano a Gerusalemme non si svolgeva tanto alla luce del sole quanto piuttosto dietro le quinte.

b) Frutti e ortaggi

In secondo luogo, b. *Git.* 56[a] e Eupolemo [93] ricordano l'importazione di frutti e di prodotti da essi derivati.

Anche qui ci poniamo un primo interrogativo: che cosa s'intende per coltivazione di frutti e ortaggi nei dintorni della Gerusalemme di un tempo?

Il terreno calcareo nelle vicinanze della città è soprattutto adatto alla coltivazione degli oliveti, meno a quella del grano e della vite. Nella sua descrizione delle zone limitrofe della capitale, lo Pseudo-Aristea, § 112 presenta lo stesso ordine: « La campagna è tutta coltivata a olivi, cereali, ortaggi, [ricca] anche in vigne e con abbondanza di miele; quanto agli altri frutti e ai datteri, non si può neanche enumerarli ». Più in generale si ricordano i dati del libro di Henoch (1 Henoch) e di Giuseppe. Il libro di Henoch, redatto dopo l'invasione dei Parti nel 40-38 a.C., contrapponendo i dintorni di Gerusalemme alla valle dello Hinnom, si esprime così: « Perché questa terra è benedetta e tutta coperta di alberi, mentre questo burrone, nel mezzo, è maledetto? » [94]. Giuseppe narra che Erode, durante l'assedio del 37 a.C., fece disboscare la regione antistante la città [95], verosimilmente soltanto a nord. La foresta dovette tuttavia ricrescere come prima, oppure il disboscamento non fu totale. Infatti, in occasione dell'assedio del 70 d.C., i Romani disboscarono dapprima tutta la zona davanti alla

[93] Vedere *supra*, p. 69.

[94] *1 Enoch* XXVII,1, cfr. XXVI,1; sulla valle dello Hinnom, vedere *supra*, p. 38.

[95] *B. j.* I,17,8, § 344.

città [96], poi la campagna per un raggio di 90 stadi (= km 16,650) [97], infine per un raggio di 100 stadi (= km 18,500) [98]; devastando così una contrada ricca fino a poco tempo prima di alberi e di giardini ornamentali [99]. Tra questi c'erano anche vigneti; lo si desume da *Ta'an.* IV,8, dove R. Shimeon ben Gamaliel parla della grande festa popolare del 15 di 'Av: nelle vigne, le ragazze di Gerusalemme danzavano davanti ai giovani.

Come si è già visto [100], lo Pseudo-Aristea deve esagerare quando parla di un'estesa coltivazione di grano. Occorre perciò accettare con analoga riserva le altre sue indicazioni sulla produzione di vari frutti nei dintorni di Gerusalemme. Eppure... Chiunque abbia visto gli impressionanti guasti provocati alle colture boschive dal dissennato sfruttamento operato dai Turchi, comprende immediatamente che la contrada doveva essere un tempo più boscosa di oggi: tanto ad est quanto ad ovest del Giordano. Certo, due grandi assedi causarono il disboscamento dei dintorni della città (Pompeo nel 63 a.C.; Erode nel 37 a.C., probabilmente solo in parte); ma tali luoghi furono rapidamente rimboscati e, dal 37 a.C. al 66 d.C. non si verificò alcun assedio. Si aggiunga a tutto questo che il terreno è estremamente favorevole agli oliveti, meno alle viti [101]. Possiamo quindi dedurne che la regione fosse più ricca di boschi di quanto lo sia oggi.

Alcune indicazioni particolareggiate confermano questa deduzione. Stando a b. *B. Q.* 82[b] non potevano esserci giardini a Gerusalemme. Il Talmud [102] cita una sola eccezione: un roseto che risaliva all'epoca dei profeti [103]. In *M. Sh.* III,7 si discute il caso di un albero piantato all'interno

[96] *B. j.* V,6,2, § 264.
[97] *B. j.* V,12,4, § 523; VI,1,1, § 5.
[98] *B. j.* VI,2,7, § 151.
[99] *B. j.* VI,1,1, § 6.
[100] *Supra*, p. 71.
[101] Vedere *supra*, p. 75.
[102] b. *B. Q.* 82[b]; *Ma'as.* II,5; Tos. *Neg.* VI,2 (625,14).
[103] Vedere *supra*, p. 26.

della cinta di Gerusalemme e i cui frutti pendevano al di là di essa. È impossibile trovare alberi del muro di cinta o su di esso; bisogna quindi supporre che, in questo passo, il termine « Gerusalemme » designi non la città propriamente detta, ma il distretto urbano. Abbiamo incontrato un caso analogo a proposito dei frantoi per l'olio [104]. Secondo Gv 12,13 (« la gran folla... prese dei rami di palme e gli uscì incontro »), ci sarebbero state delle palme a Gerusalemme. Nel racconto parallelo dei Sinottici, a rendere omaggio a Gesù non sono le folle che escono da Gerusalemme e gli vanno incontro, ma i pellegrini giunti per la festa e nel corteo dei quali si trova Gesù, anch'egli in cammino verso la città santa. In questo stesso racconto dei Sinottici, inoltre, per ornare la strada, la gente non si serve di rami di palme colti a Gerusalemme, ma di fronde tagliate dagli alberi tra Betania, o Betfage, e Gerusalemme [105]. Teniamo conto tuttavia dei seguenti punti: oggi ancora esistono alcune palme in Gerusalemme e lo Pseudo-Aristea, § 112, cita i datteri nell'elenco dei prodotti della città [106]. Di conseguenza, il dato di Giovanni è meramente ipotetico. E giungiamo a pensare, anche in questo caso [107], che i divieti enumerati in b. *B. Q.* 82[b], aventi a quanto si sostiene forza di legge per Gerusalemme, siano pure teorie. A Gerusalemme esisteva un roseto in cui del resto si trovavano anche alberi di fichi [108], e vi erano delle palme.

A quanto è stato fin qui esposto aggiungiamo ora un *excursus* sui dintorni della città. Abbiamo già constatato la presenza degli oliveti a est e a sud dell'agglomerato urbano [109]. Alla torre situata a nord-ovest della cinta più settentrionale, la torre Psefino, Tito si trovò in una situazione difficile durante

[104] *Supra*, p. 23.
[105] Mc 11,1.8; Mt 21,1.8.
[106] Vedere *supra*, p. 75.
[107] Vedere *supra*, p. 23, e *infra*, p. 84, n. 153.
[108] *Ma'as.* II,5.
[109] Vedere *supra*, p. 23.

un'operazione di pattugliamento; infatti i giardini coi loro muri e le innumerevoli siepi ritardarono la sua avanzata [110]. Da tempo, tutta la parte nord era una regione di orti e giardini (o, più esattamente, di verzieri). Già prima della costruzione della terza cinta settentrionale ad opera di Agrippa I (41-44 d.C.) c'erano, a settentrione, degli orti in quella parte che venne poi inglobata dalla cinta stessa. Lo dimostra il nome della porta che costituiva il punto di partenza della seconda cinta e che era chiamata Porta degli orti (*Gennáth*) [111]. Della sua ubicazione si sa soltanto che si trovava nella prima cinta settentrionale. Per il resto, si discute sulla sua posizione; è una questione scottante per gli studiosi cristiani che s'interessano alla topografia dell'antica Gerusalemme. Dalla posizione della Porta degli orti infatti, dal punto cioè dove iniziava la seconda cinta settentrionale, dipende in parte la localizzazione della collina del Golgota e quindi l'autenticità del sito della chiesa del Santo Sepolcro. Il giardino di Giuseppe d'Arimatea, membro del Sinedrio (Gv 20,15; 19,41) era situato nelle vicinanze della collina del Golgota che si trovava al di fuori della seconda cinta settentrionale; esso fu incluso nella città dopo la costruzione della terza cinta (41-44 d.C.). Un custode curava questo giardino (Gv 20,15). Ma, anche dopo che la terza cinta settentrionale ebbe incluso nel perimetro della città i giardini situati davanti alla seconda cinta, a nord rimasero altri giardini. Tito avanzò col suo esercito partendo dal monte Scopus, posto a nord di Gerusalemme, e raggiunse dei giardini, delle piantagioni di alberi e degli appezzamenti ricchi di piante selezionate [112].

Arriviamo così alla zona est della città. Secondo Gv 18,1, esisteva un giardino vicino al frantoio del Getsemani, nella parte superiore della valle del Cedron. Si trattava probabilmente di un oliveto, come si desume dal frantoio per l'olio

[110] *B. j.* V,2,2, § 57.
[111] *B. j.* V,4,2, § 146.
[112] *B. j.* V,3,2, § 107.

Sulla strada da Gerusalemme a Betania, situata a est, si trovavano degli alberi [113]. I vangeli narrano la maledizione di un fico [114]; si trattava molto probabilmente di un fico che spiccava fra gli altri alberi posti su quella strada. Sempre lungo il percorso tra Gerusalemme e Betania, si trovava Betfage; secondo ogni verosimiglianza, il nome significa « casa dei fichi verdi » [115]. Se ci dirigiamo verso sud-est, arriviamo al corso inferiore del Cedron. Qui, la vallata era adattissima alla coltivazione di orti. Di per sé la valle del Cedron costituiva un uadi, ricco d'acqua soltanto d'inverno [116]; ma un afflusso artificiale, il sangue delle vittime proveniente dal Tempio, le conferiva una straordinaria fertilità. La spianata del Tempio era lastricata, leggermente in discesa, perché la si potesse lavare dal sangue delle vittime [117]. La bocca del canale attraverso cui il sangue defluiva si trovava ai piedi dell'altare [118]; nel canale veniva direttamente riversato il sangue degli animali inadatti ai sacrifici [119]. Questo canale di scarico si dirigeva, sotto terra, verso la vallata del Cedron [120]. Gli ortolani comperavano il sangue dai tesorieri del Tempio e l'utilizzavano come fertilizzante; chi se ne serviva senza pagarlo rubava al Tempio [121].

Sulla collina occidentale della valle del Cedron, a sud della spianata del Tempio, si coltivavano probabilmente delle vigne. Dalman ha dimostrato che ciò è verosimile, basandosi

[113] Mt 21,8; Mc 11,8.
[114] Mc 11,13-14; Mt 21,18-22.
[115] Altre ipotesi sulla derivazione del termine in DALMAN, *Itinéraires*, p. 332 e n. 2.
[116] *Ant.* VIII,1,5, § 17; Gv 18,1.
[117] Pseudo-Aristea, § 88 e 90.
[118] *Mid.* III,2.
[119] *Zeb.* VIII,7.
[120] *Tamid.* IV,1; *Mid.* III,2; *Yoma* V,6; *Pes.* V,8; *Me'ila* III,3 e *passim*.
[121] *Yoma* V,6. Si trattava di una grande quantità di sangue, soprattutto durante le feste; b. *Pes.* 65[b] ne dà testimonianza quando dice: « I figli di Aronne erano fieri di sguazzare fino alle caviglie nel sangue (delle vittime) » (questo testo parla della quantità di sangue versato sul sagrato dei sacerdoti e non nel canale di deflusso).

sugli scavi di R. Weill effettuati dal 5 novembre 1913 all'8 marzo 1914, sul versante orientale dell'Ofel [122]. Sul declivio, Weill scoprì tre ripiani a forma di terrazza, con piccole parti di muro, un muro trasversale lungo 40 m e una torre rotonda; secondo Dalman, facevano parte di un vigneto [123].

Più a sud, a valle della piscina di Siloe, la « fonte » di Siloe (in realtà la fonte sgorgava più a nord = fonte di Ghihon) alimentava con le sue acque gli orti della vallata del Cedron [124]. Alla confluenza delle vallate del Cedron e dello Hinnom, già in tempi remotissimi esistevano gli orti reali. Lì sgorgava una fonte [125], tradizionalmente chiamata Roghèl [126]. In quegli orti si trovavano i frantoi del re [127].

A sud-ovest della città, il nome del villaggio, *Eredínthōn oīkos*, indica la coltivazione dei ceci [128].

L'analisi dei particolari conferma i dati generali relativi alla presenza di discrete coltivazioni di frutti vari e di ortaggi nelle adiacenze di Gerusalemme. Queste coltivazioni fornivano legumi, olive, uva, fichi e ceci.

Oltre alla frutta che proveniva dagli immediati dintorni, si facevano arrivare, soprattutto dalla Giudea, olive (olio) e uva (vino).

Nel Tempio si usava il vino per le libagioni. Secondo *Men.* VIII,6, esso proveniva soprattutto da Qeruhaim o Qeruthim (situata probabilmente nell'uadi Far'ah a nord di Gilgal); meno apprezzati erano i vini di Beth Rima e Beth Laban, località site entrambe in montagna, e di Kefar Segana in pianura [129]. Secondo il seguito del testo della Mishnah, anche le altre regioni della Palestina avrebbero potuto fornire vino per il Tempio; questo consente di cercare tutte le cinque località in questione in Giudea, conformemente alla corrente localizzazione. A queste indicazioni aggiungiamo tre gruppi di dati: frequenti toponimi della Giudea attestano la coltura della vite; sussistono numerosissimi resti di torchi per vino; infine l'Antico Testamento [130] e il Talmud [131] presentano la Giudea come la regione viticola per eccellenza. Si può dunque affermare che la Giudea forniva vino e uva a Gerusalemme.

Tuttavia il prodotto principale della Giudea era costituito dalle olive: su questo concordano Eupolemo [132] e lo Pseudo-Aristea [133]. L'esistenza di numerosi toponimi in Giudea [134] e la qualità del terreno [135] confermano questi dati. Secondo *Men.* VIII,3, l'olio necessario al Tempio veniva fatto arrivare da Teqoa in Giudea e da Ragab in Perea [136]. Stando a j. *Hag.* III,4,79^{c} 3 (IV/1,298), la Perea inviava partite di olive, ma non di olio [137]. Tos. *Men.* IX,5 (526,5) ricorda Gosh Halal (= Giscala in Giuseppe), in Galilea, come terzo centro di produzione; ma è assai probabile che alla base di quest'ultima affermazione ci sia non tanto un fatto storico quanto il bisogno di procedere ad una enumerazione completa delle tre parti della Palestina giudaica. Un solo testo [138] menziona il trasporto di frutta dalla Galilea per il mercato di Gerusalemme.

Rechiamoci al mercato ortofrutticolo di Gerusalemme. Conformemente a quanto abbiamo appena constatato, vi tro-

[122] Cfr. *ZDPV* 45 (1922), p. 27.
[123] Cfr. Zc 14,10; vedere un po' più avanti.
[124] *B. j.* V,9,4, § 410.
[125] *Ant.* VII,14,4, § 347.
[126] 1 Re 1,9.
[127] Zc 14,10. Questo dato deve indicare il limite meridionale della città.
[128] *B. j.* V,12,2, § 507.
[129] Sulla localizzazione, vedere NEUBAUER, *Géogr.*, pp. 82 ss. e S. KLEIN, in *Festschrift Schwarz*, p. 391.
[130] Smith, I, p. 303 e n. 2.
[131] S. KLEIN, *loc. cit.*, pp. 389-392.
[132] *Supra*, p. 70.
[133] § 11; vedere *supra*, p. 75: « La campagna è tutta coltivata a olivi ».
[134] Smith, I, p. 300, n. 3.
[135] *Supra*, p. 76.
[136] *Ant.* XIII,15,5, § 398; oggi Rāgib, da identificare probabilmente con Erga, menzionata, a 15 miglia a ovest di Gerasa, da EUSEBIO, *Onomasticon* 216 (*GCS* 11,1, p. 16).
[137] Vedere *supra*, p. 24.
[138] *Ma'as.* II,3.

viamo fichi, che si potevano comperare anche al « roseto »[139], e frutti di sicomoro [140]. Uno solo di questi frutti costituiva il nutrimento del pio Sadoq; eppure ogni giorno faceva più di cento lezioni. A Pasqua, a motivo del rilevante numero di pellegrini, occorreva portare al mercato una grande quantità di particolari verdure e condimenti necessari per la celebrazione rituale della cena pasquale. La lattuga era di norma [141]; erano tuttavia consentiti cicorie, crescione, eringio, erba amara [142]. Per la Pasqua, il mercato di Gerusalemme doveva anche offrire condimenti, vino e aceto; mescolati alla frutta schiacciata, servivano a preparare l'impasto rituale (*ḥărôset*) [143]. Il vino, come bevanda, faceva ugualmente parte del pasto rituale; anche il più povero doveva berne almeno quattro coppe [144]. A quanto pare, le trecento botti di vino giunte dal Monte di Simeone, servivano a questo scopo o per qualche altra necessità cultuale [145].

Ricapitoliamo i dati in nostro possesso sulla coltivazione nei dintorni della città e sull'importazione di grano, frutta e verdura. Si faceva arrivare il grano in gran parte dalle altre regioni della Palestina all'infuori della Giudea, soprattutto dalla Transgiordania, in secondo luogo dalla Galilea e dalla Samaria. L'approvvigionamento di frutta e verdura per la città era assicurato quasi per intero dalle zone immediatamente limitrofe (vino, fichi, legumi) e dalla Giudea (olive e uva).

139 *Ma'as.* II,5.
140 *Lam. R.* 1,32 su 1,5 (29b 11).
141 *Pes.* X,3.
142 *Pes.* II,6.
143 *Pes.* X,3.
144 *Pes.* X,1.
145 *Lam. R.* 2,5 su 2,2 (44a 4), cfr. j. *Ta'an.* IV,8,69a 37 (IV/1,191); ciò risulta dal fatto che il contesto considera questa esportazione di vino come un pregio del Monte di Simeone. Analogamente, il parallelismo con il Monte degli ulivi (*ivi*), dove si trovavano delle botteghe di mercanti di animali per i sacrifici, indica un'utilizzazione del vino per le necessità del culto.

c) Bestiame

Accanto all'importazione di grano e olive, Eupolemo [146] menziona quella del bestiame. Come narra Giuseppe, Antioco il Grande (signore della Palestina temporaneamente dal 219-217a.C., e poi, definitivamente, dal 198) emanò, valida per tutto il regno, un'ordinanza relativa all'importazione del bestiame a Gerusalemme: « Analogamente è vietato introdurre in città carne di cavallo, mulo, asino selvatico o domestico, pantera, volpe, lepre e, in generale, di qualsivoglia animale che gli Ebrei non devono mangiare. È vietato inoltre introdurre la pelle di detti animali. È vietato infine curarne l'allevamento in città. Sono ammessi solo gli animali utilizzati nei sacrifici tradizionali, necessari per propiziare il favore di Dio » [147]. Questa ordinanza limitò quindi l'importazione del bestiame solo agli animali che dovevano servire al culto. Essa attesta per l'inizio del II secolo a.C. un'importazione del bestiame su vasta scala.

Da dove si faceva arrivare il bestiame

« Un numeroso bestiame, assai vario, trova qui ricchi pascoli », afferma lo Pseudo-Aristea [148]. In realtà, i monti della Giudea, regione ricca di steppe, erano sì adatti ai pascoli, ma solo per greggi di pecore e capre. A questa indicazione dello Pseudo-Aristea corrisponde alla perfezione l'elenco tracciato da b. *Men.* 87a con la formula di introduzione tannaita (« I nostri maestri hanno insegnato ») che indica, per il passo citato, una data anteriore al 200 a.C. Si tratta delle necessità del Tempio: « Si andavano a cercare arieti a Moab, agnelli a Ebron, vitelli a Saron, piccioni alla Montagna reale ». Saron designa la pianura costiera tra Giaffa e Lidda [149], il posto ideale per l'allevamento dei buoi. La Montagna reale indica i monti della Giudea.

146 *Supra*, p. 70.
147 *Ant.* XII,3,4, § 146.
148 § 112.
149 Per l'ubicazione, vedere At 9,35.

Se a questo si aggiunge l'indicazione di Eupolemo [150] secondo cui gli animali da macello provenivano dall'Arabia o piuttosto dalla Transgiordania, si ha il quadro seguente: i monti della Giudea fornivano agnelli, capre e piccioni; la Transgiordania bestie da macello, specialmente arieti; la pianura costiera, vitelli.

Gerusalemme possedeva diversi mercati di bestiame, mercati per gli animali comuni e mercati per quelli destinati ai sacrifici.

1. C'era innanzi tutto un mercato dove venivano venduti animali vivi [151].

2. C'era inoltre un mercato per gli animali ingrassati che probabilmente era un mercato della carne [152]. Qui si vendevano anche galline [153].

[150] *Supra*, p. 70.

[151] *Sheq.* VII,2. Questo passo presuppone che vi si comperasse la maggior parte del bestiame con « il denaro della decima ». Ogni pio Israelita infatti era obbligato a spendere a Gerusalemme la decima parte del reddito della propria terra e forse anche del proprio bestiame (la cosiddetta seconda decima). I fedeli utilizzavano una gran parte di questo denaro per sacrifici pacifici e sacrifici di azione di grazia, sacrifici cioè che si potevano mangiare dopo aver dato ai sacerdoti la parte che spettava loro di diritto. Inoltre, questo testo della Mishnah sembra supporre che per tutto l'anno si facessero compere con il denaro della seconda decima, quindi che le persone della campagna lasciassero tale denaro agli amici di Gerusalemme. Questo è importante per l'analisi della situazione sociale della città vedere *supra*, p. 54).

[152] Sui diversi significati del termine *pattamîm*, vedere *supra*, p. 25; LEVY, *Wörterbuch*, IV, p. 27 *b*.

[153] Secondo *B. Q.* VII,7; Tos. *B. Q.* VIII,10 (361,29); b. *B. Q.* 82^{b}, era vietato allevare galline a Gerusalemme. Si temeva infatti che le galline, razzolando, portassero in superficie cose impure. Per contro, si ricorda la presenza di un gallo in città; esso cantò al momento del rinnegamento di Pietro (Mc 14,72; Mt 26,74; Lc 22,60; Gv 18,27). Secondo la Mishnah, il canto del gallo serviva nel Tempio come punto di riferimento: « Al canto del gallo, suonavano la tromba » (*Sukka* V,4; cfr. *Tamid* I,2 e *Yoma* I,8). La Mishnah ricorda anche un gallo di Gerusalemme in un contesto senz'altro leggendario. R. Yuda ben Baba, secondo *'Ed.* VI,1, dichiarò: « A Gerusalemme venne lapidato un gallo perché aveva ucciso un uomo » (si diceva che con il suo becco avesse bucato il cranio di un bambino). In breve, possiamo affermare che a Gerusalemme si allevavano galline. Il preteso

Ai mercati per gli animali profani si aggiungevano i mercati per gli animali destinati ai sacrifici.

3. Sul Monte degli Ulivi c'erano due cedri. Sotto uno di questi alberi si trovavano « quattro botteghe dove si vendeva ciò che era necessario ai sacrifici di purificazione », parole queste che indicano innanzi tutto colombe, agnelli, pecore, olio e farina. « Sotto l'altro cedro, si venivano a cercare ogni mese, 40 *s^{e}'ah* di piccioncini per i sacrifici » [154]. Non sappiamo esattamente dove fosse situata Migdal Seboaya (variante: Migdal Sabbaaya) = Migdal dei tintori; c'erano lì, si dice, trecento botteghe di venditori di animali ritualmente puri per i sacrifici [155] e ottanta botteghe di tessitori di lana fine [156]. Neubauer situa questa località nei dintorni di Tiberiade [157]. Ma questa la sua congettura lascia perplessi perché, se fosse vera, si sarebbe dovuto trasportare gli animali per i sacrifici attraverso un territorio pagano. Può darsi invece che nei pressi di Gerusalemme esistesse un luogo con questo nome. Secondo il Midrash [158], un inserviente della sinagoga preparava proprio in quel sito le lampade per il sabato, si recava nel Tempio a pregare e ritornava in tempo per accendere le lampade; questa località era dunque vicinissima a

divieto non è quindi più degno di credito di quanto lo siano le altre proibizioni menzionate nel citato passo di b. *B. Q.* 82^{b} (cfr. *supra*, pp. 22 e 77). Tos. *B. Q.* VIII,10 (361,29) apporta una conferma: l'allevamento delle galline è consentito purché, per razzolare, abbiano un orto o un letamaio. Si ricordano al riguardo degli orti a Gerusalemme (*supra*, pp. 76 ss.); questo conferma quindi l'inverosimiglianza di b. *B. Q.* 82^{b} e dei passi paralleli.

[154] *Lam. R.* 2,5 su 2,2 (44^{a} 2); cfr. j. *Ta'an.* IV,8,69^{a} 36 (IV/1,191). A questo proposito, occorre menzionare un testo di Giuseppe in cui si descrive il muro di assedio di Tito (*B. j.* V,12,2, § 505). Questo muro porta al Monte degli ulivi e « ingloba la collina fino alla roccia chiamata ' Roccia della colombaia ' ». Il nome deriva forse dalla presenza di colombaie scavate nella roccia.

[155] *Lam. R.* 2,5 su 2,2 (44^{a} 18).

[156] j. *Ta'an.* IV,8,69^{a} 42 (IV/1,191).

[157] NEUBAUER, *Géogr.*, pp. 217 s.; cfr. F. BUHL, *Geographie des alten Palästina*, Freiburg i. Br. e Leipzig 1896, p. 226.

[158] *Lam. R.* 3,9 su 3,9 (50^{b} 23 ss.).

Gerusalemme. Occorre tuttavia utilizzare questo dato con riserva, poiché il contesto narra un caso analogo per le donne di Lidda.

Un commercio di animali per i sacrifici nella città di Gerusalemme ci è attestato con certezza solo sulla spianata del Tempio. Gesù si reca sulla spianata del Tempio. Vi rovescia « i banchi dei cambiavalute » [159] e le « sedie dei venditori di colombe » [160]; secondo Gv 2,14 si tratta di venditori di « pecore, buoi e colombe ».

C'è chi ha messo in dubbio l'esattezza di questi dati, ma a torto. Già Zc 14,21 (cioè il Deutero-Zaccaria, IV/III secolo a.C.) parla della presenza di mercanti nel Santuario. Anche *Sheq.* I,3 e Tos. *Sheq.* I,6 (174,6) attestano la presenza di cambiavalute sulla spianata del Tempio. Forse si devono cercare in questo luogo le botteghe situate lungo l'acquedotto [161]. Sarebbero perciò identiche alle botteghe dove quaranta anni prima della distruzione di Gerusalemme, il Sinedrio, a quel che si dice, stabilì la sua sede (questo dato è chiaramente una rappresentazione immaginosa della rivendicazione del diritto di pena capitale) [162]. L'identificazione di queste botteghe con quelle ricordate dal Midrash [163] è inevitabile, poiché, come dicono esplicitamente i testi del Talmud [164], il Sinedrio si ritirò « nella città » soltanto più tardi. Occorre quindi cercare probabilmente qui i venditori di colombe per i sacrifici di cui si è parlato sopra (p. 63).

Mc 11,15 e Mt 21,12 accennano soltanto ai venditori di colombe. Ma entrambi menzionano prima « quelli che vendevano e comperavano »; questi termini possono benissimo designare i mercanti di bestiame (Gv 2,14). Una tradizione rabbinica allude infatti a un commercio di bestiame

159 Mc 11,15; Mt 21,12; cfr. anche Gv 2,14.
160 Mc 11,15; Mt 21,12.
161 *Lam. R.* 4,7 su 4,4 (57[b] 8); cfr. *supra*, p. 33.
162 b. *R. H.* 31[a]; b. *Sanh.* 41[a]; b. *Shab.* 15[a]; b. *'A. Z.* 8[b].
163 Vedere n. 161.
164 Vedere n. 162.

nel recinto del Tempio. Secondo j. *Besa* II,4,61[c] 13 (IV/1, 119), R. Baba b. Buta, contemporaneo di Erode il Grande, fece venire tremila capi di bestiame minuto e li pose in vendita sulla Montagna del Tempio per gli olocausti e i sacrifici pacifici [165]. Inoltre, come si è già visto (p. 42), c'erano delle botteghe dei Benê Ḥanum o Ḥanan; è possibile che le si debba identificare con le botteghe di Beth Hino e, forse, con quelle indicate sopra (p. 85, 3). Queste botteghe appartenevano evidentemente alla famiglia del sommo sacerdote [166]. A questo si aggiungano due altri dati. Giuseppe [167] chiama il sommo sacerdote Anania (in funzione dal 47 al 55 d.C. ca.) « un uomo d'affari scaltro »; peraltro, secondo la Tosefta [168], l'amore di Mammona e l'odio reciproco, furono, si dice, le cause della rovina del Tempio. Si può quindi concludere che nell'atrio dei Gentili, nonostante la santità del recinto del Tempio, poté benissimo svolgersi un florido commercio di animali per i sacrifici. A gestirlo fu forse la potente famiglia del sommo sacerdote Anna.

d) Materie prime e mercanzie

1. Per la costruzione delle case si ricorreva soprattutto alla pietra, reperibile facilmente nei dintorni della città [169]. Le pietre per l'altare e la scalinata dell'altare giunsero invece da Beth-Kerem [170].

2. Si adoperava ugualmente il legno, soprattutto travi, per la costruzione dei tetti [171]. Tos. *'Ed.* III,3 (459,25) e b. *Zeb.* 113[a] ricordano esplicitamente che a Gerusalemme esi-

165 Cfr. Tos. *Hag.* II,11 (236,6); Billerbeck, I, pp. 851 s.
166 È anche il parere di Derenbourg, *Essai*, p. 459.
167 *Ant.* XX,9,2, § 205.
168 Tos. *Men.* XIII,22 (534,2).
169 Vedere *supra*, p. 35.
170 *Mid.* III,4. Situato in Giudea, Ger 6,1 e Ne 3,14; secondo Girolamo (*In Hieremiam* II,8 su Ger 6,1 [*CCL* 74, p. 63]), su una collina tra Gerusalemme e Teqoa.
171 *Ohal.* XII,5 s.; Tos. *Ohal.* V,5 (602,16).

steva un deposito per il legname, dove furono rinvenuti anche resti di ossa. Da *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18[b] 13) si deduce che le case della capitale avevano solitamente tre piani; se la notizia è esatta, il bisogno di legname da costruzione deve essere stato abbastanza grande. Un tempo i dintorni di Gerusalemme erano più ricchi di boschi di oggi [172]. Quindi la regione vicina forniva forse la maggior parte del legname da costruzione. Comunque, la campagna antistante la città assicurava l'approvvigionamento della legna da riscaldamento; lo dimostra il racconto degli intrighi di Simone, capo dei briganti [173]. Da Mosa si facevano arrivare i rami di salice usati per la festa delle Capanne; occorre cercare questa località nella regione dell'odierna Kolonieh, a ovest di Gerusalemme, sulla strada di Giaffa. R. Yose il Galileo esigeva che l'agnello pasquale venisse arrostito su uno spiedo di melograno [174]; se questa prescrizione fosse stata osservata, a Gerusalemme, in occasione della Pasqua, si sarebbe consumata una grande quantità di questo legno per le migliaia di vittime.

Oltre che per questi usi profani, il legname veniva utilizzato anche nel Tempio. Per la costruzione del Santuario ci si servì soprattutto del cedro del Libano [175]. Secondo quanto si deduce dal racconto del Midrash [176] l'arca dell'alleanza dovette essere fabbricata con legno di acacia che Giacobbe aveva portato con sé da Migdal Seboaya o Sabbaaya [177]. Per il sacrificio quotidiano si ricorreva al legno di fico, di noce e di resina (pino); il legno di olivo e i ceppi di vite erano inadatti a questo scopo [178]. Il rogo dove veniva bruciata la

[172] Vedere *supra*, pp. 75 s.
[173] *B. j.* IV,9,8, § 541.
[174] *Pes.* VII,1.
[175] Vedere *supra*, p. 66.
[176] *Gn. R.* 94,4 su 46,1 (202[a] 13).
[177] *Cant. R.* 1,55 su 1,12 (21[a] 2).
[178] *Tamid* II,3.

giovenca rossa, sul Monte degli Ulivi, era fatto con legno di cedro, di alloro e di cipresso, nonché di fico [179].

Il Tempio era stato costruito in modo superbo e, nel culto, erano state conservate con tenacia antiche tradizioni. Questi due motivi spiegano perché si ricorresse di preferenza al legno di cedro, anche se si era costretti a farlo arrivare da paesi assai lontani. Per contro, era vietato servirsi dell'olivo, più abbondante nelle immediate vicinanze.

Giuseppe accenna a un mercato di legname nella parte settentrionale della città [180]; lì si trovava legna per gli usi profani.

3. La gente della campagna si recava a Gerusalemme per vendere la lana; talvolta giungeva da lontano, giacché, come ci vien detto, un « mercante si recò a Gerusalemme per vendere della lana » [181]. Ci si serviva della lana di porpora quando si bruciava la giovenca rossa [182].

4. La terraglia proveniente da Modiit (27 km da Gerusalemme) o da più vicino, e venduta in città, era ritenuta ritualmente pura; se giungeva da più lontano era considerata impura [183].

5. Anche gli schiavi dei due sessi costituivano una « merce », nel senso che allora si attribuiva a questo termine. Come abbiamo già visto [184], a Gerusalemme c'era una pietra dove gli schiavi venivano esposti alla vendita pubblica [185].

La Palestina forniva dunque come materie prime e « merce »: legno, pietra, lana, terraglia, schiavi; tutto questo, tranne ciò di cui aveva bisogno il Tempio, proveniva in gran parte dalla Giudea.

[179] *Para* III,8.10.
[180] *B. j.* II,19,4, § 530.
[181] *Lam. R.* 2,24 su 2,15 (48[b] 16).
[182] *Para* III,10.
[183] *Hag.* III,5.
[184] *Supra*, p. 67.
[185] Sulla questione degli schiavi, vedere *infra*, pp. 182 s., 472 ss., 503 ss., 519 ss.

Riassumiamo: il commercio con le regioni vicine doveva provvedere soprattutto alle necessità di Gerusalemme quanto ai prodotti alimentari. In secondo luogo, forniva le materie prime per i lavori di artigianato della città.

B) L'influsso di Gerusalemme sul commercio in base alle sue peculiari caratteristiche

1. *La situazione della città*

A seguito dell'estensione della protezione militare [186] e della politica colonizzatrice dell'impero romano, la zona civilizzata siriana si estendeva più a est di quanto si estenda oggi. In Transgiordania fioriva una grande civiltà. Infatti, la provincia della Siria da cui allora dipendeva in pratica quella della Giudea [187], « occupava, accanto all'Egitto, il primo posto tra le province dell'impero romano nel campo del commercio e delle arti » [188]. L'elevato grado di civiltà favoriva dunque il commercio di Gerusalemme.

Consideriamo ora la città in se stessa. Ciò che balza innanzi tutto agli occhi è la sua posizione centrale; di qui la forte impressione che essa già esercitava sugli scrittori del tempo. Gerusalemme è situata nel cuore della Giudea [189]. Siloe — ossia Gerusalemme (*pars pro toto*) — è, si dice, il punto focale di tutto Israele [190]. Ma c'è di più. Gerusalemme è il centro del mondo abitato [191], il punto centrale di tutta la terra [192]. Per questo la città è chiamata l'ombelico del mondo [193]; i pagani e Satana devono salire a lei (Ap 20,9). *Giubilei* VIII,19 si spinge fino a chiamare la montagna di Sion « il centro dell'ombelico della terra ».

Oltre la sua posizione al centro del paese, la città gode anche di facili relazioni marittime grazie ai porti di Ascalona, Giaffa, Gaza, Tolemaide. Un punto è di particolare rilevanza: Gerusalemme è più o meno a uguale distanza da tutti questi porti; occupa quindi una posizione centrale rispetto ad essi, come osserva lo Pseudo-Aristea, § 115.

Sbaglierebbe tuttavia chi da queste constatazioni traesse la conclusione che le relazioni commerciali fossero facili. Che serviva a Gerusalemme trovarsi al centro di una provincia, con un commercio prospero e facili collegamenti marittimi, se poi era una città posta ai margini, chiusa tra le montagne? Questa infatti era la sua situazione.

In ogni tempo, come del resto ancora oggi, i monti della Giudea con grotte e nascondigli senza numero, hanno offerto un terreno molto favorevole all'attività dei briganti, anche quando la vigilanza del governo è stata notevole. Verso la fine del secolo scorso, villaggi interi come Abu-Gosh, tra Giaffa e Gerusalemme, e Abu-Dîs, a sud-est della città, erano ancora covi di briganti assai noti. In realtà, anche per il periodo anteriore al 70 d.C. sentiamo parlare di casi di brigantaggio che si temevano o che si verificavano lungo le strade dirette a Gerusalemme. *Sheq.* II,1 narra di persone assalite dai briganti mentre si recavano nella città santa a versare la loro tassa al Tempio; in *R. H.* I,9, si parla invece di testimoni che andavano a Gerusalemme per attestare di aver visto la luna nuova. Gesù racconta (Lc 10,30-37), sia pur soltanto in forma di parabola, la storia di un viandante, assalito dai briganti sulla strada tra Gerusalemme e Gerico, rapinato e lasciato mezzo morto (anche se la parabola suppone che altri tre viandanti percorrano lo stesso tragitto senza scorta). Dobbiamo ricordare inoltre un racconto di

[186] Vedere *supra*, p. 73.
[187] Vedere *supra*, p. 19.
[188] Guthe, *Griech.-röm. Städte*, pp. 40 s.
[189] Pseudo-Aristea, § 83; *B. j.* III,3,5, § 52.
[190] j. *Hag.* I,1,76a 47 (IV/1,260).
[191] Ez 5,5; cfr. Gottheil, *JE* VII, p. 129.
[192] *1 Henoch* XXVI,1.
[193] Ez 38,12; *B. j.* III,3,5, § 52.

Giuseppe. Uno schiavo imperiale fu attaccato e depredato sulla strada che portava a Gerusalemme attraverso il passo di Bet-Horôn. I Romani si vendicarono crudelmente saccheggiando i villaggi vicini. Gesù rivolge questo rimprovero alle guardie del Tempio giunte ad arrestarlo: « Come contro un brigante, con spade e bastoni siete venuti a prendermi » (Mc 14,48). Da queste parole è lecito dedurre che le guardie del Tempio erano obbligate a intervenire contro i briganti. Due ladroni furono crocifissi con Gesù (Mc 15,27). Secondo Gv 18,40, Barabba, in un primo tempo condannato a morte, era un brigante [194].

Non appena la rivolta divampata in città ebbe legato le mani alle autorità di Gerusalemme, il saccheggio dilagò nel paese [195]. Forse era compito di un tribunale speciale della capitale giudicare i casi di saccheggio [196] e nel contempo prendere misure di sicurezza contro i briganti.

Per la città tuttavia, la mancanza di collegamenti stradali gravava assai più del pericolo di attacchi da parte dei briganti. Come si può osservare da una cartina geografica, alte montagne circondano la città che è situata su un contrafforte a sud/sud-est della linea spartiacque, contrafforte fiancheggiato da profondi burroni a est, sud e ovest. Una conclusione s'impone: la posizione naturale dell'abitato su tale contrafforte ne fa una fortezza, non un nodo commerciale.

A Gerusalemme nessun passo attraversa la linea spartiacque nel senso est-ovest; il più vicino si trova molto a nord. Il collegamento della città con l'ovest, e soprattutto con l'est, è difficile, scomodo. In tale situazione Gerusalemme non poteva essere un luogo di transito per i prodotti della ricca Transgiordania, in fase di espansione nel

[194] I Sinottici lo definiscono un rivoluzionario e un assassino; questo fa quindi piuttosto pensare a un membro del partito dei Sicari, nemici dei Romani.

[195] *B. j.* IV,7,2, § 406 ss.

[196] *Ket.* XIII,1 secondo la variante *gᵉzelot*; così legge b. *Ket.* 105ª.

periodo che stiamo analizzando, o costituire un centro commerciale per le tribù nomadi del deserto. Di conseguenza, il guado del Giordano a Gerico rimase del tutto ai margini; lo stesso accadde per quello, non lontano dalla foce dello Yabboq, che collegava la Samaria (Sebaste) con lo uadi Far'ah. Il commercio principale della Transgiordania con il mare attraversava il Giordano quasi immediatamente a sud del lago di Genezaret, seguendo la strada Gadara-Tiberiade, o 20 km più a sud, seguendo la strada Gadara-Scitopoli. Poteva anche superare il Giordano al guado posto a 12 km a nord del lago di Genezaret, al ponte Djisr Benât Yaqub; era la *via maris*, l'antica carovaniera che collegava Damasco alla pianura di Esdrelon. Questa constatazione è una prova ulteriore del fatto che le merci che provenivano dall'Arabia attraverso Bosra e Gadara e che utilizzavano i due passi del Giordano lungo gli itinerari Gadara-Tiberiade e Gadara-Scitopoli dovevano compiere una notevole deviazione.

Una sola strada naturale passa nei dintorni di Gerusalemme. Si tratta della via nord-sud che segue la linea dello spartiacque; essa corre da Naplusa (Neapolis, Sichem) a Ebron. In realtà, è tra le più insignificanti per il commercio palestinese. Interessa soltanto il traffico interno. Ogni commercio con i paesi lontani doveva tendere verso il mare; questo asse nord-sud avrebbe assunto importanza soltanto se avesse incrociato un collegamento ovest-est. Ma proprio qui la natura era stata avara con Gerusalemme. Il principale interesse della strada nord-sud consisteva nel collegare il sud della Palestina con Gerusalemme. La città ha dunque svolto un ruolo maggiore per la regione delle steppe palestinesi del sud che per la Samaria posta al nord; eppure la Samaria era allora più civilizzata del sud della Palestina e la sua popolazione più numerosa. Così dunque il collegamento che seguiva la linea dello spartiacque consentì a Gerusalemme di essere soltanto il centro commerciale naturale della Palestina meridionale.

Ovviamente, furono anche creati, a partire da Gerusalemme, collegamenti verso est e verso ovest e si prestò loro attenzione in considerazione dell'importanza e dei bisogni di questa grande città. Questo tuttavia nulla cambiò al fatto che la città fosse importante soltanto per il commercio interno. Gerusalemme fu un centro commerciale esclusivamente per il sud della Palestina.

Giuseppe esprime questa situazione in modo assai chiaro: « Noi non abitiamo una contrada marittima e non ci dà piacere il grande commercio né le conseguenti relazioni con gli stranieri; ... per contro, abbiamo ricevuto in retaggio un paese fertile e lo coltiviamo » [197]. La Giudea non ebbe alcun ruolo nel commercio mondiale.

A dispetto di questa situazione geografica sfavorevole al commercio, Gerusalemme ebbe un commercio importante. Quali le cause?

2. *L'importanza politica e religiosa della città*

Una parte della contrada « è pianeggiante, nella regione chiamata Samaria e in quella confinante con l'Idumea; l'altra, al centro, è montagnosa »; occorre quindi « coltivare la terra con solerzia continua affinché anch'essi [gli abitanti della montagna] abbiano raccolti abbondanti » [198]. Leggendo questo testo dello Pseudo-Aristea possiamo anche sorridere sul motivo addotto dall'autore, manifestamente Giudeo — gli abitanti della pianura devono faticare, lo esigono ragioni di ordine pedagogico, per incoraggiare le genti della montagna a lavorare — ma il rilievo che egli fa sulla situazione è esatto. La città ha bisogno di importare derrate. Fino a che punto ciò si rendesse necessario, è quanto dimostrano la penuria

[197] *C. Ap.* I,12, § 60.
[198] Pseudo-Aristea, § 107, cfr. § 108-112.

di cibo che Antioco dovette soffrire a Gerusalemme durante la guerra maccabaica [199], la carestia diffusasi in città nel corso dei diversi assedi [200] e la situazione creata dalla mancanza di viveri ai tempi di Erode e di Claudio. La capitale doveva non soltanto nutrire i suoi abitanti, ma anche le folle di pellegrini che tre volte l'anno la invadevano durante le festività. Raffrontate a tali bisogni, le primizie non avevano alcun peso sulla bilancia del vettovagliamento cittadino. Del resto alcuni passi della letteratura rabbinica inducono a chiedersi in quale misura tali primizie fossero realmente date in offerta. Esse erano proprietà dei sacerdoti [201]. Quanto alle altre tasse in natura, potevano essere versate al sacerdote del luogo di residenza.

Una circostanza rendeva la situazione ancora più difficile: come già si è visto, le immediate vicinanze di Gerusalemme erano notoriamente poco adatte alla coltivazione del grano [202] e mancavano di allevamenti bovini [203]. Nell'insieme, la Palestina poteva soddisfare le necessità della città quanto ai prodotti alimentari. Solo nei momenti di carestia o dopo le guerre, si sentiva il bisogno di commerciare con i paesi lontani.

A causa della sua posizione, la città mancava non solo di derrate essenziali, ma anche di risorse di necessità vitale come, ad esempio, le materie prime e in primo luogo i metalli. Di conseguenza era costretta ad importare materie prime, in parte dalla Palestina [204], e in parte da paesi lontani [205].

Di quali prodotti di esportazione disponeva il commercio con i paesi lontani?

Osserviamo innanzi tutto che la popolazione della Siria,

[199] *B. j.* I,1,5, § 46.
[200] *B. j.* I,18,1, § 347. *Ant.* XIV,16,2, § 471: nel 37 a.C.
[201] *Bik.* II,1.
[202] Vedere *supra*, p. 72.
[203] Vedere *supra*, p. 83.
[204] Vedere *supra*, p. 88.
[205] Vedere *supra*, p. 69.

Palestina compresa, era assai numerosa; di conseguenza, tra i prodotti del suolo, grano, olio e vino, solo il vino, a quanto pare, veniva esportato in grande quantità [206]. Per quanto concerne Gerusalemme in particolare, è comunque certo che non poteva esportare grano. È stato già detto [207], che nessun prodotto fabbricato in città era da considerarsi come produzione tipica dell'artigianato locale. In compenso, Eupolemo [208] e lo Pseudo-Aristea [209] menzionano l'olio come il prodotto principale della Giudea e dei dintorni di Gerusalemme [210]. Aggiungiamo che la richiesta di olio nella Siria settentrionale [211] era talvolta così grande che i prezzi salivano alle stelle. A Giscala, nella Galilea settentrionale, ottanta sestari di olio non valevano più di quattro dracme; per contro, a circa 30 km a nord-est, a Cesarea di Filippo, ai piedi dell'Hermon, due sestari di olio valevano una dracma, cioè dieci volte tanto [212]. Sembra perciò probabile che si esportasse olio da Gerusalemme, come pensano alcuni [213], anche se al riguardo non esistono prove certe. L'unico dato di mia conoscenza sull'esportazione da Gerusalemme si trova in *Lam. R.* 1,13 su 1,1 (22ª 5): vi si parla di un cammello che se ne torna da Gerusalemme con un carico di due otri, uno colmo di vino, l'altro di aceto. Ma poiché si tratta di un aneddoto, il lettore andrà cauto nel trarre conclusioni sulle esportazioni dalla capitale.

L'importanza politica della città ha esercitato sul commercio un duplice influsso, diretto e indiretto.

Un influsso diretto: i regnanti avevano esigenze notevoli dovute al tenore di vita fastoso. Quando Erode costruì

206 GUTHE, *Griech.-röm. Städte*, p. 40.
207 Vedere *supra*, p. 53.
208 Vedere *supra*, p. 70.
209 Vedere *supra*, p. 71.
210 Vedere *supra*, p. 23: olivi e coltivazione delle olive nei dintorni di Gerusalemme.
211 *B. j.* II,21,2, § 591; *Vita* 13, § 74 s.
212 *Vita* 13, § 75; *B. j.* II,21,2, § 592: otto volte più cari.
213 Smith, I, pp. 15 e 335.

il suo palazzo, fece venire i materiali più preziosi [214] da tutto il mondo allora conosciuto. L'edificio, a quanto afferma Giuseppe, superava in splendore il Tempio stesso. Ai materiali per le costruzioni di lusso, provenienti dal commercio con le regioni lontane, si aggiungevano prodotti delle civiltà straniere. Erode si vantava « di avere maggiore propensione per i Greci che per gli Ebrei » [215]. E questo aveva riflessi immediati sulle abitudini della sua corte.

Un influsso indiretto: da sempre, il centro politico costituiva un polo di attrazione per le ricchezze nazionali. A Gerusalemme risiedevano i controllori di dogana, quelli della dogana del mercato della città [216] e quelli dei distretti doganali più estesi. Ne abbiamo un esempio nel II secolo a.C. nel doganiere Giuseppe [217]. Originario del villaggio di Fishola, si era stabilito nella città santa e da lì dirigeva le riscossioni delle imposte in Siria, Fenicia, Giudea e Samaria [218]. Fece questo per ventidue anni. Possedeva un deposito ad Alessandria. Ogni volta che il suo amministratore riceveva l'ordine, prelevava le somme per versarle all'amministrazione delle finanze reali. Spesso questi funzionari si insediavano nella capitale anche in veste di banchieri. Dai tempi antichi (Is 5,8; Mic 2,1-5), il contadino spinto dal bisogno si vedeva costretto a ipotecare nelle loro mani i raccolti e i terreni [219]. Il denaro veniva depositato nel Tempio. Secondo 4 *Mac* IV,3 « miriadi di fortune particolari vi si trovavano accumulate » [220]. Questi personaggi erano, a quanto pare, grossi negozianti [221]. Molti si ritiravano a Gerusalemme per spendervi il loro capitale, ma anche per morire in un luogo santo.

214 *B. j.* V,4,4, § 178.
215 *Ant.* XIX, 7,3, § 329.
216 Vedere *supra*, p. 61.
217 *Ant.* XII,4,1, ss., § 160 ss.
218 *Ant.* XII,4,4, § 175.
219 Vedere *supra*, p. 74.
220 Cfr. *B. j.* VI,5,2, § 282.
221 Vedere *supra*, p. 64.

Questo capitale aveva un duplice influsso. Calamitava il commercio su Gerusalemme favorendone gli affari. D'altro canto gli forniva degli sbocchi: i ricchi potevano accrescere il loro lusso acquistando abiti, parure, ecc., ed era innanzi tutto il commercio con i paesi lontani che doveva soddisfarlo.

Quanti materiali richiesero i restauri al Tempio, durati circa ottantadue anni! L'onore della Casa santa esigeva il massimo splendore — si pensi soltanto alla quantità di oro utilizzata — e che i materiali fossero di prima qualità. Ricordiamo i marmi neri, gialli e bianchi [222], nonché il legno di cedro. Si comprende allora come nel commercio con i paesi lontani, il Tempio costituisse la parte più importante delle transazioni [223].

Quando si trattava del culto del Tempio, anche il legname, il vino, l'olio, il frumento e l'incenso dovevano essere di prima qualità. Ci si spingeva fino in India per trovare la stoffa adatta alla veste che il sommo sacerdote indossava il Giorno delle espiazioni; i dodici gioielli del suo pettorale [224] erano le pietre più preziose del mondo. Ma soprattutto quante vittime — tori, vitelli, pecore, capre, tortore — esigeva il culto! Ogni giorno vittime ben determinate venivano offerte come sacrifici pubblici della comunità [225]. E ogni giorno, durante la festa di Pasqua, due tori, un ariete e sette agnelli servivano da olocausto; un capro da sacrificio espiatorio [226]. Venivano offerti quotidianamente anche sacrifici privati. Taluni di essi dovevano offrirsi per espiare le numerose trasgressioni, fissate con meticolosa precisione, che avevano comportato delle impurità. Tali sacrifici consentivano di ricuperare la purità rituale. In circostanze

[222] b. *Sukka* 51b.
[223] Vedere *supra*, p. 70.
[224] *B. j.* V,5,7, § 234.
[225] *Ant.* III,10,1, § 237.
[226] *Ant.* III,10,5, § 249.

particolari si offrivano ecatombi. Così quando il Tempio fu ultimato, Erode fece sacrificare trecento buoi [227]. In occasione della sua visita a Gerusalemme, Marco Agrippa, genero di Augusto, « offrì un'ecatombe » [228]. Il numero dei sacrifici aumentava soprattutto durante le festività: « In conformità alle prescrizioni della Legge, ogni giorno e soprattutto durante assemblee e festività, si offrono numerosi sacrifici, per sé in privato e, pubblicamente, per tutto il popolo » [229]. Lo Pseudo-Aristea, § 88, parla di sacrifici offerti a decine di migliaia nei giorni di festa. Un dato fa capire l'entità delle importazioni di animali per i sacrifici: si considerava destinato ai sacrifici tutto il bestiame che si trovava nei dintorni di Gerusalemme per un raggio pari alla distanza Migdal-Eder [230].

Ma non abbiamo ancora detto l'essenziale. Tre volte l'anno il Tempio attirava a Gerusalemme folle enormi di pellegrini. Gli Ebrei arrivavano da ogni parte del mondo, soprattutto a Pasqua. E a queste masse occorreva procurare cibo. Certo, in parte si approvvigionavano con la seconda decima [231], ossia la decima parte di tutti i prodotti raccolti e forse anche del bestiame, che bisognava consumare a Gerusalemme. Ma il trasporto in natura era possibile soltanto per chi abitava nelle immediate vicinanze della capitale. Quelli che risiedevano più lontano erano obbligati a scambiare con denaro la decima dei prodotti raccolti e, in conformità alle prescrizioni, spendere la somma nella città santa.

Al nutrimento dei pellegrini si aggiungeva, per il pellegrinaggio di Pasqua, la richiesta di animali per il sacrificio pasquale. Dopo la riforma cultuale di Giosia nel 621 a.C., solo a Gerusalemme era consentito immolare l'agnello pa-

[227] *Ant.* XV,11,6, § 422.
[228] *Ant.* XVI,2,1, § 14.
[229] Filone, *De Vita Mosis* II, § 159.
[230] *Sheq.* VII,4 (Migdal-Eder, cfr. Gn 35,21, si trova vicino a Betlemme. *Nota del traduttore francese*).
[231] Vedere *supra*, p. 84, n. 151.

squale. Giuseppe esagera non poco quando parla di 255.600 (altra lezione: 256.500) vittime pasquali [232]. È comunque certo che si trattava di decine di migliaia.

Era soprattutto il Tempio che determinava l'importanza commerciale di Gerusalemme. Attraverso lo storno sul tesoro del Tempio, cui ogni Ebreo doveva pagare annualmente la sua parte di quota, gli Ebrei di tutto il mondo contribuivano al commercio della città santa.

[232] *B. j.* VI,9,3, § 424.

III

I MOVIMENTI DEGLI STRANIERI

A) Note sui movimenti degli stranieri a Gerusalemme [1]

1. *Dati generali*

a) Il viaggio a Gerusalemme

Se avessimo i mezzi per compilare una statistica del movimento degli stranieri a Gerusalemme, essa rivelerebbe forti variazioni. Queste si attesterebbero comunque ogni anno press'a poco sugli stessi valori. Si noterebbe che l'epoca dei viaggi iniziava verso febbraio-marzo. Ciò a causa del clima. Questi mesi infatti segnavano la fine del periodo delle piogge. Solo allora si incominciava a progettare i viaggi; prima, le strade fradicie avrebbero costituito un ostacolo troppo grande [2]. « Pregate perché la vostra fuga non accada d'inverno » (Mt 24,20). Ecco perché la maggior parte degli stranieri affluiva a Gerusalemme durante i mesi secchi, grosso modo da marzo a settembre. Durante questi mesi, l'ondata di queste persone raggiungeva una cifra enorme e

[1] Per avere un quadro completo, ricordiamo qui tutte le persone che non sono gerosolimitane (incluse quindi, ad es., le truppe straniere).

[2] *Ta'an.* I,3.

si ripeteva tre volte l'anno, nel corso cioè delle tre feste di pellegrinaggio che convogliavano nella città i pellegrini di tutto il mondo: a Pasqua, a Pentecoste e per la festa delle Capanne (Dt 16,1-16). La massima concentrazione si verificava in occasione della Pasqua.

Seguiamo un viandante nel suo cammino verso la città santa. Passato il periodo delle piogge, si iniziavano i preparativi. Il commerciante preparava le sue merci. Chi si recava a Gerusalemme per motivi religiosi, ad es. per una delle feste, approfittava dell'occasione per portarvi le sue « tasse » (secondo la consuetudine dell'epoca, includiamo in questo termine la seconda decima. Non veniva versata; era utilizzata a titolo privato. Ma era necessario spenderla a Gerusalemme). Ecco le « tasse » che bisognava portare: l'imposta del didracma, i *bikkûrîm* (primizie; generalmente, però, ognuna delle ventiquattro sezioni le inviava globalmente a Gerusalemme) [3] e la seconda decima. In *Ant.* XVIII,9,1, § 313, si parla di « numerose miriadi » che accompagnavano le imposte in denaro da Neardea e Nisibi (in Mesopotamia) a Gerusalemme; veniamo così a sapere che, perlomeno nelle regioni lontane, ci si serviva delle carovane, allestite in occasione delle festività, per trasportare il denaro del Tempio. *Halla* IV,10-11 tratta di casi di trasporto delle primizie da parte di singoli; ciò dimostra chiaramente che operazioni del genere erano effettuate anche da privati. A Gerusalemme si portava pure il prelevamento sulla pasta; non era tuttavia obbligatorio perché lo si poteva consegnare al sacerdote del luogo [4]. Ogni Israelita comunque recava con sé, in contanti o in natura, la sua seconda decima [5].

Tra i preparativi era incluso anche quello di procurarsi dei compagni di viaggio. Infatti l'imperante brigantaggio [6] non consigliava al singolo di avventurarsi da solo per

[3] *Bik.* III,2 ss.
[4] *Halla* IV,10.
[5] Vedere *supra*, p. 84, n. 151.
[6] Vedere *supra*, pp. 91 s.

lunghi tragitti. Perciò in occasione delle festività si costituivano grandi carovane. *Ant.* XVIII,9,1, § 313 riferisce di diverse migliaia di persone che si radunavano a Babilonia; indubbiamente si trattava di carovane per le feste. Lc 2,44 parla della carovana della gente di Nazaret di ritorno dalla festa nella città santa; in essa i genitori di Gesù avevano parenti e conoscenti. La carovana con cui Gesù salì l'ultima volta a Gerusalemme per la festa, passò per Gerico (Mc 10,46).

Generalmente si viaggiava a piedi. A quanto si dice, Hillel il Vecchio fece a piedi il pellegrinaggio da Babilonia a Gerusalemme [7]. È chiaro che a dorso d'asino si procedeva più in fretta: è così che, nel passo appena citato, sentiamo un asinaio lanciare frizzi all'indirizzo dell'appiedato Hillel. Fu a dorso d'asino che Gesù fece il suo ingresso a Gerusalemme (Mc 11,1-10). Assai di rado si utilizzava un mezzo di trasporto per recarsi alla città santa e farne ritorno; è il caso del ministro delle finanze di Candace, regina d'Etiopia (At 8,27-39). Viaggiare a piedi era usanza generale durante i pellegrinaggi; lo si deduce da *Ḥag.* I,1. Tali viaggi, peraltro, erano considerati meritori.

Le strade erano generalmente in cattivo stato [8]. Nei casi in cui fu il Sinedrio a occuparsene, nella sua qualità di suprema autorità locale non si dovette fare molto al riguardo, come pare dimostri la sua negligenza nella gestione dell'acquedotto di Gerusalemme [9]. Dove invece furono i Romani a prendersi cura della rete viaria, la situazione risultò migliore. Sembra comunque che, da sempre, si sia curata di più la manutenzione della strada percorsa dai pellegrini diretti verso Babilonia [10] (partendo da Gerusalemme verso il nord [11]).

[7] *ARN* rec. B. cap. 27,55[b] 33; cfr. rec. A cap. 12,55[a] 14; vedere Krauss, *Talm. Arch.*, II, p. 677, n. 161.
[8] Vedere *supra*, p. 101.
[9] Vedere *supra*, p. 37, n. 110.
[10] Krauss, *Talm. Arch.*, II, p. 323.
[11] Vedere *supra*, p. 93.

Erode si sforzò di garantirne la sicurezza. Installò in Batanea l'ebreo Zamaride, di origine babilonese: era lui che proteggeva le carovane, che provenivano da Babilonia [12] per le festività, dagli attacchi dei briganti della Traconitide.

Viaggi del genere, soprattutto se compiuti in grandi carovane erano soggetti a immancabili soste e ritardi; *Ta'an.* I,3 fornisce ragguagli a tale riguardo. Rabban Gamaliele ordinò di dare inizio alle preghiere per la pioggia soltanto il 7 di Markeshwan. Questo perché si era al quindicesimo giorno dopo la festa (festa delle Capanne, celebrata nel mese di Tishri), così che i pellegrini avrebbero potuto raggiungere l'Eufrate senza bagnarsi. Da Gerusalemme all'Eufrate ci sono più di 600 km; quindi secondo i calcoli di Gamaliele, le tappe giornaliere delle carovane, reduci dalla festa, si aggiravano sui 45 km. Una stima eccessiva per una carovana.

b) L'alloggio a Gerusalemme

Giunti sani e salvi a Gerusalemme, bisognava trovare alloggio. In tempi ordinari non era difficile sistemarsi temporaneamente presso uno degli alberghi presenti in città [13], come in ogni altro borgo (Lc 2,7: Betlemme). I membri delle comunità religiose, come gli Esseni, i Farisei, i Cristiani, erano ospitati dai loro amici. Gli abitanti di Cirene, di Alessandria, delle province di Cilicia e di Asia scendevano all'Ofel, nell'ospizio attiguo alla loro sinagoga [14]. R. Weill vi ha scoperto un'iscrizione; in essa si dice espressamente che sono state sistemate « le camere e i servizi idrici per albergare coloro che [giunti] dall'estero, ne avranno bisogno » [15]. Durante i giorni di festa, era difficile trovare alloggio. Soltanto pochi forestieri possedevano una propria casa a Gerusalemme. Ad esempio, i principi erodiani che giungevano a

[12] *Ant.* XVII,2,2-3, §§ 26 ss.
[13] *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18ª 24).
[14] Vedere *infra*, pp. 113 s.
[15] *CIJ* II, nr. 1404, righe 6-8.

Gerusalemme per le feste (Erode Antipa tetrarca di Galilea e di Perea [Lc 23,7]; Agrippa II) si erano creati una residenza permanente nel palazzo dei Maccabei, sito immediatamente al di sopra dello Xysto; i principi e le principesse di Adiabene, in quel loro palazzo costruito sulla collina orientale [16].

Dove alloggiava la massa dei pellegrini? Che tutti trovassero un tetto sotto cui ripararsi era uno dei dieci miracoli del Dio del Santuario. Mai che qualcuno dicesse: « La folla è troppo grande; non trovo da dormire a Gerusalemme » [17]. Una parte dei pellegrini poteva trovare una sistemazione nella città stessa. Solo in un luogo era vietato installarsi, la spianata del Tempio, non foss'altro che per la prescrizione: « Nessuno deve accedere alla spianata del Tempio con il bastone, i calzari, la borsa o la polvere ai piedi » [18]. Ma è legittimo pensare che taluni edifici di proprietà del Tempio [19] offrissero un riparo ai pellegrini. Pur tenendo conto di questa eventualità, resta comunque del tutto impossibile che le immense folle, giunte in carovana a Gerusalemme, trovassero alloggio entro le mura. Una parte poteva altresì trovare una sistemazione nelle borgate alla periferia della città, ad esempio a Betfage o Betania; fu qui che Gesù dimorò durante il suo ultimo soggiorno a Gerusalemme [20]. Ma la maggior parte dei pellegrini erano costretti ad attendarsi nelle immediate vicinanze della città (non era il caso di trascorrere la notte all'addiaccio, almeno durante la Pasqua, poiché le notti erano ancora molto fredde). Proprio questo attestano taluni documenti: *Ant.* XVII,9,3, § 217, parla di pellegrini che per la Pasqua avevano piantato le loro tende; stando al testo parallelo di *B. j.* II,1,3, § 12, questo accadeva « nella pia-

[16] Vedere *supra*, p. 33.
[17] *P. A.* V,5.
[18] *Ber.* IX,5; b. *Yeb.* 6ᵇ.
[19] Proprietà del Tempio, cfr. *supra*, p. 54.
[20] Mc 11,11-12; Mt 21,17.

nura », espressione che designa probabilmente la campagna davanti all'attuale Porta di Damasco.

Ma chi prendeva parte alla Pasqua, era obbligato a trascorrere la notte pasquale (dal 14 al 15 di Nisan) in Gerusalemme. La città propriamente detta non poteva contenere la folla dei pellegrini. Per consentire loro di osservare questa prescrizione, il distretto urbano veniva perciò allargato fino ad inglobare la stessa Betfage [21].

Secondo Mc 11,11-12 e Mt 21,17, Gesù e i discepoli, durante gli ultimi giorni prima della sua morte, trascorsero la notte a Betania. Per contro, Lc 21,37 dichiara: « La notte usciva [da Gerusalemme] e pernottava all'aperto sul Monte detto degli Ulivi ». Se la notizia non è falsa, poiché Betania si trova nel perimetro del Monte degli Ulivi, essa solleva tuttavia qualche difficoltà nel contesto del vangelo di Luca. Infatti Lc 22,39 usa la stessa espressione (se ne andò... « sul Monte degli Ulivi ») per designare il Getsemani. Ma chiaramente Lc 21,37 non è che un riassunto della tradizione marciana (Mc 11,11.17.19) redatta dallo stesso Luca; si deve quindi concludere che Luca, ignorando la posizione geografica del luogo dell'arresto di Gesù, cioè il Getsemani, l'abbia considerato, in maniera inesatta, come il luogo dove di solito Gesù trascorreva la notte. Invece, l'informazione fornita da Lc 22,39 proviene dalla fonte propria di Lc, come dimostra l'espressione « come al solito » [22]. Essa è del tutto

[21] Il testo più chiaro è *Men.* XI,2; cfr. NEUBAUER, *Géogr.*, pp. 147 ss.; DALMAN, *Itinéraires*, pp. 329-333; vedere *supra*, pp. 24 e 76.

[22] A mio avviso, Luca non ha composto il suo vangelo basandosi sul vangelo di Marco e sulla fonte dei logia (Q), come vuole la teoria delle due fonti nella sua forma classica. La base di Luca è la sua « fonte peculiare », vangelo in cui l'autore ignoto aveva amalgamato materiali particolari con logia (attinti dalla tradizione orale e non da una fonte scritta « Q ») e il racconto della Passione. In tale scritto, Luca ha inserito talune pericopi scelte in Marco (vedere J. JEREMIAS, *Perikopen-Umstellungen bei Lukas?*, in *New Testament Studies* 4 [1957-1958], pp. 115-119 = J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, pp. 93-97). Comunque si voglia giudicare questo punto di vista, mi sembra che il racconto lucano della Passione, a partire da Luca 22,14,

esatta. Infatti l'espressione « come al solito » va riferita non al fatto di trascorrere la notte, ma al fatto, per Gesù, di venire, con i discepoli, in un luogo determinato del Monte degli Ulivi; Gv 18,2 conferma questa spiegazione. Questo luogo va identificato col giardino del Getsemani [23]. A differenza di Betania, il Getsemani, sul versante occidentale del Monte degli Ulivi, si trovava ancora all'interno del distretto della Grande Gerusalemme che non si doveva abbandonare durante la notte pasquale [24].

In conformità alla ripartizione delle diverse sezioni della popolazione secondo i quartieri della città, ogni gruppo di pellegrini, durante le feste, aveva il suo luogo di alloggiamento fisso [25]. Basandosi sul fatto che Gesù era solito trascorrere la notte a Betania, si può supporre che il sito riservato ai pellegrini galilei si trovasse a est della città.

2. *I movimenti degli stranieri provenienti da paesi lontani*

Abbiamo appena ricordato il cammino di un ipotetico viandante verso Gerusalemme e il suo soggiorno nella città santa. Diamo ora uno sguardo fugace ai movimenti dei forestieri in base ai loro paesi di provenienza. Anche in questo caso, come già si è fatto per il commercio, tratteremo dapprima dei paesi lontani, poi delle regioni vicine.

In At 2,9-11, inserito nel racconto del miracolo della Pentecoste, possediamo un elenco di Ebrei di tutte le nazioni che soggiornavano a Gerusalemme. Si tratta di Ebrei e proseliti presenti in città come pellegrini per la festa. Nell'enumerazione incontriamo rappresentanti di quasi tutti i

non sia attinto da Marco, ma derivi da una tradizione indipendente. Questo è importante per il versetto 22,39 che qui ci interessa.

[23] Mc 14,26.32; Mt 26,30.36.

[24] Vedere *supra*, p. 105.

[25] Vedere l'iscrizione citata *supra*, p. 104.

paesi allora noti, « Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi ».

La verifica di questi dati sarà fatta più avanti quando esamineremo le relazioni di Gerusalemme con l'estero, paese per paese; l'elenco di At 2,9-11 — un esempio di *excursus* scarno — sarà accettato soltanto nella misura in cui le sue indicazioni risulteranno confermate da altre testimonianze. Ma, a titolo di confronto, occorre subito segnalare qui altre due enumerazioni.

1. Un passo degli Atti (6,9) in un contesto manifestamente più vasto e notevolmente ben informato (6,1 ss.), in cui i fatti vengono narrati con sobrietà. In esso si dice in riferimento a Gerusalemme: « Sorsero allora alcuni della sinagoga detta dei ' liberti ' [26] comprendenti anche i Cirenei, gli Alessandrini e altri della Cilicia e dell'Asia ». Erano Ebrei che risiedevano a Gerusalemme tutto l'anno. Possedevano una sinagoga comune con una locanda per stranieri [27]; da ciò si deduce che in quanto Ellenisti abitavano insieme, nello stesso quartiere, simile ai quartieri dei diversi gruppi ebrei presenti a Gerusalemme all'inizio di questo secolo.

2. Un testo di Filone (*Leg. ad Caium*, § 281 s.) ci ragguaglia di una lettera di Agrippa I a Caligola. In questa lettera si dice che Gerusalemme è la capitale degli Ebrei di Giudea, ma anche degli Ebrei di Egitto, Fenicia, Siria, Coele-Siria, Panfilia, Cilicia, Asia, Bitinia, Ponto, Europa, Tessaglia, Beozia, Macedonia, Eolia, Attica, Argo, Corinto Peloponneso, isole di Eubea, Cipro, Creta paesi del Transeufrate, Babilonia e le vicine satrapie. Questa lista, è vero, non

[26] Vedere *infra*, p. 110.
[27] Vedere *infra*, pp. 113 s.

parla esplicitamente dei viaggi a Gerusalemme, ma sono ricordati implicitamente poiché il pellegrinaggio al Tempio era obbligatorio per ogni Ebreo adulto.

Esamineremo adesso in particolare il movimento degli stranieri provenienti da ogni singolo paese.

a) Gallia e Germania

Le mura dell'antica Gerusalemme hanno ospitato Galli e Germani. L'imperatore Augusto (29 a.C. - 14 d.C.) aveva spedito a Erode il Grande la guardia del corpo personale di Cleopatra, ultima regina d'Egitto, suicidatasi nel 30 a.C. Questa guardia era composta di quattrocento Galli [28]. Erode, si dice, fece annegare dai soldati Galli il cognato Gionata (solo qui è chiamato con questo nome; altrove, sempre con quello di Aristobulo) a Gerico, durante un bagno [29]. Nella descrizione del corteo funebre di Erode, accanto a Traci e Galli, sono ricordati anche dei Germani, membri della sua guardia del corpo [30]. Alla morte di Erode, il figlio, l'etnarca Archelao (4 a.C. - 6 d.C.) arruolò milizie, dopo la sua destituzione (6 d.C.) furono i Romani a incorporarle nel loro esercito. Ma è dubbia la loro presenza in Palestina dopo il 6.

b) Roma

Dopo il 6 d.C., la Giudea divenne provincia romana; aveva un governatore romano, soldati romani, funzionari romani. A Gerusalemme stazionava una guarnigione romana, una *cohors miliaria equitata* al comando di un tribuno. I rapporti con Roma erano perciò frequenti. Già prima si hanno notizie di viaggi a Roma di Erode e dei suoi figli, più tardi

[28] *B. j.* I,20,3, § 397. Si tratta forse di Galli o di Galati. Ma come indica l'uso del termine *galâtai* in *B. j.* II,16,4, §§ 364, 371 e VII,4,2, § 76 (cfr. *C. Ap.* I,12, § 67), solo il significato di « Galli » è da prendere in considerazione.
[29] *B. j.* I,22,2, § 437.
[30] *Ant.* XVII,8,3, § 198; *B. j.* I,33,9, § 672.

di Agrippa I e Agrippa II, come pure di ambascerie [31]; ma si parla pure di Romani giunti a Gerusalemme, quasi sempre in missione ufficiale. Nella guarnigione di Gerusalemme invece, poiché la città faceva parte di una provincia retta da un procuratore, persino gli ufficiali non erano Romani (At 22,28). Ma a Cesarea, sede del procuratore, si trovava « la coorte Italica » (At 10,1). Il procuratore soggiornava regolarmente a Gerusalemme in occasione della festa di Pasqua con un distaccamento di soldati; le truppe di Cesarea ne facevano probabilmente parte. Da Roma tornò la maggior parte degli « affrancati », fatti prigionieri nella campagna di Pompeo e successivamente restituiti alla libertà [32]; a quanto pare erano collegati con la sinagoga citata in At 6,9 (« della sinagoga detta dei ' liberti ' ») [33]. Gli Ebrei di Roma che giungevano in pellegrinaggio per le festività (At 2,10) prendevano probabilmente alloggio nell'ospizio contiguo a questa sinagoga. At 28,21 presuppone relazioni regolari, sia per corrispondenza che personali, tra gli Ebrei di Roma e la suprema autorità ebraica del Sinedrio.

c) Grecia

L'influsso ellenistico è palese tra l'altro in numerose parole greche passate nella letteratura rabbinica. A determinare tale influsso non fu la politica, ma la civiltà. Perciò essa fu più importante dell'influsso esercitato da Roma.

Già ai tempi di Ircano II (76-67; 63-40 a.C.) incontriamo degli Ateniesi a Gerusalemme; affari tanto di carattere ufficiale che privato offrivano loro l'occasione di stabilire intensi rapporti tra le due città [34]. Erode aveva dei mercenari traci nella sua guardia del corpo [35]. Euricle, un

[31] *Ant.* XX,8,11, §§ 193 ss.; *Vita* 3, § 13 ss. e *passim.*
[32] FILONE, *Leg. ad Caium*, § 155.
[33] Vedere *infra*, p. 113.
[34] *Ant.* XIV,8,5, §§ 149 ss.; vedere *supra*, p. 65.
[35] *Ant.* XVII,8,3, § 198; *B. j.* I,33,9, § 672.

Lacedemone, svolse un ruolo di primo piano alla sua corte [36]. Quello che viene definito come il secondo e terzo viaggio missionario di Paolo costituisce una prova delle relazioni tra Gerusalemme e la Grecia. Al ritorno dal suo terzo viaggio, incontriamo sulla strada di Gerusalemme, in compagnia dell'apostolo, tra gli inviati per le collette, un discepolo della comunità cristiana di Berea e due di quella di Tassalonica (At 20,4). Nel racconto di *Lam. R.* 1,5-14 su 1,1 (20^{a}-22^{b}), le relazioni con Atene svolgono un grande ruolo: si parla di abitanti di Gerusalemme che si recano ad Atene e di Ateniesi che soggiornano a Gerusalemme.

d) Cipro

Sentiamo parlare, a Gerusalemme, di cittadini di Cipro (At 11,20); sono Giudeo-cristiani che la persecuzione aveva costretto a lasciare la città e a recarsi ad Antiochia. Lì annunciarono il vangelo a dei Greci, dunque a dei non-Ebrei: fatto di notevole importanza nello sviluppo dell'evangelizzazione. Barnaba, levita originario di Cipro, possedeva un campo nei dintorni di Gerusalemme (At 4,36-37; Gal 2,1, ecc.). Tra i membri della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme, dobbiamo annoverare anche Mnasóne di Cipro, « discepolo della prima ora » (At 21,16).

e) Asia Minore

In Asia Minore esisteva un'importante diaspora ebraica. A Gerusalemme incontriamo rappresentanti di tutte le regioni dell'Asia Minore. Sono abitanti dei seguenti paesi:

1. *La provincia di Asia.* Vengono ricordati insieme Ebrei della provincia di Asia e altri Ellenisti collegati ad un'identica sinagoga (At 6,9). Tra gli inviati per le collette che accompagnano Paolo figurano due Asiatici. Alcuni Ebrei

[36] *B. j.* I,26,1-4, §§ 513 ss.

di Asia presenti a Gerusalemme per la festa di Pentecoste riconoscono Paolo nel Tempio e vogliono linciarlo (At 21,27). Sono verosimilmente cittadini di Efeso poiché hanno riconosciuto, in compagnia di Paolo, Trofimo di Efeso. Dalla provincia di Asia venivano portate a Gerusalemme delle somme per il Tempio. Come riferisce Cicerone [37], a Apamea, Laodicea, Adramitto e Pergamo, Flacco, proconsole di Asia nel 62-61 a.C. aveva fatto confiscare del denaro destinato al Tempio.

2. *L'isola di Cos.* Evarato di Cos si trova a Gerusalemme al seguito dei principi erodiani. Anche dall'isola di Cos venivano portate a Gerusalemme delle somme per il Tempio; a Cos, Mitriadate fece confiscare del denaro destinato al Tempio [38].

3. *La provincia di Galazia.* Gaio di Derbe e Timoteo di Listra accompagnano Paolo nel viaggio verso Gerusalemme (At 20,4; cfr. 16,1-8). I missionari giudaizzanti che combattono l'epistola ai Galati provenivano assai probabilmente da Gerusalemme.

4. *Pisidia.* In *B. j.* I,4,3, § 88, vediamo gente di Pisidia a Gerusalemme, nell'esercito di mercenari di Alessandro Ianneo.

5. *Cilicia.* Anche gente di Cilicia serviva nell'esercito di mercenari di Alessandro Ianneo [39]. Paolo, originario di Tarso, studiò a Gerusalemme (At 22,3). Abitanti della Cilicia stabilitisi a Gerusalemme sono, al pari di altri Ellenisti, collegati a una comunità con sinagoga comune (At 6,9: « alcuni della sinagoga detta dei ' liberti ' comprendente anche i Cirenei, gli Alessandrini e altri della Cilicia e dell'Asia »). Incontriamo questa sinagoga anche nella letteratura talmudica; talora è chiamata sinagoga degli Alessandrini [40], talaltra sinagoga dei Tarsioti [41] (= gente di Cilicia). È questa sinagoga che R. Weill ha verosimilmente scoperto sull'Ofel. Durante gli scavi del 1913-1914, con altri resti di costruzione trovò un'iscrizione che tra l'altro dice [42]: « questa sinagoga fu costruita da Teodoto, figlio di Vetteno, sacerdote e capo della sinagoga; una locanda e un impianto di bagni ». Il nome del padre, Vetteno, e la menzione dell'ospizio contiguo alla sinagoga hanno indotto P. Vincent [43], seguito da Weill e G. Dalman, a supporre che si trattasse della sinagoga dei « liberti » (At 6,9) [44]. Secondo le nostre deduzioni, questa sinagoga è quella degli Alessandrini o dei Tarsioti.

6. *Cappadocia.* Archelao, re di Cappadocia, fece una visita a Gerusalemme [45].

[37] *Pro Flacco* 28.
[38] *Ant.* XIV,7,2, § 112.
[39] *B. j.* I,4,3, § 88.
[40] Tos. *Meg.* III,6 (224,26); j. *Meg.* III,1,73[d] 35 (IV/1,236).
[41] b. *Meg.* 26[a]. C'è chi ha contestato che, nella variante di b. *Meg.* 26[a], « Tarsioti » (*tarsiyyîm*) designi gli abitanti di Tarso. Si tratterebbe piuttosto di operai (Schürer, II, p. 87, n. 247; p. 524, n. 77, e di altri, cfr. *supra*, pp. 21 s. e 43. Sono per il significato geografico: DERENBOURG, *Essai*, p. 263; NEUBAUER, *Géogr.*, p. 293, n. 5 e p. 315; GOTTHEIL, *JE* VII, p. 129). Contro questa interpretazione occorre tuttavia dire: 1° b. *Meg.* 7[a] adopera lo stesso termine « Tarsioti »; atteso il contesto, il significato qui non può essere che uno, poiché si tratta di persone che si intrattengono nella loro lingua materna. 2° Non è possibile constatare altrove, a Gerusalemme, l'esistenza di sinagoghe di corporazione di mestieri. 3° In b. *Meg.* 26[a], « Tarsioti » è una variante per « Alessandrini » che figura in Tos. *Meg.* III,6 (224,26) e j. *Meg.* III,1,73[d] 32 (IV/1,236); questo rende verosimile il fatto che il nome della sinagoga variasse. Così si potrebbe anche spiegare la particolare enumerazione di At 6,9.
[42] Testo in *CIJ* II, nr. 1404.
[43] L.-H. VINCENT, *Découverte de la « Synagogue des Affranchis » à Jérusalem*, in *RB* 30 (1921), pp. 247-277.
[44] Vedere *supra*, p. 110.
[45] *B. j.* I,25,1-6, §§ 499 ss.; cfr. I,23,4, § 456; 26,4, § 530; 27,2, § 538.

f) Mesopotamia

Dai tempi della deportazione degli Ebrei ad opera degli Assiri (722 a.C.) e dei Babilonesi (597 e 587 a.C.), si ebbe una numerosa comunità ebraica in Mesopotamia; ne abbiamo conoscenza e da dati diretti [46] e da vivaci relazioni, in campo spirituale, tra la Palestina e Babilonia, paese di origine del Talmud babilonese.

Un intenso interscambio regnava dunque tra Gerusalemme e la Mesopotamia. Ananele, Ebreo babilonese, fu sommo sacerdote nel 37-36 a.C., poi dal 34, per la seconda volta [47]. *Para* III,5 parla di un Hanamele, sacerdote originario dell'Egitto, sotto il cui pontificato fu arsa una giovenca rossa. Se, come è verosimile, si tratta della stessa persona, preferiamo i dati di Giuseppe [48].

Si narra che, il Giorno delle espiazioni, i sacerdoti di Gerusalemme, originari di Babilonia, mangiassero cruda la carne del sacrificio supplementare, senza provarne disgusto alcuno [49]. Hillel, il noto scriba che insegnò press'a poco all'inizio della nostra era, era detto « il babilonese »; a quanto si dice, si recò a piedi da Babilonia a Gerusalemme (vedere *supra*, p. 103).

Oltre a sacerdoti e scribi, troviamo anche altri Babilonesi a Gerusalemme. Giuseppe, *Vita* 11, § 47 scrive: « alcuni Babilonesi... trovandosi a Gerusalemme ». Il Babilonese Sila è un capo importante della rivolta contro Roma [50]. Una donna di Karkemish abita a Gerusalemme [51]. « Dei Magi da Oriente » si sarebbero recati a Gerusalemme per informarsi sul Re dei Giudei (Mt 2,1-6), così come un'ambasceria dei Parti andò da Nerone nel 66 d.C. per tributargli

[46] *Ant.* XI,5,2, § 131 ss.; XV,2,2, § 14; 3,1, § 39; FILONE, *Leg. ad Caium*, § 282.
[47] *Ant.* XV,2,4, § 22; 3,1, § 39; 3,3, § 56.
[48] Vedere *infra*, p. 118.
[49] *Men.* XI,7.
[50] *B. j.* II,19,2, § 520; III,2,1-2, §§ 11.19.
[51] *'Ed.* V,6.

onori divini. Erano Babilonesi, pagani e non di certo credenti zelanti, anche coloro che con grida di scherno tiravano i peli al capro espiatorio il Giorno delle espiazioni, quando veniva condotto al luogo del sacrificio [52]. Dopo la caduta di Gerusalemme (70 d.C.), taluni Babilonesi giunsero nella città santa per adempiere il voto di nazireato [53].

Abbiamo notizia dei pellegrini di Mesopotamia che partendo per le festività si radunavano a migliaia a Neardea e a Nisibi; qui prendevano in consegna le somme offerte per il Tempio dalla comunità ebraica della Mesopotamia, e compivano insieme il viaggio verso Gerusalemme [54]. Zamaride, Ebreo trapiantato nel paese di Batanea, vigilava sulla sicurezza della loro carovana [55]. Come tassa, questi Ebrei consegnavano l'imposta del didracma [56]. Per motivi di purità rituale, non erano tuttavia accettati i doni delle primizie (bestiame o frutta) provenienti da Babilonia [57].

g) Le regioni dell'impero dei Parti situate a est della Mesopotamia

In quel periodo, solo una piccola parte della Mesopotamia, la regione nord-est, apparteneva all'impero romano. Il resto della Mesopotamia e il territorio posto sul suo confine orientale facevano parte dell'impero dei Parti.

Il re di Adiabene dipendeva dal re dei Parti. La famiglia reale di Adiabene simpatizzava per l'Ebraismo e aveva allacciato delle relazioni con Gerusalemme. Il re Monobaze [58], al pari della madre, la regina Elena, possedeva un palazzo

[52] *Yoma* VI,4.
[53] *Naz.* V,5.
[54] *Ant.* XVIII,9,1, §§ 310-313, vedere *supra*, p. 102; cfr. *Ta'an.* I,3, vedere *supra*, p. 103, *Ned.* V,4-5.
[55] *Ant.* XVII,2,2, § 26.
[56] *Sheq.* III,4; *Ant.* XVIII,9,1, §§ 312 s.
[57] *Halla* IV,11.
[58] *B. j.* V,6,1, § 252.

a Gerusalemme [59]. Secondo la Mishnah, Elena si recò a Gerusalemme alla scadenza di un voto di nazireato di sette anni [60]. Tra altri membri della famiglia reale di Adiabene, incontriamo, a Gerusalemme, Grapto che qui possedeva un palazzo [61], nonché dei parenti del re Monobaze [62] e figli e fratelli del re Izate [63]. Questi principi combatterono a fianco degli Ebrei contro i Romani nel 66 e 70 d.C. Le lotte contro Cestio Gallo del 66, cui presero parte i principi di Adiabene citati in *B. j.* II,19,2, § 520, scoppiarono nel periodo della festa di Pasqua; bisogna quindi dedurne che questi principi si trovassero a Gerusalemme in occasione del pellegrinaggio pasquale. Nel 70, Shageira di Adiabene combatté a fianco degli Ebrei [64].

Della Media era originario lo scriba Nahum il Medo [65]; secondo b. *Ket.* 105[a], era membro di un tribunale di Gerusalemme.

h) Siria

Di tutti i paesi al di fuori della Palestina, era la Siria, in proporzione, che contava il maggior numero di Ebrei [66]. Tra Siria e Palestina esistevano numerosissime relazioni. Contrariamente a ciò che era stabilito per la Babilonia [67], le primizie di questa regione erano accettate [68]. Da Gerusalemme erano inviati in Siria dei messaggeri per annunciare l'inizio della luna nuova in base al quale venivano fissate

[59] *B. j.* VI,6,3, § 355. Sui loro doni a favore del Tempio, vedere *supra*, p. 49; sull'attività sociale di Elena durante una carestia a Gerusalemme, vedere *supra*, pp. 67 e 69.
[60] *Naz.* III,6.
[61] *B. j.* IV,9,11, § 567.
[62] *B. j.* II,19,2, § 520.
[63] *B. j.* VI,6,4, § 356.
[64] *B. j.* V,11,5, § 474.
[65] *Shab.* II,1; *Naz.* V,4; *B. B.* V,2; b. *'A. Z.* 7[b].
[66] *B. j.* VII,3,3, § 43.
[67] *Supra*, p. 115.
[68] *Ḥalla* IV,11.

le date delle festività [69]. Ai tempi della conversione di Paolo, il Sinedrio intratteneva relazioni con le sinagoghe di Damasco [70]; anche la comunità cristiana di Gerusalemme aveva attivi rapporti soprattutto con Antiochia, capitale della Siria [71]. Un proselito di Antiochia fu membro della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme (At 6,5). Miriam, ebrea di Palmira, città della Siria che godeva di un'autonomia riconosciuta dai Romani, è ricordata in occasione dei sacrifici offerti come nazir [72].

i) Arabia (Regno natabeo)

Relazioni politiche intercorrevano tra i re ebrei del I secolo a.C. e gli Arabi. Spesso, il re degli Arabi fornì aiuti inviando truppe e appoggi particolari [73]. Alla corte di Erode, incontriamo una guardia del corpo araba. A seguito di un progetto per assassinare lo stesso Erode, due altri arabi vennero arrestati con essa. Il primo era un amico di Silleo, ministro di Areta IV re degli Arabi; l'altro uno sceicco di una tribù araba [74]. Quando Paolo fu costretto a fuggire da Damasco a Gerusalemme [75], Damasco [76] si trovava, a quanto pare, sotto il potere di un etnarca dello stesso Areta IV (« etnarca » può designare un governatore e anche un inviato; ma questo personaggio era, a quanto pare, il capo della forza militare). Poco prima della conversione di Paolo, Damasco sembra essere passata dalla sovranità di Roma, sotto la quale aveva fatto parte della Siria, a quella degli Arabi.

[69] *R. H.* 1,4.
[70] At 9,2.
[71] At 11,27. Collette a Antiochia per Gerusalemme: At 11,29-30; 12,25. Gal 1,18-21; At 15, soprattutto 15,2.4.30; Gal 2,11-12.
[72] *Naz.* VI,11.
[73] *B. j.* I,6,2, §§ 124 ss.; 9,3, § 187.
[74] *B. j.* I,29,3, § 577.
[75] At 9,26; Gal 1,18.
[76] 2 Cor 11,32; At 9,24-25.

l) Egitto

Con la sua numerosa comunità ebraica, l'Egitto svolgeva un grande ruolo nel movimento degli stranieri a Gerusalemme. Al pari di altri Ellenisti, gli Egiziani residenti nella città santa facevano capo a una stessa sinagoga (At 6,9), che perciò era chiamata « sinagoga degli Alessandrini » [77]. Erode nominò sommo sacerdote Simone, figlio di un Ebreo egiziano, l'alessandrino Boeto, per poterne sposare la figlia Mariam(m)a. In seguito pure altri sette [78] membri di questa famiglia divennero sommi sacerdoti. Secondo *Para* III,5, il sommo sacerdote Ananele [79], originario di Babilonia (vedere supra, p. 114), era egiziano [80].

Uno scriba di Gerusalemme, Ḥanan ben Abishalom, membro di un tribunale di Gerusalemme [81], era sopranno-minato « l'Egiziano ».

Come molti Ebrei egiziani, Filone si è recato in pelle-

[77] Tos. *Meg.* III,6 (224,26); j. *Meg.* III,1,73[d] 32 (IV/1,236).

[78] Vedere *infra*, p. 304, n. 303.

[79] *Ant.* XV,2,4, § 22; *Para* III,5: Ḥanamele.

[80] Esiste un fatto curioso le cui cause non sono chiare: risulta che in Palestina non si aveva particolare stima degli Ebrei di Babilonia, mentre si dimostrava molta benevolenza per gli Ebrei di Egitto. Comunque, quando occorrerà raccontare qualcosa di bene a proposito dei Babilonesi — il fatto ad esempio di aver dato un sommo sacerdote — si attribuirà tale onore a un Egiziano (*Para* III,5). I giudizi sui Babilonesi non sono particolarmente favorevoli: certi sacerdoti babilonesi mangiano carne cruda, cosa abominevole per gli Ebrei; taluni Babilonesi si burlano del capro espiatorio (*supra*, p. 115). Ora, in questi ultimi due casi il Talmud di Babilonia afferma che si tratta di Alessandrini. Ecco in quali termini commenta la scena in cui veniva deriso il capro espiatorio (*Yoma* VI,4): « Rabba b. Bar-Ḥana disse: Non erano Babilonesi, ma Alessandrini, e poiché i Palestinesi odiavano i Babilonesi, chiamavano quelli [gli Alessandrini che, al dire del Talmud di Babilonia, insultavano il capro espiatorio] col nome di questi [i Babilonesi innocenti, secondo lo stesso racconto] » (b. *Yoma* 66[b]). Stesso atteggiamento in *Men.* XI,7 (*supra*, p. 114). Eppure il Talmud di Babilonia cerca chiaramente di salvare l'onore dei Babilonesi. L'unica cosa vera in ciò che riferisce questo Talmud sembra essere il fatto che, in realtà, i Babilonesi non erano giudicati con eccessiva simpatia in Palestina.

[81] *Ket.* XIII,1-9; b. *Ket.* 105[a]; vedere *supra*, p. 92.

grinaggio a Gerusalemme [82]. Al momento del proprio matrimonio, i sacerdoti residenti in Egitto facevano verificare, in conformità alle prescrizioni, la genealogia della loro futura sposa [83]. Da Alessandria peraltro, veniva recato a Gerusalemme il « prelievo sulla pasta » (*ḥallah*) [84] che, attese le regole di purità legale, non era però accettato. Fatti questi che dimostrano come il culto non fosse per nulla concentrato nel tempio di Onia per tutti gli Ebrei egiziani [85]. I dati particolari relativi a questo tempio fanno emergere la stessa immagine. Giuseppe [86] osserva che, già per le sue dimensioni, era piccolo e povero se raffrontato a quello di Gerusalemme. *Men.* XIII,10 riferisce le ordinanze dei dottori di Gerusalemme relative ai sacrifici e ai sacerdoti di questo tempio di Leontopoli. Secondo tali regolamenti, ad esempio, i sacerdoti che qui prestavano servizio, non potevano officiare nel Tempio di Gerusalemme.

Anche per gli Ebrei egiziani era dunque Gerusalemme il centro religioso. Ne abbiamo una prova: un Egiziano fu il promotore di uno dei numerosissimi movimenti messianici che avevano come obiettivo Gerusalemme. Riunì intorno a sé una grande folla: secondo At 21,38, quattromila Zeloti (membri del partito fanaticamente rivoluzionario); secondo *B. j.* II,13,5, § 261, trenta mila seguaci. Voleva, dall'alto del Monte degli Ulivi, mostrare ai suoi sostenitori il crollo delle mura di Gerusalemme [87] e, dopo questo miracolo messianico, impadronirsi della città santa [88].

Infine, anche nel Talmud troviamo attestazioni dei rapporti commerciali tra l'Egitto e Gerusalemme. Durante

[82] Frammento del *De providentia*, in EUSEBIO, *Praep. ev.* VIII,14,64 (*GCS* 43,1, p. 477).

[83] *C. Ap.* I,7, §§ 30-33; cfr. *infra*, pp. 335 e 430.

[84] *Ḥalla* IV,10.

[85] Vedere *supra*, p. 56.

[86] *Ant.* XII,9,7, § 388; XIII,3,1-3, §§ 62 ss.; 10,4, § 285; XX,10,3, §§ 236 s.; *B. j.* I,1,1, § 33; VII,10,2-4, §§ 421 ss.

[87] *Ant.* XX,8,6, §§ 169 s.

[88] *B. j.* II,13,5, § 262.

uno sciopero organizzato dai fabbricanti di profumi da ardere e da coloro che preparavano i pani di proposizione, i responsabili del Tempio fecero venire dall'Egitto, per sostituirli, persone che esercitavano gli stessi mestieri; ma il tentativo fallì poiché tali persone mancavano delle necessarie competenze [89]. Esperienze altrettanto negative furono compiute con gli artigiani di Alessandria che dovevano riparare, nel Tempio, il cembalo di rame, e con coloro che dovevano raccomodare il mortaio di rame in cui venivano pestati gli aromi per i profumi da ardere, che si era incrinato. In entrambi i casi si dovettero rifare le riparazioni [90]. Un ultimo dato sottolinea questi rapporti con l'Egitto. Sotto Alessandro Ianneo (103-76 a.C.), R. Yoshua ben Perahia fuggì da Gerusalemme ad Alessandria con un discepolo di nome Gesù [91]. Una lettera da Gerusalemme l'avrebbe richiamato in patria.

m) Cirene

È stata rinvenuta nella valle del Cedron [92] la tomba di una famiglia ebraica di Cirene. Il Simone di Cirene, costretto dai soldati romani a portare la croce di Gesù sul Golgota [93], era originario di Cirene. I Cirenei residenti a Gerusalemme appartenevano alla sinagoga ricordata in At 6,9. I pellegrini che per le festività venivano da Cirene — o più precisamente dalla Libia cirenaica, con capitale

[89] b. *Yoma* 38a-b.

[90] b. *'Ar.* 10b; bar.; cfr. Billerbeck, III, p. 450.

[91] b. *Sanh.* 107b; b. *Sota* 47a. Billerbeck, I, p. 85, suppone, per il nome del re, una confusione con Erode, che, secondo *Ant.* XIV,9,4, § 175, fece massacrare nel 37 a.C. i membri del Sinedrio, ad eccezione di Shemaya. Questa ipotesi però non è necessaria. Il Talmud infatti parla sovente della persecuzione di Shimeon ben Shetah, lo scriba, da parte di Alessandro Ianneo, e Giuseppe ci ragguaglia sulle lotte sanguinose condotte per lunghi anni da questo re contro il popolo dominato dall'influsso dei Farisei. Il parallelo, in j. *Hag.* II,2,77b 30 (IV/1,277 s.) pone Yuda ben Tabbai al posto di Yoshua, confermando così, anche in questo, la cronologia del Talmud.

[92] N. Avigad, *A Depository of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley*, in *Israel Exploration Journal*, 12 (1962), pp. 1-12.

[93] Mc 15,21; Mt 27,32; Lc 23,26.

Cirene — alloggiavano in parte, probabilmente, nell'ospizio attiguo a questa sinagoga. Una parte di queste persone passò al cristianesimo; uniti ai Cristiani di Cipro, questi cristiani di Cirene osarono predicare il vangelo persino ai non-Ebrei nella città di Antiochia (At 11,20).

Un sommo sacerdote, Ishmaele, fu decapitato a Cirene [94]; ne ignoriamo il motivo.

n) Etiopia

Anche dall'Etiopia giungevano a Gerusalemme degli stranieri. In At 8,27-39, si narra che il ministro delle finanze di Candace, regina d'Etiopia, se ne ritornava da Gerusalemme dove era andato per motivi religiosi.

Riassumiamo: gli stranieri giungevano a Gerusalemme da quasi tutte le parti del mondo allora conosciuto. Erano spinti prima di tutto da motivi religiosi, in secondo luogo da motivi di natura politica o economica. Erano soprattutto Siriani, Babilonesi, Egiziani e gente dell'Asia Minore.

3. *I movimenti degli stranieri provenienti dalle regioni vicine*

Da sempre fu la circolazione all'interno della Palestina a costituire la più grossa parte di traffico verso Gerusalemme. Come abbiamo constatato, il commercio convogliava verso la città soprattutto gli abitanti delle zone più vicine; analogamente, per ragioni commerciali, come si deduce da un sommario esame dei collegamenti viari [95], la natura costringeva gli abitanti della Palestina meridionale ad andare a Gerusalemme. Era soprattutto la Giudea ad essere strettamente collegata alla capitale, più di tutto il resto della Palestina. Il territorio palestinese fu diviso in undici toparchie [96] dai Romani che si basarono probabilmente sulla divisione

[94] *B. j.* VI,2,2, § 114.

[95] Vedere *supra*, pp. 92 s.

[96] *B. j.* III,3,5, § 54.

della Palestina in ventiquattro distretti sacerdotali [97]; era a Gerusalemme che queste toparchie andavano a pagare le loro imposte. Le misure di polizia concernenti la Giudea gravavano in parte sulle autorità della città santa e sulla guardia del Tempio che ne costituiva il braccio esecutivo. In taluni casi i tribunali della provincia della Giudea si appellavano a Gerusalemme per le loro decisioni. I casi particolarmente difficili venivano deferiti al Sinedrio della città santa, che svolgeva il ruolo di tribunale supremo; nei casi dubbi, anche gli scribi venivano dalla campagna — ad esempio da Mispa [98] — per chiedere informazioni.

La provincia della Giudea era altresì la provincia che più di ogni regione della Palestina partecipava al culto di Gerusalemme. Soltanto chi risiedeva nei dintorni della capitale poteva recarsi ad adorare nel Santuario il giorno di sabato. I testimoni che andavano ad annunciare alla commissione competente, formata da sacerdoti, di aver visto la luna nuova, erano naturalmente della città o perlomeno delle immediate vicinanze [99]. La maggior parte dei sacerdoti abitava in Giudea. Secondo *Ned.* II,4, i Galilei ignoravano la consuetudine di destinare qualche loro offerta a beneficio dei sacerdoti, poiché pochissimi sacerdoti abitavano tra loro. In Giudea non tutti i sacerdoti dimoravano a Gerusalemme. Vi risiedevano, ad esempio, i sommi sacerdoti, il sacerdote Sadoq [100], il sacerdote Giuseppe [101]. Il sacerdote Zaccaria invece abitava, secondo la tradizione, a Ain Karim, tra i monti della Giudea, a ovest di Gerusalemme (Lc 1,39). Il sacerdote Mattatia, antenato dei Maccabei, risiedeva a Modin (1 Mac 2,1). Nella parabola del Buon Samaritano, un sacerdote

[97] Vedere *infra*, p. 310.
[98] *Pea* II,6.
[99] *R.H.* I,7.
[100] *Lam. R.* I,49 su 1,16 (35ª 22), dove è chiamato *kôhen gadôl*, capo dei sacerdoti (sul sommo sacerdote e sul capo dei sacerdoti vedere *infra*, pp. 278-284).
[101] *Vita* 2, § 7.

scende da Gerusalemme a Gerico (Lc 10,31). Secondo Origene [102], Betfage era un villaggio di sacerdoti. Infine, *Terum.* II,4, prescrive che lì dove risiede un sacerdote, gli si debba il « prelevamento ». Tutto questo permette di considerare come verosimili i dati secondo cui l'insieme della Palestina era diviso in ventiquattro sezioni che si alternavano nel servizio del Santuario; quella che era deputata a tale scopo inviava al Tempio i suoi sacerdoti e leviti con alcuni rappresentanti del popolo [103].

Ma era soprattutto la provincia della Giudea che, in considerazione delle minori distanze, aveva la possibilità di farsi rappresentare in numero più consistente nei pellegrinaggi delle festività. Sappiamo che un'intera città, dell'importanza e grandezza di Lidda [104], partecipava alla festa delle Capanne con tale concorso di gente che solo cinquanta persone restavano a casa [105]. Questo era possibile soltanto in Giudea.

Man mano che le distanze aumentavano, il commercio veniva svolto sempre più dalle carovane e dai grossi negozianti [106]; più che il commercio erano dunque i doveri religiosi a coinvolgere le altre regioni della Palestina nel movimento verso Gerusalemme. Facevano eccezione soltanto i Samaritani il cui culto era concentrato sul Monte Garizim (Gv 4,20-21). A Gerusalemme incontriamo il falegname Giuseppe con Maria e Gesù, giunti da Nazaret, in occasione di una festa (Lc 2,41-44). Analogamente, la regina Berenice, figlia del re Agrippa I e sorella di Agrippa II, venne a Gerusalemme per un voto di nazireato [107]; giunse verosimilmente da Cesarea di Filippo (66 d.C.; a quella data doveva essere già divorziata dal marito Polemone di Cilicia). Il dovere

[102] *Comm. in Mt* 2,4 s., XVI, 17 (*GCS* 40, pp. 531 s.).
[103] *Ta'an.* IV,2; *Bik.* III,2; *Para* III,11.
[104] Era il capoluogo di una toparchia (*B. j.* III,3,5, § 55).
[105] *B. j.* II,19,1, §§ 515 s.: nel 66 d.C.
[106] Vedere *supra*, p. 74.
[107] *B. j.* II,15,1, § 313.

religioso convogliava verso la città santa ricchi e poveri.

Quando la nazione veniva scossa da qualche sommovimento, il numero dei pellegrini per le feste cresceva a dismisura. È chiaro che l'assembramento delle folle a Gerusalemme aveva anche una valenza e un'importanza politica; lo dimostrano gli esempi più diversi. Furono motivazioni politiche che nell'anno 6 d.C. riunirono a Gerusalemme una « folla innumerevole » di Ebrei in armi, giunti dalla Galilea, dall'Idumea, da Gerico, dalla Perea e soprattutto dalla Giudea [108]. Ogni movimento messianico doveva tentare di raggiungere Gerusalemme. Il centro principale delle correnti antiromane e messianiche era la Galilea. È difficile pensare che l'intervento di Pilato nel Santuario, contro un certo numero di pellegrini giunti dalla Galilea per la Pasqua (Lc 13,1), non sia stato determinato da motivi concreti. Fu in Galilea che si sviluppò il partito degli Zeloti; col tempo presero in mano le sorti di tutto il popolo. Giuda, la cui rivolta contro i Romani (6-7 d.C.) diede l'impulso decisivo alla formazione del movimento zelota, era originario della Galilea; suo padre Ezechia era già capo di un movimento che in Galilea combatté contro Erode. Nel 66, Menaḥem, figlio di Giuda, fu uno dei capi principali della rivolta contro i Romani [109]. I pellegrinaggi in occasione delle feste a Gerusalemme determinavano particolari legami tra questi movimenti e la città santa.

B) L'influsso di Gerusalemme sul movimento degli stranieri in forza della sua peculiarità

1. *La situazione della città*

Quanto si è detto sopra (pp. 90-94) circa la situazione geografica della città a proposito del commercio vale anche per il movimento degli stranieri.

[108] *B. j.* II,3,1, § 43.
[109] *B. j.* II,17,8 s., §§ 433 ss.

2. *L'importanza politica e religiosa della città*

La situazione economica della città esercitava un influsso sul traffico degli stranieri nella misura in cui convogliava verso di essa mercanti del mondo intero, ma soprattutto della Giudea e del resto della Palestina.

Gerusalemme era inoltre il centro della vita politica ebraica. Tre caratteristiche della città spiegano la sua grande attrattiva sugli stranieri: era l'antica capitale, la sede dell'assemblea suprema, la meta dei pellegrinaggi in occasione delle feste.

Gerusalemme era l'*antica capitale*. La corte di Erode, dove regnava sovrano lo spirito ellenistico, i combattimenti di animali, i giochi del ginnasio, le competizioni poetiche, gli spettacoli, le corse dei carri organizzati dal sovrano nel teatro e nell'ippodromo [110], tutto questo costituiva un potente centro di attrazione per gli stranieri. Forestieri, venuti per partecipare o assistere ai giochi sportivi, uomini di lettere e altri personaggi di formazione ellenistica erano ospiti della corte di Erode. A ciò si aggiungevano le numerose relazioni ufficiali che Erode e Agrippa I intrattenevano con il mondo esterno e in virtù delle quali giungevano a Gerusalemme inviati, messaggeri e guardie del corpo stranieri. Abbiamo visto [111] come la capitale, anche all'interno del paese, costituisse un polo di attrazione per molti, soprattutto per i detentori della ricchezza nazionale.

Gerusalemme era anche la *sede dell'assemblea suprema*: qui cioè aveva sede il Sinedrio. Considerata la sua origine e natura, questo organismo costituiva la principale assise del paese; per questa caratteristica, la sua competenza si estendeva su tutti gli Ebrei del mondo. Questo perlomeno in linea di principio. Il suo prestigio di corte suprema gli garantiva di essere ascoltato dagli Ebrei di tutta la terra

[110] *Ant.* XV,8,1, §§ 268 ss.
[111] *Supra*, p. 97.

anche se, di fatto, difficilmente avrebbe potuto esercitare una qualche coercizione al di fuori della Giudea. Paolo riceve delle lettere per le sinagoghe di Damasco, con l'autorizzazione di arrestare i Cristiani e di consegnarli al Sinedrio (At 9,2). Gli Ebrei di Roma assicurano a Paolo di non aver ricevuto sul suo conto alcuna istruzione scritta dalla Giudea (At 28,21). Era all'interno della Giudea che l'influsso del Sinedrio si faceva sentire maggiormente. Quando la regione divenne provincia romana nel 6 d.C., il Sinedrio ne divenne la prima rappresentanza politica. Una commissione del Sinedrio costituiva l'assemblea finanziaria per le undici toparchie ebraiche [112], divisione che i Romani avevano imposto al paese. In quel periodo, il Sinedrio decideva in prima istanza nella provincia per gli affari comunali. Infine rappresentava la suprema istanza giudiziaria ebraica per la provincia della Giudea.

In forza della sua importanza, il Sinedrio intratteneva rapporti con gli Ebrei di tutto il mondo e, all'interno della Giudea, univa amministrativamente a Gerusalemme ognuno dei più piccoli villaggi.

Nel Tempio venivano celebrate le tre feste di pellegrinaggio. Abbiamo visto [113] come, a causa dell'importanza politica che assumeva la concentrazione di grandi masse in occasione delle feste, le carovane crescevano a dismisura durante gli anni in cui si verificavano agitazioni e tumulti.

Dopo il 6 d.C., Gerusalemme divenne una *città romana di provincia* con propria guarnigione; ma questo ebbe soltanto un minimo influsso sulla circolazione degli stranieri. Per la festa di Pasqua, il procuratore romano era solito salire da Cesarea a Gerusalemme con una forte scorta di soldati; qui amministrava la giustizia.

Così, considerata l'importanza di Gerusalemme come

[112] *B. j.* III,3,5, § 54.
[113] Vedere p. 123.

centro della vita politica ebraica, la gente vi si recava in gran numero per affari pubblici e privati.

Infine, l'importanza religiosa della città fu assolutamente decisiva per l'attrazione che esercitava sugli stranieri.

Gerusalemme era innanzi tutto uno dei centri più ragguardevoli per la *formazione religiosa* degli Ebrei. Attraeva studiosi di Babilonia e di Egitto e la fama mondiale dei suoi maestri richiamava alunni e discepoli.

Gerusalemme era importante per le *correnti religiose* più diverse. Qui si trovava il centro della vita farisaica; qui la cristianità primitiva ebbe a lungo il suo fulcro (cfr. Gal 2,1-10); qui si incontravano gli Esseni. Per i Cristiani, i luoghi santi — è impensabile che essi non siano stati considerati tali fin dall'inizio — e la presenza dei più antichi testimoni del vangelo dovettero costituire un centro permanente di attrazione. Come mostrano Gal 2,10; 1 Cor 16,1-3; 2 Cor 8-9 (cfr. At 20,4), i Cristiani del mondo intero inviavano le loro offerte alla comunità-madre di Gerusalemme.

L'*attesa religiosa* era legata a Gerusalemme. Per questo tutti i movimenti messianici, assai numerosi all'epoca, si orientavano verso Gerusalemme. Molte persone si stabilivano nella città per morire in questo luogo santo e per essere sepolte dove si sarebbero svolti la risurrezione e il giudizio finale.

Ma a Gerusalemme si trovava soprattutto il Tempio. La città era la *patria del culto ebraico*, il luogo della presenza divina sulla terra. Qui la gente veniva a pregare, perché le preghiere giungevano più direttamente alle orecchie di Dio; qui il nazir dopo aver adempiuto al suo voto e il non-ebreo desideroso di diventare proselito a pieno titolo, offrivano sacrifici [114]; qui veniva condotta per il giudizio di Dio, la *sôṭah*, la donna sospettata di adulterio. Nel Tempio si portavano le primizie; qui, dopo ogni nascita, le madri si purificavano col sacrificio prescritto; qui gli Ebrei di tutto il mondo

[114] *Ker.* II,1; b. *Ker.* 81ª.

inviavano la loro imposta per il Santuario; qui si recavano, secondo il proprio turno, le sezioni di sacerdoti, leviti e Israeliti; qui, tre volte ogni anno, affluiva l'Ebraismo del mondo intero.

È difficile immaginare la vastità dei raduni in occasione delle tre feste annuali, soprattutto della Pasqua. Cercheremo tuttavia di farlo esaminando le prescrizioni relative alla partecipazione e la loro attuazione, quindi tenteremo di calcolare il numero dei pellegrini.

Durante le tre feste principali, « tutti devono comparire [davanti a Dio = nel Tempio], tranne il sordo, l'idiota, il minorenne, l'uomo dagli organi ostruiti [= sesso dubbio], l'androgino, le donne, gli schiavi non affrancati, lo zoppo, il cieco, il malato, l'anziano e chiunque non riesce a salire a piedi [sulla montagna del Tempio] ». Così la scuola di Shammai spiega il termine « minorenne »: « Chiunque non riesce [ancora] a mettersi a cavalluccio sulle spalle del padre per salire da Gerusalemme alla montagna del Tempio ». La scuola di Hillel invece: « Chiunque non riesce [ancora] a dar la mano al padre per salire da Gerusalemme alla montagna del Tempio » [115]. In conformità a queste indicazioni, il termine « Israelita » ha come perifrasi « colui che va a Gerusalemme ».

La pratica corrispondeva alla teoria? Lc 2,41 ci informa che i genitori di Gesù « salirono secondo l'usanza a Gerusalemme per la festa di Pasqua ». Possiamo quindi concludere che: 1) i poveri — e al privilegio concesso ai poveri di offrire soltanto due colombi ricorrono, secondo Lc 2,24, i genitori di Gesù — o coloro che abitavano molto lontano erano autorizzati a compiere ogni anno soltanto il viaggio pasquale; 2) talune donne prendevano parte ai viaggi organizzati per le feste anche se non vi erano espressamente

[115] *Hag.* I,1.

obbligate [116]. Leggiamo in Lc 2,42: « Quando egli (Gesù) ebbe dodici anni », i suoi genitori salirono con lui a Gerusalemme in occasione della Pasqua. Si può quindi supporre: 3) era consuetudine per coloro che giungevano da fuori di portare con sé i figli quando avessero raggiunto il dodicesimo anno di età. Il sacerdote Giuseppe condusse con sé i figli minorenni e le persone della sua casa per la seconda Pasqua (in taluni casi di impedimento era consentito celebrare la Pasqua un mese più tardi [117]). Ma fu rinviato a casa per non creare precedenti nella celebrazione della seconda Pasqua. Dal che si deduce che Giuseppe era troppo zelante [118]. Del resto, certi testi del Talmud indicano il tredicesimo anno compiuto come l'età a partire dalla quale si era tenuti a sottomettersi ai precetti della Legge; questo dato non contraddice Lc 2,42; si conducevano in pellegrinaggio a Gerusalemme i ragazzi già a dodici anni per abituarli al precetto che avrebbero dovuto osservare nell'anno successivo.

Per le feste, arrivavano anche i pellegrini della diaspora; oltre a Giuseppe e alle particolari testimonianze sopracitate (pp. 109 ss.), abbiamo anche quella di Filone « Miriadi di persone infatti giungevano da miriadi di città per ogni festa nel Tempio; le une via terra, le altre per mare, dall'Oriente e dall'Occidente, da Settentrione e da Mezzogiorno » [119]. Questi pellegrini che venivano dalla diaspora per le feste potevano beneficiare della esenzione indicata poco sopra (cfr. Lc 2,41), che consentiva loro di compiere un solo viaggio ogni anno. È persino possibile che in circostanze difficili abbiano potuto usufruire di un'esenzione maggiore, analoga ad esempio a quella vigente nell'Islam, e fare così un solo viaggio nella loro vita.

Tra i proseliti, dovevano recarsi a Gerusalemme per le

[116] *Ivi.*
[117] *Pes.* IX.
[118] *Halla* IV,11.
[119] Filone, *De spec. leg.* I,12, § 69.

festività coloro che lo erano di pieno diritto [120]. Talora però incontriamo dei semi-proseliti: « Tra quelli che erano saliti per il culto durante la festa, c'erano anche alcuni Greci » (Gv 12,20); si trattava di pagani non circoncisi, di « timorati di Dio ». È il caso anche del ministro delle finanze della regina d'Etiopia, Candace. In *B. j.* VI,9,3, § 427, Giuseppe menziona « degli stranieri venuti per il culto divino ». In tutti questi casi, si trattava di una partecipazione spontanea.

Questo è dunque il quadro che risulta dalle prescrizioni e dai racconti particolareggiati: ogni Israelita e ogni autentico proselito di sesso maschile, in grado di compiere il viaggio, erano tenuti ai pellegrinaggi annuali per le feste; tuttavia certi esoneri erano stati introdotti a favore di coloro che giungevano da fuori. Ne possediamo una prova, cifre a sostegno, nella *Vita* di Giuseppe Flavio (65, § 354); il dato è tanto più degno di fede in quanto lo storico ebraico, in questo passo, polemizza con Giusto di Tiberiade e quindi attribuisce chiaramente molta importanza alla precisione. Si tratta di Tiberiade, diventata capitale della Galilea sotto Erode Antipa. Il suo consiglio comprendeva seicento membri [121]; da ciò si deduce che la popolazione della città era considerevole. Tuttavia, secondo Giuseppe (*Vita* 65, § 354) soltanto duemila uomini di Tiberiade si trovarono tra gli assediati, cioè tra coloro che celebrarono la Pasqua [122] dell'anno 70.

Excursus

IL NUMERO DEI PELLEGRINI IN OCCASIONE DELLA PASQUA

Possediamo quattro documenti con le cifre relative al numero di coloro che partecipavano alla Pasqua, cioè all'insieme

[120] Cfr. Gal 5,3; Paolo riporta la prescrizione ebraica.
[121] *B. j.* II,21,9, § 641.
[122] *B. j.* VI,9,3, § 421.

dei pellegrini venuti per la festa e della popolazione di Gerusalemme. Di fatto, sembra che si sia cercato di calcolare il numero dei pellegrini partendo dal numero delle vittime pasquali.

1. Secondo b. *Pes.* 64[b] e *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18[b] 22), Agrippa (probabilmente Agrippa II, vedere più avanti nr. 2) fece mettere da parte un rognone per ogni vittima pasquale. Ecco il risultato numerico di tali vittime: « Il doppio di coloro che uscirono dall'Egitto [600.000 secondo Es 12,37] senza contare gli impuri e coloro che si trovavano lontani per motivi di viaggio; e nessun agnello pasquale fu diviso tra meno di dieci persone » [123] (secondo *Lam. R.*, la cifra di coloro che mangiavano una vittima poteva variare da 10 a 100). Si ha pertanto il seguente risultato 600.000x2x10 = 12 milioni di pellegrini per la Pasqua.

2. Giuseppe ci narra [124] come in occasione di una Pasqua tra il 63 e il 66 d.C., si procedette al conteggio delle vittime: in tutto 255.600 (variante 256.500) vittime; quindi, proporzionalmente 2.700.000 persone celebranti la festività. Quando Giuseppe [125] parla di 3 milioni di partecipanti, si tratta certamente di cifra arrotondata per eccesso.

3. Ecco le cifre di Giuseppe relative all'assedio che ebbe improvvisamente inizio in occasione della Pasqua del 70 d.C.:

Morti	1.100.000	(*B. j.* VI,9,3, § 420)
Prigionieri	97.000	(*B. j.* VI,9,3, § 420)
In fuga tra i boschi del burrone di Jarde	3.000	(*B. j.* VII,6,5, §§ 210ss.)
Totale	1.200.000	partecip. alla Pasqua

[123] b. *Pes.* 64[b].
[124] *B. j.* VI,9,3, §§ 422 ss.
[125] *B. j.* II,14,3, § 280.

4. Tacito [126] fornisce una quarta indicazione; a suo avviso furono 600.000 gli uomini che rimasero accerchiati in Gerusalemme durante l'assedio del 70. La cifra va però presa con precauzione poiché Tacito si è servito verosimilmente di Giuseppe. Ora in Giuseppe [127] troviamo questa notizia: dei transfughi riferirono che il numero dei cadaveri dei poveri gettati fuori dalle porte ammontava a 600.000; quanto al numero degli altri morti, era impossibile valutarlo. È probabile che Tacito abbia incluso nel suo calcolo la cifra riportata da Giuseppe prendendola erroneamente per quella dell'insieme degli assediati.

Riassumendo: questi quattro documenti propongono cifre così inverosimili che non possiamo considerarle come veritiere.

Dobbiamo allora rinunciare a determinare il numero reale dei pellegrini durante la Pasqua? No, perché un passo della Mishnah ci viene in aiuto. In *Pes.* V,5 leggiamo che il 14 di *Nisan*, gli Ebrei si dividevano in tre gruppi per immolare le vittime: « Il primo gruppo è entrato e ha riempito il sagrato; le porte sono state chiuse e la tromba ha suonato a lungo... »; in *Pes.* V,7 si dice: « Uscito il primo gruppo, è entrato il secondo; all'uscita del secondo, è entrato il terzo... »; quest'ultimo tuttavia non è così numeroso come i due precedenti.

È certo che ai tempi di Gesù le vittime erano immolate nel Tempio e non a casa. Questo lo si desume già dal fatto che l'agnello pasquale era una vittima; il suo sangue doveva essere utilizzato ritualmente (lo si spargeva sull'altare 2 Cr 35,11) [128]. La vittima pasquale è esplicitamente definita un sacrificio in Es 12,27; 34,25; Nm 9,7.13; *Ant.* II,14,6, §§

[126] *Hist.* V,13.
[127] *B. j.* V,13,7, § 569.
[128] Cfr. H. L. Strack, *Pesahim*, Leipzig 1911, p. 6*.

312 s.; III,10,5, § 248; *B. j.* VI,9,3, § 423 (*thusía*); Filone, *De vita Mosis* II, § 224 (*thúein*); nel NT: Mc 14,12; Lc 22,7; 1 Cor 5,7 (*thúein, thúesthai*).

Inoltre le prescrizioni di Dt 16,2.6, la normativa di 2 Cr 35,5-6 [129] e la regola rabbinica relativa ai sacrifici di santità minima [130] esigono che l'immolazione abbia luogo nel Tempio. È quanto si evince anche dai racconti sul modo di contare gli ossi o i reni degli agnelli pasquali: questo conteggio poteva farsi soltanto se l'immolazione avveniva nel Tempio. È quanto riferiscono infine tutti i testi secondo i quali l'immolazione doveva essere compiuta dai laici, come narra Filone [131]. E in questo egli concorda con *Pes.* V,6 dove si dice: « Un Israelita ha sgozzato e il sacerdote ha raccolto il sangue ». Nell'AT, Lv 1,5 prescrive l'immolazione di una vittima da parte di laici. Tutto questo dimostra che l'atto cultuale si compiva nel Tempio.

Il trattato *Middot* della Mishnah e Giuseppe ci fanno conoscere le dimensioni del Tempio. È dunque possibile valutare, almeno in modo approssimativo, lo spazio occupato dai tre gruppi e dedurne quindi il numero dei partecipanti alla festa.

Che spazio poteva occupare un gruppo entrato per immolare le vittime?

Un gruppo viene ammesso nel « sagrato »; con questo termine occorre intendere lo spazio a ovest della Porta di Nicanore, il « sagrato interno » dove si trovava il luogo dell'immolazione e l'altare degli olocausti. Cerchiamo di raffigurarci con chiarezza le suddivisioni della spianata del Tempio. La Mishnah [132] parla di dieci gradi di santità; essi erano disposti in cerchi concentrici attorno al Santo dei santi:

[129] Cfr. *Giubilei* XLIX,19 s.
[130] *Zeb.* V,8.
[131] *De vita Mosis* II [III], § 224; *De decalogo*, § 159; *De spec. leg.* II, § 145.
[132] *Kel.* I,6-9.

I. Il paese d'Israele

II. La città di Gerusalemme

III. La montagna del Tempio

IV. Lo *ḥêl*, terrazza con balaustra; la balaustra separava la terrazza stessa dal resto della spianata del tempio e segnava il limite che i pagani non potevano superare (vedere *supra*, p. 46).

V. Il sagrato delle donne

VI. Il sagrato degli Israeliti

VII. Il sagrato dei sacerdoti

VIII. Lo spazio tra l'altare degli olocausti e l'edificio del Tempio

IX. L'edificio del Tempio

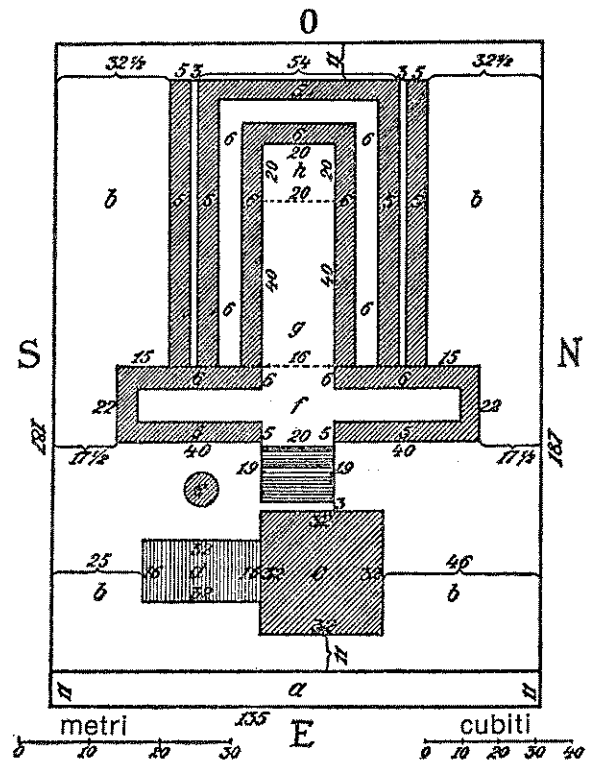
X. Il Santo dei santi.

Secondo questa suddivisione, il sagrato interno in questione comprende i cerchi di santità VI e VII: sagrato degli Israeliti e sagrato dei sacerdoti. Certo, anche i cerchi VIII, IX e X facevano parte del sagrato interno; ma i laici non potevano penetrarvi in nessun caso. Invece la zona posteriore dell'edificio del tempio e tutte le aree laterali non facevano parte dello spazio vietato per principio ai laici [133].

[133] *B. j.* V,5,6, § 226.

IL SAGRATO INTERNO
(Cerchi VI-X) secondo i dati della Mishnah e di Giuseppe

Schizzo dell'autore



Leggenda della piantina

a = sagrato degli Israeliti	cerchio VI
b = sagrato dei sacerdoti c = altare degli olocausti d = gradini dell'altare e = vasca per le abluzioni dei sacerdoti	cerchio VII
f = vestibolo g = Santo	cerchio IX
h = Santo dei santi	cerchio X

Le misure sono indicate in cubiti.

La Mishnah ci dà le seguenti dimensioni: lo spazio del cerchio VI (*a* sulla piantina, sagrato degli Israeliti) misurava 135x11 cubiti = 1.485 cubiti². La dimensione del cerchio VII (*b*, sagrato dei sacerdoti) non viene data, ma la si può ricavare indirettamente. Lo spazio totale dei cerchi VII + VIII (spazio tra *c*, l'altare degli olocausti e l'edificio del Tempio) + IX/X (edificio del Tempio) misurava 135x176 cubiti = 23.760 cubiti ². Di questi tre settori conosciamo i due ultimi. Il cerchio VIII misurava 32 x (19 + 3) cubiti = 704 cubiti²; i cerchi IX/X 100x22 (*f*, vestibolo) + 80x70 (edificio principale) cubiti = 7.800 cubiti². Sottraiamo allora VIII + IX/X dal totale VII + VIII + IX/X e avremo 23.760 — (704 + 7.800) = 15.256 cubiti². Questa è la superficie del cerchio VII. Di tale superficie, l'altare (*c*, 32x32 cubiti = 1.024 cubiti²) e i suoi gradini (*d*, 32x16 cubiti = 512 cubiti²) erano vietati ai laici che venivano ad immolare gli animali pasquali; bisogna quindi sottrarli. La nostra cifra, per il cerchio VII, scende così a 13.720 cubiti². Con il cerchio VI, di 1.485 cubiti² (vedere *supra*), si ha un'area di 15.205 cubiti², cioè di 4.196,58 m², dato che un cubito ² equivale a 0,276 m² (vedere *supra*, p. 29). Questo rappresenta lo spazio che i laici avevano a loro disposizione per immolare in VI e VII, o quasi, poiché occorre inoltre detrarre la superficie, che ignoriamo, della vasca per le abluzioni (*e*), delle colonne, ecc. Di conseguenza, possiamo calcolare *una superficie di circa 4000 m² per ogni gruppo ammesso a sacrificare.*

Siamo in grado di verificare questo dato.

In *Pes.* V,10 si discute il caso in cui il 14 di *Nisan* cada di sabato non consentendo così alle persone di rientrare a casa loro immediatamente dopo l'immolazione; vi si dice che il secondo gruppo aspetta allora il calar della notte nello *ḥêl*, cioè sulla terrazza che racchiudeva la parte centrale della spianata del Tempio, ossia l'insieme del sagrato interno, con il Santuario, e del sagrato delle donne; è il cerchio IV (vedere

supra, p. 134). Un gruppo poteva quindi starsene in IV. Quanto misurava di superficie?

La larghezza dello *ḥêl* era, secondo la Mishnah e Giuseppe, di dieci cubiti [134]. Conosciamo inoltre il suo perimetro interno che è identico al perimetro della parte centrale della spianata; questa parte comprendeva, ripetiamolo, oltre al sagrato interno, quello delle donne e, a nord, a est e a sud, delle ali di edifici [135]. Il lato più lungo del perimetro interno si compone dunque così: lato maggiore del sagrato interno + lato maggiore del sagrato delle donne + larghezza dell'ala est, perciò 187 + 135 + 40 = 362 cubiti; il lato più corto, a sua volta: lato minore dei sagrati + larghezza delle ali nord e sud, perciò 135 + 40 + 40 = 215 cubiti. Il perimetro interno dello *ḥêl* misura dunque (2x362) + (2x215) = 1.154

[134] *Mid.* II,3; *B. j.* V,2, § 197.

[135] Il sagrato interno non era direttamente contiguo al terrazzo; tra i due si ergevano due ali di fabbricati. Questo risulta da Giuseppe e dalla Mishnah. *Mid.* I,1 definisce fabbricati le parti che conducevano dal sagrato interno allo *ḥêl* (*Mid.* I,5). Questo è confermato dalla descrizione più particolareggiata dei fabbricati delle porte, specialmente quello chiamato « casa del focolare » (I,6-9) e quello da identificare con una delle porte indicate in II,7. Questi « fabbricati delle porte » avevano un'esedra, cioè un atrio con sedili e, sopra, una camera (*Mid.* I,5; *B. j.* V,5,3, § 203); l'esedra misurava trenta cubiti di larghezza (*B. j.*, ivi). Ma tra lo *ḥêl* e il sagrato interno, non c'erano soltanto i fabbricati delle porte tra loro collegati da ali di raccordo. Nelle ali poste a nord e a sud del sagrato interno, si trovavano, secondo *B. j.* V,5,2, § 200, le stanze del tesoro; secondo *Mid.* V,3-4, sei sale avevano una destinazione cultuale o qualche altra finalità analoga. Anche tra il sagrato delle donne e lo *ḥêl* si trovavano fabbricati di porte e altre costruzioni. Si parla, in particolare, di 4 sale, di 40 cubiti quadrati, ai quattro angoli del sagrato delle donne (*Mid.* II,5). Non bisogna cercare queste sale nel sagrato delle donne in quanto tale; la porta di Nicanore, i 15 gradini in semicerchio che ad essa conducevano e le sale indicate in *Mid.* II,7 al di sotto del sagrato degli Israeliti occupavano infatti tutta la parte occidentale del sagrato delle donne su 135 cubiti. Questi dati quindi non lasciano alcuno spazio al dubbio: esistevano delle ali che collegavano i fabbricati delle porte; esse circondavano l'area sacra a nord, a est e a sud. Probabilmente erano larghe 40 cubiti, misura corrispondente alle sale del sagrato delle donne. Sembra che tra il sagrato delle donne e quello degli Israeliti non ci fossero costruzioni; è quanto lascia supporre *Mid.* II,7 che parla di sale sottostanti al sagrato degli Israeliti, aperte dal lato del sagrato delle donne.

cubiti. Il suo perimetro esterno si ottiene aggiungendo la larghezza dello *ḥêl*, di dieci cubiti, ad ogni estremità dei due lati, maggiore e minore, del perimetro interno; il perimetro esterno misura dunque 2 x (362 + 10 + 10) + 2 x (215 + 10 + 10) = 1.234 cubiti. Per ottenere la superficie dello *ḥêl*, bisogna moltiplicare la sua larghezza per la metà della somma dei suoi due perimetri (interno ed esterno), quindi: 1.154 + 1.234/2 x 10 = 11.940 cubiti², cioè 3.295,44 m², dato che un cubito² equivale a 0,276 m². Questo è lo spazio dello *ḥêl* dove poteva starsene, secondo *Pes.* V,10, tutto un gruppo che aveva dapprima occupato il sagrato interno per fare immolare i propri animali pasquali [136].

Prima di porre a confronto questa cifra di 3.295 m² con quella di 4.000 m² circa ottenuta sopra, bisogna diminuire quest'ultima ancora di un po'.

Nel sagrato interno, occorreva naturalmente del posto per poter immolare gli animali; peraltro, anche i sacerdoti disposti in fila occupavano dello spazio. Questo riduceva di circa 1/5 l'area disponibile per i laici. Finalmente i risultati combaciano. Quando non immolava, un gruppo richiedeva una superficie di circa 3.200 m².

Quanti uomini potevano stare in questo spazio? Vi si stava molto stretti. Tra i dieci miracoli che avevano luogo nel Tempio, l'ottavo consisteva nel fatto che ci fosse sufficiente spazio [137]. Questo però finiva col determinare talvolta episodi drammatici. Ecco quanto si legge in b. *Pes.* 64ᵇ: « I Rabbini insegnavano [è la formula di introduzione tannaita

[136] È possibile che il secondo gruppo abbia potuto disporre, oltre alla terrazza, delle scale della stessa. Secondo Giuseppe (*B. j.* V,5,2, §§ 195.198), tra il sagrato dei gentili (limitato da una balaustra di pietra) e la terrazza c'erano 14 gradini e 5 ce n'erano tra la terrazza e i sagrati centrali. *Mid.* II,3 ricorda soltanto 12 gradini alti mezzo cubito; la larghezza non è indicata. Se si fa la somma di queste scale, si ha, secondo Giuseppe, una superficie di circa 6.600 m², e secondo la Mishnah, di circa 5.400 m². Anche queste cifre alte potrebbero confermare i risultati della p. 136: dovremmo dedurne che si stesse meno stretti nello *ḥêl* che nel sagrato.

[137] *P. A.* V,5.

che indica un'epoca anteriore al 200 d.C.]: mai nessuno rimase schiacciato nel sagrato del Tempio, tranne durante una Pasqua al tempo di Hillel, nel corso della quale un vecchio fu schiacciato dalla ressa. Perciò fu chiamata *Pasqua degli schiacciati.* Anche Giuseppe parla di questa carenza di spazio. A quanto riferisce, 30.000 uomini rimasero schiacciati in conseguenza di un panico improvviso, durante una Pasqua tra il 48 e il 52 d.C. — il quarto giorno della festa e non il giorno stesso del sacrificio [138].

Considerata la ristrettezza del luogo, possiamo contare due uomini per metro quadrato, ciascuno con una vittima, raramente due [139]. Un totale quindi di circa 6.400 uomini; di conseguenza 6.400 vittime per ogni gruppo. I dati riferiti da Giuseppe circa la Pasqua dell'anno 4 a.C. corrispondono: nel corso del sacrificio 3.000 uomini furono uccisi dai soldati di Archelao [140]; gli altri si diedero alla fuga.

C'erano tre gruppi: l'ultimo non era così numeroso come gli altri due, poiché tutti si affrettavano ad entrare nei primi due.

Arriviamo così a una somma totale di circa 18.000 vittime pasquali.

Quanti erano complessivamente i pellegrini per la Pasqua? Per ogni vittima si prevedeva una tavola comune [141]. Di quanti commensali si componeva? Si discuteva se fosse consentito a una singola persona di immolare una vittima soltanto per sé [142]. Circa il limite massimo, ecco quello che si diceva: « Per una comunità di 100 persone, si calcola che ciascuno riceva una porzione non più grossa di un'oliva ». Non era permesso quindi giungere a questo numero [143]. In *Pes.* IX,10 s. si citano, come esempi, tavole comuni di 5, 10 e 12

[138] *B. j.* II,12,1, § 227.
[139] *Pes.* VIII,2.
[140] *B. j.* II,1,3, §§ 12 s.; *Ant.* XVII,9,3, § 218.
[141] *Pḥratría, ḥăbûrah, Pes.* VII,3.
[142] *Pes.* VIII,7; vietato secondo *B. j.* VI,9,3, § 423.
[143] *Pes.* VIII,7.

persone. Se l'ultimo pasto consumato da Gesù fu un pasto pasquale, vi presero parte Gesù e i 12 discepoli, ossia 13 persone. Giuseppe [144], il Talmud [145] e il Midrash [146] concordano nel supporre come media una cifra di 10 partecipanti. Dobbiamo attenerci a questa cifra.

Come numero di partecipanti alla Pasqua si ha quindi 180.000 persone (18.000x10). Da queste dobbiamo sottrarre i circa 55.000 abitanti di Gerusalemme [147]; otteniamo una cifra pari a circa 125.000 pellegrini presenti per la Pasqua. A questo risultato si deve forse sottrarre o sommare una cifra pari a poco più della metà.

Il movimento degli stranieri presenti a Gerusalemme durante le feste era così notevole che il loro numero superava largamente quello degli abitanti. Nella vita economica era questo settore che determinava, in primo luogo, l'importanza economica della città.

144 *B. j.* VI,9,3, § 423.

145 b. *Pes.* 64b.

146 *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (19a 2).

147 Per calcolare la cifra della popolazione di Gerusalemme, le testimonianze degli scrittori dell'antichità scarseggiano (Pseudo-Ecateo [in *C. Ap.* 1,22, § 197], per l'epoca anteriore al 100 a.C.: 120.000 abitanti; *Lam. R.* I,2 su 1,1 [18b 14] cita delle cifre che portano a 9,5 bilioni di abitanti). Siamo perciò costretti a tentare di calcolare il numero degli abitanti basandoci sulla superficie della città. Come si è visto sopra (p. 29, n. 70), i tre lati (occidentale, meridionale e orientale) della cinta anteriore ad Agrippa I misuravano globalmente circa 2.575 m.; a questi si aggiunga la terza cinta settentrionale iniziata sotto Agrippa I. Se l'identifichiamo con il muro settentrionale attuale, essa era lunga circa 2.025 m; se invece prestiamo fede ai dati di Giuseppe già citati sopra (p. 29), arriviamo a circa 3.530 m. Il perimetro della città era dunque o di circa 4.600 m, o di circa 6.105 m; di conseguenza la sua superficie era di $(4.600/4)^2 = 1.322.000$ m², o di $(6.105/4)^2 = 2.329.000$ m². Cinquant'anni fa, la densità della popolazione tra città e sobborghi, era di circa 1 abitante per 30 m². Considerando che la città antica era limitata all'interno delle mura, saremo quindi nel vero supponendo una densità un po' più alta: 1 abitante per 25 m². Arriviamo così per la Gerusalemme antica a una popolazione di circa 55.000 o 95.000 abitanti. La cifra inferiore è più verosimile (vedere tuttavia più avanti, p. 142).

Diamo uno sguardo retrospettivo. La nostra ricerca ci ha portati in una città di montagna povera d'acqua; nei suoi dintorni scarseggiano le materie prime; la sua posizione è assai sfavorevole al commercio e alla circolazione. Tuttavia essa vede svilupparsi tra le sue mura mestieri prosperi e attività commerciali con ampio raggio d'azione; ad essa affluiscono soprattutto masse di stranieri che giungono da tutti i paesi del mondo conosciuto di allora e che, in certi periodi, superano il numero dei suoi stessi abitanti. Questo perché tra le sue mura si erge il Santuario degli Ebrei di tutta la terra.

Epilogo (1966) al censimento dei pellegrini per la Pasqua (pp. 130-140)

Per tentare di calcolare il numero dei pellegrini per la Pasqua, gli autori dell'antichità, considerate le loro esagerazioni statistiche, non ci sono di alcun aiuto; un'unica via rimane dunque possibile: partire dallo spazio disponibile per coloro che sacrificavano l'agnello pasquale. Ecco perché ancor oggi (1966) considero giustificato, dal punto di vista metodologico, il cammino che percorsi nel 1924. Quanto al risultato, a quello pure posso attenermi; infatti dopo essere approdato, coi miei calcoli, alla cifra di 125.000 pellegrini presenti a Gerusalemme per la Pasqua, fortunatamente ebbi la prudente avvertenza di aggiungere che si sarebbe forse dovuto diminuire tale cifra di circa la metà [148].

Questo vuol già dire che oggi fisserei il numero ad un livello più basso. Innanzi tutto per ciò che concerne la popolazione di Gerusalemme [149] posso rinviare il lettore al mio articolo *Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu* [150]. In

148 *Supra*, p. 140.

149 *Ivi.*

150 In *ZDPV* 66 (1943), pp. 24-31 (rist. in J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, pp. 335-341).

tale studio prendo le mosse (cfr. la nota 147) dalla dimensione della città; ma arrivo a una cifra inferiore. Infatti: *a*) all'interno delle mura dell'epoca di Gesù, sottraggo lo spazio non abitato: Tempio, edifici di apparato, ecc.; *b*) fondandomi sui risultati degli scavi, tengo conto del fatto che lo spazio un tempo situato al di fuori della città, poi inglobato in essa con il muro settentrionale di Agrippa I (41-44 d.C.) era meno popolato; *c*) basandomi sui dati relativi alla densità della popolazione di Gerusalemme nel 1881, fisso, per la città al tempo di Gesù, all'interno delle mura, la densità della popolazione a 1 abitante per ogni 35 m^2 (e non a 1 per ogni 25 m^2). Per l'epoca di Gesù si deve quindi calcolare una popolazione di circa 20.000 abitanti all'interno della cinta della città, e di 5-10.000 all'esterno delle mura. Questa cifra di 25-30.000 abitanti potrebbe benissimo rappresentare il limite massimo.

Per quanto concerne il numero dei pellegrini durante la Pasqua, è assai probabile che il calcolo fatto sopra (pp. 133-140) dello spazio a disposizione delle persone che venivano a immolare il loro sacrificio sia esatto. Oggi mi porrei soltanto una domanda: è proprio necessario figurarsi realmente tutto lo spazio, compreso quello della superficie della parte posteriore e di ogni lato dell'edificio del Tempio, occupato in modo così fitto dalle persone che venivano ad immolare? (Deve essere tuttavia impossibile immaginare fino a che punto gli uomini fossero pigiati, con la loro vittima sulle spalle, come è stato descritto a p. 138). Di conseguenza, la cifra di 6.400 per ognuno dei tre gruppi non è forse troppo alta? Un po' troppo alta quindi anche la cifra globale di 180.000 partecipanti alla festa, inclusa la popolazione di Gerusalemme? Un fatto comunque è certo: durante la Pasqua, l'afflusso dei pellegrini che giungevano da ogni parte del mondo era imponente; il loro numero superava più volte quello della popolazione di Gerusalemme.

PARTE SECONDA

LA SITUAZIONE SOCIALE

A) *Ricchi e poveri*

B) *In alto e in basso della scala sociale*

A) RICCHI E POVERI

Cap. I: I ricchi

Cap. II: La classe media

Cap. III: I poveri

Cap. IV: I fattori determinanti per lo sviluppo delle condizioni economiche degli abitanti di Gerusalemme al tempo di Gesù

I

I RICCHI

A) La corte

Sotto la dinastia erodiana, Gerusalemme, come capitale, conobbe uno sfarzo principesco. Nella città santa, furono costruiti edifici lussuosi [1]. Ogni quattro anni, Erode organizzava feste con magnifici giochi [2]; nel Santuario ricostruito a nuovo, il culto si svolgeva con uno splendore difficilmente conosciuto prima.

Ma era attraverso il tenore di vita della corte che la ricchezza dei sovrani si palesava nel modo più significativo alla popolazione di Gerusalemme. La corte dettava legge alla vita ufficiale. Anche nelle epoche della dominazione straniera di Roma [3], le corti principesche svolsero un loro ruolo, ma il loro sfarzo fu solo l'ombra di quello di un tempo. Ma saliamo a palazzo [4]. All'entrata, dobbiamo passare davanti alle postazioni delle guardie del corpo. Erode era costretto a vivere nel continuo timore dei suoi sudditi; aveva perciò più di un motivo per mantenere una potente

[1] Vedere *supra*, pp. 28 ss.
[2] *Ant.* XV,8,1, § 268.
[3] 6-41 d.C.; 44-46 d.C.
[4] Per delineare il quadro che segue, ci siamo basati soprattutto sulla situazione alla corte di Erode il Grande, perché è questa che meglio conosciamo.

guardia del corpo [5]. Una volta inviò cinquecento uomini di essa, in aiuto all'imperatore Augusto [6]. Un altro fatto ci consente di valutarne l'importanza: oltre alla sua guardia personale [7], si parla di « truppe tracie, germaniche e galliche » [8]. Prima di entrare al servizio di Erode, i Galli avevano costituito la guardia del corpo di Cleopatra, regina d'Egitto; da soli, assommavano a quattrocento effettivi [9].

I portieri [10] chiedono cosa vogliamo. Fanno parte della servitù che comprende cinquecento persone [11]: in maggioranza schiavi, in parte liberti [12]. Tra i domestici, figurano anche degli eunuchi [13]. Quelli che Erode inviò a Archelao, re di Cappadocia, erano schiavi; i tre ufficiali della camera reale, citati più avanti [14], erano probabilmente dei liberti. Del personale di servizio fanno pure parte i cacciatori reali, agli ordini del maestro di caccia [15], e probabilmente anche i barbieri di corte [16]e i medici personali [17]. Per l'epoca del re Alessandro Ianneo (103-76 a.C.), il Talmud attesta l'esistenza di un artigiano incaricato di intrecciare le corone reali [18]. Della servitù fanno infine parte anche i carnefici che svolsero un ruolo così tetro soprattutto durante gli ultimi anni di Erode [19].

5 *Doruphóroi, sōmatophúlakes.* Bisogna distinguere questi ultimi dagli ufficiali della camera reale che hanno lo stesso nome.
6 *Ant.* XV,9,3, § 317.
7 *Ant.* XVI,7,1, § 182; *Ant.* XVI,7,1, § 187; vedere la nota seguente.
8 *Ant.* XVII,8,3, § 198; *B. j.* I,33,9, § 672.
9 *B. j.* I,20,3, § 397.
10 *Ant.* XVII,5,2, § 90.
11 *Ant.* XVII,8,3, § 199; *B. j.* I,33,9, § 673.
12 *B. j.* I,33,9, § 673.
13 *B. j.* I,25,6, § 511; vedere anche *Ant.* XVII,2,4, § 44.
14 *Infra*, p. 149.
15 *Ant.* XVI,10,3, § 316.
16 *B. j.* I,27,5-6, § 547 (al plurale); cfr. *Ant.* XVI,11,6-7, §§ 387 ss.
17 *Ant.* XV,7,7, § 246; XVII,6,5, § 172; *B. j.* I,33,5, § 657.
18 b. *B. B.* 133[b]. Su un certo numero di monete, gli imperatori romani figurano con la corona. Per derisione, i soldati romani pongono sul capo di Gesù una corona regale intrecciata con spine o cardi (Mc 15,17; Mt 27,29; Gv 19,2.5).
19 *B. j.* I,30,5, § 592; 32,3, § 635 e *passim.*

Sempre nel palazzo, incontriamo i funzionari di corte. Tra loro figura il segretario del re; tutta la corrispondenza passa per le sue mani [20]. È il tesoriere Giuseppe che regola gli affari materiali [21], come ad esempio l'acquisto di una perla preziosa per il tesoro reale [22]. I due uomini assorti in conversazione sono Andromaco e Gemello, precettori e compagni di viaggio dei principi reali [23]. I loro figli sono *súntrophoi* dei principi Alessandro e Aristobulo; alla corte di Erode vige infatti la consuetudine delle corti ellenistiche secondo cui i figli dei grandi vengono educati con i principi. At 13,1 ricorda, nella persona di Manaèn, un *súntrophos* del principe Erode Antipa, educato alla corte di Gerusalemme. La « guardia del corpo » Corinto ci guida poi negli appartamenti regi. È chiamato *sōmatophúlax*; due elementi tuttavia non ci permettono di classificarlo tra le guardie del corpo: era uno dei funzionari di corte più intimi di Erode [24], e soprattutto era un *súntrophos* del monarca [25] (occorre qui ricordare che Corinto era di origine araba, come Kipros, la madre di Erode). Bisogna piuttosto considerare questo appellativo (*sōmatophúlax*) come un titolo nella gerarchia di corte, forse quello di ufficiale della camera reale, che troviamo anche altrove in certe corti ellenistiche [26]. Otto [27], per primo, ha attirato l'attenzione su questo punto, osservando come altre due « guardie del corpo », Giocondo e Tiranno [28], sono chiamati comandanti di cavalleria nel passo parallelo della *Guerra giudaica* [29]. Altri tre ufficiali della camera reale di Erode, il suo coppiere, colui che lo serviva a mensa e il

20 *Ant.* XVI,10,4, § 319; *B. j.* I,26,3, § 529.
21 *Ant.* XV,6,5, § 185.
22 b. *B. B.* 133[b].
23 *Ant.* XVI,8,3-4, §§ 242 ss.
24 *Ant.* XVII,3,2, §§ 55 s.
25 *B. j.* I,29,3, § 576.
26 Otto, *Herodes*, col. 87 n.
27 *Ivi*, coll. 86-87, e 87 n.
28 *Ant.* XVI,10,3, § 314.
29 *B. j.* I,26,3, § 327.

suo ciambellano, erano eunuchi [30]. Giuseppe narra che questi ufficiali della camera reale erano personalità influenti; il terzo che aveva accesso alla camera nuziale del sovrano era, dice lo storico ebraico, incaricato degli affari più importanti del governo [31]. Quanto a Blasto, che occupò la stessa carica alla corte di Gerusalemme sotto Agrippa I, svolse funzioni di mediazione, forse nel 44 d.C., durante la conclusione del trattato di pace tra il suo signore e le città di Tiro e Sidone (At 12,20).

Negli appartamenti reali, incontriamo nell'« entourage » del re i suoi intimi, i « cugini e amici »; da notare che il termine « cugini » non indica soltanto dei parenti. Questi « cugini e amici » sono i primi nella gerarchia di corte, secondo il modello di tutte le corti ellenistiche [32]. Oltre i cugini, nipoti, cognati e altri parenti del sovrano [33], alla corte di Erode erano soprattutto alcuni notabili greci a far parte di questi « cugini e amici ». Infatti quando, dopo la morte del re, il popolo pretese l'allontanamento dei Greci, non si trattava di ospiti, ma di persone del suo solito « entourage »[34]. Il più noto tra i familiari di Erode è Nicola di Damasco, uomo intelligente, assai colto, filosofo e storico di corte; accanto a lui troviamo il fratello Tolomeo [35]. Bisogna poi citare un altro Tolomeo, ministro delle finanze e guardasigilli [36], e il retore greco Ireneo [37]. Di tutta un'altra serie di « amici » conosciamo soltanto i nomi. È forse tra i membri della corte che dobbiamo cercare il comandante in capo delle truppe

[30] *Ant.* XVI,8,1, § 230; *B. j.* I,24,7, § 488; cfr. *Ant.* XV,7,4, § 226.
[31] *Ant.* XVI,8,1, § 230.
[32] Otto, *Herodes*, col. 86.
[33] Cfr. per es. *Ant.* XVII,9,3, §§ 219 ss.; *B. j.* II,2,1, § 15.
[34] Nicola di Damasco, frammento 136,8, ed. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 2. Teil A, Berlin 1926 (rist. Leiden 1957), p. 424; cfr. *Ant.* XVII,9,1, § 207; *B. j.* II,1,2, § 7.
[35] *Ant.* XVII,9,4, § 225; *B. j.* II,2,3, § 21.
[36] *Ant.* XVI,7,2, § 191; XVII,8,2, § 195; *B. j.* I,33,8, § 667.
[37] *Ant.* XVII,9,4, § 226; *B. j.* II,2,3, § 21.

di Erode [38], Archelao [39] e Agrippa I [40]. È alla corte comunque che troviamo Volumnio, comandante di campo [41]. Considerato il nome, Otto si chiede se non si tratti di un ufficiale istruttore romano [42]. Costui fu inviato a Cesare [43] come messaggero, con Olimpo « amico » di Erode, e una scorta [44]. Infine incontriamo, a più riprese, diversi ospiti di Erode: Marco Agrippa [45] genero dell'imperatore Augusto, Archelao [46] re di Cappadocia, Euricle [47] di Sparta, Evarato [48] di Cos, Mela [49] inviato del re di Cappadocia. Quasi sempre questi personaggi lasciavano la corte di Gerusalemme carichi di ricchi doni.

Per quanto ellenistica dovesse apparire nella sua conduzione esterna, la corte conservò nondimeno connotazioni orientali di fondo. È quanto dimostreremo nel presente paragrafo dedicato all'harem. La Legge consentiva al re la poligamia [50]. La Mishnah gli concede fino a diciotto mogli [51]; il Talmud, basandosi su due diversi insegnamenti dei Tannaiti, insegnamenti antichi quindi, parla di ventiquattro e quarantotto [52]. Non ci si deve quindi stupire se incidentalmente ci capita di sentir parlare [53] delle concubine del re

[38] *Ant.* XVII,6,3, § 156; *B. j.* I,33,3, § 652.
[39] *B. j.* II,1,3, § 8; Giuseppe, ufficiale citato in *Ant.* XVII,10,9, § 294 e *B. j.* II,5,2, § 74, cugino di Archelao e nipote di Erode, è forse il comandante in capo.
[40] *Ant.* XIX,7,1, § 317; 8,3, § 353.
[41] Era forse comandante della caserma vicinissima al palazzo e di cui faceva parte (*B. j.* II,15,5, § 329; 17,8, § 440).
[42] Otto, *Herodes*, col. 60.
[43] *Ant.* XVI,10,7, § 332; 10,9, § 354; *B. j.* I,27,1, § 535.
[44] *Ant.* XVI,10,9, § 354.
[45] *Ant.* XVI,2,1, §§ 13 s.; 2,4 §§ 55 s.; Filone, *Leg. ad Caium*, § 294.
[46] *Ant.* XVI,8,6, §§ 261 s.; *B. j.* I,25,6, § 511.
[47] *Ant.* XVI,10,1, § 301; *B. j.* I,26,1, § 513; 26,4, § 530.
[48] *Ant.* XVI,10,2, § 312; *B. j.* I,26,5, § 532.
[49] *Ant.* XVI,10,6-7, §§ 325 ss.
[50] Dt 17,17; cfr. *Ant.* IV,8,17, § 224.
[51] *Sanh.* II,4.
[52] b. *Sanh.* 21ª bar.
[53] *Ant.* XIII,14,2, § 380; *B. j.* I,4,6, § 97.

Alessandro Ianneo (103-76 a.C.). Quando Antigono, ultimo re asmoneo, volle impadronirsi del trono, nel 40 a.C., con l'aiuto dei Parti, promise loro, tra l'altro, cinquecento Ebree [54]; tale cifra comprendeva il corteo femminile dell'insieme della corte, cioè di Ircano, l'etnarca degli Ebrei in carica, nonché degli altri due tetrarchi della Giudea residenti anch'essi a Gerusalemme, Erode [55] e suo fratello Fasael [56]. Erode il Grande (37-4 a.C.) ebbe dieci mogli [57], delle quali almeno nove — quelle che erano in vita nel 7-6 — contemporaneamente [58]. Per la verità, solo Mariamma l'Asmonea pare abbia avuto il titolo di regina [59]. Ma l'harem di Erode era di gran lunga più numeroso, come prova l'invio di una concubina a Archelao, re di Cappadocia [60]. Dobbiamo inoltre ricordare che la madre di Erode e, per taluni periodi, sua sorella Salomé [61] e Alessandra [62], madre della regina Mariamma, abitarono anch'esse a palazzo, e che i figli, durante i primi anni di vita furono, secondo la consuetudine (cfr. Pro 31,1), allevati dalla madre, quindi nell'harem. Questa parte della corte possedeva pure una numerosa servitù; intendiamo riferirci a un eunuco della regina Mariamma [63], a schiavi di Doride, moglie di Erode [64].

[54] *Ant.* XIV,13,3, § 331; 13,5, § 343; 13,10, § 365; *B. j.* I,13,1, § 248; 13,4, § 257; 13,11, § 273.

[55] Il futuro re.

[56] Secondo *B. j.* I,13,4, § 257, si tratta della promessa della « maggior parte delle donne di loro [Ircano e Fasael] proprietà »; secondo *Ant.* XIV, 13,10, § 365, sono le donne che fuggirono con Erode, avendo quest'ultimo salvato tutta la corte (*Ant.* XIV,13,7, §§ 352-354).

[57] *Ant.* XVII,1,3, § 19; *B. j.* I,28,4, § 562; cfr. *Ant.* XV,9,3, § 319 ss.; XVII,1,2, § 14; *B. j.* I,24,2, § 477.

[58] *B. j.* I,28,4, § 562.

[59] *B. j.* I,24,6, § 485.

[60] *B. j.* I,25,6, § 511.

[61] Dopo l'uccisione del suo primo marito (35 o 34 a.C.) fino al suo secondo matrimonio concluso dopo il 30 (nel 30 faceva ancora parte della corte di Gerusalemme: *Ant.* XV,6,5, § 184), come pure dopo l'uccisione del suo secondo marito avvenuta nel 25.

[62] *Ant.* XV,6,5, §§ 183 ss.

[63] *Ant.* XV,7,4, § 226.

[64] *Ant.* XVII,5,3, § 93.

Accanto alla corte del sovrano, esistevano altre corti più piccole. Forse risiedevano anch'esse a palazzo: perlomeno, dopo il 12 a.C., quelle dei principi reali Alessandro, Aristobulo, Antipatro e quella di Ferora, fratello di Erode [65]. Avevano un proprio « entourage » (« amici ») e una propria servitù [66].

Giuseppe ci dà alcune informazioni sugli introiti che consentivano ai sovrani di coprire le loro enormi spese. Egli calcola i redditi dei successori di Erode che si erano divisi il suo dominio [67]. Da questo calcolo risulta che Erode Antipa ricevette 200 talenti d'imposte, Filippo 100, Archelao 400 (*B. j.*) o 600 (*Ant.*), Salomé 60; l'insieme del dominio di Erode fruttava quindi 760 o 960 talenti. Tenendo conto dei dati sugli introiti di Agrippa I, si deve optare per la somma più alta. Ma anche le città di Gaza, Gadara, Hippos facevano parte del dominio di Erode; dopo la sua morte furono annesse alla provincia di Siria. Inoltre, la Samaria, in quello stesso periodo, fu esentata dal quarto delle imposte [68]. Si deve dunque valutare a più di 1000 talenti gli introiti delle imposte di Erode.

Gli introiti di Agrippa I assommavano a dodici milioni di dracme [69]; si tratta di dracme attiche di cui Giuseppe si serve pure altrove per i suoi conteggi. Il dominio di Agrippa I era più vasto di quello di Erode — Agrippa aveva ricevuto i possedimenti di Claudio siti tra i monti del Libano e il regno di Lisania, cioè la regione di Abila, vicino al Libano [70]. È lecito quindi pensare che i gettiti delle sue imposte fossero più considerevoli di quelli di Erode.

[65] Otto, *Herodes*, coll. 87 s.; cfr. *B. j.* I,23,5, §§ 457 ss.

[66] Servi di Alessandro e di Aristobulo: *Ant.* XVI,4,1, § 97; un liberto di Antipatro: *Ant.* XVII,4,3, § 79; liberti di Ferora: *ivi*, XVII, 4,1, § 61; schiave di Ferora: *ivi* XVI,7,3, § 194; cfr. XVII,4,1-2, §§ 61 ss.; *B. j.* I,30,2, § 584.

[67] *Ant.* XVII,11,4-5, §§ 317 ss.; *B. j.* II,6,3, § 93 ss.

[68] *Ant.* XVII,11,4, § 319; *B. j.* II,6,3, § 96.

[69] *Ant.* XIX,8,2, § 352.

[70] *Ant.* XIX,5,1, § 275; *B. j.* II,11,5, § 215.

Erode con 1.000 talenti [71] di introiti, Agrippa I con 1.200 non potevano far fronte a tutte le loro spese [72]. Erode possedeva inoltre una fortuna privata notevole; lo si desume, tra l'altro, dai lasciti del suo testamento. Le accuse mossegli dagli Ebrei che, nel 4 a.C., erano ricorsi a Roma sembrano fondate: egli era riuscito a mettere le mani su ingenti ricchezze impadronendosi dei beni di illustri personaggi del regno dopo averli fatti giustiziare [73]. Inoltre, nel 12 a.C., aveva ottenuto dall'imperatore Augusto le miniere di rame di Soli a Cipro [74]; da qui ulteriori entrate. Infine, regali, o meglio bustarelle, servivano probabilmente a chiudere più di un buco nelle finanze del principe [75].

B) La classe ricca

1. *Il lusso*

Nel primo capitolo di questo studio, abbiamo parlato dello svariato lusso nell'abitazione, nell'abbigliamento e nella servitù, dei numerosi sacrifici e doni nel Tempio, e dei monumenti funerari delle persone ricche di Gerusalemme.

[71] Il valore del talento che serve da base ai calcoli è il talento ebraico stimato 10.000 dracme attiche d'argento. Lo si può dimostrare in due modi: *a*) confrontando *Ant.* XVII,6,1, § 146 e 11,5, §§ 321 s. con 8,1, § 190: nel testamento di Erode un lascito di 1.500 talenti figura come 15 milioni di dracme, il che significa che 1 talento valeva 10.000 dracme; *b*) confrontando i redditi di Erode con quelli di Agrippa I. Per valutare le somme di questi redditi, occorre ricordare i seguenti fatti: Erode diede alla figlia una dote di 300 talenti (*B. j.* I,24,5, § 483); suo fratello Ferora ricavava ogni anno 100 talenti dai suoi possedimenti, oltre ai redditi della sua teatrarchia di Perea (*B. j., ivi*); Zenodoro vendette l'Auranitide agli Arabi per 50 talenti (*Ant.* XV,10,2, § 352).

[72] Otto, *Herodes*, coll. 91 s.

[73] *Ant.* XVII,11,2, § 307.

[74] *Ant.* XVI,4,5, § 128: non sappiamo con certezza se a Erode fu ceduta tutta la miniera e la metà esente da tassa di locazione, o soltanto la metà come reddito esente da locazione.

[75] Vedere ad es. *Ant.* XVII,11,2, § 308.

Con brevi cenni, le fonti sottolineano occasionalmente talune caratteristiche di questo lusso. Due uomini scommettono 400 *zûz* (denari) su chi riuscirà a mandare in collera Hillel [76]. Rabbi Meïr narra che la gente di Gerusalemme annodava con cordoncini d'oro i *lûlab* per la cerimonia della festa delle Capanne [77]. I ricchi avevano possedimenti in campagna; Tolomeo, ministro delle finanze di Erode, ad esempio, era proprietario del villaggio di Arus [78]. Un'altra fonte fornisce un'indicazione al riguardo: la regina Elena di Adiabene, la cui visita a Gerusalemme è attestata da Giuseppe [79], possedeva a Lidda, a quanto si dice, una tenda conforme alle prescrizioni rituali per la festa delle Capanne [80].

Furono soprattutto i banchetti nelle case dei ricchi a dettar legge. Su questo argomento troviamo ripetuto di continuo che a Gerusalemme si erano create dal nuovo usanze particolari; il che significa che la città serviva da modello al paese per le maniere signorili dell'epoca. Un padrone di casa che dava un ricevimento poteva distinguersi in modo spettacolare o per il numero dei commensali o, più efficacemente ancora, per il trattamento riservato agli ospiti [81]. Era consuetudine chiamare per l'occasione un cuoco e pagarlo profumatamente; se costui non preparava tutto a dovere era tenuto a riparare la vergogna patita dal padrone di casa con una punizione proporzionata al prestigio dell'ospite e dei suoi invitati [82]. A Gerusalemme si beveva il vino da tavola in bicchieri di cristallo, senza tagliarlo con l'acqua [83]. Una volta creata l'atmosfera, si dava inizio alle danze — che erano, si badi bene, dei girotondi tra uomini,

[76] b. *Shab.* 30b-31a bar.

[77] *Sukka* III,8.

[78] *Ant.* XVII,10,9, § 289; *B. j.* II,5,1, § 69.

[79] *Ant.* XX,2,5, §§ 49 s.

[80] j. *Sukka* I,1,51d 22 (IV/1,2); cfr. Neubauer, *Géogr.*, p. 77.

[81] *Lam. R.* 4,2 su 4,2 (56a 25).

[82] *Ivi*; Hirschensohn, p. 133; b. *B. B.* 93b.

[83] *Lam. R.* 4,5 su 4,2 (57b 1).

simili a quelli attestati per le feste religiose —, si battevano le mani, come fecero, ad esempio, i « grandi » delle città in occasione della festa della circoncisione di Elisha ben Abuya, il cui padre era dell'alta società [84]. Usanze ben precise regolavano gli inviti. L'invitato aspettava che gli venissero comunicati i nomi degli altri commensali [85] e che, indipendentemente dal primo invito, dei messaggeri lo venissero a chiamare il giorno stesso del banchetto [86]. Questa consuetudine sembra essere stata in uso anche altrove, in Palestina [87] e in Egitto [88]. Infatti dagli inviti scritti trovati nei papiri egiziani sappiamo che erano generalmente consegnati soltanto il giorno prima della festa, se non addirittura il giorno stesso; il che si spiega se si tratta del secondo invito. Inoltre l'invitato aveva l'abitudine di rimboccare le ampie maniche del vestito [89], forse per non esserne impacciato mentre mangiava. Un telo sospeso all'esterno della casa indicava agli invitati che erano ancora in tempo per entrare; veniva rimosso soltanto dopo che era stata servita la terza portata [90]. Secondo un racconto degno di fede [91], gli abitanti di Gerusalemme chiamavano al pranzo pasquale i poveri della strada. In certe occasioni della vita politica « tutta la popolazione » della città era invitata a pranzo; così fece Marco Agrippa

[84] j. *Hag.* II,1,77[b] 33 (IV/1,272); Billerbeck, I, p. 682. Il padre: *Qoh. R.* 7,18 su 7,8 (104[a] 9); Schlatter, *Tage*, p. 25.

[85] *Lam. R.* 4,4 su 4,2 (57[a] 8).

[86] *Lam. R.* 4,2 su 4,2 (56[a] 25).

[87] Mt 22,3 e soprattutto Lc 14,16-17. Il testo stesso di questo passo e di Mt 22,11 s., come le analogie rabbiniche (ad es. b. *Shab.* 153[a], cfr. *Qoh. R.* 9,6 su 9,8 [114[b] 7]) indicano che si tratta di un secondo invito.

[88] Mitteis-Wilcken, I/1, p. 419.

[89] *Lam. R.* 4,4 su 4,2 (57[a] 10). Cfr. j. *Demay* IV,6,24[a] 53 (II/1,173).

[90] Tos. *Ber.* IV,10 (10,19); *Lam. R.* 4,4 su 4,2 (57[a] 13); b. *B. B.* 93[b]. Racconto che risale a Rabban Shimeon ben Gamaliele II.

[91] *Pes.* IX,11; confermato dalla Haggadah di Pasqua (*ha laḥma*). L'indicazione a proposito dell'ospitalità di ben Kalba Shabua, consigliere di Gerusalemme che nutriva gli affamati, è semplicemente un'interpretazione del suo nome (b. *Giṭ.* 56[a]).

in occasione della sua visita a Gerusalemme [92] e da Archelao alla morte del padre Erode [93].

Un'altra parte notevole delle spese era dedicata alle donne. In quel periodo la poligamia era consentita agli Ebrei [94]. Nelle case con diverse mogli, il tenore di vita comportava tuttavia un impegno finanziario così rilevante che la poligamia era generalmente praticata soltanto negli ambienti ricchi.

È in talune cerchie abbienti di Gerusalemme che ci introduce b. *Yeb.* 15[b]. La discussione verte su un punto controverso del matrimonio leviratico. È noto in che cosa consista il levirato: se un marito muore senza aver avuto figli, il fratello del defunto è tenuto a sposarne la vedova. Ma che succede se il defunto lascia parecchie mogli, tra cui una nipote? Ovviamente il fratello non può sposare la propria figlia. Ma che accade alle altre mogli? La scuola di Shammai autorizzava il loro matrimonio per soddisfare alla legge del levirato, la scuola di Hillel lo vietava. In tale contesto, il levita R. Yoshua ben Ḥananya racconta che due famiglie di Gerusalemme di alto rango, da cui uscirono alcuni sommi sacerdoti, discendevano da queste « concubine della figlia » [95]. Sentiamo perciò parlare di due casi

[92] *Ant.* XVI,2,1, § 14; 2,4, § 55.

[93] *Ant.* XVII,8,4, § 200; *B. j.* II,1,1, § 1.

[94] J. Leipoldt, *Jesus und die Frauen*, Leipzig 1921, pp. 44-49 e note, fornisce numerose attestazioni al riguardo.

[95] Una di queste famiglie si chiama « famiglia di Qufae »; Kahan accosta questo nome a quello del sommo sacerdote Giuseppe, chiamato Qayafa (Caifa), conosciuto dal NT. Al di fuori di questo Qayafa, il sommo sacerdote della famiglia di Qufae non può che essere uno dei due seguenti sacerdoti: o Elionaio, figlio di Kantera secondo Giuseppe (*Ant.* XIX,8,1, § 342; in carica verso il 44 d.C.), chiamato ben ha-Qayyaf in *Para* III,5; oppure il sommo sacerdote Giuseppe Qabi (= Kabi) il quale, secondo Giuseppe (*Ant.* XX,8,11, § 196), era figlio del sommo sacerdote Simone e rimase in carica fino al 62 d.C. (Per scrupolo di chiarezza, abbiamo trascritto qui Qayafa (NT, Giuseppe) con la « Q », dato che il nome deriva dalla radice *qayyaph* dell'ebraico della Mishnah; stesso discorso per Qabi, con la « Q »).

di poligamia a Gerusalemme [96], perlomeno nel primo matrimonio delle donne. Se per il loro secondo matrimonio, come è verosimile, esse si avvalsero del permesso della scuola di Shammai [97] di sposare il cognato, avremmo maggiori informazioni su queste famiglie per il fatto che dei discendenti di queste due donne divennero sommi sacerdoti. I secondi sposi sarebbero infatti i fratelli dei primi e di conseguenza apparterrebbero entrambi a famiglie di sommi sacerdoti. Avremmo dunque in questo caso una testimonianza di poligamia a Gerusalemme per quattro famiglie di sommi sacerdoti.

Troviamo in Giuseppe altri esempi di poligamia in famiglie dell'alta società gerosolimitana. Lo storico ebraico narra che il tobiade Giuseppe ebbe due mogli [98], e Alessandro Ianneo diverse concubine insieme a una sposa principale [99]. Sentiamo parlare di un funzionario dell'amministrazione del re Agrippa che aveva due mogli; una abitava a Tiberiade, l'altra a Seforide [100]. Possiamo quindi constatare la presenza della poligamia nell'alta società di Gerusalemme; ma essa non era in alcun modo di regola.

In questi ambienti, le figlie ricevevano forti somme per la loro dote. Ad esempio, nel contratto di matrimonio di Miriam, la figlia di Nicodemo (Naqdemon ben Gorion) si parlava, a quanto pare, di un milione di denari d'oro,

[96] Non è detto che le due donne, con il loro primo matrimonio, fossero le mogli di uno stesso marito; chiaramente, si tratta piuttosto di due casi analoghi.

[97] Cfr. i casi riferiti in b. *Yeb.* 15a-16a da R. Tarfon e Rabban Gamaliele, come pure il testo stesso del racconto della controversia al tempo di R. Dosa ben Arkinos (16a), dove si parla espressamente di due fratelli che dovettero sposare le concubine. Così A. BÜCHLER, *Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70*, in *Festschrift Schwarz*, p. 136, spiega il passo.

[98] *Ant.* XII,4,6, §§ 186 ss.

[99] *B. j.* I,4,6, § 97; *Ant.* XIII,14,2, § 380.

[100] b. *Sukka* 27a. Si tratta probabilmente di Agrippa I. Infatti, da ciò che sappiamo, Seforide non faceva parte del dominio di Agrippa II. Nerone diede Tiberiade ad Agrippa II: *Ant.* XX,8,4, § 159; *B. j.* II,13,2, § 252.

cui il suocero aggiunse ancora qualcosa [101]. Conformemente a questo, le pretese di queste dame erano considerevoli. Avevano il diritto di spendere un decimo della loro dote [102] esclusivamente per le loro esigenze di lusso: profumi, abiti [103], parure [104], dentiere sostenute da fili d'oro e d'argento [105], ecc. Ma si discute se l'utilizzo di questa decima parte della dote fosse loro consentito ogni anno o soltanto il primo anno di matrimonio.

Al mondo delle grandi dame di Gerusalemme erano riservate particolari attenzioni. Si dice che Marta [106], vedova del sommo sacerdote R. Yoshua, disponesse per il suo sostentamento quotidiano di due misure di vino fissate dai dottori; la nuora di Naqdemon ben Gorion, di due *se'ah* (= più di 26 litri) di vino per settimana [107]. E si dice pure che la figlia di Naqdemon maledisse i dottori perché quando si trattò di stabilire la quota per il suo sostentamento di vedova, costoro fissarono soltanto 400 denari d'oro per le sue spese voluttuarie [108]. Non stupisce quindi che Marta non sia riuscita a far fronte alla grande carestia scoppiata durante l'assedio di Gerusalemme nel 70 d.C. Al momento della morte, gettò in strada tutto il suo oro e il suo argento: troppo tardi aveva imparato che la sua fortuna non serviva a nulla [109]. È interessante notare come certi obblighi si instaurassero presso le grandi dame di Gerusalemme in rapporto alla loro condizione. Ad esempio, per attenuare le sofferenze dei condannati a morte, davano loro da bere del vino misto ad incenso sul luogo dell'esecuzione [110]. Secondo Abba Shaul, esse avrebbero

[101] b. *Ket.* 66b.

[102] *Ivi.*

[103] b. *Yoma* 39b.

[104] Vedere *supra*, p. 27; *Kel.* XII,7.

[105] *Shab.* VI,5.

[106] Vedere *infra*, p. 250, n. 61.

[107] *Lam. R.* 1,50 su 1,16 (35b 5); b. *Ket.* 65a.

[108] b. *Ket.* 66b; *Lam. R.* 1,51 su 1,16 (35b 13): 500 denari.

[109] *Git* 56a.

[110] b. *Sanh.* 43a bar. Cfr. le « figlie di Gerusalemme » che accompa-

anche provveduto al sostentamento delle donne che allevavano i loro figli per il rito della giovenca rossa [111].

2. *I rappresentanti della classe ricca*

In ogni tempo Gerusalemme attirò a sé i detentori del capitale nazionale: i grossi negozianti, i grandi proprietari fondiari, gli esattori d'imposte e i reddituari [112].

Troviamo alcuni rappresentanti di questo ambiente tra i membri del Sinedrio. Il consigliere Nicodemo [113] era ricco; a quanto riferisce Gv 19,39 portò al sepolcro di Gesù 100 libbre romane di mirra e aloe. La letteratura rabbinica [114] ricorda grossi negozianti gerosolimitani di grano, vino, olio e legname, facenti parte del Consiglio tra il 66 e il 70 d.C. La tradizione si è particolarmente interessata a uno di loro, Nicodemo (Naqdemon ben Gorion) [115], grosso negoziante di grano. Narra del lusso che regnava in casa sua, del vasto programma di beneficenza non sempre esente da ambizione, e della totale rovina delle sue ricchezze: secondo Giuseppe, nei tumulti che precedettero la distruzione di Gerusalemme, nel corso dell'inverno 69-70, a plebaglia incendiò i suoi magazzini colmi di grano e orzo [116]. Giuseppe d'Arimatea, membro del Sinedrio, è un *euschēmōn* (Mc 15,43); dai papiri pare che questo termine indicasse il ricco proprietario terriero [117]. Era in realtà un uomo ricco (Mt 27,57); possedeva, a nord della città, un giardino con un sepolcro di famiglia tagliato nella roccia (Gv 19,41; cfr. 20,15). È probabile che le sue proprietà si trovassero nella sua patria d'origine; infatti il terreno che possedeva a Gerusalemme non doveva appartenere da molto alla sua famiglia, poiché il sepolcro era stato scavato di recente.

La nobiltà sacerdotale faceva parte della classe dei ricchi. Nella città alta abitavano il sommo sacerdote Anania [118], il capo dei sacerdoti Sadoq [119] e, secondo la tradizione, i sommi sacerdoti Anna e Caifa. Dal racconto di Giovanni (18,13) sappiamo che Gesù, dopo il suo arresto, fu dapprima condotto nella casa dove risiedeva Anna in quanto ex sommo sacerdote e suocero del sommo sacerdote allora in carica. In quell'edificio c'era un vasto cortile (Gv 18,15); una portinaia (Gv 18,16) e altri servitori [120] erano di casa. Il sepolcro di Anna, a sud-est della città, doveva essere una grande costruzione che dominava la regione [121]. Caifa, sommo sacerdote allora in carica, dal quale fu poi condotto Gesù, abitava una casa con un locale per le sedute straordinarie

gnano Gesù al luogo della crocifissione (Lc 23,27-31); è quindi assai probabile che siano state loro ad offrire a Gesù il vino mescolato con mirra prima della crocifissione (Mc 15,23; Mt 27,34).

111 b. *Ket.* 106a.

112 Vedere *supra*, pp. 96, 65, 75; Smith, I, p. 367.

113 Gv 7,50; 3,1; cfr. 12,42.

114 Cfr. *supra*, p. 70.

115 È da identificare con il consigliere Nicodemo del vangelo di Giovanni? Giuseppe cita un notabile di Gerusalemme, tenuto in grande considerazione, chiamato Gorion (*B. j.* IV,3,9, § 159) o Gurion (6,1, § 358). Se è da identificare con il padre di Naqdemon, c'erano dunque verso il 70 d.C., come membri viventi della famiglia: Gorion, suo figlio Naqdemon, e anche la figlia di questo ultimo (cfr. *supra*, p. 158; questa figlia è in vita verso il 70, Schlatter, *Joch. b. Zak.*, p. 67, n. 2). Ma Gorion svolge ancora un ruolo nella vita pubblica verso il 70; è perciò difficile che sia nato prima dell'inizio della nostra era. All'epoca di Gesù, suo figlio Nicodemo non può quindi essere già un uomo maturo, e membro del Sinedrio.

116 b. *Git.* 56a. L'incendio appiccato dagli Zeloti, nella Gerusalemme in rivolta, alle riserve di cereali è attestato da diverse fonti della tradizione: *B. j.* V,1,4, § 25; Tacito, *Hist.* V,12; *Lam. R.* 1,32 su 1,5 (28b 7); *Qoh. R.* 7,24 su 7,11 (105a 26); cfr. Schlatter, *Joch. b. Zak.*, p. 62.

117 Vedere la discussione di J. Leipoldt, in *Theolog. Literaturblatt*, 39 (1918), coll. 180 s. sui papiri di Bâles pubblicati da E. Rabel, in *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-hist. Klasse, n.s. 16,3, Berlin 1917.

118 *B. j.* II,17,6, § 426.

119 *Lam. R.* 1,49 su 1,16 (35a 23).

120 Gv 18,18 che include probabilmente le guardie che arrestarono Gesù.

121 *B. j.* V,12,2, § 506.

del Sinedrio [122]. Questa casa aveva evidentemente un cortile antistante la porta [123] e un grande numero di servitori [124] e di domestiche [125].

Da quanto ci ha trasmesso la tradizione, sappiamo che anche nelle dimore delle famiglie pontificie regnava un grande lusso [126]. Ecco ciò che viene narrato di Marta [127] della famiglia pontificia di Boeto. Il Giorno delle espiazioni, tutti dovevano andare a piedi; ora, quando Marta voleva vedere il marito Yoshua ben Gamaliele officiare a quella festa, le si usavano tali riguardi che venivano stesi dei tappeti dalla sua abitazione fino alla porta del Tempio [128]. Gli assassini che avevano trovato rifugio in qualche città-asilo potevano riacquistare la loro libertà soltanto alla morte del sommo sacerdote in carica; per evitare che pregassero per la morte dei sommi sacerdoti, le madri di questi ultimi, a quanto viene riferito, si incaricavano di provvedere al loro vitto e abbigliamento [129]. Si parla anche delle spese sostenute dalle madri dei sommi sacerdoti per il Giorno delle espiazioni. In tale circostanza, infatti, il sommo sacerdote indossava vesti bianche durante quella parte della cerimonia chiamata « culto pubblico » e che comprendeva il servizio nel Santo dei santi; durante il « servizio privato » portava gli ornamenti propri della sua carica [130]. Aveva inoltre il privilegio di vestire, sotto

122 Mt 26,57; Mc 14,53; Lc 22,66.

123 Mt 26,71; Mc 14,68.

124 Mt 26,51; Mc 14,47; Lc 22,50; Gv 18,10.26: servi del sommo sacerdote che parteciparono all'arresto di Gesù. Vedere anche Mt 26,58; Mc 14,54; Lc 22,55.

125 Servi dei capi dei sacerdoti in Tos. *Men.* XIII,21 (533,36); *Ant.* XX,8,8, § 181; 9,2, § 206.

126 Per la poligamia, vedere *supra*, p. 158.

127 *Lam. R.* 1,50 su 1,16 (35[b] 1) la chiama Miriam; *Yeb.* VI,4 e b. *Yeb.* 61[a], come pure b. *Giṭ.* 56[a]: Marta.

128 *Lam. R.* 1,50 su 1,16 (35[b] 2).

129 *Mak.* II,6.

130 Su questi ornamenti vedere *Ant.* III,7,4-7, §§ 159 ss.; altri testi in Schürer, II, p. 319, n. 6.

gli altri, un abito particolare, una tunica aderente che cadeva fino alle caviglie [131]. Era sua madre che, secondo la consuetudine, gliela regalava; questa tunica spettava poi alla comunità che per partecipare alle spese della sua confezione aveva versato 30 mine. La madre del sommo sacerdote Rabbi Ishmaele ben Fiabi (in carica fino al 61 d.C.) gli diede una tunica del valore di 100 mine (= un talento). La madre del sommo sacerdote Rabbi Eleazar ben Ḥarsom [132] ne fece confezionare una che costò 20.000 [mine]: dal contesto infatti la cifra dovrebbe essere completata così, ma si tratta verosimilmente di denari (20.000 denari = 2 talenti). Questa tunica era tessuta con una stoffa tanto trasparente che i sacerdoti la dichiararono inammissibile [133].

La funzione di sommo sacerdote esigeva già di per sé notevoli disponibilità finanziarie. Si pensi soltanto alle vittime del Giorno delle espiazioni che il sommo sacerdote era tenuto a pagare di tasca propria [134]. Si narra di Yoshua ben Gamaliele (63 ca. - 65 d.C.) che comperò la carica di sommo sacerdote, fatto peraltro abbastanza frequente [135]. Per ottenerla, sua moglie Marta, o Miriam, pagò, si dice, tre *qab* (di 2,02 litri [136]) di denari al re Ianneo [137] (probabilmente il nome di Ianneo, che regnò dal 103 al 76 a.C., figura qui di proposito al posto di quello di Agrippa II; sul conto di

131 Descritta in *Ant.* III,7,2, §§ 153 s.; cfr. 7,4, § 159.

132 *Lam. R.* 2,5 su 2,2 (44[a] 6) lo cita come un ricco scriba del tempo di Adriano; Giuseppe ci attesta un'altra genealogia per i sommi sacerdoti vissuti prima del 70 a.C. e che si chiamavano Eleazar. Questi due dati sono a favore dell'identità — stabilita peraltro anche in Schlatter, *Tage*, pp. 54-56 — con « Eleazar il sacerdote » sommo sacerdote al tempo della rivolta di Bar Kokba e noto dalle monete coniate durante quella stessa rivolta (132-135 [6] d.C.).

133 Sulla tunica b. *Yoma* 35[b] bar. e Tos. *Yoma* I,21 s. (182,26); Schlatter, *Tage*, pp. 54 s.

134 *Ant.* III,10,3, § 242; cfr. Lv 16,3.

135 Per es. 2 Mac 4,7-10.24.32.

136 Dalman, *Handwörterbuch*, p. 368 *b* alla parola *qab*.

137 b. *Yeb.* 61[a].

Agrippa la letteratura rabbinica esprime un giudizio assai favorevole [138]).

Non sentiamo mai parlare dei redditi regolari dei sommi sacerdoti. Al dire di Giuseppe, durante gli anni tumultuosi che precedettero la guerra giudeo-romana del 66 d.C., « l'impudenza e l'audacia dei capi dei sacerdoti si spinsero a tanto che osarono mandare i loro schiavi sulle aie per rubare le decime che spettavano ai sacerdoti » [139]; « tanto che i sacerdoti che fino allora traevano il proprio sostentamento dalle decime giunsero a morire di fame » [140]. A questo di Giuseppe si aggiunge un dato tannaita [141]: in origine, i sacerdoti conservavano nel tempio, nella sala della casa Parwa, le pelli delle vittime che erano di loro spettanza; ogni sera venivano distribuite ai sacerdoti che avevano prestato servizio quel giorno nella rispettiva sezione (ventiquattro erano le sezioni che ogni settimana si davano il cambio). Sopraggiunse un gruppo di facinorosi, i « grandi del sacerdozio » (dal contesto il termine designa i membri delle famiglie pontificie) e rubarono le pelli. Queste due testimonianze concordanti permettono di trarre la seguente conclusione: la nobiltà pontificia non usufruiva dei redditi dei semplici sacerdoti [142], né della loro totalità, e neanche forse in parte.

Donde traeva allora le proprie risorse finanziarie? Notiamo anzitutto che la ricchezza della nobiltà sacerdotale [143] era sorprendente se paragonata alla situazione miserabile dei sacerdoti ordinari. Dobbiamo poi ricordare che tale nobiltà appariva soprattutto interessata al tesoro del Tempio e che sistemava i propri rampolli nei posti di tesoriere del Tempio [144]. Aggiungiamo infine un'analogia con la Palestina moderna. Tra il clero della Chiesa greca, i membri del convento del Santo Sepolcro, in maggioranza greci, beneficiavano di grosse entrate; per contro, i preti di campagna, di origine araba, vivevano poveramente. Durante la prima guerra mondiale tale situazione spinse questi ultimi a scioperare per diversi anni [145]. Da ciò si può dedurre che la nobiltà sacerdotale traesse dal tesoro del Tempio proventi regolari. Si devono inoltre menzionare redditi particolari. È probabile che una parte delle loro famiglie avesse proprietà fondiarie; ad esempio, Eleazar ben Ḥarsom, che apparteneva forse a tale nobiltà sacerdotale [146], ereditò dal padre, a quanto si dice, mille villaggi e mille barche, e possedeva un numero di schiavi così grande che questi non conoscevano il loro padrone [147]. Occorre ricordarsi inoltre del commercio di animali per i sacrifici di cui si occupava forse la famiglia pontificia di Anna [148], del modo con cui i sacerdoti inferiori venivano derubati, e di altri particolari atti di violenza [149], nonché dei casi di corruzione [150]. Vigeva infine uno sfrenato nepotismo nelle nomine alle cariche più lucrative dei funzionari più influenti del Tempio [151], come i tesorieri e i sorveglianti [152]. Nel 52 d.C., Anano, figlio del sommo sacerdote Anania, è comandante del Tempio [153] — così era chiamato il capo dei sacerdoti che, in ordine gerarchico, veniva immediatamente

138 Il Talmud non distingue tra Agrippa I e Agrippa II; forse conosce solo uno di questi due re.
139 *Ant.* XX,8,8, § 181; cfr. 9,2, § 206.
140 *Ant.* XX,9,2, § 207; cfr. 8,8, § 181.
141 b. *Pes.* 57ª bar.
142 *Kôhen hedyôṭ* in opposizione ai *gᵉdôlê kᵉhûnnah*.
143 Vedere la n. precedente.
144 b. *Pes.* 57ª bar.; Tos. *Men.* XIII,21 (533,36).
145 Notizia fornitami da mio padre.
146 Vedere *supra*, p. 163, n. 132.
147 b. *Yoma* 35ᵇ bar.; cfr. *Lam. R.* 2,5 su 2,2 (44ª 6).
148 Vedere *supra*, p. 76.
149 Il caso di furto di tronchi di sicomoro a Gerico riferito da b. *Pes.* 57ª bar., ne fa ugualmente parte come è indicato dal contesto.
150 Per es. *Vita* 39, § 195.
151 B. *Pes.* 57ª bar.; Tos. *Men.* XIII,21 (533,36).
152 *'Ammarkal*; Schürer, II, pp. 326 s.: funzionario del tesoro, vedere *infra*, pp. 265 s.
153 *Ant.* XX,6,2, § 131; cfr. *B. j.* II,12,6, § 243.

dopo il sommo sacerdote [154]. Eleazar, altro figlio di Anania, occupò la stessa carica [155] nel 66 d.C.

[154] *Segan ha-kôhănîm*; cfr. Schürer, II, pp. 320 s.
[155] *B. j.* II,17,2, § 409; *Ant.* XX,9,3, § 208.

II

LA CLASSE MEDIA

Accanto al grosso negoziante che importa le merci dai paesi lontani e le ripone in grandi magazzini, troviamo il piccolo commerciante che ha bottega in uno dei bazar della città [1]. A questa classe media appartengono a pieno titolo anche gli artigiani, nella misura in cui sono proprietari di officine e non lavorano presso altri come salariati [2]. Non esistono fabbriche. Questo vale per la Gerusalemme dei tempi di Gesù, come, in generale, per la Gerusalemme giordana di oggi.

I dati precisi sulla situazione finanziaria di queste categorie sono assai rari. A certe esagerazioni non bisogna dare alcun credito. Ad esempio, un borghese di Gerusalemme aveva riempito un granaio [3] di denari [4]; un sarto disponeva di 2 *kor* (circa 790 litri [5]) di denari [6]. Pure un altro dato non dice granché: come possiamo verosimilmente affermare, si spendevano volentieri i propri risparmi nell'acquisto di

[1] I papiri egiziani distinguono gli *émporoi* (grossi negozianti) dai *kápēloi* (piccoli commercianti), Mitteis-Wilcken, I/1, p. 268.
[2] Stessa distinzione presso gli Egiziani di quell'epoca, Mitteis-Wilcken, I/1, p. 260.
[3] *'illîta.*
[4] b. *B. B.* 133b.
[5] Vedere *infra*, p. 210, n. 70.
[6] *Lam. R.* 1,2 su 1,1 (18b 6).

parure [7]; già a quell'epoca esisteva la consuetudine di bucare delle monete e farne ornamenti per il capo. Possiamo tuttavia riconoscere che queste categorie venivano a trovarsi in una situazione economica ottimale, quando avevano a che fare con il Tempio e con i pellegrini. Nel Tempio, funzionari e operai godevano di ottimi stipendi; si narra — ma l'esagerazione è palese — che i fornai addetti alla preparazione dei pani della proposizione e i fabbricanti di profumi da ardere avrebbero ricevuto, ogni giorno, dapprima 12 mine, poi 24 (e persino 48, secondo R. Yuda) [8] (= circa 1/8, 1/4, 1/2 talento)! Era prassi corrente che il salario venisse pagato ogni giorno soltanto se richiesto espressamente; di solito era corrisposto entro le dodici o ventiquattro ore dalla fine del lavoro prestato [9]; per quanto riguarda il Tempio invece si seguiva scrupolosamente la prescrizione veterotestamentaria (Dt 24,15) che ordinava di versare il salario il giorno stesso [10]. Ovviamente, trarre eccessivi profitti dal Tempio era considerato colpa grave. È comunque certo che il Tempio trattò i propri affari con larghezza di vedute e che prese iniziative di carattere sociale [11]; e questo va tutto a suo onore!

A dare impulso all'attività alberghiera erano quasi esclusivamente i pellegrini [12]; per lo più, è vero, costoro si sistemavano in grandi spazi analoghi ai caravanserragli attuali dove c'era posto per le bestie da soma e da tiro. Durante la prima Pasqua [13] e, secondo l'opinione più diffusa, anche durante la seconda [14], per il pellegrinaggio della festa delle

[7] *Kel.* XII,7; cfr. *Lam. R.* 2,20 su 2,12 (48ª 2).
[8] b. *Yoma* 38ª.
[9] *B. M.* IX,11-12; Billerbeck, I, p. 832.
[10] *Ant.* XX,9,7; § 220.
[11] Vedere *supra*, pp. 32 e 52.
[12] Vedere *supra*, p. 104.
[13] b. *Pes.* 95ᵇ e *passim*; cfr. DALMAN, *Itinéraires*, p. 330.
[14] Tos. *Pes.* VIII,8 (168,30); per la seconda Pasqua, vedere *supra*, p. 129.

Capanne [15] e quando venivano portate le primizie [16], la gente era obbligata a trascorrere la notte nella stessa Gerusalemme. Difficoltà di ordine tecnico avevano portato alla creazione di una « Grande Gerusalemme »: fu inglobata nel distretto Betfage, dove era possibile trascorrere la notte [17]. Verosimilmente questa deroga non era consentita nell'ottavo giorno della festa delle Capanne (valeva a malapena quando venivano portate le primizie); così pure, a quanto pare, tutti i pellegrini consumavano il pasto pasquale nella stessa Gerusalemme [18]. Una prescrizione vietava di affittare le case della città perché erano proprietà comune di tutto Israele; tale divieto doveva essere sostenuto perlomeno da coloro secondo i quali Gerusalemme non era stata distribuita alle tribù, ma rimaneva un bene indivisibile di tutto il popolo. Ma c'è di più. Narra R. Eleazar ben Sadoq, cresciuto a Gerusalemme [19],

[15] b. *Sukka* 47ª.
[16] b. *Sukka* 47ᵇ bar.
[17] Vedere *supra*, p. 105.
[18] *Mak.* III,3 ordina di flagellare chi « mangia 'santità leggere' all'esterno delle mura [di Gerusalemme] »; la Pasqua faceva parte di queste « santità leggere ». Per spiegare questa prescrizione, non è necessario supporre che le mura esistessero realmente; *'Ed.* VIII,6 ci consente di fare questa affermazione. Certo, *hômah* designa la cerchia della città santa, ma, in *Men.* VII,3 e altrove, il termine designa la cerchia, certamente fittizia, di Betfage. E forse era permesso mangiare la vittima pasquale anche entro il perimetro della « Grande Gerusalemme »; leggiamo infatti in b. *Pes.* 91ª che si immola un agnello per il prigioniero detenuto in un carcere pagano ed è sicuro di uscirne (cfr. *Pes.* VIII,6), supponendo che la prigione si trovi all'interno delle « mura » di Betfage. Ma non era di norma mangiare la vittima pasquale all'esterno della cinta di Gerusalemme. Sappiamo anzi che gli osservatori scrupolosi della Legge (i « compagni », *ḥăberîm*) mangiavano le « santità leggere » non a Gerusalemme in generale, ma soltanto in una parte di essa; delle due parti della città chiamate « i due *biṣ'în* », essi rifiutavano la parte superiore e consideravano solamente come valida la parte inferiore (Tos. *Sanh.* III,4; 418,21). Per quanto riguarda la prassi, ci atterremo quindi, a buon diritto, al pasto pasquale di Gesù (i Sinottici presentano la Cena come un pasto pasquale); egli lo consumò all'interno di Gerusalemme, pur avendo trascorso la notte nel distretto della « Grande Gerusalemme » (vedere *supra*, pp. 105 s.).
[19] Potrebbe trattarsi di Eleazar il Vecchio; vedere STRACK, *Einleitung*, pp. 124 e 130.

che era persino proibito affittare dei posti per dormire. Ma ecco qual'era la prassi così come ce la descrive il seguito del testo: « Pertanto i locandieri s'impadronivano con la forza delle pelli degli animali offerti in sacrificio [dai loro ospiti] ». Dice Abbayé: « Possiamo dedurne che è consuetudine lasciare la brocca e la pelle al proprio locatore » [20]. Abbayé fa risalire l'usanza vigente nel suo tempo (300 ca. d.C.) al diritto consuetudinario degli albergatori gerosolimitani di trattenere la pelle delle vittime. Ne ricavavano grosse somme, perché la pelle, perlomeno quella delle pecore egiziane, valeva da 4 a 5 *sela'*, cioè da 16 a 20 denari [21]. Come elemento di paragone, segnaliamo che la prestazione di un bracciante era pagata, in media, 1 denaro al giorno. A volte, chi prendeva alloggio, partecipava anche al pasto pasquale del locatore, dietro pagamento; se il 14 di Nisan cadeva di sabato, il pellegrino lasciava in pegno il proprio mantello all'affittuario e faceva i conti con lui dopo la festività [22].

L'arrivo dei pellegrini era una fonte cospicua di introiti per il commercio delle derrate e per le professioni che si occupavano dell'approvvigionamento. Dobbiamo innanzi tutto ricordare i sacrifici che il pellegrino doveva offrire. Variavano a seconda della finalità dei vari pellegrinaggi. Per la festa di Pasqua erano l'agnello pasquale [23] e i sacrifici volontari [24], a cui si aggiungevano le quattro coppe di vino [25], le erbe amare [26], la marmellata dolce e il pane azzimo. Le

[20] b. *Yoma* 12ª bar.; b. *Meg.* 26ª.

[21] KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, p. 113; sul grande valore delle pelli, vedere FILONE, *De spec. leg.* I, § 151.

[22] *Shab.* XXIII,1; secondo b. *Shab.* 148ᵇ potrebbe essere ammesso solo il significato da noi appena indicato nella nostra esposizione.

[23] Per il numero delle vittime pasquali, vedere *supra*, p. 139.

[24] Olocausti e sacrifici di comunione, *Hag.* I,3.

[25] *Pes.* X,1.

[26] I mercanti citati *supra* (p. 64) gridavano alle persone: « Suvvia comperate le spezie conformi alla Legge » (j. *Pes.* X,3,37ᵈ 9 [III/2,150]). Secondo la spiegazione illuminante di I. Kahan, occorre vedere nei

spese straordinarie che il pellegrino sosteneva per il vitto erano molto più rilevanti di quelle richieste dagli obblighi religiosi. Filone tesse con parole entusiastiche la lode dei giorni di festa nella città santa: nel mezzo di un'esistenza agitata, costituiscono momenti che permettono alle persone di liberarsi da ogni preoccupazione e di riprender fiato [27]. Ma perché il godimento fosse perfetto, erano necessari pasti abbondanti e generosamente annaffiati. « Banchettavano per sette giorni e non indietreggiavano davanti alle spese più grandi »: così Giuseppe descrive la festa pasquale tra il popolo [28]. Bisogna aggiungere che non solo questa sorta di lusso aveva una sua giustificazione, ma la gente vi era davvero costretta. A Gerusalemme infatti si doveva spendere il denaro della seconda decima. Secondo la Legge (Dt 14,26), con tale denaro bisognava comperare bestiame, bevande fermentate e tutto ciò che si desiderava. Facendo eco ad essa, la Mishnah [29] afferma che la seconda decima deve essere utilizzata per mangiare, bere e profumarsi; per « banchettare » dice Giuseppe [30]. In particolare, si attribuiva importanza soprattutto alla carne, come accade ancora agli Arabi di oggi: « Finché il Santuario rimase in piedi, non ci fu gioia senza carne » [31]. Si comperava selvaggina, in particolare gazzelle, o carne macellata [32]; si poteva, a scelta, procedere a una macellazione profana oppure offrire un sacrificio di comunione, nel quale le parti grasse venivano portate sull'altare, mentre l'animale restava al proprietario [33].

taggᵉrê ḥărak dei mercanti di grani tostati; nella spiegazione di Rashi (cfr. Hirschensohn, p. 133): « mercanti di infissi per finestre », ci si aspetterebbe il plurale *ḥărakkîn*. Durante la Pasqua, i mercanti di dolciumi tostati e altri dolciumi del genere, che anche oggi costituiscono parte del folclore delle strade di Gerusalemme, vendevano anche spezie.

[27] *De spec. leg.* I, § 69; cfr. *Ant.* XV,3,3, § 50 e *passim*.

[28] *Ant.* XI,4,8, § 110.

[29] *M. Sh.* II,1.

[30] *Ant.* IV,8,8, § 205; 8,22, § 240.

[31] b. *Pes.* 109ª bar.

[32] *M. Sh.* I,3.4; III,11.

[33] *M. Sh.* I,3.4; *Ant.* IV,8,8, § 205.

Così, ad esempio, era consuetudine frequente offrire anche, la sera di Pasqua, un sacrificio di festa (sacrificio di comunione); lo si consumava prima oppure dopo, se le razioni della vittima pasquale erano troppo piccole. Ma non si ricorreva a questa usanza se con la vittima pasquale si mangiava in abbondanza [34]. Spesso diversi fedeli si univano per comperare un capo di bestiame. Solo così possiamo spiegarci un passo della Mishnah: la scuola di Shammai esige che si spendano 2 *ma'ah* d'argento per l'olocausto della festa (gli olocausti, di cui non disponeva colui che li offriva, non potevano essere pagati con il denaro della seconda decima), e 1 *ma'ah* d'argento per il sacrificio di comunione; i seguaci di Hillel invertivano le due somme [35]. Naturalmente 1 *ma'ah* (= 1/6 di denaro [36]) non bastava per comperare un animale intero. Le famiglie numerose erano obbligate ad offrire maggiori sacrifici di comunione; quelle invece con pochi membri e chi era ricco potevano offrire maggiori olocausti [37]. Come bevanda si comperava del vino [38], che talvolta veniva addolcito con miele [39], e del vinello [40]. La seconda decima veniva spesa anche in pesce [41], olio [42], frutta (olive, uve [43], noci, mandorle [44]), legumi (porri [45], germogli di fieno greco [46], cicerchie [47]) e condimenti per la cottura [48]. Ai bambini, come leccornie, venivano date noci e mandorle tostate [49]. Poteva

[34] *Pes.* VI,3.
[35] *Ḥag.* I,2-3.
[36] Billerbeck, I, p. 293.
[37] *Ḥag.* I,5.
[38] *M. Sh.* I,3.4; III,12; b. *Pes.* 109ª bar.
[39] *M. Sh.* II,1.
[40] *Ivi*, I,3.
[41] *Ivi*, II,1.
[42] *Pes.* VII,3.
[43] *M. Sh.* I,4.
[44] *Ivi*, I,3.
[45] *Ivi*, II,1.
[46] *M. Sh.* II,3.
[47] *Ivi*, II,4.
[48] *Ivi*, II,1.
[49] b. *Pes.* 108ᵇ-109ª bar.

capitare che qualcuno portasse la seconda decima parzialmente in natura; tuttavia la norma esigeva che la si portasse in contanti e che tale denaro si spendesse a Gerusalemme [50]. Spesso lo si lasciava in deposito in un piccolo ristorante-bottega dove si acquistavano, per l'equivalente di esso, vivande già pronte [51].

Anche chi professava altri mestieri faceva più o meno affari con i pellegrini. Per soddisfare al precetto che voleva che tutti fossero contenti durante la festa, era altresì necessario far piacere alle donne. Per la Pasqua, gli Ebrei di Babilonia offrivano alle loro mogli abiti multicolori, quelli della Palestina vesti di lino bianco [52]. Si deve comunque supporre che si acquistassero soprattutto dei « souvenir » da portare a casa [53]. Inoltre la generosità si traduceva in doni per il Tempio; questo comportava ordinativi per i vari artigiani della città.

Tra la classe media bisogna annoverare i *sacerdoti*. La maggior parte del clero ordinario abitava sparso in tutto il paese, ed era diviso in ventiquattro classi. A quanto sembra, i sacerdoti residenti nella città santa erano persone agiate e colte. Giuseppe apparteneva a una ricca famiglia sacerdotale presente a Gerusalemme da generazioni [54]. Il numero dei sacerdoti gerosolimitani che, come scribi, possedevano una cultura era discretamente elevato. Possiamo citare R. Sadoq (verso il 50 d.C.) e suo figlio Eleazar [55]; Hananya [56] comandante del Tempio (verso il 70); Eliezer ben Ircano [57] (verso il 90); Gozoro, fariseo e sacerdote che, nel 66-67, fece parte di un'ambasceria in Galilea [58]; R. Shimeon ben Nethanaele e

[50] *M. Sh.* I,5-6.
[51] *Ivi*, II,9-10.
[52] b. *Pes.* 109ª bar.
[53] Vedere *supra*, p. 26.
[54] *Vita* I, §§ 1-6, vedere *infra*, p. 179.
[55] Vedere *infra*, p. 434.
[56] *Pes.* I,6 e *passim*.
[57] j. *Soṭa* III,4,19ª 28 (IV/2,261).
[58] *Vita* 39, §§ 196 s.; il suo nome è talvolta Yozaro.

il sacerdote Yose, allievi di R. Yoḥanan ben Zakkai [59]. Forse vi furono sacerdoti scribi anche nella famiglia gerosolimitana chiamata Rabban Yoḥanan. Si narra che a Gerusalemme vivesse una famiglia i cui figli morivano all'età di 18 anni. Fu chiesto consiglio a Yoḥanan ben Zakkai. Questi ne congetturò che si trattasse di discendenti di Eli nei quali si consumava la maledizione lanciata su quel sacerdote (1 Sam 2,33). Raccomandò loro di occuparsi della Legge. rimedio efficace contro la maledizione. Per sottrarsi ad essa in modo definitivo, la famiglia prese il nome di Yoḥanan [60]. Ora, Eli, sacerdote di Silo (1 Sam 1,9), era di famiglia aronnitica [61]; i suoi discendenti erano sacerdoti e, a prestar fede all'aneddoto testé narrato, in parte scribi. La notizia secondo cui il sommo sacerdote Yoshua ben Gamaliele [62] era Rabbi non è invece molto attendibile considerato ciò che sappiamo dei sommi sacerdoti; all'origine di questa affermazione potrebbe esserci un'identificazione erronea tra suo padre e il noto scriba Gamaliele (At 5,34-39; 22,3). Anche per quanto concerne i *leviti*, sappiamo di certo che alcuni di essi si distinsero per patrimonio o cultura, ad esempio Yoḥanan ben Gudgeda, capo dei leviti, e Yoshua ben Ḥananya. È probabile che anche il levita Barnaba (At 4,36-37), compagno di Paolo e organizzatore del primo viaggio missionario, appartenesse a questa categoria.

Circa i proventi dei sacerdoti, occorre fare una netta distinzione tra prescrizione e prassi. Per le prescrizioni possiamo rimandare all'eccellente compendio di Schürer [63]; da

[59] *P. A.* II,8.
[60] b. *R. H.* 18[a].
[61] Suo nipote Achitub (1 Sam 14,3) aveva un figlio, Achimelech (1 Sam 22,20); quest'ultimo è ricordato come discendente di Itamar (1 Cr 24,3), il figlio più giovane di Aronne (1 Cr 24,1; Es 6,23). Occorre osservare che per la determinazione delle genealogie, ai contemporanei di Gesù bastava la testimonianza scritturistica; sul valore di tale testimonianza, non entravano in gioco riflessioni di ordine storico-critico.
[62] Vedere *supra*, p. 163.
[63] Schürer, II, pp. 301-312.

esso potremmo essere indotti a pensare che i sacerdoti beneficiassero di condizioni di vita ottimali. Ma quali erano in pratica i loro introiti? I rigidi osservanti della Legge, lo sappiamo, pagavano con estremo scrupolo certe tasse, ma essi erano soltanto un piccolo numero. Come si comportava la gente in genere? Si pensi alla esosità delle tasse dello Stato; a queste si aggiungano i numerosi gravami fiscali per il culto e i sacerdoti: è inverosimile che l'insieme della popolazione abbia pagato questi ultimi attenendosi a tutte le prescrizioni. In realtà, sentiamo lamenti a non finire al riguardo [64]. Un intero trattato della Mishnah [65] è dedicato ai prodotti raccolti *d[e]may*, ossia ai prodotti raccolti a proposito dei quali ci si chiede se da essi si debba prelevare o meno la decima dei sacerdoti [66] e la seconda decima. In Galilea, la gente conosceva certamente le decime [67], ma non l'anatema favorevole ai sacerdoti o la consacrazione di prodotti per il clero [68]. Filone [69] sembra ignorare completamente il prelievo per i sacerdoti [70], e l'espressione che designa le persone non istruite, *'am ha-'ares*, indica coloro da cui non ci si può aspettare un'obbedienza puntuale alle prescrizioni della Legge. Tutto questo ci fa già capire che l'obbedienza alle norme legali non era per nulla generale.

Per farsi un'idea del valore delle prescrizioni teoriche un dato è particolarmente significativo: solo per i proventi che stiamo per elencare, possiamo constatare con certezza il pagamento (pur ignorando in che misura venisse effettuato).

1. Le porzioni di vittime che ricevevano i sacerdoti officianti di quando in quanto a Gerusalemme. « Non sapete,

[64] Ad es. *P. A.* V,8 s.; cfr. *Mek.* Es 19,1 (23[c] 25 ss.) e par., SCHLATTER, *Joch. b. Zak.*, p. 67 e n. 2.
[65] *D[e]may*.
[66] Ossia l'1% del raccolto.
[67] *Vita* 12, § 63; 15, § 80.
[68] *Ned.* II,4.
[69] Vedere *infra*, p. 178, n. 90.
[70] *T[e]rûmah*, cioè il 2% circa del raccolto.

dice Paolo, che coloro che celebrano il culto traggono il vitto dal culto e coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare [cioè delle sue vittime]? » [71]. Delle due colombe offerte da Maria a Gerusalemme (Lc 2,24), quella destinata al sacrificio per il peccato, spetta, come d'ordinario, al sacerdote [72]. Alcuni particolari presentano innegabilmente un fondo di storicità, quelli ad esempio che concernono l'estrazione a sorte delle porzioni di vittime da destinare ai sacerdoti [73], l'intervento del medico del Tempio nei casi di malattie intestinali [74], e l'azione dell'acqua del Gihon per facilitare la digestione dei sacerdoti quando avevano mangiato troppa carne [75]. Anche le pelli dei sacrifici per il peccato, dei sacrifici di riparazione e degli olocausti avevano il loro peso nelle porzioni delle vittime: possediamo particolari concreti sulla loro ripartizione [76].

2. Si offrivano pure le primizie dei prodotti raccolti: è quanto dimostra la suggestiva descrizione della processione che si svolgeva in tale occasione [77], ma soprattutto il racconto dove si dice che il re Agrippa prendeva parte a questa offerta [78].

3. La terza tassa a favore dei sacerdoti di cui abbiamo notizia sicura è la decima dei prodotti della terra. Ma — fatto strano — di essa non si fa menzione alcuna nei compendi dell'epoca attestanti i proventi dei sacerdoti [79]. Eccone il

[71] 1 Cor 9,13; cfr. 10,18; Eb 13,10.
[72] *Ant.* III,9,3, § 230.
[73] *Shab.* XXIII,2.
[74] Vedere *supra*, p. 51.
[75] *ARN* rec. A cap. 35,105[a] 24; NEUBAUER, *Géogr.*, p. 145.
[76] b. *Pes.* 57[a] bar.; cfr. b. *B. Q.* 109[a]-110[b]; b. *Tem.* 20[b].
[77] *Bik.* III,1-9.
[78] *Bik.* III,4; Agrippa I o Agrippa II?
[79] *Ant.* IV,4,4, §§ 69 ss.; 8,22, §§ 240 ss.; III,9,1-4, §§ 224 ss.; FILONE, *De spec. leg.* I, §§ 131-161; *Halla* IV,9-11, e l'aggiunta di *Halla* IV,11 nel ms. del Talmud di Monaco (le varianti in L. GOLDSCHMIDT, *Der*

motivo. Tali compendi si basano esclusivamente sulla legislazione mosaica e non sulla prassi. Da Giuseppe sappiamo con certezza che la decima — che per la prescrizione mosaica (Nm 18,21-32) apparteneva ai leviti — veniva data ai sacerdoti già prima che avesse inizio la guerra giudeo-romana del 66 d.C. Sempre da Giuseppe abbiamo alcune informazioni al riguardo. A più riprese, i capi dei sacerdoti fecero sottrarre dai loro servi la decima che spettava ai sacerdoti [80]; in Galilea i suoi compagni di ambasceria ricevettero la decima che era loro dovuta come sacerdoti; lui stesso, benché fosse sacerdote, vi aveva rinunciato [81]. Anche l'epistola agli Ebrei attesta l'esistenza della decima per i sacerdoti: « Quelli dei figli di Levi, che assumono il sacerdozio, hanno il mandato di riscuotere, secondo la Legge, la decima del popolo » (Eb 7,5). E lo Pseudo-Ecateo di Abdera [82] parla dei sacerdoti ebrei come di coloro « che ricevono la decima dei prodotti raccolti ». Più volte il Talmud difende l'opinione secondo cui si deve pagare la decima ai leviti e non ai sacerdoti [83]. Ma sono considerazioni di carattere esegetico sulla prescrizione veterotestamentaria; non si tratta quindi di indizi della prassi corrente visto che in altri passi il Talmud suppone, senza possibilità di equivoci, che la decima veniva versata ai sacerdoti. Vi si discute infatti il motivo per cui i leviti sono stati puniti con la revoca della decima [84]. Altrove si narra della riscossione della decima da parte del sacerdote Rabbi Eleazar ben Azarya, contemporaneo di R. Aqiba [85]; si parla del sacerdote a zonzo per le aie come di una figura ormai proverbiale [86]. Infine si racconta che il sommo sacerdote Yo-

babylonische Talmud, t. I, Berlin 1897 = Den Haag 1933, p. 310) = b. *B. Q.* 110[b]. Altri testi rabbinici in Schürer II, p. 301, n. 6.
[80] *Ant.* XX,8,8, § 181; 9,2, § 206.
[81] *Vita* 12, § 63; 15, § 80.
[82] Citato da Giuseppe, *C. Ap.* I,22, § 188.
[83] *M. Sh.* V,9; *Ter.* IV,2 e *passim.*
[84] b. *Yeb.* 86[a]; cfr. b. *Sota* 47[b]-48[a].
[85] b. *Yeb.* 86[a].
[86] b. *Ket.* 105[b].

ḥanan (Giovanni Ircano, 134-104 a.C.) abolì la dichiarazione per la decima [87]; la spiegazione rabbinica è esatta [88]; la decima infatti non veniva più pagata ai leviti.

Anche Filone, a quanto pare, conosce una decima per i sacerdoti [89]. Ma se si osservano con più attenzione, i suoi dati presentano serie difficoltà. Infatti, accanto a questa decima per i sacerdoti, l'Alessandrino ne conosce una per i leviti; sostiene inoltre che la decima per i sacerdoti oltre che ai prodotti della terra si estende anche al bestiame [90]. In Filone, perciò, questa decima dei sacerdoti altro non può essere che la seconda decima di cui faceva parte la decima del bestiame. A quanto ne so, nessuno fino ad oggi ha rilevato questo dato. Ora, questa seconda decima veniva utilizzata dal suo proprietario una volta giunto a Gerusalemme. Non si può quindi accordare valore storico a quanto riferisce Filone; egli infatti si limita al solo testo della Scrittura e ignora quasi del tutto la prassi.

[87] *M. Sh.* V,15 = *Soṭa* IX,10.
[88] b. *Soṭa* 47[b]-48[a].
[89] *De virt.*, § 95.
[90] Decima per i leviti: *De spec. leg.* I, § 156. Decima per i sacerdoti secondo Filone, prelevata anch'essa sul bestiame: *De virt.*, § 95. È interessante porre a confronto *De spec. leg.* I, §§ 131-144 con il passo citato nella nota precedente. Nei due casi abbiamo un elenco degli introiti dei sacerdoti:

De spec. leg. I, §§ 131-144	*De virt.*, § 95
Prelievo sulla pasta Tassa sulle proprietà dei prodotti raccolti	*Primizie dei prodotti raccolti*
Primogeniti degli animali	*Primogeniti degli animali*
Tassa sulla produzione di raccolti e di bestiame	Decima dei prodotti raccolti e del bestiame

Il confronto indica che la tassa sulle proprietà corrisponde ai *bikkûrîm*; la decima (« per i sacerdoti », in realtà la seconda decima [vedere *infra*, p. 179]) è considerata come una tassa sulla produzione. Ne risulta infine che Filone non conosce la *t[e]rûmah*.

La decima per i sacerdoti è dunque attestata con certezza. Resta però da sapere fino a quando fu versata. L'abolizione della dichiarazione della decima è attribuita a Rabbi Yoḥanan ben Zakkai [91] — siamo quindi agli ultimi decenni prima del 70 d.C. — e al sommo sacerdote Giovanni Ircano [92]. Il fatto che lo Pseudo-Ecateo, prima del 100 a.C., parli della decima per i sacerdoti è un argomento a favore del secondo dato (Giovanni Ircano). Come sappiamo, i rigidi osservanti della Legge erano estremamente scrupolosi quando si trattava di consegnare la decima; la pagavano persino sulle più piccole piante di spezie (Mt 23,23; Lc 11,42), nonché su tutti i loro acquisti (Lc 18,12; in prodotti della terra, occorre aggiungere). Conosciamo quest'ultima disposizione dalla preghiera del fariseo nella parabola del fariseo e del pubblicano; era verosimilmente in vigore poiché non era sempre possibile sapere se il produttore avesse già pagato nella forma prescritta la decima sui prodotti raccolti [93].

Per i sacerdoti possiamo quindi constatare soltanto queste tre forme di proventi, e la cosa è già sorprendente. Ma c'è di più. Larghi strati del popolo non pagavano o pagavano in modo insufficiente le tasse ai sacerdoti, e molte di queste ormai forse non venivano più versate; quanto sappiamo della situazione finanziaria dei sacerdoti conferma queste constatazioni. Sbaglierebbe chi volesse valutare questa situazione prendendo come punto di riferimento la condizione del sacerdote [94] Giuseppe, lo scrittore. Questi ricevette una educazione completa durata molti anni [95], in parte probabilmente a Tiberiade [96]. Era un proprietario fondiario e possedeva dei campi a Gerusalemme, di sicuro a ovest della città [97]. Inol-

[91] Tos. *Soṭa* XIII,10 (230,3), SCHLATTER, *Joch. b. Zak.*, p. 29, n. 2.
[92] *M. Sh.* V,15 = *Soṭa* IX,10.
[93] In altre parole, se non si trattasse di prodotti *d[e]may*.
[94] *Vita* 15, § 80.
[95] *Vita* 2, §§ 7 ss.
[96] *Vita* 53, § 274.
[97] *Vita* 76, § 422; nella parte ovest della città e nei dintorni si tro-

tre, già per la sua origine era di stirpe tra le più illustri figurando nella prima delle ventiquattro classi sacerdotali [98]. Giuseppe non è quindi un esempio della condizione generale dei comuni sacerdoti, la massa dei quali viveva poveramente. A quanto egli stesso riferisce, non senza qualche punta di esagerazione, quando le loro aie furono saccheggiate, una parte di essi morì di fame [99]. Con termini appropriati, Filone dipinge i grossi proventi dei sacerdoti per provare l'eccellenza della Legge mosaica. Deve però riconoscere che se tutti i fedeli pagassero regolarmente le tasse, i sacerdoti non mancherebbero del superfluo, e che la loro povertà è dovuta all'indifferenza di una parte della popolazione [100].

vava, dopo la distruzione di Gerusalemme, il campo della X legione (*B. j.* VII,1,2, § 5) di cui parla la *Vita* 76, § 422.

[98] *Vita* 1, § 2.

[99] *Ant.* XX,8,8, § 181; 9,2, § 207.

[100] *De spec. leg.* I, §§ 153-155.

III

I POVERI

Su questo argomento possediamo solo scarse notizie provenienti da pochissimi papiri palestinesi [1]. Per conoscere gli strati poveri della popolazione, siamo perciò costretti a servirci delle fonti letterarie, le quali però lasciano molto spesso a desiderare per quanto concerne la conoscenza di fatti particolari. È vero, sentiamo parlare di una povera vedova di Gerusalemme i cui mezzi di sussistenza non andavano oltre i 2 *lepta* (= 1/4 di asse), vale a dire pochi spiccioli, insufficienti al suo sostentamento quotidiano [2], e che lei stessa gettò poi nel tesoro del Tempio [3]. Si parla anche di un'altra donna che possedeva soltanto un pugno di farina per l'offerta alimentare; questo le causò un'osservazione sprezzante da parte del sacerdote di servizio [4]. Un altro povero acchiappava ogni giorno quattro tortore e ne portava due al Tempio. Lo stesso fece il giorno in cui il re Agrippa volle offrire mille sacrifici e, di conseguenza, vietò di accettarne altri [5]. Ma la storicità di questi tre racconti

[1] Si tratta di alcune scoperte a Qumran e nel uadi Marabba'ât come pure sulla costa sud-ovest del Mar Morto e nel uadi Far'ah. Sfortunatamente non ci forniscono indicazioni sulla Gerusalemme anteriore al 70 d.C.

[2] La razione di pane giornaliera distribuita ai poveri e che assicurava appena il minimo necessario per la vita costava già 2 assi (vedere *infra*, p. 201).

[3] Mc 12,41-44; Lc 21,1-4.

[4] *Lv. R.* 3,5 su 2,1 (9ª 18).

[5] *Ivi*

non è certa. Possediamo infatti un testo buddhista analogo che presenta dei punti in comune soprattutto con la storia dell'obolo della vedova; un altro testo è assai simile alla storia del povero e delle tortorelle [6]. Nel secondo caso, un sogno spiega al sacerdote il valore dell'offerta alimentare della donna; nel terzo, sempre un sogno chiarisce al re Agrippa il valore dell'offerta delle tortore. È questo un tema che emerge in modo chiaro nella traduzione cinese del testo buddhista analogo al racconto dell'obolo della vedova: una conoscenza soprannaturale consente di riconoscere il valore del dono fatto dal povero. Sull'argomento dei poveri non disponiamo dunque di dati sicuri. Tuttavia anche se desidereremmo avere spesso maggiori indicazioni al riguardo, le fonti in nostro possesso sono bastanti per tracciare un quadro sulla composizione degli strati poveri della popolazione.

Tra i poveri, occorre distinguere coloro che si mantenevano col frutto del proprio lavoro da quelli che, in parte o in tutto, vivevano dell'altrui soccorso.

A) Schiavi e giornalieri

I papiri attestano un commercio di schiavi nella Palestina del III secolo prima della nostra era [7]; la pietra per la vendita pubblica degli schiavi [8] ne è una prova per la Gerusalemme del tempo di Gesù. Gli schiavi non hanno svolto un grande ruolo nell'economia rurale; è l'impressione che si trae dai dati rabbinici e neotestamentari [9], nonché dai papiri

[6] H. Haas, « *Das Scherflein der Witwe* » *und seine Entsprechung im Tripiṭaka*, Leipzig 1922.

[7] *Papiri greci e latini (Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto)*, vol. IV, Firenze 1917, nr. 406.

[8] Vedere *supra*, p. 67.

[9] Come indica Mt 20,1-16, i servi ricordati da Gesù nelle parabole ambientate in campagna erano operai assoldati per un tempo abbastanza lungo (cfr. *B. M.* IX,11-12).

egiziani [10]. Incontriamo schiavi soprattutto in città e sono schiavi domestici; ma non sono molto numerosi, tranne ad esempio alla corte di Erode. La Mishnah menziona un eunuco di Gerusalemme [11]; forse era il servo di un harem. Più volte incontriamo dei liberti. « Tua figlia è nubile? Libera il tuo schiavo e sposala con lui »: è una battuta che viene ricordata come un detto gerosolimitano [12]. Uno schiavo affrancato è al servizio di Tobia, medico di Gerusalemme [13]; al tempo di Shemaya e di Abtalyon, durante il regno di Erode il Grande, fu fatta bere l'acqua di maledizione (Nm 5,11-31) a una schiava affrancata della città [14]. È stato affermato che già nel secondo periodo dello stato ebraico (a partire dall'epoca maccabaica), era impossibile che una persona di origine ebraica diventasse schiavo di un Ebreo [15]. Tuttavia i testi invocati in tal senso [16] sono chiaramente affermazioni teoriche; se schiavi ebrei vi furono — vi si dice — lo furono soltanto finché fu osservato l'anno giubilare. Constatiamo che l'Antico Testamento contempla il caso della schiavitù di persone di origine ebraica [17], che la letteratura rabbinica parla spesso di schiavi ebrei e definisce la loro situazione giuridica rispetto a quella degli schiavi pagani [18]. Ma questo non prova ancora che la situazione al tempo di Gesù corrispondesse a dati siffatti.

Per conoscere tale situazione, occorre notare che Giuseppe, per l'epoca di Erode il Grande, suppone in vigore la prescrizione veterotestamentaria (Es 22,2) secondo cui si

[10] Mitteis-Wilcken, I/1, pp. 260 e 274.

[11] *Yeb.* VIII,4.

[12] b. *Pes.* 113ª.

[13] *R. H.* I,7.

[14] *'Ed.* V,6.

[15] Krauss, *Talm. Arch.* II, p. 83.

[16] b. *'Ar.* 29ª e par. (b. *Qid.* 69ª; b. *Giṭ.* 65ª).

[17] Es 21,2; Lv 25,39.47 (Israelita); Es 21,3 (moglie); 21,7 (figlia); 22,2 (ladro).

[18] Lo schiavo ebreo è chiamato *'ebed* come lo schiavo pagano. Dal punto di vista giuridico, lo schiavo ebreo è equiparato ai figli maggiorenni; quello pagano ai minorenni (*B. M.* I,5; *'Ar.* VIII,4 s.; *M. Sh.* IV,4).

poteva vendere come schiavo l'Ebreo ladro non in grado di far fronte alla necessaria restituzione; Giuseppe afferma infatti che tale prescrizione fu resa più severa da una disposizione del re [19]. Del resto — occorre riconoscerlo — il problema di sapere se esistevano schiavi di origine ebraica è secondario, poiché quasi sempre gli schiavi pagani venivano circoncisi e, di conseguenza, diventavano Ebrei [20]. Vengono perciò precisate quali preghiere fossero obbligatorie per gli schiavi [21], e incontriamo degli schiavi che immolano due vittime pasquali nel sagrato dei sacerdoti, una per se stessi e l'altra per il loro padrone [22]. Diversamente, la vita in comune tra padrone e schiavo non sarebbe stata possibile per gli Ebrei osservanti. Dobbiamo considerare i liberti almeno come dei proseliti, tranne ad esempio a corte dove non ci si preoccupava eccessivamente di considerazioni di ordine religioso. È quanto dimostrano, tra l'altro, i fatti segnalati sopra: consigliare di sposare la figlia allo schiavo affrancato, far bere l'acqua amara a una schiava resa libera. Nella maggior parte dei casi, la conoscenza dell'origine dello schiavo non è dunque possibile e, comunque, riveste poca importanza.

I giornalieri erano molto più numerosi degli schiavi. Era giornaliero chi veniva assoldato da qualche ricco gerosolimitano perché corresse, come messo, davanti al suo cavallo [23]. In media i giornalieri guadagnavano 1 denaro [24], più il vitto [25]. Il povero che viveva cacciando piccioni, prendeva ogni giorno quattro tortore; ogni giorno ne offriva

[19] *Ant.* XVI,1,1, §§ 1 ss.
[20] Avevano un anno per riflettere; in caso di rifiuto, venivano rivenduti a non-ebrei, cfr. E. RIEHM, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. II, Leipzig/Bielefeld 1894², p. 1524 *a*.
[21] *Ber.* III,3.
[22] *Pes.* VIII,2.
[23] b. *Ket.* 67ᵇ bar.
[24] Mt 20,2.9; cfr. Tb 5,15: il compagno di viaggio di Tobia riceve una dracma al giorno, oltre a ciò che gli occorre per vivere.
[25] Cfr. *B. M.* VII,1.

due in sacrificio [26]. Poiché a Gerusalemme la tortora costava 1/8 di denaro [27], il guadagno giornaliero era di 1/4 di denaro, guadagno ritenuto notoriamente esiguo [28]. Era estremamente penoso per un giornaliero non trovare lavoro; è quanto accadde a Hillel a Gerusalemme [29].

B) Le parti della popolazione che vivevano di aiuti

L'importanza dei settori della popolazione che vivevano in parte o in tutto di soccorsi è una caratteristica di Gerusalemme. Dobbiamo ricordare in primo luogo gli *scribi*. Era loro vietato farsi pagare per la loro attività [30]. I vangeli mostrano che questa prescrizione era in uso ai tempi di Gesù: « Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date. Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture [31], né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento » [32]. La Mishnah attribuisce questa prescrizione a un maestro di Gerusalemme, Hillel. R. Sadoq, che insegnò nella città santa prima del 70 d.C., ne dà conferma [33]. Hillel pagava per entrare nella casa di studio di Shemaya e di Abtalyon [34]; Schürer deduce da questo episodio che questi maestri non davano lezioni gratuitamente [35], ma gli sfugge che, nella fattispecie, non si trattava affatto di un salario per i maestri: la somma versata dagli allievi spettava infatti al custode della casa di studio. Solo più tardi, il

[26] Vedere *supra*, p. 181.
[27] *Ker.* I,7.
[28] b. *Yoma* 35ᵇ bar.
[29] *Ivi.*
[30] *P. A.* I,13; *Bek.* IV,6; b. *Ned.* 37ᵃ-62ᵃ.
[31] Un'ampia fascia che serviva anche per mettere il denaro.
[32] Mt 10,8-10; cfr. Mc 6,8; Lc 9,3.
[33] *P. A.* IV,5; I,13.
[34] b. *Yoma* 35ᵇ bar.
[35] Schürer, II, p. 380.

divieto fu aggirato consentendo allo scriba, qualora ad esempio esercitasse un mestiere, di farsi compensare il tempo perso come maestro o come giudice, purché potesse fornirne la prova [36].

Di che cosa vivevano gli scribi? Tra i rabbini citati dal Talmud, più di cento esercitavano un mestiere e ne portavano il nome [37]. La maggior parte di essi appartiene tuttavia a un'epoca più tardiva. Peraltro, il libro del Siracide (inizio II secolo a.C.) dubita che una professione secolare sia compatibile con l'attività dello scriba (Sir 38,24-39,11); più tardi, fino al II secolo della nostra era, si discuterà su tale incompatibilità [38]. Questo può far sorgere il dubbio se al tempo di Gesù fosse già usanza esercitare un mestiere e nello stesso tempo dedicarsi allo studio della Legge. Eppure dalle dettagliate testimonianze di cui siamo in possesso — tutte riferibili a Gerusalemme — risulta che già a quell'epoca taluni scribi svolgevano un'attività profana. Con la sua auna [38bis] di carpentiere, Shammai respinse un pagano che voleva farsi proselito [39]. Hillel, che come Shammai visse a cavallo della nostra era, fu un giornaliero, perlomeno durante i suoi studi [40]. L'apostolo Paolo esercitò un mestiere nel corso della sua attività missionaria (At 18,3); conservava in tal modo l'abitudine di guadagnarsi da vivere che aveva come Rabbi di Gerusalemme. Le informazioni seguenti ci portano agli ultimi decenni prima della distruzione della città santa: R. Yoḥanan ben Zakkai si dedicò a qualche

[36] b. *Ket.* 105ª; *Pesiqta de Rab Kahana* XXVIII,4, ed. S. Buber, Lyck 1868, 178ª 17; F. WEBER, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Leipzig 1897², p. 130.

[37] DELITZCH, *Jüd. Handwerkerleben*, p. 75, fornisce numerosissimi esempi. WEBER, *Religionssoziologie*, III, pp. 410-411.

[38] b. *Ber.* 35ᵇ.

[38bis] Strumento per misurare in lunghezza, di m 1,18.

[39] b. *Shab.* 31ª. Cfr. Mc 6,3: Gesù è chiamato *téctōn* (carpentiere, architetto o fabbro); bisogna dunque pensare che era consuetudine insegnare al figlio il mestiere del padre, e che Gesù ama servirsi dell'immagine di una casa in costruzione.

[40] b. *Yoma* 35ᵇ bar.

attività commerciale perlomeno all'inizio dei suoi studi [41]; R. Eleazar ben Sadoq [42] e Abba Shaul ben Batnit [43], per tutto il periodo del loro insegnamento possedettero una bottega a Gerusalemme. Non era quindi probabilmente cosa del tutto insolita che taluni scribi, all'epoca di Gesù, esercitassero un mestiere in concomitanza con l'insegnamento.

Ma gli scribi vivevano soprattutto di aiuti; le condizioni di vita in Palestina, prima della seconda guerra mondiale, portano a questa conclusione per quanto riguarda gli Ebrei istruiti nella Torah, e le fonti ne danno conferma per il periodo antico. Secondo Franz Delitzsch, « i dottori o gli ' allievi dei saggi ' » [44] [senza che vi fosse nulla di stabilito, neppure per l'insegnamento]... dipendevano dalla spontanea gratitudine dei loro alunni... dalla benevola considerazione di chi distribuiva le decime per i poveri e, in certi casi, anche da taluni sussidi della cassa del Tempio » [45]. Si diceva che era meritorio offrire ospitalità allo scriba e farlo partecipe delle proprie risorse [46], o amministrare i suoi affari in vece sua [47]. Peraltro, secondo Neḥonya ben Ha-qana [48], maestro all'epoca del secondo Tempio, i dottori vengono esentati dal giogo del governo (vale a dire dalle imposte) [49] e dal giogo degli affari secolari (cioè dalla cura del loro sostentamento). I vangeli confermano che queste disposizioni erano allora in vigore. Per quanto concerne l'ospitalità offerta al maestro, non possiamo non ricordare le parole di Gesù: « L'operaio

[41] b. *Sanh.* 41ª; *Sifre* Dt 34,7, § 357 (63ᶜ 26); *Gn. R.* 100,11 su 50,14; SCHLATTER, *Joch. b. Zak.*, p. 9.

[42] Tos. *Beṣa* III,8 (205,25); Hirschensohn, p. 133; cfr. *supra*, p. 59, e anche Tos. *Pes.* X,10 (173,7).

[43] Tos. *Beṣa* III,8 (205,27); b. *Beṣa* 29ª bar.

[44] *Talmîdê ḥăkamîm.*

[45] DELITZSCH, *Jüd. Handwerkerleben*, pp. 78 s.

[46] b. *Ber.* 63ᵇ.

[47] b. *Ber.* 34ᵇ.

[48] *P. A.* III,5.

[49] Cfr. b. *B. B.* 8.

ha diritto al suo nutrimento »[50]. Richiamandosi a una prescrizione di Gesù (1 Cor 9,14), Paolo la considera valida[51] per chi insegna (cfr. Gal 6,6). Ricordiamo parimenti il monito di Gesù ai discepoli di farsi accogliere e ricevere come invitati durante la loro attività di evangelizzazione (Lc 9,4; 10,7-8), nonché il modo con cui Gesù viene accolto come ospite a Betania nella casa delle due sorelle[52].

Per quanto concerne le persone agiate che provvedevano ai bisogni del maestro, dobbiamo ricordare le donne al seguito di Gesù. Attingendo ai propri beni, mettevano a sua disposizione taluni mezzi finanziari. Peraltro diversi altri sussidi in denaro giunsero a Gesù e alla cerchia dei discepoli durante i loro viaggi[53]. Per il periodo anteriore al 70 d.C., non possiamo invece constatare l'esistenza di collette per i dottori[54]. Non sempre le persone si comportavano in modo irreprensibile quando accettavano dei sussidi; ne abbiamo diverse prove. Si narra ad esempio che il re Alessandro Ianneo (103-76 a.C.), sul letto di morte, mise in guardia[55] sua moglie contro i falsi devoti che esteriormente somigliavano ai Farisei[56], ma che in realtà erano uomini malvagi, avidi di guadagno[57]. Questa sete di lucro faceva desiderare i vantaggi di questa terra e non quelli dell'aldilà; è quanto dimostra il contesto della scena, spesso citata ma oggi in parte incomprensibile, dei sette gruppi di farisei[58]. A ciò si aggiungono altri dati. A quanto si dice, i Farisei ricevettero delle bustarelle dalla moglie di Ferora, fratello di Erode[59]. Il vangelo afferma che erano « attaccati al denaro » (Lc 16,14) e agli scribi viene rimproverato di sfruttare le vedove[60]. Come indica già il testo di quest'ultimo passo (« divorano le case delle vedove »), è difficile pensare che qui ci si riferisca agli scribi in quanto tali, i quali si farebbero pagare in modo illecito le loro consultazioni giuridiche, o non riconoscerebbero alle vedove i loro diritti, oppure che si parli della *prosbolé* di Hillel che, consentendo di aggirare le prescrizioni della Legge sulla remissione dei debiti durante l'anno sabbatico, sottrarrebbe in definitiva alle vedove indebitate le loro case. È piuttosto probabile invece che si tratti di scribi scrocconi pronti a sfruttare l'ospitalità di persone poco fortunate[61].

Le informazioni forniteci dalla tradizione sulla situazione finanziaria degli scribi concordano con quanto precede. È dubbio che al tempo di Gesù esistessero a Gerusalemme molti scribi ricchi. Secondo il Talmud, Shimeon ben Shetaḥ era cognato del re Alessandro Ianneo e fratello della regina Alessandra[62]; si tratta però di una leggenda che deve la sua origine al fatto che la regina era amica dei Farisei. Peraltro, di Abba Shaul, proprietario di un negozio dove vendeva vino, si narra che ricuperasse per il tesoro del Tempio la schiuma che si formava man mano che riempiva i recipienti, poiché tale schiuma non apparteneva a nessuno; in questo modo colmò trecento orcioli di vino[63]. Evidentemente questa esagerazione vuole solo porre in rilievo la delicatezza della sua coscienza. Rabbi Eleazar ben Sadoq, suo compagno di lavoro, si comperò la sinagoga ellenistica di Gerusalemme; ma si

[50] Mt 10,10; « sua mercede », secondo Lc 10,7. Il carattere primitivo del testo di Matteo è garantito dalle analogie rabbiniche come pure da Paolo che lo riprende citandolo liberamente in 1 Cor 9,14.

[51] 1 Cor 9,3-18; 2 Cor 11,8-9; Fil 4,10-20.

[52] Lc 10,38-42; Gv 11,1.

[53] Lc 8,1-3; Mc 15,41; Gv 12,6.

[54] j. *Hor.* III,7,48[a] 40 (VI/2,276); la notizia secondo la quale alcuni rabbini raccoglievano sovvenzioni per mantenere i dottori si riferisce al periodo intorno all'anno 100 d.C.

[55] *Ant.* XIII,15,5, §§ 400-402.

[56] La maggior parte degli scribi erano farisei.

[57] b. *Soṭa* 22[b].

[58] b. *Soṭa* 22[b] bar.; paralleli in Derenbourg, *Essai*, p. 3 e n. 1. Cfr. in b. *Soṭa* 22[b] il primo nominato, il *parûš šikmî*: la sua pratica religiosa è guidata da motivi impuri, come Sichem (Gn 34,2-5).

[59] *B. j.* I,29,2, § 571.

[60] Mc 12,40; Lc 20,47. Queste parole furono pronunciate a Gerusalemme.

[61] Cfr. *Assunzione di Mosè*, VII,6: *commestores*, ghiottoni.

[62] b. *Soṭa* 47[a] e *passim*.

[63] b. *Beṣa* 29[a] bar.

trattava di un piccolo edificio [64]. Se è vero che Rabbi Eleazar ben Ḥarsom, gran proprietario fondiario, era cittadino di Gerusalemme, occorre tuttavia ricordare che egli rivestiva la carica di sommo sacerdote e che si era ai tempi di Adriano [65].

Per contro, sappiamo con certezza che una parte degli scribi, quelli ad esempio che erano sacerdoti [66], godevano di redditi fissi. Lo stesso si dica di coloro che esercitavano una funzione nel Santuario; venivano pagati con il denaro dell'imposta annua del Tempio. Si narra che alcuni dottori avessero il compito di insegnare ai sacerdoti come sgozzare ritualmente le vittime; altri di insegnare a compiere le offerte alimentari secondo le prescrizioni [67]. Analogamente, i tre o quattro [68] dottori che erano giudici di quel tribunale di Gerusalemme più volte ricordato [69] erano retribuiti dal Tempio; ricevevano, si dice, 99 mine (circa 1 talento); sfortunatamente non viene precisato per quale arco di tempo [70].

Questi casi di reddito fisso non devono tuttavia trarre in inganno, perché gli scribi appartenevano in maggioranza alla classe povera. Considerata la loro reale situazione, il Talmud di Babilonia limita il principio secondo cui un dottore non s'impoverisce al fatto che non ha bisogno di mendicare [71]. Il Talmud ricorda sovente la donna, mai [72] le donne dei dottori; probabilmente il motivo è da ricercare più nella povertà di condizione che non nella stima per la monogamia. Ecco alcuni esempi di povertà nel II secolo della nostra era.

[64] Tos. *Meg.* III,6 (224,26); SCHLATTER, *Tage*, p. 81. Piccolo fabbricato, b. *Meg.* 26[a]; il ms. di Monaco del Talmud (vedere L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, t. III, Berlin 1899 = Den Haag 1933, p. 643) indica come compratore Eleazar ben Azarya; impossibile constatare l'esistenza di questo personaggio a Gerusalemme.

[65] Vedere *supra*, p. 163, n. 132.

[66] Vedere *supra*, p. 187.

[67] b. *Ket.* 106[a].

[68] b. *Ket.* 105[a].

[69] *Ivi; Ket.* XIII,1 ss.; b. *B. Q.* 58[b].

[70] b. *Ket* 105[a].

[71] b. *Shab.* 151[b].

[72] J. BERGEL, *Die Eheverhältnisse der alten Juden*, Leipzig 1881, p. 10,

Due allievi di Rabban Gamaliele II — di scienza così grande che « potevano contare le gocce del mare » — non avevano né un boccone di pane da mangiare, né un vestito da indossare [73]. D'inverno, il celebre dottore della Legge R. Aqiba e sua moglie dovevano dormire sulla paglia, e Aqiba non aveva bastante denaro per poter offrire alla sua sposa la gioia di una parure [74]. R. Yuda ben Elai, il dottore più spesso citato nella Mishnah [75], possedeva soltanto un mantello; per uscire di casa, lui e la moglie lo usavano a turno [76]; sei dei suoi allievi avevano in comune un unico mantello per coprirsi [77].

Ma torniamo a Gerusalemme. Occorre innanzi tutto ricordare Hillel. Nato in Babilonia da una povera famiglia di esuli, venne a piedi nella città santa [78]. Lavorò come giornaliero per un *ṭ'roppa'îq*, cioè per un mezzo denaro; pagato il custode della casa di studio, gliene rimaneva solo un quarto per il mantenimento suo e della famiglia [79]. Si narra che un giorno non trovò lavoro e non poté quindi pagarsi l'ingresso nella casa di studio. Pur essendo inverno, rimase fuori ad ascoltare attraverso la finestra; fu ritrovato mezzo congelato [80]. Solo quando divenne un maestro celebre, in certi periodi, con ottanta allievi [81], le cose andarono meglio; era in grado, forse per aiutare un ricco caduto in miseria, di noleggiare cavallo e corriere [82], o di fare immolare per sé un bue sul sagrato del Tempio [83]. Citiamo altri due casi di povertà tra gli scribi di Gerusalemme. R. Yoḥanan, figlio della Hauranite, visse miseramente di pane secco durante un

[73] b. *Hor.* 10[a].

[74] b. *Ned.* 50[a].

[75] Più di 600 volte.

[76] b. *Ned.* 49[b]-50[a].

[77] b. *Sanh.* 20[a].

[78] Vedere *supra*, p. 103.

[79] b. *Yoma* 35[b] bar.

[80] *Ivi.* Era coperto di neve. In realtà, la neve a Gerusalemme cade assai raramente.

[81] b. *B. B.* 134[a].

[82] b. *Ket.* 67[b] bar.

[83] F. DELITZSCH, *Jesus und Hillel*, Frankfurt a. Main 1875[3], p. 35.

periodo di siccità [84]. R. Eliezer ben Ircano decise di studiare contro la volontà del padre; visse tra grandi privazioni finché il suo maestro Rabban Yoḥanan ben Zakkai notò, dal suo cattivo alito, che pativa la fame [85]. Per suffragare quanto è stato appena detto, possiamo menzionare la povertà di Gesù. Nasce da una famiglia povera (per il sacrificio di purificazione, Maria si avvale del privilegio dei poveri, offrendo soltanto due tortore [86]); la sua esistenza è fatta di tante privazioni che non ha dove posare il capo [87]; non possiede denaro personale (la storia dello statere e del « tributo a Cesare » lo dimostra [88]) e accetta degli aiuti in denaro [89]. Nell'insieme dunque dobbiamo annoverare i rabbini tra gli strati poveri della popolazione [90].

Quando la tradizione afferma che gli abitanti di Gerusalemme hanno la fierezza dei poveri, fa loro troppo onore [91]. In realtà, già ai tempi di Gesù la città era diventata un centro di mendicità. E, già a quell'epoca, era soprattutto la distribuzione delle elemosine, considerate particolarmente meritorie se fatte nella città santa, a alimentare tale mendicità. Non deve perciò stupire se già allora ci si lamentasse di coloro che fingevano di essere ciechi, sordi, idropici, storpi, zoppi [92]. La somiglianza tra la situazione odierna e quella di

[84] b. *Yeb.* 15[b].

[85] *ARN* 30; SCHLATTER, *Joch. b. Zak.*, p. 23.

[86] Lc 2,24; cfr. Lv 12,8.

[87] Mt 8,20; Lc 9,58.

[88] Mt 17,24-27. Cfr. Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26.

[89] Lc 8,1-3. Occorre riconoscere che, all'apparenza, esistono numerosi parallelismi, nel modo di vivere, tra gli scribi e Gesù attorniato dai suoi discepoli; questo tuttavia non impedisce che Gesù si sia opposto alla categoria degli scribi del suo tempo.

[90] Cfr. WEBER, *Religionssoziologie*, III, p. 409: « Un ambiente di intellettuali di origine plebea ». A. BÜCHLER, *The Political and Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris*, London 1909, p. 5: « Generalmente anche i Rabbi erano gente del popolo ». Cfr. KRAUSS, *Talm. Arch.*, III, p. 66.

[91] b. *Pes.* 113[a].

[92] *Pea* VIII,9; b. *Ket.* 67[b]-68[a].

un tempo è tanto forte che qualche decina di anni or sono si incontravano ancora dei lebbrosi fermi a mendicare, al solito posto, sulla strada del Getsemani. L'ingresso nella città santa era loro vietato; per proteggersi dalle intemperie, si sedevano perciò sotto le porte che, per la loro ubicazione, non erano ancora considerate parte della città propriamente detta [93].

A Gerusalemme, la mendicità è concentrata attorno ai luoghi santi; a quell'epoca, di conseguenza, attorno al Tempio. I mendicanti non avevano accesso dovunque nel Santuario. Al testo di 2 Sam 5,8 che riporta il proverbio: « Il cieco e lo zoppo non entreranno nella casa », i Settanta aggiungono: « del Signore ». Ma nel sagrato degli Israeliti e in quello dei sacerdoti si incontravano sacerdoti zoppi e menomati nel fisico [94]. Sarà quindi bene non dedurre più, sulla base dell'interpretazione data dai Settanta a 2 Sam 5,8 che esistessero talune limitazioni. In realtà, gli storpi potevano accedere al sagrato interno, ma solo a certe condizioni. Ecco la prescrizione: « Se la gamba di legno ha una cavità in cui poter inserire degli stracci [per impedire lo sfregamento del moncone] può diventare impura. [E, invero], certe stampelle possono diventare impure per compressione [se lo storpio che le usa è impuro, comunica la sua impurità alle stampelle per compressione]; si possono [tuttavia] prendere per uscire il giorno di sabato, nonché per entrare nel sagrato. [Anche] un seggiolino e i suoi puntelli possono diventare impuri per compressione [cfr. *supra*]; non si possono [tuttavia]

[93] b. *Pes.* 85[b]. In b. *Sanh.* 98[a], si dice del Messia che è seduto a Roma alla porta della città, in mezzo ai malati e agli sventurati e cura le sue ferite. Secondo b. *Sanh.* 98[b], perlomeno stando alla lezione *ḥiwwara*, la malattia del Messia è la lebbra; stessa opinione in Rashi su Is 53,4-5 (Billerbeck, I, p. 481, n. 2). È chiaro che è stata trasposta a Roma la situazione della Palestina dove i lebbrosi stavano seduti alle porte delle città; b. *Sanh.* 98[a] conferma quindi l'indicazione di b. *Pes.* 85[b] relativa ai lebbrosi di Gerusalemme.

[94] *Mid.* II,5; j. *Yoma* I,1,38[d] 32 (III/2,165); b. *Sukka* 44[a]; cfr. Billerbeck, II, pp. 795 s.

prendere per uscire di sabato o per entrare nel sagrato »[95]. Dunque lo sciancato in grado di muoversi da solo con una stampella aveva chiaramente il diritto di entrare nella parte del Santuario vietata ai pagani; non lo aveva invece chi non era in grado di muoversi da solo (storpio del tutto; tra gli altri, le persone senza gambe) e doveva sedersi su un seggiolino imbottito per essere trasportato. Lo storpio che non può camminare da sé, ricordato negli Atti degli Apostoli (3,2), potrebbe benissimo esserne un esempio. Sta presso la « Porta Bella », la Porta di Nicanore che collega il sagrato degli Israeliti con quello delle donne, ma anche nel sagrato delle donne (At 3,8). Questo storpio chiede l'elemosina (At 3,2.3.10); i suoi amici lo depongono lì nelle ore della preghiera, quando il via vai delle persone è particolarmente intenso nel Tempio. È forse nell'atrio dei gentili che si devono cercare i ciechi e gli zoppi che incontrano Gesù nel Santuario e gli chiedono di essere guariti (Mt 21,14).

Ma c'erano dei mendicanti anche altrove, oltre che nell'atrio dei gentili; ne troviamo ad esempio alle porte esterne della spianata del Tempio. È presso una delle due porte meridionali che va cercato il mendicante cieco dalla nascita, di cui il vangelo di Giovanni (Gv 9,1.8) narra la guarigione ad opera di Gesù. La scena precedente (Gv 8,58-59) si svolge nel Tempio, e precisamente nel sagrato dei gentili, dove forse si trovavano delle pietre per la costruzione del Tempio cui diedero mano i nemici di Gesù per lapidarlo. Certo, la guarigione narrata a seguito dell'episodio non può essere avvenuta subito dopo; ma è più che probabile che il redattore vi abbia intravisto un legame di ordine locale: infatti, se Gesù manda il cieco alla piscina di Siloe (Gv 9,7), è perché lo ha incontrato a sud del Tempio. Occorre altresì considerare come mendicanti gli infermi, i ciechi, gli zoppi e i paralitici presenti alla piscina di Betzaetà (Gv 5,2-3); dal racconto parallelo di At 3,2-8 (cfr. Gv 9,1-7), è facile supporre che il colloquio di Gesù con l'infermo (Gv 5,6) abbia avuto luogo quando questi gli chiese l'elemosina. Tale piscina dovette essere un posto assai frequentato per chiedere grazie (come provano i doni rinvenuti nel corso degli scavi, le sue acque erano considerate curative anche dopo il 70); ai malati dunque si offrivano numerose occasioni per chiedere l'elemosina.

[95] *Shab.* VI,8.

Ma non soltanto dei mendicanti occorre ricordarsi per giustificare l'impressione che Gerusalemme, già al tempo di Gesù, fosse la città dei fannulloni e che un numeroso proletariato, che sbarcava il lunario sfruttando l'importanza religiosa della città santa, fosse una delle sue caratteristiche più singolari.

La nozione di città, si diceva, implicava che in essa vi fossero perlomeno dieci « persone oziose »[96], vale a dire persone che rinunciavano a un'occupazione personale per dedicarsi totalmente alla partecipazione al culto. Di queste persone se ne trovavano anche a Gerusalemme. R. Eleazar ben Sadoq parla delle confraternite che visitavano le famiglie in lutto e prendevano parte ai banchetti nuziali e alle feste di circoncisione nonché alla raccolta delle ossa (probabilmente in caso di esumazione)[97]; in tal modo era vietato agli scribi di vivere da parassiti.

È sorprendente constatare quante persone come queste comparvero in città negli ultimi anni prima della distruzione. Si formarono allora delle bande che terrorizzarono tutta Gerusalemme[98] e, successivamente, scatenarono la guerra civile entro le mura cittadine. Certo, tra questi rivoluzionari figurarono molti ardentissimi patrioti e uomini mossi da entusiasmo religioso, ma ci furono anche molti che Giuseppe indica giustamente come schiavi e sbandati, come feccia del

[96] *Meg.* I,3, cfr. b. *Meg.* 3[b].

[97] Trattato *Semaḥot* XII; Tos. *Meg.* IV,15 (226,13); A. Büchler, *L'enterrement des criminels d'après le Talmud et le Midrash*, in *REJ* 46 (1903), p. 76.

[98] *B. j.* II,14,1, § 275.

popolo [99]. Un fatto ci mostra, in modo particolarmente illuminante, fino a che punto, nel movimento zelota, si rivelasse importante il fattore sociale ed è il fanatismo con cui questi liberatori del popolo, nel 66 d.C., incendiarono gli archivi di Gerusalemme per distruggere i certificati di debito che vi erano custoditi [100].

[99] *B. j.* V,10,5, § 443.
[100] *B. j.* II,17,6, § 427.

IV

FATTORI DETERMINANTI PER LO SVILUPPO DELLE CONDIZIONI ECONOMICHE DEGLI ABITANTI DI GERUSALEMME AL TEMPO DI GESU'

A) Situazione economico-geografica

La posizione geografica di Gerusalemme costituiva un grosso ostacolo per la vita economica della città. Nella prima parte (p. 141), Gerusalemme ci è stata presentata come una città di montagna, povera di acque, avara delle materie prime necessarie alle varie attività artigianali, mal situata per il commercio e il traffico. Questo stato di cose faceva sì che il costo della vita fosse molto più caro che altrove.

1. *Costo della vita nei tempi ordinari*

Intendiamo dire che, in generale, il bestiame e le perle [1], i prodotti raccolti e il vino [2] costavano di più in campagna. Ma soffermiamoci sui dati particolareggiati concernenti i prezzi a Gerusalemme. Dice il Talmud: « Il paese di Israele è stato ripartito [tra le tribù] secondo tre punti di

[1] *'Ar.* VI,5.
[2] *M. Sh.* IV,1.

vista: secondo la sorte, secondo l'Urim e il Tummin [= la consultazione degli oracoli] e secondo il valore in denaro » [3]; se l'interpretazione fatta propria da Levy è esatta [4], il terzo punto di vista, nella ripartizione del paese, consisterebbe nella considerazione del maggior valore del terreno nei dintorni di Gerusalemme. L'unico dato di mia conoscenza circa il prezzo di un terreno a Gerusalemme si trova in Mt 27,6-7, anche se, per la verità, non viene indicata la superficie del campo in questione. Il Campo del vasaio, acquistato dall'amministrazione del Tempio di Gerusalemme [5], dovette costare trenta monete d'argento, vale a dire verosimilmente 120 denari romani o dracme di argento attiche [6]; questa cifra è attestata come prezzo medio di un campo [7].

Come è dimostrato da un caso particolare [8], la frutta a Gerusalemme costava da tre a sei volte di più che in campagna. A causa della grande richiesta di colombe per i sacrifici, gli speculatori facevano salire il loro prezzo fino a cento volte il prezzo corrente [9]. Gli articoli di lusso che la grande città poneva in vendita erano costosi, come si rileva confrontando il loro prezzo con quello dei campi testé indicato; così il profumo con cui Gesù fu cosparso a Betania

[3] j. *Yoma* IV,1,41[b] 49 (III/2,201).
[4] Levy, *Wörterbuch*, II, p. 369 *b*.
[5] Vedere l'excursus dedicato alla storicità di Mt 27,7, *infra*, pp. 224 ss.
[6] Quasi sempre si dice, ma a torto, che le 30 monete d'argento (*arguria*), che costituiscono il prezzo del tradimento di Giuda, valgono 60 denari. In realtà, *argúrion* può avere soltanto due valori: 1° Il denaro romano d'argento = una dracma d'argento attica, che, all'epoca, era la moneta d'argento più corrente in Palestina; così in Giuseppe. 2° L'equivalente del *kesep* dell'AT = 1 *šeqel* d'argento. Nel Talmud, in Filone, Giuseppe, Origene, Dione Cassio, il *šeqel* è valutato 4 denari. Il secondo valore è più verosimile; infatti: a) una citazione dell'AT (Zc 11,13) è alla base della cifra di 30 monete d'argento (Mt 26,15; 27,3.5-6.9); b) l'esegesi più antica (*Codex Bezae Cantabrigiensis* = D, 5 manoscritti della *Vetus Latina*, 2 minuscoli, Eusebio, la versione latina di Origene traducono tutti *argúrion* con *stater*) suppone questo valore.
[7] Vedere *infra*, p. 226.
[8] *Ma'as* II,5 s., cfr. *supra*, p. 62.
[9] *Ker.* I,7, cfr. *supra*, p. 62.

valeva più di 300 denari [10]. La somma per il matrimonio (*mohar*) che il gerosolimitano riceveva in occasione del fidanzamento della figlia con un promesso sposo, che non fosse della città santa, era, si dice, particolarmente elevata; lo stesso accadeva per la dote della ragazza « straniera » che si fidanzasse con un uomo di Gerusalemme. « L'abitante di una cittadina che sposava una ragazza di Gerusalemme, le dava [come somma per il matrimonio] tanto oro quanto era il peso di lei; la ragazza di una cittadina, che sposava un uomo di Gerusalemme, gli portava [come dote o come beni parafernali] tanto oro quanto era il peso di lui » [11]. Certo, stando a questo testo, una ragione determinante spiega, soprattutto, le somme rilevanti necessarie per il matrimonio: era la grande stima che di solito si aveva per la città del Tempio, per la metropoli, e per le vaste prospettive che essa apriva a ognuno. Ma sull'importanza di queste somme si riflette altresì il fatto che il costo della vita era generalmente più alto a Gerusalemme che altrove.

2. *Costo della vita nei periodi di calamità*

Nei periodi di calamità [12], la sfavorevole situazione economica-geografica di Gerusalemme si faceva sentire in tutta la sua gravità, prima di tutto sotto forma di penuria di derrate — ma anche, ad esempio, di stoffe per abiti [13] — e di una corrispondente lievitazione dei prezzi. Per calamità, intendiamo le siccità conseguenti a mancanza di pioggia, gli uragani, i terremoti, le epidemie — una delle quali fu aggravata dalla siccità —, cui si aggiungevano le lotte intestine alla città e gli assedi esterni.

[10] Mc 14,5; Gv 12,5.
[11] *Lam. R.* 4,2 su 4,2 (56[a] 23); Hirschensohn, p. 134.
[12] Vedere l'excursus dedicato alle calamità di Gerusalemme, *infra*, pp. 228 ss.
[13] *Ant.* XV,9,2, § 310.

Gerusalemme soffrì duramente di queste calamità, come attestano le notizie sulla carestia durante il regno di Claudio. Ad Antiochia, i cristiani si accordarono per una colletta a favore dei fratelli di Giudea (At 11,28-30), vale a dire per la comunità di Gerusalemme [14], anche se allora la penuria di cibo dovette colpire tutta la terra (At 11,28). Analogamente, il racconto dei soccorsi attivati dalla regina Elena di Adiabene in occasione di questa carestia dimostra che fu soprattutto Gerusalemme a trovarsi nella morsa del bisogno [15]. Come narra Giuseppe, in quel periodo, nelle campagne, si poteva ancora trovare grande quantità di grano per le necessità cultuali; nella città santa, invece, i sacerdoti morivano di fame [16]. Nella letteratura rabbinica [17], troviamo un episodio che si riferisce verosimilmente a questa carestia; secondo il racconto, Eleazar ben Sadoq, che studiava allora la Torah a Gerusalemme, vide il suo maestro R. Yoḥanan, figlio della Hauranite, mangiare soltanto pane. Suo padre, R. Sadoq mandò al maestro delle olive, ma questi le rifiutò perché erano umide. Le accettò solo quando R. Sadoq lo ebbe rassicurato che erano state conservate secondo prescrizione.

In questi periodi, i prezzi andavano alle stelle. Gli speculatori sfruttavano la situazione disperata; si parla della « nube [apportatrice di pioggia] che è la sventura degli speculatori [letteralmente: di coloro che fissano i prezzi del mercato] » [18]. I dati sul costo del grano ci consentono di suffragare con le cifre queste notizie. Il testo seguente [19]

[14] Come indica At 12,25; cfr. 11,1 con 11,2; 11,27-28 con 21,10 e *passim*.

[15] *Ant.* XX,2,5, § 51.

[16] *Ant.* III,15,3, § 321.

[17] b. *Yeb.* 15b; Tos. *Sukka* II,3 (193,27) = Tos. *'Ed.* II,2 (457,13); SCHLATTER, *Tage*, pp. 80 s.

[18] *Gn. R.* 13,11 su Gn 2,5 (28b 18). Alla lettera: « La nube che annienta (*šôbér*) gli sciagurati disegni (*'êdan*) di coloro che fissano i prezzi del mercato ». Ma, come indica I. Kahan, occorre eliminare come glossa sia *šôbér* che *'êdan*. Nei due casi, il significato è quindi quello appena indicato nella nostra esposizione.

[19] *Pea* VIII,7.

fornisce il prezzo normale: « A un povero, vagabondo, viene dato [attingendo alla « scodella dei poveri » che dispone di derrate per i soccorsi quotidiani ai bisognosi] non meno di una pagnotta che costa un *dupondius* [= 2 assi], [fatta con grano o con farina] di cui 4 *se'ah* valgono un *sela'* ». Così il vagabondo riceve dalla cassa dei poveri la razione — probabilmente quotidiana — di una pagnotta che costa 2 assi = 1/12 di denaro [20]. Questo pane, si dice, è fatto con grano e con farina di cui 4 *se'ah* [21] = circa 52,5 litri possono essere comperati per 1 *sela'* = 4 denari [22]. Il nostro testo fornisce quindi due informazioni: 1) il prezzo del grano o della farina era di 1 denaro per *se'ah* = circa 13 litri; 2) la quantità minima di pane necessario per un giorno costava 1/12 di denaro e rappresentava una quantità di grano di (13/12 = circa) 1 litro.

Il calcolo dei discepoli di Gesù [23] concorda con questi dati. Nel racconto neotestamentario in cui Gesù sfama cinquemila uomini (Mc 6,44), essi valutano che occorrerebbero 200 denari per comperare il pane da dare alla folla. Contano dunque, per ciascuno, 200/5.000 = 1/25 di denaro, vale a dire il prezzo normale della metà di una razione giornaliera. I dati dell'epoca al di fuori della Palestina collimano con estrema precisione con le cifre ottenute. Secondo Cicerone [24], 12 *choînix* [25] = 13,128 litri di frumento costavano 1 denaro. Secondo Ateneo [26], la razione quotidiana per un uomo era di 1 *choînix* = 1,094 litro di frumento. Il prezzo del grano e la quantità di pane necessaria ogni giorno corrispondono ai dati rabbinici.

[20] Secondo il calcolo dei rabbini cfr. Billerbeck, I, p. 291.

[21] Secondo *Ant.* IX,4,5, § 85, 1 *se'ah* corrisponde a 1,5 moggio italico. Ora 1 moggio = l 8,75; dunque 1 *se'ah* = l 13,125 circa.

[22] *M. Sh.* II,9 e *passim*.

[23] Mc 6,37; cfr. Gv 6,7.10.

[24] *In Verrem* III,81.

[25] Di l 1,094.

[26] III,20.

Quali erano i prezzi nei periodi di calamità? Nel 64 a.C., un uragano devastò tutto il raccolto « così che il *moggio* di grano fu allora venduto a 11 dracme » [27]. Quindi, per 11 dracme si avevano 8,752 litri, per 1 dracma 0,796 litro. In tempi ordinari, per 1 dracma se ne avevano 13 litri. I prezzi aumentarono dunque di 16 volte. Un litro, quantità quotidianamente necessaria per un uomo, costava 1,25 denari (in tempo ordinario, costava, come si è appena visto, 1/12 di denaro), perciò più di quanto rendesse il salario giornaliero medio (vedere sopra, p. 185).

Giuseppe [28] ci fa pure conoscere i prezzi correnti durante la carestia sotto Claudio. « L' *'issarôn* si vendeva a 4 dracme ». Un *'issarôn* [29] valeva 3,94 litri; si avevano dunque 3,94 litri per 4 dracme, circa 1 litro per dracma. I prezzi si trovavano quindi moltiplicati per 13.

La città santa dovette sopportare sofferenze particolarmente gravi nei periodi di carestia: logica conseguenza della sua sfavorevole posizione economico-geografica.

B) Situazione politica

Nel 6 d.C., dopo la deposizione dell'etnarca Archelao, la Giudea cadde sotto il dominio romano, perdendo così quell'indipendenza politica di cui godeva dai tempi di Giuda Maccabeo (165-161 a.C.), quasi sempre di fatto, a tratti soltanto nominalmente. Una sola volta ancora, prima della scomparsa definitiva dello Stato giudaico, la storia vide un re ebreo nella persona di Agrippa I (41-44 d.C.). In che misura la

[27] *Ant.* XIV,2,2, § 28.
[28] *Ant.* III,15,3, § 320.
[29] In Nm 15,4, per l' *'issarôn* del testo masoretico, la Settanta legge: 1/10 di *oiphi ('epah)*. Ora secondo *Ant.* VIII,2,9, § 57, un bat (= *'epah*, Ez 45,11; b. *Men.* 77a) = 72 sestari (sestieri) di l 0,547. Dunque l' *'epah* = 72 sestari (sestieri) = l 39,4 = 3 *se' ah*. Analogamente, secondo b. *Men.* 77a e il Targum di Onkelos a Es 16,36, 1 *'epah* = 3 *se' ah*. Di conseguenza 1 *'issarôn* = 1/10 di *'epah* = l 3,94.

situazione politica influenzò le condizioni di vita materiale degli abitanti di Gerusalemme?

1. *Le tasse*

Lo Stato manifestò soprattutto il suo potere con la riscossione delle tasse.

Sotto *Erode il Grande*, furono riscosse in modo inflessibile. Per le sue enormi spese, il sovrano aveva bisogno di risorse sempre nuove. « Poiché spendeva al di là delle sue risorse, era costretto a mostrarsi duro verso i propri sudditi », imponendo loro pesanti balzelli: questo il giudizio di Giuseppe [30]. Mirando nel contempo a promuovere la civiltà, Erode, è vero [31], incrementava le forze economiche del paese: garantiva la sicurezza dello Stato attraverso l'installazione di fortezze e gli insediamenti colonici; provvedeva alla creazione da parte degli stessi coloni di zone di incivilimento; assicurava il progresso economico con la fondazione di nuove città, l'apertura di nuovi porti, la diffusione di attività artigianali e commerciali [32], e soprattutto con la costruzione del Tempio. Tutto questo favorì lo sviluppo del paese che diversamente non sarebbe riuscito a sopportare le enormi spese del monarca. Ma, pur tenendo conto del suo intervento a favore del popolo durante la carestia verificatasi verso il 25 a.C. e di taluni condoni fiscali, non devono considerarsi esagerate le lagnanze che il popolo fece giungere a Roma dopo la sua morte [33]. Oltre alle spese interne, cui abbiamo appena accennato, c'erano le spese esterne: di gran lunga più considerevoli, esse non contribuirono certo al bene del paese. Sentiamo parlare di doni, di edifici di pubblica utilità, di costruzioni di apparato, talvolta di enormi

[30] *Ant.* XVI,5,4, § 154.
[31] Otto, *Herodes*, coll. 93-95.
[32] Per Gerusalemme, vedere *supra*, 55 s., 97 s., 124 s.
[33] Otto, *Herodes*, col. 95.

dimensioni, liberalmente concessi alle seguenti isole e città straniere: Chio, Cos, Rodi; Laodicea, Tripoli, Biblos, Beirut, Sidone, Tiro, Tolemaide, Ascalona, Nicopoli, Olimpia, Sparta, Atene, Pergamo, Antiochia, Damasco [34].

Considerata la situazione, dobbiamo credere a Giuseppe [35] quando afferma che un orgoglio insaziabile costituiva il tratto fondamentale della personalità di Erode; era la molla di tutta la sua munifica condotta. Imposte e dogane, relativamente tollerabili, non potevano coprire le spese se non in misura assai ridotta. I doni — a Erode, ai suoi parenti e « amici », nonché ai collettori o ai fermieri d'imposte [36] e ai loro subordinati [37] — le confische dei beni e le imposizioni straordinarie gravarono soprattutto sul popolo. Di qui amare lagnanze per i maltrattamenti cui comunità intere erano sottoposte con procedimenti tirannici [38], e per la dilapidazione del denaro di una popolazione spolpata fino all'osso [39]. Alla sua morte, come si legge in Giuseppe, Erode lasciò un paese immiserito, infiacchito nella moralità [40], rassegnato ad ogni sventura [41]. Oltre a queste enormi spese si deve ricordare che Erode, quando giunse al potere, era così povero che dovette far fondere gli oggetti preziosi dei suoi beni personali per

[34] *Ivi*, coll. 75-77.
[35] *Ant.* XVI,5,4, § 153.
[36] Non siamo in grado di stabilire con precisione se sotto Erode regia o affitto fossero in vigore. Cfr. Otto, *Herodes*, col. 97.
[37] Nella misura in cui si può dedurlo con certezza dal testo corrotto di *Ant.* XVII,11,2, § 308.
[38] *B. j.* II,6,2, §§ 84-91; *Ant.* XVII,11,2, § 304-310.
[39] *B. j.* I,26,2, § 524; II,6,2, §§ 84-86.
[40] *B. j.* II,6,2, §§ 85 s.; *Ant.* XVII,11,2, § 304 ss. Hillel, che appartiene all'epoca di Erode il Grande e di Archelao aveva già espresso il proprio parere sul modo di sfuggire alla dogana: servirsi, per le merci di contrabbando, di un bastone cavo all'interno (cfr. *Kel.* XVII,16). Secondo la Tosefta, R. Yoḥanan ben Zakkai, che insegnava a Gerusalemme negli anni precedenti il 70 d.C., si pronunciò allo stesso modo; faceva chiaramente appello all'insegnamento tradizionale (Schlatter, *Joch. b. Zack.* p. 30). In *Kil.* IX,2, si discute del contrabbando praticato con diversi abiti indossati l'uno sull'altro; in *Ned.* III,4 e b. *Ned.* 27b, di quello esercitato con falsi giuramenti; cfr. del resto Billerbeck, I, pp. 379 s.
[41] *B. j.* II,6,2, § 87.

disporre di denaro liquido [42], ma, poco tempo dopo, disponeva già di immense fortune. Non si potrà perciò non prestar fede, per l'essenziale, alle recriminazioni sollevate contro la sua persona.

L'*etnarca* Archelao non fu certo più tenero con il popolo; nel 6 d.C., l'imperatore Augusto lo depose per la sua crudeltà e lo cacciò in esilio; i suoi beni personali furono confiscati [43].

Agrippa I ereditò dal nonno Erode l'amore per il fasto [44]; fu così prodigo che i proventi del regno non gli bastarono mai [45]. Ma, a quanto ne sappiamo, nessuno ebbe a lamentarsi di lui; dovette anzi essere amato dai suoi sudditi [46]. Pare infatti che sopperì alle sue spese eccessive non oberando il popolo con tasse esorbitanti, ma contraendo continui debiti. Già prima di diventare re, ne aveva accesi nei luoghi più diversi e tutti di notevole entità; una volta si trattò di un debito di più di un milione di dracme di argento attiche [47]. Salito al trono, conservò questo metodo per procacciarsi denaro [48].

Durante la dominazione romana (6-41, 44-66 d.C.), i gravami fiscali rimasero probabilmente gli stessi; ammontavano cioè a 600 talenti per la provincia di Giudea [49]. Nel 66, le autorità di Gerusalemme percepirono 40 talenti di imposte arretrate [50]; se si tratta dell'imposta annua della toparchia di Gerusalemme, sarebbe un *confirmatur*, poiché è verosimile che la più importante delle undici toparchie pagasse

[42] *B. j.* I,18,4, § 358. Ciò dovette accadere prima delle confische che ebbero allora luogo (*Ant.* XV,1,2, § 5), purché non si tratti di un doppione del racconto della fusione di oggetti preziosi di proprietà del re, che avvenne più tardi.
[43] *Ant.* XVII,13,2, §§ 342 ss.; *B. j.* II,7,3, § 111.
[44] *Ant.* XIX,7,3, § 328; *B. j.* II,11,6, § 218.
[45] *Ant.* XIX,8,2, § 352.
[46] *Ivi*, § 349.
[47] *Ant.* XVIII,6,3-4, §§ 157 e 163.
[48] *Ant.* XIX,8,2, § 352.
[49] *Ant.* XVII,11,4, § 320; *B. j.* II,6,3, § 97.
[50] *B. j.* II,17,1, § 405.

questo tributo, esclusi i diritti doganali. Tacito ci informa fino a che punto la gente avvertisse il peso oppressivo delle tasse: nel 17 d.C., le province di Siria e di Giudea chiesero uno sgravio [51]. Durante l'assedio di Gerusalemme, nel 70 d.C., l'unica causa della guerra, stando a *B. j.* V,9,4, § 405, fu il rifiuto di pagare le tasse. Presentato in questa maniera, il dato è falso; resta comunque significativo del ruolo svolto dal fisco. È assolutamente impossibile valutare gratifiche e bustarelle che i sudditi dovevano elargire alle autorità e ai servizi amministrativi. « Non maltrattate e non estorcete niente a nessuno, contentatevi delle vostre paghe » (Lc 3,14) è l'esortazione di Giovanni Battista ai soldati, nella sua « predicazione alle varie categorie sociali ». Matteo (28,12) ricorda un caso di corruzione di soldati romani a Gerusalemme. Ricorrendo alla corruzione o comprando col denaro, il chiliarca Claudio Lisia, comandante della piazza di Gerusalemme, ottenne il diritto di cittadinanza romana (At 22,28). La corruzione coinvolgeva anche le cariche più alte. Basta sentire le ripetute lamentele nei confronti della venalità dei procuratori: è quanto venne rimproverato anche a Pilato [52]. Felice trattenne Paolo a Cesarea sperando di averne denaro (At 24,26). Ma è soprattutto Giuseppe a riferirci molte cose disgustose al riguardo.

2. *Lotte e saccheggi*

Nella confusa situazione politica dell'epoca, Gerusalemme ebbe soprattutto a soffrire in quanto capitale degli Ebrei e città del loro santuario. Da questo punto di vista, il regno di Erode costituì una felice parentesi, ma dopo la sua morte, e specialmente sotto il dominio romano, la guerra con il suo carico di sventure esplose di nuovo.

[51] Tacito, *Annal.* II,42; Schürer, I, p. 474, n. 96.
[52] Filone, *Leg. ad Caium*, 302.

C) Religione e culto

1. *La beneficenza*

L'elemosina svolge un grande ruolo nella pietà ebraica. « Molte elemosine, molta pace » [53], insegnava già Hillel. Aver pietà del prossimo era considerato come un segno che permetteva di riconoscere i veri discendenti di Abramo [54]. A Gerusalemme circolava un detto: « Il sale della ricchezza è la pratica della carità (*ḥesed*) » [55].

Non si dovrebbe tuttavia sottovalutare il ruolo che la pratica della carità svolse nella predicazione di Gesù. « Vendete ciò che avete e datelo in elemosina » (Lc 12,33). « Così, chiunque di voi non rinunzia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo » (Lc 14,33). Certo, queste citazioni compaiono soltanto in Luca, il quale dimostra una particolare predilezione verso i poveri, ma non devono essere considerate di secondaria importanza. La pericope del giovane ricco figura infatti in tutti e tre i Sinottici [56]. Tale pericope viene a volte svigorita, ed è quando si dà una spiegazione imprecisa delle espressioni « perfetto » e « quello che possiedi » (Mt; « quello che hai », Mc; « tutto quello che hai », Lc) [57]. Ecco ciò che occorre dire al riguardo.

a) Non è ammissibile ritenere che il termine « perfetto » designi un gruppo particolare di persone perfette o tendenti alla perfezione, cui Gesù chieda azioni speciali. Certo, in ambiente ellenistico, « perfetto » poteva benissimo avere questo significato [58]; ma nel tardo Giudaismo « per-

[53] *P. A.* II,7.
[54] b. *Beṣa* 32[b].
[55] b. *Ket.* 66[b] bar; altra forma, *ivi*: « Il sale della ricchezza è l'economia (*ḥaser*) ».
[56] Mt 19,16-30; Mc 10,17-31; Lc 18,18-30.
[57] Mc 10,21; Mt 19,21; Lc 18,22.
[58] Vedere, ad es., *Poimandres* IV,4, dove « perfetto » significa « iniziato ».

fetto » è il giusto che osserva tutta la Torah [59]. Quando Gesù dice: « Se vuoi essere perfetto », non introduce nel dialogo alcun termine nuovo; esprime solo in maniera diversa la espressione usata da Mt 19,17: « Se vuoi entrare nella vita », che fa eco alla domanda del giovane ricco (Mt 19,16). Ne risulta quindi che, secondo Gesù, usare le ricchezze per fare l'elemosina è parte dell'adempimento dei comandamenti.

b) Se in questo testo figura un termine di cui non bisogna forzare il significato è proprio il termine « tutto »; la letteratura dell'epoca ne è una prova. Secondo la Mishnah [60], si deve consacrare al santuario, pena l'anatema, una parte soltanto delle proprie ricchezze; le disposizioni che prevedono una quantità superiore sono invalide. Questo passo viene utilizzato per dedurne che si devono porre dei limiti anche alla pratica della carità. Nel primo secolo della nostra era, vigeva già la prescrizione [61] che vietava di dedicare più di un quinto della propria fortuna alla carità. Zaccheo, capo dei pubblicani, distribuirà la metà dei suoi beni in elemosine e riparerà inoltre i torti causati (Lc 19,8); Gesù lo loda per questo suo proposito e ne esalta la figura. L'espressione « vendere tutti i propri beni » [62] non può quindi essere sempre intesa alla lettera. Queste testimonianze denotano fin dove, nella pratica, ci si spingesse nell'uso delle ricchezze a scopi caritativi. D'altro canto, però, si narra che un uomo come R. Yoḥanan si attenne invece alla lettera, e che vendette tutte le sue proprietà fondiare per dedicarsi allo studio della Torah, nulla riservandosi per la vecchiaia [63]. Si deve perciò ipotizzare che l'espressione « vendere tutto » non sia da prendere alla lettera, ma esprima soltanto, in maniera per così dire enfatica e persuasiva, l'esigenza della carità.

[59] *Saddiq gamûr*, cfr. Billerbeck, I, p. 816.
[60] *'Ar.* VIII,4.
[61] j. *Pea* I,1,15[b] 23 (II/1,5).
[62] *Makar kol mah šeyyes lô*, b. *Pes.* 49[a] bar.
[63] *Pesiqta de Rab Kahana* XXVIII,13, ed. S. Buber, Lyck 1868, 178[b] 5.

Ma anche così intesa, è certo che tale esigenza svolse un ruolo considerevole nella predicazione di Gesù.

Dopo questa panoramica sulla valutazione della carità all'epoca che qui ci interessa, osserviamo più da vicino la situazione di Gerusalemme analizzando dapprima la *beneficenza praticata dai singoli.*

Ovviamente il pio gerosolimitano che si recava al Tempio e incontrava, forse alla porta detta « Bella » (At 3,2-10), un mendicante paralizzato fin dalla nascita, gli elargiva una elemosina. Se scorgeva un povero pazzo davanti all'uscio di casa, gli dava da mangiare [64]. Naqdemon ben Gorion ricorreva a un espediente curioso: per recarsi alla casa di studio faceva stendere sul suo cammino delle coperte di lana che i poveri, dietro di lui, erano autorizzati a raccogliere [65]. Occorre menzionare qui anche le opere pie della famiglia reale. Agrippa I aveva fama di uomo caritatevole [66]. Erode fu lodato per il vasto programma di aiuti posto in atto durante la grande carestia del 25-24 (23) a.C. Il re allora non indietreggiò davanti a sacrifici personali: « Fece passare al crogiolo tutti gli ornamenti d'argento e d'oro del proprio palazzo, senza risparmiare pezzi preziosi o oggetti d'arte » [67]. Sempre Giuseppe ci racconta [68] le misure prese dal monarca:

a) « Innanzi tutto, dopo un'indagine estremamente minuziosa, distribuì del grano a tutti coloro che erano in grado di prepararsi da soli il proprio nutrimento.

b) Poiché la vecchiaia o talune infermità rendevano un gran numero di persone inabili a preparare il proprio pane, provvide ai loro bisogni ricorrendo ai fornai ». Quest'ultima misura evoca in modo significativo la situazione

[64] *B. j.* VI,5,3, § 307.
[65] b. *Ket.* 66[b]-67[a] bar.
[66] *Ant.* XIX,7,3, §§ 328 e 330; cfr. 6,1, § 293 s.
[67] *Ant.* XV,9,2, § 306.
[68] *Ivi*, §§ 309 s.

che si veniva a creare nelle grandi città; è legittimo quindi pensare in primo luogo a Gerusalemme.

c) « Diede infine le necessarie disposizioni affinché la popolazione potesse trascorrere l'inverno senza pericolo, poiché [insieme con la carestia] si faceva anche sentire la carenza di stoffe e di vestiti ». La cifra, degna di fede [69], di 80.000 *kor* = circa 315.200 ettolitri [70] di grano, distribuiti durante il suo regno, dà un'idea dell'entità dei suoi provvedimenti.

Il pio pellegrino faceva la carità lungo il viaggio verso Gerusalemme; se la praticava poi nella città santa, essa diventava particolarmente meritoria. Non a caso il mendicante cieco [71] di Gerico se ne sta seduto lungo la strada percorsa dai pellegrini. Quando Giuda abbandona il gruppo dei discepoli durante l'ultima cena, nasce un equivoco: gli astanti pensano che Gesù abbia incaricato l'apostolo di andare a distribuire qualche elemosina [72]. Allorché Paolo arriva a Gerusalemme per la festa di Pentecoste (At 20,16), viene invitato a sostenere le spese per il voto di nazireato compiuto da quattro cristiani della città (At 21,24) (si trattava di alcuni sacrifici da offrire [73]). Ma esistevano anche forme inconsuete di carità: Shimeon ben Shetaḥ persuase Alessandro Ianneo (103-76 a.C.) a farsi carico delle spese per centocinquanta nazirei [74]; quando Agrippa I (41-44 d.C.) giunse al potere, « fece radere un gran numero di nazirei » a proprie spese [75]. Durante la carestia che infierì tra il 47 e il 49,

[69] Alla fine del secolo scorso, il Belgio doveva importare annualmente 6 milioni di ettolitri di frumento per la preparazione del pane.

[70] 1 *kor* = 30 *se' ah* = 3,94 ettolitri (secondo Giuseppe, 1 *kor* = 10 medimni attici di 51,84 litri ognuno [*Ant.* XV,9,2, § 314; cfr. F. LÜBKER, *Reallexikon des classischen Altertums*, Leipzig 1914[8], p. 1148]).

[71] Mc 10,46 par. Lc 18,35. Mt 20,30 (cfr. 9,27) parla di due ciechi.

[72] Gv 13,29; cfr. Mt 26,9; Mc 14,5; Gv 12,5.

[73] At 21,26; cfr. 24,17: « oblazioni ».

[74] Schürer, I, pp. 279 s.; Billerbeck, II, pp. 755 s.

[75] *Ant.* XIX,6,1, § 294.

l'intervento della regina Elena fu particolarmente incisivo. « Quando giunse a Gerusalemme, la carestia stava prostrando la città e la mancanza di derrate causava la morte di numerosi abitanti. Essa inviò perciò alcuni messi a comperare una grossa partita di grano ad Alessandria; altri andarono a Cipro a procurare un carico di fichi secchi » [76]. Intervenne allora anche Izate di Adiabene inviando denaro [77]. Secondo il Talmud, tutto il tesoro reale sarebbe stato erogato a tale scopo [78].

Era usanza che i pellegrini praticassero la carità a Gerusalemme. Lo si desume da quanto riferisce Giuseppe [79]: nella città santa veniva spesa in opere di beneficenza una parte della seconda decima e del prodotto degli alberi e delle viti di quattro anni [80]. Insieme con questa affermazione, sembra utile menzionare il testo di Tb 1,6-8, secondo la recensione del *Sinaitico*: esso suppone che la decima dei poveri del terzo e sesto anno della settimana d'anni venga distribuita a Gerusalemme agli orfani, alle vedove e ai proseliti; il che non esclude che fossero in generale i poveri del luogo dove si risiedeva a ricevere la terza decima [81], nella misura in cui, ovviamente, questa veniva spesa.

Intermediaria tra beneficenza privata e pubblica era la *beneficenza delle comunità religiose*. È quanto accadeva tra gli Esseni: in ogni città — quindi anche a Gerusalemme — era presente un particolare funzionario della comunità incaricato di procurare ai fratelli in viaggio il vestito e il necessario per vivere [82]. È certo che questo genere di beneficenza era operante anche nella comunità cristiana di Gerusalemme.

[76] *Ant.* XX,2,5, § 51.

[77] *Ivi*, § 53.

[78] b. *B. B.* 11[a] bar. Erroneamente il racconto del Talmud parla di Monobaze di Adiabene, poiché, con ogni probabilità, si tratta dello stesso avvenimento.

[79] *Ant.* IV,8,19, § 227.

[80] Vedere *infra*, pp. 218 ss.

[81] Cfr. Dt 26,12; 14,28 s.

[82] *B. j.* II,8,4, § 125.

All'interno della primitiva comunità vigeva una comunanza di beni [83] volontaria [84] che si estendeva anche alle proprietà fondiarie [85]. Era essa che rendeva possibile la beneficenza. Anche chi vede in questa comunanza di beni, così come è descritta negli Atti degli Apostoli, soltanto un ideale presentato come fatto storico, difficilmente potrà non riconoscere la portata di questa beneficenza nella primitiva comunità, la quale reperiva i mezzi necessari con la vendita delle proprietà fondiarie. La ripartizione, organizzata da una centrale (gli Apostoli) (At 4,37; 5,2), veniva poi gestita da collaboratori volontari (At 6,1-6). Possediamo informazioni più precise nella

[83] At 2,44-45; 4,32-37; 5,1-11. Si è spesso contestato che la primitiva comunità cristiana mettesse in comune i propri beni. Le ragioni invocate per negare questo fatto non mi paiono convincenti, se si osserva che i cristiani restavano liberi di partecipare o meno a tale iniziativa comunitaria. Il modo particolare di porre in rilievo l'esempio di Giuseppe Barnaba (At 4,36-37) si spiega dunque con l'importanza del personaggio. La casa sita in una proprietà privata (At 12,12-13) è chiaramente il luogo di riunione della comunità. La presenza di poveri nella comunità (At 6,1) si spiega se la messa in comune dei beni si estende soltanto alle proprietà fondiarie. Chi mette in dubbio l'esistenza della comunità dei beni deve innanzitutto spiegare come si siano formati i racconti degli Atti. Certi termini degli Atti, è vero, sono un'eco dell'ideale comunitario ellenistico (PLATONE, GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*; vedere E. PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1912, p. 28); ma ciò non basta a provare che l'autore degli Atti ha di sua iniziativa innestato sulla primitiva comunità cristiana un ideale di diversa provenienza. In compenso, bisogna sottolineare che il mettere in comune dei beni è spiegabile se si tiene conto di tre fatti: *a*) Come si è visto (pp. 207 s.), Gesù esige a più riprese che si rinunci ai propri beni a favore dei poveri; *b*) Gesù e la cerchia dei discepoli hanno dato l'esempio: vivevano di una cassa comune e avevano abbandonato i loro averi (Gv 13,29; 12,6; Mt 19,29 e par.); *c*) c'è inoltre l'esempio degli Esseni che, del resto, al pari della primitiva comunità cristiana, avevano pasti in comune (*B. j.* II,8,5, §§ 129 s.). At 5,1-11 costituisce una prova formale di questa comunione di beni; il peccato di Anania infatti non consiste nell'aver mentito, ma nell'aver sottratto qualcosa da un bene consacrato a Dio; cfr. 5,2 (« distolse ») e 5,3 (*pseúdesthai* con l'accusativo: « ingannare », vedere F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutest. Griechisch*, Göttingen 1965[12], § 187,4; anche in At 5,4, il verbo potrebbe avere questo significato, nonostante il dativo che è probabilmente un semitismo [cfr. *kîḥes* l[e]]).

[84] At 5,4; 2,45; 4,32.

[85] At 2,45; 4,34.36-37; 5,1-11.

sezione del libro degli Atti relativa all'istituzione delle sette persone incaricate dei poveri (*ivi*). Secondo tale fonte, esisteva un « servizio delle mense » (At 6,2); la comunità nutriva coloro che erano senza risorse.

Per meglio comprendere questa istituzione, è istruttivo stabilire un raffronto con le due corrispondenti istituzioni ebraiche, il *tamḥûy* (« scodella dei poveri ») e la *qûppah* (« paniere dei poveri »), che si distingueva per le seguenti caratteristiche. Il *tamḥûy* veniva distribuito ogni giorno ai poveri di passaggio, ed era costituito da cibo (pane, fave, frutta; a Pasqua vi si aggiungeva il vino prescritto). La *qûppah* veniva elargita ogni settimana ai poveri della città, ed era formata da cibo e vestiti [86]. Da qui dunque una prima inequivocabile constatazione: queste istituzioni servirono in qualche modo da esempio alla comunità cristiana primitiva. La distribuzione quotidiana di sussidi rinvia al *tamḥûy* come al suo modello più immediato; analogamente, l'aiuto in doni destinato a persone domiciliate *in loco* (si trattava innanzi tutto delle vedove) fa pensare invece alla *qûppah*. È possibile che presso gli Ebrei i soccorsi ai poveri si siano diversificati in due direzioni ben precise soltanto in epoca più tarda e che, all'inizio, come accadde per l'aiuto cristiano, siano stati distribuiti tutti i giorni anche alle persone residenti *in loco*. Ma è più verosimile che, ogni giorno, il pasto in comune della comunità primitiva cristiana costituisse di per sé una distribuzione quotidiana di sussidi ai membri poveri.

Al di là di ogni supposizione, ecco quanto è dato sapere sulla assistenza ai poveri in ambito cristiano:

a) veniva fatta *in natura* (è quanto lascia intendere anche il passo di At 6,2);

b) consisteva in una quantità di cibo sufficiente al sostentamento per un arco di tempo di ventiquattro ore (= due pasti) [87];

[86] *Pea* VIII,7; b. *B. B.* 8[b] bar.; b. *B. M.* 58[a]; Tos. *B. M.* II,9 (376,20) (fave e frutta); Mishnah *Pes.* X,1 (vino).

[87] Cfr. *Pea* VIII,7.

c) con ogni probabilità, la distribuzione era centralizzata, avveniva cioè in un unico luogo. Da qui il seguente quadro: ogni giorno (At 2,46; 6,1), i cristiani di Gerusalemme si raccoglievano nella loro casa di riunione [88], verosimilmente di sera [89], per un pasto che si svolgeva entro una cornice liturgica [90], sotto la direzione dei dodici Apostoli (At 6,2; 2,42); i doni offerti a scopo caritativo venivano distribuiti ai poveri, in primo luogo alle vedove, ed essi ricevevano nel contempo il vitto per il giorno seguente. Gli Atti degli Apostoli descrivono questo rito quotidiano nel modo seguente: « Essi erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli e nell'unione fraterna [91], nella frazione del pane e nella preghiera » (At 2,42).

In seguito, collette fatte nelle comunità periferiche accrebbero i mezzi della comunità primitiva per la sua attività caritativa. Durante la carestia che dovette verificarsi tra il 47 e il 49 d.C., si parla di una colletta del genere, forse la prima, ad Antiochia, per sopperire alla disperata situazione della comunità di Gerusalemme (At 11,27-30; 12,25). Successivamente, nuove collette furono fatte per i cristiani della città santa, di sicuro almeno una volta, in occasione del terzo viaggio missionario di Paolo, nel corso del quale fu lo stesso apostolo ad organizzare i soccorsi [92]. Esaminando queste collette, K. Holl [93] ha voluto persino vedere nell'obbligo di aiuto ai « poveri », sul quale Paolo (Gal 2,10) si

[88] In At 2,46, *kat'oikon* è opposto a « al Tempio », nel senso di « a casa », come in Fm 2. Ciò non vuol dire « in ogni casa », come indicano la presenza di tutti gli Apostoli nonché passi quali At 12,12; 2,1-2; 1,15, dove s'incontra tutta la comunità riunita.

[89] In At 12,12, la comunità è ancora riunita durante la notte (12,6).

[90] At 2,42.46: frazione del pane (l'espressione designa il pasto serale; è volutamente imprecisa, se si tien conto della disciplina dell'arcano).

[91] Cioè nella pratica della carità (*koinonia*), cfr. Rm 15,26; Fil 1,5; 4,14-16.

[92] Gal 2,10; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rm 15,25-32; At 24,17.

[93] *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1921, pp. 920-947.

mostra d'accordo con gli Apostoli di Gerusalemme, una regolare prassi di tassazione delle comunità convertite dal paganesimo a favore dei cristiani di Gerusalemme, ma è difficile dargli ragione.

E arriviamo così alla *beneficenza pubblica.* Esula dal nostro intento descrivere qui la legislazione veterotestamentaria e rabbinica in campo sociale. A guisa di introduzione, ricordiamo soltanto le principali prescrizioni: *a*) l'anno sabbatico, nel corso del quale si dovevano annullare i debiti [94]; il ricorso alla clausola nota come *prosbolé*, introdotto da Hillel [95], consentiva di sottrarsi a questo obbligo; *b*) la decima dei poveri [96]: il terzo e sesto anno, il fedele doveva elargire ai poveri, dopo avere peraltro accantonato le tasse prescritte, un decimo di ciò che restava dei prodotti raccolti. Assai spesso purtroppo, come fa notare la Mishnah, questa decima veniva trascurata e tale negligenza, a quanto pare, sarebbe stata la causa della recrudescenza della peste ogni quarto e settimo anno della settimana d'anni, perché successivi al terzo e sesto anno, che sono gli anni in cui la decima è dovuta ai poveri [97]; *c*) i diritti normali dei poveri durante i raccolti: angolo del campo [98], spigolatura [99], ciò che viene abbandonato (ad esempio il covone dimenticato) [100], gli acini che cadono durante la vendemmia [101] e la racimolatura [102]. Anche su questo punto, ci si rammaricava che le prescrizioni non fossero osservate [103]; ma come dimostrano numerose e dettagliate annotazioni, i poveri facevano spesso

[94] Vedere il trattato *Shebiit* della Misnah.

[95] *Shebiit* X,4.

[96] *Pea* VIII,2-9; *M. Sh.* V,6.9-10; e *passim.* Vedere *infra*, pp. 219 ss., lo sviluppo circa la seconda decima.

[97] *P. A.* V,9.

[98] *Pea* I,1 ss.

[99] *Pea* IV,10 ss.

[100] *Pea* V,7 ss.

[101] *Pea* VII,3.

[102] *Pea* VII,5 s.

[103] *P. A.* V,9.

valere con successo questi loro diritti; *d*) inoltre una serie di prescrizioni sociali segnalate nel Talmud [104], e risalenti, a quanto si sostiene, a Giosuè. Secondo tali disposizioni, si poteva, tra l'altro, far pascolare certi capi di bestiame in campi non propri, tagliare legna nei boschi altrui, fare erba dovunque, salvo nei campi di fieno greco, e pescare a piacere nel lago di Genezaret.

Quali istituzioni pubbliche vediamo operare a Gerusalemme nel campo della beneficenza? Già la disamina circa l'assistenza ai poveri da parte della primitiva comunità cristiana ci ha indotti a risalire a precedenti, analoghe istituzioni presenti nell'ebraismo. Ne sentiamo parlare, ad esempio, a proposito di una questione di diritto, discussa tra Ḥanan ben Abishalom, giudice a Gerusalemme, e i capi dei sacerdoti, e sulla quale R. Yohanan ben Zakkai esprime il proprio parere. Apprendiamo che una donna, il cui marito è partito per l'estero, può richiedere dei sussidi alla comunità [105]; ella li deve ricevere dal « paniere dei poveri » (*Qûppah*). La Mishnah prevede inoltre che un povero debba ricevere dalla « scodella dei poveri » (*tamḥûy*) le quattro coppe di vino prescritte per la Pasqua qualora non possa procurarsele diversamente [106]: l'usanza risale di certo all'epoca in cui la Pasqua veniva ancora celebrata nella città santa. Esiste un'istituzione che incontriamo solo a Gerusalemme; si tratta della cassa per i poveri di buona famiglia che si vergognavano di tendere la mano. « C'erano due sale nel Tempio, una detta Sala dei silenziosi [altra lezione: dei peccatori], l'altra, Sala degli utensili. Nella Sala dei silenziosi [o dei peccatori], le persone timorose del peccato depositavano [i loro doni] in silenzio [= in segreto] e i poveri di buona famiglia venivano soccorsi in silenzio » [107]. È probabile che Gesù abbia presente questa

[104] b. *B. Q.* 80b-81a bar.
[105] *Ket.* XIII,1-2.
[106] *Pes.* X,1.
[107] *Sheq.* V,6.

pratica quando parla dell'elemosina da farsi in segreto (Mt 6,4), in contrasto con la carità esercitata in pubblico a suon di tromba. Questa cassa si trovava nel Tempio: si può quindi facilmente arguire che anche le altre istituzioni per gli aiuti caritativi avessero lì la loro sede, tanto più che Ḥanan — il giudice citato sopra a proposito di una decisione in materia di sussidi — faceva parte degli scribi stipendiati dal Tempio, e che i capi dei sacerdoti erano autorizzati a esprimere un loro giudizio al riguardo.

Anche in relazione con il culto del Tempio incontriamo provvedimenti di ordine sociale [108]. Per svolgere il servizio del Tempio occorreva possedere le necessarie attitudini fisiche ed era il Sinedrio ad accertarle [109]. Ai sacerdoti menomati nel fisico era vietato officiare, ma avevano accesso al Santuario dove venivano destinati ad altri servizi: nella sala nord-est del sagrato delle donne scartavano la legna rosa dai tarli [110]. Rabbi Tarfon vide lo zio, storpio a una gamba, suonare la tromba, come sacerdote, nel sagrato [111], e questo durante una festa delle Capanne [112]. Per questi servizi, i sacerdoti menomati, avevano diritto alla parte di reddito che spettava loro in forza della loro origine, vale a dire in forza della loro appartenenza alle famiglie sacerdotali che si alternavano nel servizio del Tempio [113]. Per i poveri, in circostanze particolari, il culto contemplava delle facilitazioni notevoli. Così, ad esempio, nei casi dei sacrifici per il peccato, invece di una pecora il povero poteva offrire due tortore o perfino, in casi di povertà eccezionale, un'offerta alimentare [114]. Le persone potevano altresì riporre al sicuro il proprio denaro

[108] Vedere del resto *supra*, pp. 32 s. (operai del Tempio).
[109] *Mid.* V,4.
[110] *Mid.* II,5.
[111] j. *Yoma* I,1,38d 32 (III/2,165).
[112] Tos. *Soṭa* VII,16 (308,8).
[113] *B. j.* V,5,7, § 228.
[114] Lev. 5,7-13; *Ant.* III,9,3, § 230.

nel Tempio [115]; si narra che vedove e orfani si avvalsero di questa facoltà (2 Mac 3,10).

Occorre infine menzionare un provvedimento di ordine sociale che, all'origine, riguardò soltanto la città santa. Esso si riferiva alla situazione delle vedove. A Gerusalemme infatti era contemplata una forma di testamento, in base al quale esse potevano continuare ad abitare nella casa del marito durante il periodo di vedovanza e vivere dei suoi beni. Questa usanza divenne poi un diritto definitivo per ogni vedova israelitica, la quale poteva usufruirne anche quando non esisteva un'espressa disposizione testamentaria in tal senso [116].

2. *La mobilità dei pellegrini come fonte di reddito*

Potremmo conoscere, sia pure in modo approssimativo, l'entità delle spese dei pellegrini se si dimostrasse che venivano realmente osservate le prescrizioni in base alle quali, secondo l'interpretazione rabbinica di alcuni passi della Legge mosaica, ogni Israelita era tenuto a spendere a Gerusalemme una parte del suo reddito annuo. Si trattava nella fattispecie della seconda decima, della decima del bestiame e dei prodotti degli alberi e delle viti di quattro anni [117].

Esistevano delle differenze nelle disposizioni della Legge relative alle decime dei prodotti della terra e dei frutti che si dovevano dare ai funzionari del culto [118]. Questo fornì l'occasione agli esegeti di individuare, proprio nella Legge, la prescrizione di due decime: una che bisognava dare, e una che il proprietario doveva spendere nella città santa.

[115] 2 Mac 3,4-6.10-15; *4 Mac.* IV,1-3.7; *B. j.* VI,5,2, § 282. Anche oggi, in Palestina, si utilizzano santuari come luoghi per depositi sicuri; nel 1914, vidi in una tomba di santo (*weli*) grossi fasci accatastati di legno.

[116] *Ket.* IV,12.

[117] Indicazione dei testi e della bibliografia in Schürer, II, p. 306, n. 22, nrr. 1-3.

[118] Nm 18,20-32 e Lv 27,30-31; Dt 14,22-26.

Se non si voleva portare a Gerusalemme questa seconda decima *in natura*, la si poteva convertire in denaro; in questo caso però si era tenuti ad aggiungervi un quarto, a meno che, per evitare questa specie di soprattassa, non si ricorresse ad uno stratagemma indicato nella Mishnah [119]. Era comunque vietato spendere la seconda decima fuori di Gerusalemme. Il trattato della Mishnah *Ma'ăser šenî*, « seconda decima », disquisisce su tutte le questioni che si pongono al riguardo.

Le prescrizioni sulla seconda decima hanno conosciuto notevoli sviluppi. La più antica testimonianza di una seconda decima da affiancare a quella dovuta ai funzionari del culto si trova nei Settanta di Dt 26,12, nel libro dei *Giubilei* XXXII,8-14 e in Tb 1,6-8 [120] secondo la più antica delle due recensioni esistenti, quella del *Sinaitico* [121]. Stando a questa

[119] *M. Sh.* IV,4-5.

[120] Il libro dei *Giubilei* data al 100 a.C. circa (cfr. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, p. 824), quello di Tobia è probabilmente pre-maccabaico (*op. cit.*, p. 793).

[121] Tb 1,6-8. Per il libro di Tobia, a favore dell'anteriorità del *Sinaitico* rispetto all'*Alessandrino-Vaticano*, Schürer, III, p. 243, invoca a buon diritto due fatti: per il *Sin.*, la decima del bestiame in 1,6 è ancora una tassa versata ai sacerdoti, cosa che l'*Aless.* rifiuta, in conformità alla prescrizione posteriore; peraltro, nell'*Aless.* lo stile appare levigato. Un esame più particolareggiato di Tb 1,6 conferma la maggiore antichità del *Sin.*:

Sinaitico	*Alessandrino-Vaticano*
« [6] Correvo a Gerusalemme con le primizie dei frutti e degli animali, le decime del bestiame e la prima tosatura delle pecore [7] e le consegnavo ai sacerdoti, figli di Aronne [che servono] all'altare.	« [6] Andavo a Gerusalemme con le primizie e le decime dei prodotti raccolti e la prima tosatura delle pecore [7] e le consegnavo ai sacerdoti, figli di Aronne [che servono] all'altare.
E la decima del grano, del vino, dell'olio, delle melagrane, dei fichi e degli altri frutti, la davo ai figli di Levi che sono in funzione a Gerusalemme.	E di tutti i prodotti raccolti davo la decima ai figli di Levi che sono in funzione a Gerusalemme.
La seconda decima la convertivo in denaro per sei anni consecutivi e	La seconda decima la vendevo e andavo a spenderla a Gerusalemme

concezione più antica, si doveva trasformare la seconda decima in una decima per i poveri il terzo e il sesto anno della settimana d'anni [122]. Di conseguenza, doveva essere pagata soltanto il primo, secondo, quarto e quinto anno della settimana d'anni [123]; il settimo anno, tutto il terreno doveva restare a maggese.

Un'altra versione del passo di Tobia appena citato, versione che parla di tre decime, è presente innanzi tutto nella redazione più recente (*Alessandrino-Vaticano*) del testo. Come dice Giuseppe [124], questo significa che la decima dei poveri del terzo e sesto anno era considerata una tassa a sé. Inoltre, si doveva pagare la seconda decima i primi sei anni della settimana d'anni. La letteratura rabbinica in-

andavo a spenderla ogni anno a Gerusalemme,
8 e la davo agli orfani e alle vedove e la recavo ai proseliti che si erano uniti agli Israeliti, e la portavo loro il terzo anno, e la mangiavamo secondo la prescrizione ».

ogni anno,

8 e la terza decima la davo a quelli cui spettava ».

Il *Sin.* presenta un senso chiaro: i versetti 6-7 *a* citano le tasse per i sacerdoti; 7 *b*, quelle per i leviti; 7 *c*-8, le altre prestazioni. L'*Aless.-Vat.* invece non presenta un senso chiaro: A) In 6-7 *a*, nonostante la conclusione « e le consegnavo ai sacerdoti », le tasse per i sacerdoti non sono citate. Infatti tra le primizie e il prodotto della tosatura delle pecore dati ai sacerdoti, figurano « le decime dei prodotti raccolti ». Poiché, in ciò che segue, l'*Aless.-Vat.* cita la decima per i leviti, la seconda e la terza decima, non può trattarsi di un'altra decima dei prodotti raccolti da dare ai sacerdoti. B) In 6, si tratta piuttosto dell'insieme delle tasse che Tobia porta a Gerusalemme. La conclusione, in 7 *a* (« le consegnavo ai sacerdoti ») non ha quindi senso. C) Eccone la spiegazione. L'*Aless.-Vat.* ha voluto sopprimere la decima sul bestiame, citata nel *Sin.*, come tassa per i sacerdoti. Per questo, al posto delle « decime del bestiame » (dove il plurale è filologicamente ammissibile) ha inserito in modo meccanico « le decime dei prodotti raccolti » (anche se né il singolare, né il plurale, per la decima dei prodotti raccolti, si accordano con il contesto). Nel libro di Tobia, il *Sin.* è dunque il testo più antico.

[122] Si rinvia a Dt 14,28-29; 26,12.

[123] Anche il libro dei *Giubilei* è di questo avviso; risulta dall'epoca della sua redazione e dal fatto che conosce soltanto due decime.

[124] *Ant.* IV,8,22, § 240.

vece [125] sembra difendere l'antica concezione, ossia la trasformazione della seconda decima in decima per i poveri, il terzo e sesto anno. (Per Filone [126], infine, la seconda decima è una tassa destinata ai sacerdoti, mentre, a suo avviso, la prima va data ai leviti). Questi profondi mutamenti consentono già, per se stessi, di dubitare che la seconda decima sia mai stata un'usanza religiosa osservata da tutti. Questo dubbio è ulteriormente rafforzato dal fatto che un intero trattato della Mishnah, il *D^emay*, prevede ciò che si deve fare dei prodotti raccolti di cui si ignora se il produttore abbia effettuato il prelievo per i sacerdoti e pagato la seconda decima.

Originariamente, anche la decima del bestiame faceva parte delle tasse che spettavano ai funzionari del culto [127]. La letteratura rabbinica la enumera tra le tasse che il proprietario deve spendere a Gerusalemme. Secondo la Mishnah infatti, era possibile, nel caso di animali puri, non pagarla [128], ma bisognava portarla *in natura* a Gerusalemme; lì, si sgozzavano le bestie in sacrifici di comunione (con questa sola differenza: che non si faceva l'imposizione delle mani) [129], e il proprietario poteva consumarle dopo aver dato ai sacerdoti le parti di loro spettanza. Anche le prescrizioni relative alla decima del bestiame hanno conosciuto numerosi cambiamenti come indica l'elenco seguente [130]:

[125] *M. Sh.* V,9.

[126] Vedere *supra*, p. 178, n. 90.

[127] Conclusione tratta da Lv 27,32-33.

[128] *M. Sh.* I,2.

[129] *Hag.* I,4; *Zeb.* V,8: « Santità minima » designa la decima del bestiame.

[130] Tb 1,6-8; — *Giubilei* XXXII,15, cfr. 2.8; XIII,26; — *Bek.* IX,1-8 e *passim*; — per Filone, vedere *supra*, p. 178, n. 90. Pochissime cose si possono trarre da Filone; non descrive infatti la situazione reale, ma esprime, a quanto pare le sue proprie idee circa le prescrizioni della Legge.

	Decima del bestiame	*Prima decima (dei prodotti raccolti)*	*Seconda decima (dei prodotti raccolti)*
Tobia (*Sin*).	sacerdoti	leviti	proprietario
Tobia (*Aless.*)	—	leviti	proprietario
Libro dei *Giubilei*	sacerdoti	sacerdoti	proprietario
Giuseppe	—	sacerdoti	proprietario
Talmud	proprietario	sacerdoti (lev.)	proprietario
(Filone)	sacerdoti	leviti	(sacerdoti)

Le variazioni riguardano soprattutto i rapporti tra la decima del bestiame e la prima e seconda decima. Tenuto conto soprattutto del silenzio di Giuseppe, esse consentono una conclusione: è assai probabile che questa tassa della decima del bestiame non sia mai stata effettivamente pagata [131].

Stando alla Legge (Lv 19,23-25), non si doveva fare alcun raccolto su alberi e viti nei primi tre anni; il raccolto del quarto anno doveva essere consacrato a Dio. Filone ripete semplicemente questa prescrizione [132]. Secondo il libro dei *Giubilei*, si doveva portare sull'altare una parte del raccolto del quarto anno e dare l'altra ai funzionari del culto [133]. Giuseppe [134] e la Mishnah [135] invece sono concordi nel supporre che il proprietario consumi la seconda decima a Gerusalemme.

Abbiamo dovuto esprimere dei dubbi circa l'osservanza generalizzata di queste prescrizioni. Parecchi ambienti, tuttavia, devono aver osservato le prescrizioni concernenti la seconda decima e i redditi del quarto anno; lo si può

[131] Questo potrebbe valere anche per il periodo più antico. I. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*, Tübingen 1907², p. 385 pensa che la decima del bestiame come prestazione per i funzionari del culto era « in realtà semplicemente inapplicabile ».

[132] *De virt.*, § 159.

[133] *Giubilei*, VII,36.

[134] *Ant.* IV,8,19, § 227.

[135] *Pea* VII,7; *M. Sh.* V,1-5; tutto il trattato *'Orla.*

desumere dai due dati seguenti che hanno chiaramente conservato elementi storici. « Talune monete trovate davanti [alle botteghe de] i mercanti di bestiame sono sempre considerate come denaro della decima; [se non vengono trovate] sulla montagna del Tempio si tratta di denaro profano; [se vengono trovate] a Gerusalemme: durante una festività, si tratta di denaro della decima; negli altri periodi, di denaro profano » [136]. A Gerusalemme quindi il denaro trovato durante una festività veniva considerato denaro della decima. Ma la prima decima era data *in loco* ai sacerdoti del posto [137], *in natura* [138]. Ora qui si parla di una decima portata a Gerusalemme, soprattutto nei periodi di festa, e trasformata in denaro; non può dunque essere che la seconda decima. A ciò corrisponde il fatto che si tratta di denaro utilizzato innanzi tutto [139] per l'acquisto di bestiame. L'altra indicazione ci viene da un particolare fornito da Rabban Shimeon ben Gamaliele (II): a Gerusalemme si distribuivano i raccolti del quarto anno ai vicini, parenti e conoscenti « per adornare i bazar di Gerusalemme » [140], affinché un'offerta apparentemente straordinaria in prodotti raccolti facesse abbassare i prezzi [141].

Possiamo perciò dire che le prescrizioni in questione hanno contribuito ad accrescere l'importanza della mobilità dei pellegrini come fonte di reddito per Gerusalemme.

[136] *Sheq.* VII,2.

[137] *Vita* 12, § 63; 15, § 80.

[138] *Ant.* XX,8,8, § 181; 9,2, § 206.

[139] Il denaro reperito in qualsiasi momento dell'anno presso mercanti di bestiame era considerato denaro della decima; ciò deve quindi esprimere la « possibilità più severa ». In realtà è estremamente verosimile che anche in questo caso si trattasse del denaro della seconda decima.

[140] Tos. *M. Sh.* V,14 (96,10); b. *Beṣa* 5ª; b. *R. H.* 31ᵇ.

[141] R. Shimeon ben Yoḥai è di parere diverso; ma tale opinione concerne solo la questione seguente: si devono portare a Gerusalemme i prodotti raccolti, oppure il loro equivalente in denaro?

3. *I redditi della città dovuti al culto*

Il culto costituiva la principale fonte di reddito per la città. Di esso vivevano la nobiltà sacerdotale, i sacerdoti e i dipendenti del Tempio. Le enormi spese sostenute dal tesoro del Tempio (si ricordi soltanto la ricostruzione del sacro edificio) e ciò che i fedeli devoti davano per il culto (sacrifici, doni) offrivano svariate possibilità di guadagno alle diverse attività artigianali e commerciali della città.

Riassumendo, occorre vedere i tratti caratteristici di Gerusalemme per quanto concerne la situazione finanziaria degli abitanti:

a) nell'importanza degli strati della popolazione che vivevano di carità;

b) nella tensione determinata dalle opposizioni sociali tra questi strati poveri da un lato e la presenza della corte e della nobiltà sacerdotale dall'altra;

c) nel fatto che la città doveva la sua prosperità alla sua importanza religiosa.

Excursus I

Storicità di Matteo 27,7

I capi dei sacerdoti comperarono il Campo del vasaio con il prezzo del tradimento di Giuda. Questo dato sembra poco attendibile. Infatti:

1) è possibile che derivi dal passo di Zc 11,13 considerato come una profezia: « Io presi i trenta sicli d'argento e li gettai nella casa di Jahve, al vasaio » (testo masoretico);

2) esso si trova solo in Matteo (secondo At 1,18-19 fu Giuda stesso a comperare il campo).

Restano comunque da precisare quattro gruppi di elementi.

a) L'indicazione secondo cui Giuda getta le monete nel Tempio è ritenuta a torto mutuata dalla profezia di Zaccaria. Il brano viene spiegato in questo modo: Matteo cerca di tener conto tanto di *yôṣer* del testo masoretico di Zc 11,13 (« e li gettai nella Casa di Jahve, al vasaio ») che della lezione *'oṣar* supposta dalla traduzione siriaca dell'AT (= tesoro; « e li gettai nella Casa di Jahve, nel tesoro »); per questo Matteo chiama il campo Campo del vasaio (Mt 27,7), e fa andare Giuda nel Tempio perché vi porti il denaro con l'intento che venga versato nel tesoro del Tempio, come si può desumere da Mt 27,6. Se ne deduce perciò che né l'attribuzione del campo come Campo del vasaio, né la circostanza secondo cui Giuda porta il denaro nel Tempio possono essere storiche.

Questa spiegazione presuppone che lo stesso individuo che attribuisce la citazione a Geremia invece che a Zaccaria (Mt 27,9) abbia conoscenze di critica testuale; essa quindi, a mio avviso, non è apodittica. Matteo piuttosto ha letto *yôṣer* con il testo masoretico, come indica 27,10; il fatto che Giuda rechi il denaro al Tempio risulta dalla consuetudine ed è probabilmente storico.

La Mishnah infatti ci attesta una prassi già in uso prima dell'epoca di Gesù. In certi casi colui che aveva proceduto all'acquisto non intendeva riprendersi il denaro versato; la somma veniva allora portata al Tempio e poteva servire ad annullare l'acquisto. *'Ar.* IX,4: qualora una persona voglia avvalersi, entro dodici mesi, del proprio diritto di ricomprare la casa venduta e, ad impedire che ciò avvenga, l'acquirente si nasconda, si deve, secondo Hillel il Vecchio, gettare il denaro nella cella del tesoro del Tempio; l'acquirente, se vuole, può andare a ritirare il proprio denaro. È assai probabile che un caso analogo sia alla base di Mt 27,5: Giuda porta il denaro al Tempio non per devolverlo

al tesoro, ma per annullare un acquisto già fatto: qui, è vero, non è stata comperata una casa, come si dice nel brano della Mishnah appena citato, ma la persona stessa di Gesù. Il procedimento è il seguente. L'acquirente — i capi dei sacerdoti e gli anziani, cioè il Sinedrio (Mt 27,3) — rifiuta di riprendere la somma. Allora Giuda porta il denaro al Tempio per annullare in tal modo l'acquisto. Al Tempio, il denaro viene considerato come un bene abbandonato; i capi dei sacerdoti hanno la competenza di decidere come utilizzarlo (Mt 27,6). Occorre rilevare un particolare: Mt 27,3 cita i capi dei sacerdoti come membri del Sinedrio; in 27,6 invece li ricorda nella loro funzione specifica, ossia come corpo amministrativo del Tempio. Si arriva quindi alla seguente conclusione: il brano secondo cui Giuda porta il denaro al Tempio non è condizionato dalla profezia; a ciò corrisponde il fatto che, nella citazione di Mt 27,9-10, non si parla del Tempio.

b) I capi dei sacerdoti si fanno scrupolo di versare il denaro nel tesoro del Tempio e decidono di comperare con tale somma un cimitero per gli stranieri (cioè per i pellegrini); anche tutto questo è credibile. Come attesta il Talmud, i beni acquisiti in modo illegale o che non appartengono a nessuno (ad esempio un oggetto rubato di cui non si riesce più a rintracciare il proprietario) non vengono versati nel tesoro del Tempio, ma sono utilizzati per necessità pubbliche (ad esempio per l'alimentazione idrica di Gerusalemme) [142].

c) Il campo costa 120 denari [143]; è il prezzo medio attestato per un campo. In *'Ar.* VIII,1, si ha un'eccezione, ma si tratta di un esempio di casuistica: il prezzo del campo è

[142] b. *Beṣa* 29[a] bar.; b. *B. Q.* 94[b]; cfr. anche Billerbeck, I, p. 37 su Dt 23,19.

[143] Vedere *supra*, p. 198, n. 6.

valutato un asse = 1/24 di denaro [144]. *'Ar.* IX,2 menziona 1 e 2 mine, vale a dire 100 e 200 denari; *'Ar.* VIII,2 parla di un campo per il quale vengono offerti 10, 20, 30, 40, 50 *šeqel* di 4 denari ciascuno [145], cioè 40, 80, 120, 160, 200 denari. Il prezzo medio di un campo è quindi di circa 120 denari.

d) Non è dalla profezia che è derivato al campo il nome di Haqeldama (At 1,19; cfr. Mt 27,8), e la sua utilizzazione come luogo di sepoltura per gli stranieri. Verosimilmente, il nome Haqeldama, usato allora come termine per indicare un campo, significava in origine « cimitero »; se le cose stanno così, si può concludere che, di fatto, l'amministrazione del Tempio se ne serviva per le sepolture.

Di conseguenza ritengo del tutto possibile che Giuda abbia portato la somma al Tempio per annullare la compera e che l'amministrazione del Tempio si sia servita del denaro per acquistare un cimitero. Successivamente, sotto l'influenza del testo di Zac 11,13 letto come una profezia, il campo fu designato come Campo del Vasaio, mentre il nome più recente era Haqeldama; esso fu localizzato dalla tradizione nella valle dell'Hinnom, localizzazione che trae forse la sua origine da una combinazione del passo di Zaccaria con alcuni testi di Geremia (19,1-2; 18,2-3). Per quanto poi concerne il prezzo del tradimento, un giudizio è estremamente difficile.

[144] Billerbeck, I, p. 291; per questa somma si potevano avere 2 (Mt 10,29) o 2,5 (Lc 12,6) passeri!

[145] In *'Ar.* III,3, un *šeqel* dell'AT vale un *sela'* = 4 denari.

Excursus II

Le calamità a Gerusalemme

L'excursus che segue abbraccia il periodo che va dal 169 a.C. (prima presa di Gerusalemme da parte di Antioco Epifane) al 70 d.C. (distruzione della città). Esclude i casi in cui figurano avvenimenti esclusivamente militari.

1. All'epoca di Antioco V Eupatore, Gerusalemme fu stretta d'assedio (163 a.C.). I campi erano a maggese, poiché ricorreva l'anno sabbatico (164-163) e questo aggravò la carestia. A soffrirne furono soprattutto gli assediati dato che le provviste della città si esaurirono presto, ma neanche gli assedianti furono risparmiati [146].

2. Una siccità imperversò qualche tempo prima del 65 a.C. (prima cioè che Ircano II e Areta, re degli Arabi, assediassero Aristobulo nel Tempio). Un uomo pio, Onia, con le sue preghiere impetrò la pioggia ardentemente desiderata [147]. Con ogni probabilità si tratta dello stesso episodio narrato dalla letteratura rabbinica: trascorsa la metà del mese di *'Adar* (inizio di marzo), che segna generalmente la fine del periodo delle piogge, nessuna goccia era ancora caduta; fu allora che la preghiera di Ḥoni, « fabbricante di cerchi », ottenne la pioggia. A quanto si dice, l'efficacia di questa preghiera fu così grande che il popolo si trovò costretto a rifugiarsi sulla spianata del Tempio prima che le nubi si sciogliessero del tutto, poiché gli acquazzoni, sempre a quanto si dice, causarono un'enorme inondazione. Come si vede, quindi, l'episodio si svolse a Gerusalemme [148].

[146] *Ant.* XII,9,5, § 378; cfr. 1 Mac 6,49.53-54.
[147] *Ant.* XIV,2,1, § 22.
[148] *Ta'an.* III,8; b. *Ta'an.* 23ª bar.

3. Dopo la Pasqua del 64 a.C., un uragano distrusse i raccolti in tutto il paese [149].

4. L'assedio di Gerusalemme da parte di Erode nel 37 a.C. ebbe luogo durante l'anno sabbatico del 38-37. La carestia attanagliò quindi la città. Gli stessi assalitori soffrirono la fame, poiché i loro avversari avevano saccheggiato tutto il territorio limitrofo [150].

5. Il settimo anno di Erode (contando non dalla sua investitura reale nel 40 a.C., ma dalla presa di Gerusalemme nel 37), nel 31, ci fu un terremoto che distrusse, nelle campagne, una parte del bestiame [151].

6. Dopo la morte della regina Mariam(ma), nel 29 a.C., una pestilenza colpì il paese [152].

7. Una carestia scoppiata nel tredicesimo anno di Erode, 25-24, fu particolarmente rovinosa. Conobbe diverse fasi: *a*) Ebbe inizio con una siccità persistente che rese il terreno improduttivo; non germinò alcun seme. *b*) La penuria di derrate comportò un mutamento delle condizioni di vita; di qui, il diffondersi di malattie e di un'epidemia simile alla peste, con l'aggravarsi vicendevole delle sventure. Infatti la mancanza di cure profilattiche e di cibo acuirono il morbo, una sorta di peste che imperversò con violenza fin dall'inizio; la morte di coloro che perivano, intanto, toglieva la voglia di vivere ai superstiti poiché nessuno sapeva come aggredire il male. *c*) Anche il secondo raccolto fu cattivo [153]. *d*) « Pure la mancanza di abiti si faceva sentire poiché gli armenti veni-

[149] *Ant.* XIV,2,2, § 28.
[150] *Ant.* XIV,16,2, § 471; XV,1,2, § 7; *B. j.* I,18,1, § 347.
[151] *B. j.* I,19,3, §§ 370 s.; *Ant.* XV,5,2, § 121.
[152] *Ant.* XV,7,7, § 243.
[153] *Ivi*, 9,1, §§ 299 s.

vano sterminati oppure mangiati, così che non si aveva né lana né alcun'altra materia necessaria per l'abbigliamento [154] ».

8. Sotto l'imperatore Claudio (24 gennaio 41 - 13 ottobre 54), si ebbe una grande carestia in Palestina. L'abbondanza di notizie dedicate all'avvenimento dà di per sé un'idea della sua gravità.

a) Una carestia imperversava a Gerusalemme quando Elena di Adiabene vi giunse in pellegrinaggio [155]. In *Ant.* XX,5,2, § 101 abbiamo dati più precisi sulla sua data: il ricordo di questa calamità è introdotta da *epì toútois* [156]. Se questo *epì toútois* deve essere preso per un maschile, come vuole la traduzione latina e come di per sé suggerisce il contesto, significa che la carestia ebbe luogo sotto i due procuratori Cuspio Fado e Tiberio Alessandro. Se invece *epì toùtois* va inteso come neutro, allora bisogna collocare la carestia soltanto durante il procuratorato di Tiberio Alessandro; è così infatti che viene inteso dal *Compendio (Epitome) delle Antichità giudaiche* ed è assai probabile che questo sia l'unico significato esatto, a motivo del lessico di Giuseppe, il quale, per le date, adopera sempre *epì* con il genitivo e mai con il dativo. La carestia comunque infierì sotto Tiberio Alessandro.

Ecco ciò che sappiamo sulla data del procuratorato di questi due personaggi. Cuspio Fado entrò in carica dopo la morte di Agrippa I, quindi dopo la Pasqua dell'anno 44 della nostra era [157]; un editto del 45 lascia supporre che fosse ancora in carica a questa data [158]. Conosciamo soltanto in

[154] *Ivi*, 9,2, § 310.
[155] *Ant.* XX,2,5, § 51.
[156] Lezione di tutti i mss.; stessa lezione in EUSEBIO, *Hist. eccl.* II,12,1 che cita il passo, e nella traduzione latina: *horum temporibus*; troviamo il singolare soltanto in *Abrégé (Epitomé) des Antiquités judaïques*, ed. B. Niese, Berlin 1896, p. 352.
[157] *Ivi*, 1,1, §§ 1 s.
[158] *Ivi*, 1,2, § 14.

modo approssimativo la data della fine del procuratorato di Tiberio Alessandro. La sua deposizione è narrata subito prima della morte del re Erode di Calcide che avvenne nell'anno ottavo (24 gennaio 48 - 24 gennaio 49) del regno di Claudio; dunque occorre verosimilmente situare questa deposizione nell'anno 48 [159]. Di conseguenza, la sostituzione del procuratore dovette aver luogo nel 46 o 47, e la carestia tra il 46 e il 48.

b) In *Ant.* III,15,3, § 320, si parla di una carestia che infierì al tempo di Claudio e del sommo sacerdote giudeo Ishmaele e che colpì soprattutto Gerusalemme. Di quale carestia accaduta durante il regno di Claudio (24 gennaio 41 - 13 ottobre 54) si tratta? La risposta a questa domanda è da porsi in relazione con la data del pontificato del sommo sacerdote Ishmaele. A tutta prima, si potrebbe collocare tale pontificato posteriormente al 54; Giuseppe infatti parla dell'insediamento di Ishmaele [160] soltanto dopo l'avvento di Nerone [161], succeduto a Claudio nel 54. Ma non bisogna attribuire importanza a questo suo ordine narrativo, poiché in *Ant.* XX,7,1-8,4, §§ 137 ss. Giuseppe ripercorre dapprima e, in concomitanza, la storia familiare dei discendenti di Erode e gli avvenimenti di Roma, per poi rivolgersi alla situazione della Palestina. Un fatto comunque è certo. Ishmaele fu intronizzato prima della nomina di Porcio Festo a governatore della Giudea [162], quindi al tempo del governatore Antonio Felice, il quale divenne governatore della Giudea [163] dopo la destituzione di Cumano [164], cioè alla fine del 52 d.C. Precedentemente Felice aveva amministrato soltanto la provincia

[159] *Ivi*, 5,2, §§ 103 s.
[160] *Ivi*, 8,8, § 179.
[161] *Ivi*, 8,1-3, §§ 148 ss.
[162] *Ivi*, 8,9, § 182.
[163] Tacito, *Ann.* XII,54.
[164] *Ant.* XX,7,1, § 137; *B. j.* II,12,8, § 247.

della Samaria [165], mentre la provincia della Giudea, come la Galilea, era sottoposta a Cumano [166]. I dati di Giuseppe confermano la data della fine del 52 per la nomina di Antonio Felice a governatore della Giudea: l'ingrandimento del territorio di Agrippa II all'inizio del 53 fu posteriore alla nomina di Felice [167]. Ma da At 23,2; 24,1 sappiamo che Anania, predecessore del sommo sacerdote Ishmaele, era ancora in carica sotto Felice, e questo (At 20,16) durante una Pentecoste, quindi non prima della Pentecoste del 53. Secondo *Ant.* III,15,3, § 320, la carestia sopravvenne al tempo di Ishmaele, in occasione di una Pasqua; la festività in causa è quindi una Pasqua non prima del 54. Ma neppure questa possibilità è da considerarsi valida se vogliamo prestar fede alla cronologia degli Atti. Stando agli Atti, Paolo giunse a Gerusalemme non prima della Pentecoste del 55 e a tale data, di conseguenza, Anania era ancora in carica (At 23,2; 24,1). Un errore ha quindi dovuto falsare i dati di Giuseppe in *Ant.* III,15,3, § 320, poiché Ishmaele non era sommo sacerdote sotto Claudio. Nel quadro del racconto del governo di Claudio, Giuseppe conosce solo la carestia ricordata sopra, che ebbe luogo tra il 46 e il 48; occorre quindi sostituire Ishmaele con uno dei suoi predecessori, Giuseppe figlio di Kami o Anania, e riferire *Ant.* III,15,3, § 320 alla stessa carestia.

c) Conoscendo il ciclo dell'anno sabbatico, è possibile ricavare altre informazioni sull'andamento di questa carestia scoppiata sotto il regno di Claudio e alla quale si riferisce anche la predizione di Agabo (At 11,28). Come sappiamo, l'anno compreso tra l'autunno del 47 e l'autunno del 48 fu un anno sabbatico [168]. La carestia potrebbe dunque aver avuto

[165] Tacito, *Ivi.*
[166] *Ant.* XX,5,2-4, §§ 110-117.
[167] *Ant.* XX,7,1, § 138; *B. j.* II,12,8, § 247.
[168] *Sota* VII,8 attesta l'osservanza dell'anno sabbatico del 40-41; vedere il mio articolo *Sabbathjahr* in *ZNW* 27 (1928), p. 100, n. 9.

il seguente decorso: durante l'estate del 47, i raccolti andarono perduti; subito dopo, durante l'anno sabbatico — autunno 47 - autunno 48 —, la carestia si fece più acuta e si prolungò fino al raccolto successivo, vale a dire fino alla primavera del 49.

d) È possibile che anche nella letteratura rabbinica si parli di questa carestia avvenuta sotto Claudio. Eleazar il Vecchio, figlio di R. Sadoq, narra un ricordo di gioventù. Quando imparava la Torah presso R. Yoḥanan, figlio della Hauranite, vide il maestro mangiare pane secco « poiché erano anni di siccità » [169]. Giustamente Schlatter trae da questa espressione la seguente conclusione [170]: è più facile pensare che si tratti della carestia del tempo di Claudio che di quella manifestatasi durante l'assedio di Gerusalemme del 70. Alcuni dati particolari relativi a lui, in primo luogo Tos. *Sanh.* IX,11 (429,30), collocano Eleazar nello stesso periodo del regno di Claudio; secondo il passo di Tos. *Sanh.*, Eleazar, ancora bambino, a cavalcioni sulle spalle del padre, fu testimone della condanna a morte, con la pena del fuoco, della figlia di un sacerdote. Il fatto presuppone un'epoca in cui agli Ebrei era ancora consentito pronunciare sentenze penali senza difficoltà; tutto questo quadra perfettamente con il periodo del regno di Agrippa I [171]. È però vero che, stando così le cose, Eleazar avrebbe ricevuto la propria istruzione in età assai tenera, poiché Agrippa I, sotto il cui regno Eleazar sarebbe stato ancora fanciullo, regnò soltanto tre anni.

9. Occorre datare a poco prima del 66 a.C. una penuria d'acqua verificatasi a Gerusalemme durante una delle tre feste di pellegrinaggio. La menzione del comandante romano e il fatto che venga citato Naqdemon ben Gorion come uomo

[169] b. *Yeb.* 15[b]; Tos. *Sukka* II,3 (193,27); Tos. *'Ed.* II,2 (457,14).
[170] SCHLATTER, *Tage*, pp. 80 s.
[171] Vedere *infra*, p. 282, n. 222.

di una certa notorietà, indicano che si tratta proprio del periodo anteriore al 66. Questo Naqdemon, durante la guerra giudaico-romana, fu uno dei personaggi più ricchi di Gerusalemme [172]. È a casi simili — mancanza di pioggia negli anni che precedettero la distruzione del Tempio — che sembra alludere il racconto secondo cui Yoḥanan ben Zakkai riuscì a far piovere dopo una siccità persistente [173].

10. Fu probabilmente sul finire dell'estate dell'anno 69 che ebbe luogo una siccità ricordata da Giuseppe: « Prima del suo arrivo [quello di Tito], come si sa, la fonte di Siloe si era inaridita, come pure tutte le altre situate davanti alla città; si dovette quindi comperare l'acqua a anfore » [174]. È noto peraltro che l'anno compreso tra l'autunno del 68 e l'autunno del 69 fu un anno sabbatico [175].

A titolo integrativo segnaliamo l'espressione « cavalletta di Gerusalemme » che potrebbe benissimo alludere a occasionali devastazioni dovute alle cavallette [176].

[172] b. *Ta'an.* 19[b]-20[a] bar.
[173] j. *Ta'an.* III,13,67[a] (IV/1,175).
[174] *B. j.* V,9,4, § 410.
[175] Schürer, I, p. 35.
[176] b. *Ḥul.* 65[a]. Nella primavera del 1915, sperimentai come Gerusalemme fosse infestata da grosse nubi di cavallette.

B) IN ALTO E IN BASSO DELLA SCALA SOCIALE

Sezione I: Le classi alte

Sezione II: La conservazione della purità del popolo

Sezione I: LE CLASSI ALTE

Cap. I: Il clero
Cap. II: La nobiltà laica
Cap. III: Gli scribi
Cap. IV: Appendice: I Farisei

I

IL CLERO

A) *Il detentore della primazia*
Il sommo sacerdote in carica

B) *I capi dei sacerdoti*
Il comandante del Tempio
1. Culto
I capi delle 24 sezioni settimanali e delle loro sezioni giornaliere
2. Sorveglianza del Tempio
I sorveglianti del Tempio
3. Finanze del Tempio
I tre tesorieri

C) *I sacerdoti*
24 sezioni settimanali, ognuna delle quali articolata in:
4-9 sezioni giornaliere
circa 7.200 sacerdoti

D) *I leviti* (clerus minor)
24 sezioni settimanali, ognuna delle quali divisa in:
1. Cantori e musicisti
2. Servi e custodi del Tempio
circa 9.600 leviti

A) Il sommo sacerdote [1]

« Presso altri popoli, altre considerazioni permettono di determinare la nobiltà; da noi invece è il sacerdozio a costituire la prova di un'origine illustre »; così si esprime, con estrema precisione, nella sua *Autobiografia* [2] lo storico Giuseppe. All'epoca di Gesù, infatti, Israele è una vera e propria teocrazia. È perciò il clero, in primo luogo, a comporre la nobiltà e, nei periodi di interregno, il pontefice in carica è il personaggio più importante del popolo. Di lui, dunque, del sommo sacerdote (*kôhen gadôl*), dobbiamo innanzi tutto occuparci come della figura più ragguardevole del clero e, quindi, di tutta la nazione.

Il ruolo di capo rivestito dal sommo sacerdote si basava sul carattere di natura cultuale, la « santità eterna » (*qᵉdûšat 'ôlam* [3], *character indelebilis*), che gli veniva dalla sua funzione e lo abilitava a compiere l'espiazione per la comunità [4] in quanto mandatario di Dio [5]. Tale carattere gli era conferito con l'investitura, vale a dire con la consegna degli ornamenti pontificali composti da otto capi di vestiario [6].

[1] Sul clero, preziosa documentazione in Schürer, II, pp. 267-363; un solo appunto: Schürer, ahimé, non tiene abbastanza conto dei testi del Talmud trasmessi al di fuori della Mishnah. Vedere inoltre A. Büchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels*, Wien 1895. La sua tesi di base è quella di un grande sconvolgimento nel Tempio nel 62 d.C. e negli anni successivi (vittoria dei Farisei sui Sadducei); per la verità, la sua dimostrazione non regge, poiché non esiste il benché minimo elemento concreto in tal senso. Per la descrizione del Tempio erodiano, vedere l'eccellente ricerca di G. Dalman, *Der zweite Tempel zu Jerusalem*, in *PJB 5* (1909), pp. 29-57. W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926³ (rist. 1966), sottovaluta notevolmente l'importanza del culto e del clero, e omette la maggior parte delle questioni che tratteremo nelle pagine seguenti.

[2] *Vita* 1, § 1.

[3] *Naz.* VII,1.

[4] Es 30,10; Lv 16.

[5] b. *Qid.* 23ᵇ: quando offre i sacrifici, il sacerdote è il mandatario di Dio.

[6] Si componevano dei quattro capi dell'abito dei sacerdoti: tunica di bisso, mutande di bisso, turbante, cintura e, inoltre, di quattro capi tipici: pettorale, efod (larga striscia di stoffa munita di bretelle), manto (con in mezzo una scollatura per il capo), diadema d'oro (posto sul turbante). Es 28-29; Sir 45,6-13; Pseudo-Aristea, §§ 96-99; *B. j.* V,5,7, § 231 ss.; *Ant.* III,7,4-7, § 159 ss.; Filone, *De vita Mosis* II, §§ 109-135; *De spec. leg.* I, §§ 84-91; *Yoma* VII,5 e *passim*.

Questo vestiario possedeva una virtù espiatrice: ognuno degli otto capi scontava peccati ben precisi [7]. Per questo, tale abbigliamento costituiva per gli Ebrei un simbolo della loro religione. Solo in questo contesto si possono comprendere i seguenti fatti. Per premunirsi contro le rivolte degli Ebrei, Erode il Grande, Archelao e dopo di lui, i Romani, non trovarono mezzo più efficace che porre sotto la loro custodia, nella fortezza Antonia, i paludamenti del sommo sacerdote; venivano restituiti soltanto nei giorni di festa. Allo stesso modo si spiega la lotta tenace sostenuta dagli Ebrei per ricuperare tale corredo, lotta che si concluse definitivamente solo quando l'imperatore Claudio restituì l'abbigliamento [8] con un decreto stilato di suo pugno il 28 giugno del 45 d.C. Così soltanto possiamo comprendere perché la lotta per le vesti del sommo sacerdote costituisse, per gli Ebrei, una lotta di valore religioso.

Un fatto sottolinea il carattere di natura cultuale che la funzione di sommo sacerdote conferiva a chi ne era inve-

[7] La descrizione della virtù espiatrice delle otto parti degli ornamenti del sommo sacerdote si trova in *Cant. R.* 4,7 su 4,2 (47ª 2) e b. *Zeb.* 88ᵇ. Si hanno inoltre, occasionalmente, dati di dettaglio. Secondo Tos. *Pes.* VI,5 (165,7), il diadema d'oro espia l'impurità del sangue della vittima e quella del fedele quando offre la vittima; ma, per i sacrifici di nazireato e di Pasqua, esso espia soltanto l'impurità del sangue della vittima e la macchia dell'offerente causata da una « tomba dell'abisso » (contaminazione sconosciuta provocata da un cadavere giacente in terra); cfr. j. *Yoma* I,2,39ª 26 (III/2,169).

[8] *Ant.* XVIII,4,3, §§ 90 ss.; XX,1,1-2, § 6 ss.; vedere anche XV,11,4, §§ 403 ss. Il vestito rimase nelle mani dei Romani dal 6 al 37 d.C. (restituzione da parte di Vitellio). Nel 44, il procuratore Cuspio Fado volle di nuovo avere in custodia l'abito: una delegazione ebraica ottenne allora da Roma che l'editto di Claudio impedisse questo provvedimento e che la restituzione di Vitellio fosse confermata.

stito: la sua morte [9] possedeva una virtù espiatrice. Il giorno stesso in cui il sommo sacerdote cessava di vivere, tutti gli assassini che, per sottrarsi alla vendetta del sangue, si erano rifugiati nelle città-asilo [10], riacquistavano la loro libertà e potevano far ritorno alle loro case [11], e persino, secondo l'opinione dominante [12] dei dottori, riprendere la loro precedente attività. In virtù del carattere di natura cultuale conferitogli dalla carica, il sommo sacerdote, con la sua morte, aveva espiato le colpe di omicidio commesse per negligenza.

Questo carattere conferito al sommo sacerdote comportava privilegi e doveri determinati, di natura particolare.

Il *privilegio* più importante gli consentiva, unico tra i mortali, di penetrare nel Santo dei santi un giorno ogni anno. Il triplice [13] accesso nel Santo dei santi, il Giorno delle espiazioni, significava l'ingresso alla presenza del Dio propizio; questo si traduceva in apparizioni divine particolari di cui era gratificato il sommo sacerdote nel Santo dei santi. Simone il Giusto (verso il 200 a.C.) [14] e Giovanni Ircano (134-104 a.C.) [15] intesero voci celesti provenire da quel luogo. Lo stesso Simone il Giusto [16] e Ishmaele (I, circa 15-16; o

[9] Circa la virtù espiatrice dell'offerta alimentare quotidiana del sommo sacerdote, vedere Billerbeck, III, p. 697 *e*.

[10] Nm 35,9-34; Dt 19,1-13; cfr. Es 21,23.

[11] Nm 35,25; *Mak.* II,6.

[12] *Mak.* II,8.

[13] *Yoma*, V,1-4. Curiosamente, un quadruplice ingresso è indicato in Tos. *Kel. B. Q.* I,7 (569,32) e *Nb. R.* 7,8 su 5,2 (37ª 20); e persino un quintuplice ingresso secondo R. Yose (*Nb. R., ivi*).

[14] b. *Soṭa* 33ª bar. e par. Il brillante studio di G. F. Moore, *Simeon the Righteous*, in *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York 1927, pp. 348-464, ha dimostrato che Simone il Giusto visse dopo il 200 a.C. e che il sedicente Simone I, che sarebbe vissuto (*Ant.* XII,2,5, § 43; 4,1, § 157) al tempo di Tolomeo I (323 [306]-285 a.C.), deve la sua esistenza a Giuseppe che ha sdoppiato il personaggio. H. Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, Tübingen 1914³, p. 318, aveva già individuato questo sdoppiamento di Simone, ma considerava storico il Simone del tempo di Tolomeo I.

[15] b. *Soṭa* 33ª bar. e par.; *Ant.* XIII,10,3, § 282; cfr. §§ 300 e 322.

[16] b. *Yoma* 39ª-ᵇ bar. e par. La baraita proviene da Tos. *Soṭa* XIII,8 (319,22) dove tuttavia il nome di Simone non è citato.

II, 55-61 d.C.) [17] vi ebbero visioni, e Gv 11,51 attribuisce al sommo sacerdote, sia pure in modo del tutto generico, la facoltà di profetizzare. La minima mancanza alle norme liturgiche avrebbe comportato un giudizio di Dio [18]; era quindi con timore e tremore che il sommo sacerdote compiva il suo servizio nel luogo sacrosanto, oscuro, vuoto e silenzioso, che si trovava dietro il duplice velo.

Occorre poi ricordare i privilegi del sommo sacerdote in campo cultuale. In primo luogo, la facoltà di prender parte all'offerta di un sacrificio ogniqualvolta lo desiderasse [19]. Aveva inoltre il diritto di offrire un sacrificio anche quando era in lutto, il che era vietato agli altri sacerdoti [20]. Ancora: al momento della ripartizione delle « cose sante del Tempio » tra i sacerdoti in servizio, aveva il diritto di scegliere per primo ciò che voleva [21]. Durante questa ripartizione poteva

[17] b. *Ber.* 7ª bar.; questo passo confonde un sommo sacerdote Ishmaele con R. Ishmaele b. Elisha giustiziato verso il 135 d.C. (Billerbeck, II, p. 79, n. 1).

[18] b. *Yoma* 19ᵇ bar. descrive il castigo di un sommo sacerdote sadduceo. In *Yoma* V,1 e j. *Yoma* V,2,42ᶜ 17 (III/2,218), è prescritto che il sommo sacerdote faccia soltanto una preghiera brevissima nel Santo dei santi affinché il popolo non si spaventi e non tema che gli sia capitata qualche disgrazia. Terminato felicemente il servizio del Giorno delle espiazioni, la folla intera riconduceva solennemente il sommo sacerdote a casa sua (b. *Yoma* 71ᵇ); qui, egli faceva festa ai suoi amici « perché tutto si era concluso felicemente » (*Yoma* VII,4).

[19] *Yoma* I,2; *Tamid* VII,3. Secondo b. *Yoma* 17ᵇ, questo privilegio si estendeva a tutti i sacrifici; cfr. j. *Yoma* I,2,39ª 23 (III/2,168) in cui si narra che il sommo sacerdote, nella settimana che precedeva il Giorno delle espiazioni, aveva anche offerto i sacrifici per i voti e i sacrifici volontari.

[20] *Hor.* III,5; si deduceva la posizione particolare del sommo sacerdote da Lv 10 dove Aronne, nonostante la morte di due figli, offre il capro in sacrificio espiatorio e si rifiuta soltanto di mangiare la carne del sacrificio (Lv 10,19).

[21] *Yoma* I,2; Tos. *Yoma* I,5 (180-19); j. *Yoma* I,2,38ᵈ 36-39ª 4 (III/2, 167); b. *Yoma* 17ᵇ; *Sifra* Lv 2,3 (6ᵈ 24,18); *Sifra* Lv 24,9 (53ª 209,26). Dal testo di Lv 2,3 « per Aronne e i suoi figli », Rabbi Yuda I († 217) trasse la conclusione che il sommo sacerdote aveva diritto alla metà delle porzioni dei sacerdoti (Tos. *Yoma* I,5 [180,20]). Si tratta qui del punto di vista di un dotto che nulla ha da vedere con la prassi dell'epoca in cui il Tempio esisteva ancora; tale prassi conosceva solo il diritto del sommo sacerdote di scegliere per primo.

quindi scegliere per sé: 1) un sacrificio per il peccato (bestiame [22] e anche volatili [23]); 2) un sacrificio di riparazione [24]; 3) una porzione delle offerte alimentari [25] (escluso naturalmente ciò che era già stato prelevato per essere offerto sull'altare); 4) quattro o cinque (secondo altri, sei) dei dodici pani di proposizione (azimi) distribuiti ogni settimana [26]; 5) uno dei due pani fermentati delle primizie per la festa della Pentecoste (Lv 23,17) [27]; 6) una pelle degli olocausti [28]. Tra gli altri privilegi, occorre insistere sulla presidenza del Gran Consiglio (Sinedrio), massima assemblea degli Ebrei in campo amministrativo e giudiziario, e sul principio di diritto secondo cui il sommo sacerdote, in caso di delitto, era tenuto a sottomettersi soltanto alla decisione di un Grande Sinedrio [29].

Ovviamente anche i *doveri* legati alla carica di sommo sacerdote erano di natura soprattutto cultuale. Per espressa disposizione della Legge, egli era tenuto soltanto ad officiare il Giorno delle espiazioni (Lv 16), ma, per consuetudine, a questo si erano aggiunti altri obblighi liturgici. Secondo la Mishnah [30], doveva partecipare alla cerimonia in cui veniva bruciata la giovenca rossa [31], e svolgere il servizio durante la settimana che precedeva il Giorno delle espiazioni [32] per

[22] Tos. *Yoma* I,5 (180,19); b. *Yoma* 17b.

[23] *Sifra* Lv 2,3 (6d 24,27).

[24] Tos. *Yoma* I,5 (180,19); b. *Yoma* 17b.

[25] j. *Yoma* I,2,39a 11 (III/2,168); *Sifra* Lv 2,3 (6d 24,18).

[26] Quattro o cinque pani: Tos. *Yoma* I,5 (180,20); b. *Yoma* 17b. Sei pani: j. *Yoma* I,2,38d 64 (III/2,167). Diritto di scegliere per primo, senza indicazione del numero dei pani: *Sifra* Lv 24,9 (53a 209,26).

[27] Tos. *Yoma* I,5 (180,19); j. *Yoma* I,2,38d 63 (III/2,167); b. *Yoma* 17b.

[28] j. *Yoma* I,2,38d 63-39a 3 (III/2,167). b. *Pes.* 57a bar. e Tos. *Zeb.* XI, 16 (497,2-3) parlano del furto delle pelli da parte dei « grandi del clero »; si hanno così due ulteriori attestazioni poiché si tratta di un abuso del diritto del sommo sacerdote di scegliere per primo.

[29] *Sanh.* I,5.

[30] *Para* III,5 e *passim*.

[31] La normativa sulla giovenca rossa si trova in Nm 19.

[32] *Yoma* I,2: « Per tutti i sette giorni, *a*) versava il sangue [dell'olocausto giornaliero, mattino e sera, all'altare degli olocausti], *b*) offriva il sacrificio dei profumi [sull'altare dei profumi nel Santo], *c*) preparava le lampade [del candelabro a sette bracci nel Santo] e *d*) offriva la testa e la coscia [destra dell'olocausto quotidiano, mattino e sera, all'altare degli olocausti] ».

esercitarsi nelle prescrizioni degli scribi farisei relative alla celebrazione liturgica; infine, stando a Giuseppe e al Talmud, vigeva la consuetudine che il sommo sacerdote officiasse anche nei sabati, nelle neomenie, nelle tre feste di pellegrinaggio (Pasqua-*maṣṣôt*, Pentecoste, festa delle Capanne) e in occasione delle assemblee popolari [33]. La Legge prescriveva a « Aronne e ai suoi figli » di fare, il mattino e la sera del giorno della loro unzione (consacrazione), un'offerta alimentare cotta su una piastra; all'epoca che qui ci interessa, essa veniva fatta tutti i giorni [34]. Il sommo sacerdote tuttavia non era più tenuto a farla di persona, ma soltanto a pagarla [35].

Tra gli obblighi finanziari del sommo sacerdote figurava altresì il pagamento del giovenco immolato in sacrificio per il peccato il Giorno delle espiazioni (Lv 16,3) [36] e il saldo

[33] *Ant.* XV,11,4, § 408: prima di una festività (XVIII,4,3, § 94: prima delle tre festività di pellegrinaggio e alla vigilia del Giorno delle espiazioni), si va a prendere l'abito del sommo sacerdote alla fortezza Antonia. 1 Mac 10,21; *Ant.* XIII,13,5, § 372; XV,3,3, § 51 (Gionata, Alessandro Ianneo e Aristobulo officiarono durante una festa delle Capanne) confermano anche che il sommo sacerdote non officiava soltanto il Giorno delle espiazioni. L'indicazione di Giuseppe in *B. j.* V,5,7, § 230 è molto precisa: il sommo sacerdote officiava « nei sabati, nelle neomenie, nelle feste ancestrali [cioè tradizionali] e nelle altre assemblee pubbliche annuali ». Questo dato concorda in tutto con l'affermazione di R. Yoshua ben Levi (250 a.C. circa) riferita da R. Uqba: il sommo sacerdote officiava nei sabati e nei giorni di festa (j. *Yoma* I,2,39a 25 [III/2,168 s.]).

[34] Lv 6,12-16; *Ant.* III,10,7, § 257; LXX 1 Cr 9,31; Sir 45,14; FILONE, *De spec. leg.* I, § 256; *Yoma* III,4, e *passim* nella Mishnah. In totale, l'offerta si componeva di un decimo di *'epah* (I 3,94) di fior di farina impastata con olio, che si faceva cuocere in una padella; le frittelle così ottenute erano tagliate a pezzetti e cosparse d'olio. Mattino e sera, metà di esse venivano offerte (Schürer, II, p. 348).

[35] Pagamento da parte del sommo sacerdote: *Ant.* III,10,7, § 257; cfr. *Sheq.* VII,6. Offerta giornaliera da parte della sezione dei sacerdoti in servizio: *Yoma* II,3-5; *Tamid* III,1; IV,3.

[36] *Ant.* III,10,3, § 242; *Hor.* III,4.

delle spese per la costruzione del ponte sulla vallata del Cedron. Secondo un racconto degno di fede, anche se esagerato nei particolari, bisognava costruire il ponte quando una giovenca rossa veniva bruciata (Nm 19,1-10) sul Monte degli Ulivi [37]. Questo però non accadde, a quanto si narra, che cinque o sette volte [38] durante gli ultimi tre secoli prima della rovina del Tempio.

Altri doveri della carica pontificia avevano lo scopo di salvaguardare nel sommo sacerdote la sua idoneità rituale; si trattava delle *prescrizioni di purità*. Il contatto con un cadavere rendeva impuri; Nm 19,11-16 esigeva una purificazione di sette giorni prima che un sacerdote potesse nuovamente officiare. Per evitare al sommo sacerdote una impurità siffatta, non gli era consentito avvicinarsi ad alcun cadavere (Lv 21,11). Gli era vietato toccare un morto o entrare in una casa dove vi fosse un defunto; durante i funerali non poteva camminare immediatamente dietro la bara [39]. Gli era anche proibito [40] farsi crescere i capelli in modo disordinato o stracciarsi le vesti in segno di lutto [41]. Il divieto di contaminarsi al contatto con un cadavere non tollerava eccezioni, neppure per i parenti più prossimi; questo ne fa capire l'estremo rigore. Per tutti gli altri sacerdoti, tale proibizione non valeva nel caso della parentela più stretta: genitori, figli, fratelli, sorelle nubili vissute nella casa del fratello, sposa [42].

[37] j. *Sheq.* IV,3,48[a] 35 (III/2,285). Certo *Sheq.* IV,2 informa che il ponte veniva pagato con i denari del Tempio, ma Abba Shaul contesta la notizia e sostiene che i sommi sacerdoti lo facevano costruire a spese loro.

[38] *Para* III,5. Rabbi Meïr: 5 volte; i rabbini: 7 volte.

[39] *Sanh.* II,1 (affermazione di R. Meïr).

[40] Lv 21,10; 10,6.

[41] Agli altri sacerdoti veniva soltanto vietato di tagliarsi i capelli, di radersi le estremità della barba e di tatuarsi (Lv 21,5-6) in segno di lutto; secondo Ez 44,20, era altresì proibito loro di lasciarsi crescere disordinatamente i capelli in segno di lutto.

[42] Lv 21,1-4; Ez 44,25-27. Il testo non parla della sposa, ma secondo i rabbini (*Sifra* Lv 21,2 [46[d] 184,39]), essa era indicata nel termine *śe erô*, « la sua parentela più vicina ». Secondo *Sifra* Lv 21,3 (47[a] 185,25), la moglie di Giuseppe, sacerdote vissuto all'epoca del secondo Tempio, morì il giorno della preparazione della festa di Pasqua. Poiché Giuseppe non voleva contaminarsi al contatto del cadavere, i rabbini gli fecero contrarre questa impurità rituale contro la sua volontà.

Per il sommo sacerdote esisteva tuttavia un'eccezione; concerneva il « morto di comandamento » [43], il defunto cioè che non lasciava alcun parente; chiunque trovasse il suo cadavere era tenuto a tributargli le estreme onoranze. Questa eccezione era oggetto di discussione. I Farisei che ponevano la misericordia al di sopra dell'osservanza rigida del precetto di purità da parte del sommo sacerdote, ne erano i sostenitori, mentre i Sadducei, inflessibili difensori della lettera della Bibbia, la rifiutavano in modo categorico [44].

In particolare il Giorno delle espiazioni il sommo sacerdote doveva trovarsi nel massimo stato di purità levitica. Per questo, la settimana precedente era tenuto a sottomettersi, tutti i giorni, alla cerimonia di purificazione prescritta in Nm 19,11-16 onde eliminare un'eventuale impurità rituale dovuta al contatto con un cadavere [45]. Inoltre, durante tale settimana, a partire dal 3 di *Tishri*, doveva prendere alloggio per sette notti, più esattamente ogni volta dopo la fine dell'olocausto del pomeriggio [46], nella stanza che gli era riservata nel Tempio, nel lato sud del sagrato dei sacerdoti [47],

[43] b. *Naz.* 47[b].

[44] *Naz.* VII,1, dove i « dottori » rappresentano il punto di vista dei Sadducei.

[45] *Para* III,1; FILONE, *De somniis* I, § 214.

[46] j. *Yoma* I,2,39[a] 22 (III/2,168), racconto di R. Yoshua ben Levi (250 d.C. circa).

[47] *Yoma* I,1 chiama questo ufficio *liškat palhedrîn* (Tos. *Yoma* I,1 [180,3] e *passim: liškat parhedrîn*) = aula dei *próedroi* = aula dei presidenti del tribunale. È errato intendere questa espressione nel senso di aula dei *páredroi* = aula degli assessori del tribunale (così LEVY, *Wörterbuch*, IV, p. 103 *b*). Pure errata è la denominazione riferita da R. YUDA: *liškat palwaṭin* = aula dei *bouleutai* (Tos. *Yoma* I,1; 180,5): quest'aula infatti, contrariamente alla sala delle sedute (*liškat ha-gazît*) non era riservata a tutti i membri del Sinedrio, ma solo al sommo sacerdote, che aveva la presidenza. La baraita di b. *Yoma* 8[b] considera come segno di disprezzo il fatto che il sommo sacerdote fosse chiamato presidente del tribunale: dopo che i sommi sacerdoti esercitavano la loro funzione non più a vita ma soltanto per dodici mesi (in media) alla stregua dei presidenti delle

e trascorrervi la notte [48]. Veniva così tenuto lontano da ogni possibile contaminazione di impurità levitica, in particolare da parte della moglie [49]. Questo isolamento del sommo sacerdote durante la notte, nel corso della settimana precedente il Giorno delle espiazioni, fu forse decretato verso il 20 d.C. a seguito di una impurità contratta dal sommo sacerdote Shimeon, figlio di Kamith (17-18 d.C.): la vigilia del Giorno delle espiazioni, sul calar della notte, fu colpito dallo sputo di un Arabo e si trovò così inidoneo ad officiare [50] il giorno dopo [51]. Per quanto possibile, si doveva evitare il ripetersi di un caso analogo di impurità levitica. Esi-

assemblee di stato, il loro ufficio sarebbe stato chiamato: aula dei presidenti del tribunale. Ma non c'è nessuna connotazione di disprezzo in questo. *Mid.* V,4 ci informa che l'ufficio del sommo sacerdote si trovava nella parte sud del sagrato dei sacerdoti; uno stesso tetto comprendeva tale ufficio e la sala accanto, la Sala delle pietre levigate. Quest'ultima era la sala delle sedute del Sinedrio; si trovava metà nel recinto sacro e metà nel recinto profano (b. *Yoma* 25[a]). L'ufficio del sommo sacerdote, situato accanto alla sala delle sedute, era chiamato: aula dei presidenti perché il sommo sacerdote era il presidente del Gran Consiglio, il che era pienamente giustificato.

[48] *Yoma* I,1.

[49] Tos. *Yoma* I,1 (180,2): tenersi lontano da una impurità di *niddah*, poiché essa l'avrebbe reso impuro per sette giorni.

[50] Si tratta di una trasposizione dell'impurità rituale di *niddah*; cfr. su questo punto A. BÜCHLER, *The Levitical Impurity of the Gentile in Palestine before the Year 70*, in *JQR*, n.s. 17 (1926-1927), pp. 1-81, specialmente p. 8.

[51] b. *Yoma* 47[a]: sputo di un Arabo. Tos. *Yoma* IV,20 (189,13); j. *Yoma* I,1,38[d] 6 (III/2,164); j. *Meg.* I,12,72[a] 49 (non tradotto in IV/1,220 che rimanda al par. III/2,164); j. *Hor.* III,5,47[d] 11 (non tradotto in VI/2,274); *Lv. R.* 20,7 su 16,1-2 (53[b] 26); *Nb. R.* 2,22 su 3,4 (11[b] 33); *Tanḥuma 'aḥarê môt*, § 7,433,24: sputo di uno sceicco (« re ») arabo. b. *Yoma* 47[a]: sputo di un grande signore (non ebreo). La variante: sputo di un Sadduceo (b. *Nidda* 33[b] bar; Tos. *Nidda* V,3 [645,24]) è chiaramente una correzione antisadducea; è del tutto inverosimile che un sommo sacerdote si considerasse contaminato dallo sputo di un Sadduceo al punto da non potere più officiare il Giorno delle espiazioni, tanto più che i Sadducei osservavano la Legge in modo assai rigoroso — beninteso, secondo la esegesi sadducea del testo della Bibbia — e che i sommi sacerdoti erano anch'essi sadducei.

steva un terzo modo per impedire al sommo sacerdote di contaminarsi prima della festa: la notte immediatamente precedente veniva tenuto sveglio [52] perché non si macchiasse proprio all'ultimo momento dell'impurità prevista da Lv 22,4 b.

Queste regole di purità avevano lo scopo di salvaguardare l'idoneità rituale del sommo sacerdote; ma occorreva inoltre garantire la purità di origine alla sua discendenza poiché, secondo la Legge, la sua funzione era ereditaria. Per assicurare tale purità, il pontefice veniva sottoposto a severe *prescrizioni per il suo matrimonio*. Secondo l'Antico Testamento, doveva prendere in moglie una ragazza vergine; non poteva sposare né una vedova, né una divorziata, né una disonorata, né una prostituta (Lv 21,13-15). L'esegesi rabbinica spiegava questa prescrizione limitando il termine ragazza a colei che aveva tra i dodici e i dodici anni e mezzo [53]; peraltro inaspriva i divieti: per « vedova » intendeva altresì [54] una fidanzata il cui fidanzato fosse morto [55]; la fidanzata, il cui fidanzamento fosse stato rotto, era considerata come divorziata [56]; « disonorata » designava, si dice, la figlia di un sacerdote sposato illegittimamente [57]; il termine « prostituta » comprendeva la proselita, la schiava affrancata e la deflorata (come ad esempio la prigioniera di guerra) [58]. Così, dunque, l'esegesi rabbinica inaspriva la prescrizione per il matrimonio del sommo sacerdote; egli poteva prendere in moglie solo

[52] *Yoma* I,6-7.

[53] *Yeb.* VI,4; un'altra interpretazione (*ivi*), sostenuta da Rabbi Eleazar e Rabbi Shimeon, rifiutava questa limitazione del termine ragazza a quelle di loro di età tra i dodici e i dodici anni e mezzo. Era esclusa anche la ragazza che per malaugurato caso avesse perso i segni della propria verginità (*ivi*).

[54] *Yeb.* VI,4.

[55] L'interdizione del matrimonio leviratico (sposare la vedova di un fratello morto senza lasciare prole) *Sanh.* II,1, era già contenuta nel testo stesso di Lv 21,14.

[56] FILONE, *De spec. leg.* I, § 107.

[57] *Sifra* Lv 21,14 (47[d] 188,1).

[58] *Yeb.* VI,5.

una ragazza vergine, che avesse dai dodici ai dodici anni e mezzo e fosse nata da un sacerdote, da un levita o da un Israelita di discendenza legittima.

Filone, guidato dal testo di Lv 21,13 secondo la Settanta [59], limita alla sola figlia di un sacerdote la possibilità di matrimonio con il sommo sacerdote, escludendo quindi la figlia di un levita e di un Israelita [60]. Filone probabilmente si fa eco non della prescrizione vigente in Palestina quanto piuttosto della consuetudine che vi regnava; comunque, come sappiamo, diversi sommi sacerdoti ebbero per mogli figlie di semplici sacerdoti [61]. Per contro, si danno rari casi di mogli di sommi sacerdoti che non erano di discendenza sacerdotale: la sposa di Alessandro Ianneo, sommo sacerdote asmoneo [62], o quella di Pinḥas di Ḥabta, che gli Zeloti insediarono come sommo sacerdote nel 67 d.C. e che Rabbi Ḥananya ben Gamaliele II (verso il 120) chiama « nostro genero », cioè parente acquisito [63]. Quest'ultimo caso, trasmesso da una tradizione degna di fede, non significa molto,

[59] « Deve prendere una vergine della propria parentela ». Questi ultimi tre termine (*ek toũ génous*) sono un'aggiunta della Settanta.

[60] *De spec. leg.* I,110.

[61] *a*) Secondo *Ant.* XVII,6,4, § 164, il sommo sacerdote Mattia, figlio di Teofilo (5-4 a.C.), era il cognato del sommo sacerdote Yoazar (4 a.C.); sua moglie e Yoazar erano figli del sommo sacerdote Simone (chiamato Boeto, 22 ca. - 5); *b*) Il sommo sacerdote Caifa (18 ca. - 37 d.C.) aveva sposato una figlia del sommo sacerdote Anna (6-15 d.C.), Gv 18,13. *c*) Il sommo sacerdote Yoshua, figlio di Gamaliele (63 ca. - 65) aveva sposato Marta (*Lam. R.* 1,50 su 1,16 [35ᵇ 1]: Miriam) della famiglia pontificia di Boeto (*Yeb.* VI,4; b. *Yoma* 18ª; cfr. *supra*, p. 163). Queste spose erano tutte di famiglia pontificia; possiamo quindi dedurne che i sommi sacerdoti preferivano sposare delle donne della nobiltà sacerdotale, perlomeno delle donne di discendenza sacerdotale.

[62] In b. *Ber.* 48ª e *passim*, si dice che Alessandro Ianneo aveva per moglie una sorella di Rabbi Shimeon ben Shetaḥ che non era sacerdote. Sfortunatamente non siamo in grado di verificare il valore di questo dato; esso è comunque difficilmente credibile.

[63] Tos. *Yoma* I,6 (180,26); *Sifra* Lv 21,10 (47ᶜ 187,10). Secondo *Gn. R.* 98,22 su 49,20 (214ª 5) e 71,13 su 30,13 (115ᵇ 6), i sommi sacerdoti avrebbero sposato di preferenza donne della tribù di Aser; si tratta in questo caso di un gioco di parole, senza valore storico, su Gn 49,20.

poiché, prima di diventare sommo sacerdote, Pinḥas era semplice sacerdote di campagna e tagliapietre.

Le prescrizioni per il matrimonio del sommo sacerdote non restavano affatto lettera morta; quando uno infrangeva la regola, la sua disobbedienza provocava l'indignazione dei circoli farisaici, se non addirittura dell'intera popolazione. Così l'asmoneo Giovanni Ircano (134-104 a.C.) si sentì rimproverare dal fariseo Eleazar che doveva considerarsi ormai un sommo sacerdote illegittimo e che quindi doveva rinunciare alla sua funzione per sé e per i suoi discendenti, poiché sua madre, moglie del sommo sacerdote Simone (142/1-134 a.C.), era stata prigioniera di guerra sotto Antioco IV Epifane e, di conseguenza, da quell'epoca non era più sua legittima sposa [64]; infatti, come si è visto [65], la schiava di guerra era posta sullo stesso piano della deflorata e i suoi figli erano considerati figli illegittimi di sacerdoti, perciò inidonei al sacerdozio [66].

Alessandro Ianneo (103-76 a.C.), figlio di Giovanni Ircano, dovette subire in pubblico lo stesso rimprovero: in quanto figlio di una prigioniera di guerra (forse era soltanto nipote), non gli era consentito di esercitare la funzione di sommo sacerdote. C'è di più. Il popolo si accanì a tal punto che, per questo, durante una festa delle Capanne, nel corso della celebrazione del mattino nel Tempio [67], gli

[64] *Ant.* XIII,10,5, §§ 288 ss. Giovanni Ircano dovette anche rinunciare alla funzione di sommo sacerdote per i suoi discendenti; questo risulta dal fatto che tali rimproveri furono ripetuti nei confronti di suo figlio. Giuseppe osserva che erano destituiti di fondamento. Il Talmud narra la vicenda in b. *Qid.* 66ª: un anziano fariseo esige che Alessandro Ianneo rinunci al pontificato perché sua madre è stata prigioniera di guerra. Questo racconto concorda sostanzialmente con quello di Giuseppe, ma confonde le persone: Giovanni Ircano diventa Alessandro Ianneo, e il fariseo Eleazar diventa un nemico dei Farisei.

[65] *Supra*, p. 249.

[66] *C. Ap.* I,7, § 35.

[67] *Ant.* XIII,13,5, §§ 371 s. Tos. *Sukka* III,16 (197,22), cfr. Mishnah *Sukka* IV,9, narra come il popolo bombardò un sommo sacerdote, seguace di Boeto (sadduceo), a colpi di *'etrôgîm* perché, si sosteneva, in occasione

scagliò contro gli *'etrôgîm* (cedri, limoni), che teneva in mano, nonché i *lûlab* (fasci di palme confezionati per l'occasione). La ripetizione, contro Alessandro Ianneo, del rimprovero già mosso contro il padre, come pure il fatto che entrambi gli avvenimenti siano stati trasmessi tanto da Giuseppe che dal Talmud, indicano quale grande importanza si attribuisse alla prescrizione relativa al matrimonio dei sommi sacerdoti; i Farisei non avevano avuto paura di esprimere pubblicamente il loro rimprovero davanti al popolo e persino di manifestarlo allo stesso sovrano, nonostante l'evidente pericolo che questo atto costituiva per la loro vita. Inoltre fu proprio su questo rimprovero che essi fondarono il loro rifiuto del sovrano-pontefice asmoneo illegittimo [68].

In un altro caso ancora possiamo constatare la trasgressione della norma concernente il matrimonio del sommo sacerdote. Quando Yoshua, figlio di Gamaliele (63 ca. - 65 d.C.), fu nominato sommo sacerdote, era fidanzato ad una vedova della famiglia di Boeto, di nome Marta [69]. Diventato sommo sacerdote si sposò. Ciò gli era permesso come sacerdote, ma non come sommo sacerdote [70]. Si narra [71] che Marta abbia dato al re Agrippa II una somma notevole per ottenere la nomina del fidanzato alla massima carica sacerdotale; dal racconto è lecito supporre che il progettato matrimonio con una vedova, matrimonio illegale per un sommo sacerdote, rischiasse di impedire la nomina di Yoshua al supremo pontificato. La conclusione fu che anche in questo caso l'aver disprezzato la Legge provocò l'indignazione del popolo e dei

della festività delle Capanne, si era versata la libagione sui piedi (i Sadducei rifiutavano questo rito perché non biblico). Potrebbe benissimo trattarsi dell'avvenimento che vede protagonista Aessandro Ianneo.

[68] Sull'illegittimità del sacerdozio asmoneo, vedere *infra*, pp. 286 ss.

[69] *Yeb.* VI,4 - *Lam. R.* 1,50 su 1,16 (35[b] 1) chiama la fidanzata Miriam.

[70] Nonostante il divieto della Legge, sembra che anche Alessandro Ianneo abbia sposato la cognata vedova, Alessandra (Schürer, I, p. 277, n. 2).

[71] b. *Yoma* 18[a]; b. *Yeb.* 61[a], cfr. *supra*, p. 163.

circoli farisaici. Solo a cose fatte (*Yeb.* VI,4), si tentò di legalizzare la vicenda.

Infine, tra gli obblighi che la funzione particolare imponeva al sommo sacerdote, figurava anche un cerimoniale corrispondente alla sua posizione. Ad esempio, per presentare le sue condoglianze, arrivava con un solenne corteo. Alla sua destra stava sempre il comandante del Tempio. Se ad essere in lutto era lo stesso sommo sacerdote, alla sua sinistra stava il capo della sezione di sacerdoti in servizio quello stesso giorno; se invece era il sommo sacerdote a presentare le condoglianze, alla sua sinistra era il suo predecessore nella carica pontificia [72]. Le seguenti prescrizioni facevano parte di questo cerimoniale: « Non deve essere visto nudo; nessuno deve vederlo quando si fa tagliare i capelli o quando è in bagno » [73]. Infine, dal sommo sacerdote ci si attendeva un aspetto particolarmente curato; si dice che egli avesse l'abitudine di portare il cosiddetto « taglio giuliano », cioè i capelli cortissimi [74].

Anche *dopo la deposizione*, il sommo sacerdote conservava il suo titolo e il suo prestigio. C'è di più. Se per una contaminazione rituale non poteva officiare il Giorno delle espiazioni, un sacerdote lo sostituiva nella cerimonia [75]; questo accadde più volte [76]. Ora, questo sacerdote « sostituto » veniva annoverato nella lista dei sommi sacerdoti che avevano esercitato la loro funzione, anche se era stato delegato a tale ufficio soltanto per qualche ora e a titolo di supplenza.

Constatiamo che il potere dei sommi sacerdoti non cessava con la loro deposizione. Pensiamo al ruolo svolto

[72] Tos. *Sanh.* IV,1 (420,13), cfr. Mishnah *Sanh.* II,1.

[73] Tos. *Sanh.* IV,1 (420,14).

[74] b. *Sanh.* 22[b]; b. *Ned.* 51[a] (Billerbeck, III, p. 440, n. 1).

[75] Tos. *Yoma* I,4 (180,12).

[76] Nel 5 a.C., Giuseppe, figlio di Ellem, sostituì Mattia, figlio di Teofilo (*Ant.* XVII,6,4, § 166; Tos. *Yoma* I,4 [180,14]; b. *Yoma* 12[b]; j. *Yoma* I,1,38[d] 1 [III/2,164]). Shimeon, figlio di Kamith (17-18 a.C.) fu costretto a farsi sostituire, vedere *supra*, p. 248.

da Anna (in carica dal 6 al 15) nel processo di Gesù [77]. Ricordiamo il sommo sacerdote Gionata, figlio di Anna (in carica dalla Pasqua alla Pentecoste del 37): nel 52 guidò un'importante ambasceria ebraica presso il governatore di Siria Ummidio Quadrato, e fu scelto, con Anania, sommo sacerdote in carica, come messo all'imperatore, il quale per compiacerlo, affidò il governo della Palestina a Felice [78]. I deposti sommi sacerdoti, Anano, figlio di Anano (in carica nel 62 d.C.) [79] e Yoshua, figlio di Gamaliele (in carica dal 63 ca. al 65) [80], svolsero un ruolo determinante all'inizio della rivolta contro i Romani.

Una volta deposto, il sommo sacerdote conservava non solo grande parte del suo prestigio, ma anche il carattere conferitogli dalla sua funzione. Le prescrizioni che limitavano la scelta della moglie al momento del matrimonio, nonché il divieto di aver contatti con i defunti per non contaminarsi, restavano in vigore come prima [81]; anche dopo la deposizione, la sua morte conservava una virtù espiatrice per i criminali che si trovassero in qualche città-asilo [82]: « L'unica differenza tra il sommo sacerdote in carica e quello deposto consiste nel [pagamento e nell'offerta del] giovenco il Giorno delle espiazioni e nella [tassa della] decima di *'epah* [di fine fior di farina da bruciare ogni giorno] » [83]. Come si vede, anche deposto, il sommo sacerdote conserva, quale *character indelebilis*, il carattere conferitogli dalla sua carica, che lo pone al vertice della teocrazia. Possiede una « santità eterna » [84].

Questo carattere di natura cultuale era il fondamento incontestato della sua posizione unica nella comunità; ma il

[77] Gv 18,13.24; cfr. At 4,6; Lc 3,2.
[78] *B. j.* II,12,5-6, §§ 240 ss.; *Ant.* XX,8,5, § 162.
[79] *B. j.* II,20,3, § 563; 22,1-2, §§ 648-654; IV,3,7 ss., §§ 151 ss.; *Vita* 38, §§ 193 s.; 39, §§ 195 ss.; 44, §§ 216 ss.
[80] *B. j.* IV,3,9, § 160; 4,3, §§ 238 ss.; *Vita* 38, §§ 193; 41, §§ 204.
[81] *Hor.* III,4.
[82] *Mak.* II,6; *Hor.* III,4.
[83] *Hor.* III,4; *Meg.* I,9.
[84] *Naz.* VII,1.

quadro è incompleto se non ci poniamo una questione: in che misura la *situazione storica* influenzava la posizione del sommo sacerdote? In primo luogo, occorre por mente a tutta una serie di fatti che tendevano a minimizzare la sua importanza. Gli sconfinamenti del potere politico erano dei più radicali. Secondo un'antica tradizione, una volta ricevuta l'unzione, il sommo sacerdote conservava la sua funzione vita natural durante e trasmetteva per eredità il pontificato ai suoi discendenti. Nell'epoca erodiana e romana — non conosciamo né il momento preciso [85] né la ragione — l'unzione prescritta dalla Legge (Es 29,7; 30,22-33) non era più in uso; la consacrazione del sommo sacerdote avveniva per investitura [86]. Il che costituiva già una perdita di prestigio. I capi politici non tenevano conto di certe prescrizioni. Erode, ad esempio, insediò Aristobulo, l'ultimo sommo sacerdote asmoneo (35 a.C.) [87], all'età di diciassette anni [88], quando l'età canonica per i sacerdoti era normalmente di vent'anni [89]. Questo intaccò ulteriormente il credito legato alla funzione. Ma un fatto nuovo dovette sconvolgere profondamente la situazione. Per minare dalle fondamenta l'importanza della funzione pontificia, Erode osò insediare e destituire, a capriccio, i sommi sacerdoti e, calpestando i privilegi dell'antica aristocrazia dei sommi sacerdoti Zadokiti, nominare al supremo pontificato qualsiasi sacerdote di famiglia sacerdo-

[85] Secondo una tradizione rabbinica (b. *Yoma* 52[b]), dall'epoca del re Giosia il quale, a quanto si dice, nascose l'olio santo per l'unzione.
[86] Cioè con l'imposizione delle quattro parti dell'abito del sommo sacerdote, vedere *supra*, p. 240, n. 6.
[87] Del resto, poco tempo dopo, lo fece massacrare, vedere *infra*, p. 298.
[88] *Ant.* XV,3,3, § 51.
[89] In b. *Hul.* 24[a-b] (Tos. *Zeb.* XI,6 [496,3], con delle varianti) riscontriamo tre punti di vista: *a*) Un sacerdote è idoneo al servizio appena si manifestano i primi segni della pubertà. *b*) A partire dall'età di vent'anni (per analogia con Esd 3,8 che indica questa età come età canonica dei leviti). *c*) « Appena si manifestano i primi segni della pubertà, un sacerdote è idoneo al servizio, ma i suoi confratelli non gli permettono di officiare prima del ventesimo anno ». Questo terzo punto di vista rappresenta la prassi corrente poiché il midrash tannaita *Sifra* Lv 21,17 (47[d] 188,29) insegna solo questa tradizione.

tale ordinaria; da allora, anche sotto i Romani, la carica non fu più a vita e cessò di essere ereditaria. Erode raggiunse il suo scopo, almeno in parte. Una totale dipendenza della massima autorità religiosa dai capi politici, taluni casi di simonia [90] e la rivalità dei capi dei sacerdoti [91] furono le immediate conseguenze delle nuove disposizioni.

Di più. L'influsso crescente dei Farisei si fece sentire soprattutto nel Sinedrio, ma anche nell'ambito del culto. I sommi sacerdoti di tendenza sadducea dovettero quindi abituarsi, nel Sinedrio, a tacere le proprie opinioni e, nel Tempio, a compiere i riti secondo la tradizione farisaica. Non si può dire che i sommi sacerdoti non ebbero alcuna responsabilità nel declino della loro influenza. Casi di nepotismo [92] e di sopraffazione [93], trasgressioni delle prescrizioni in vigore circa il matrimonio del sommo sacerdote [94], pratica del commercio sulla spianata del Tempio [95], forse anche, in certe occasioni, mancanza di formazione teologica del pontefice [96] furono

[90] Vedere *supra*, pp. 252 s.; inoltre, b. *Yoma* 8b-9a bar.; j. *Yoma* I,1,38c 38 (III/2,162), e *passim*.

[91] Vedere il racconto di j. *Yoma* I,1,38c 43 (III/2,162 s.) relativo ai candidati alla carica pontificia; ognuno dei quali più « degno » dell'altro grazie a bustarelle. Vedere anche j. *Yoma* I,1,38d 1 (III/2,164): nel 5 a.C., il Giorno delle espiazioni, Giuseppe, figlio di Ellem, sostituisce il suo parente Mattia, figlio di Teofilo che non può officiare per un'impurità rituale. In quell'occasione, Giuseppe cerca di escludere dalla carica il sommo sacerdote legittimo. Sottopone al re (Erode) una questione apparentemente innocente, ma che di fatto nasconde un tranello: « Il giovane toro [del sacrificio per il peccato] e l'ariete [dell'olocausto] devono essere pagati da me o dal sommo sacerdote [in esercizio]? ». Giuseppe spera che il re gli risponda: « Da te », confermandolo così sommo sacerdote, ma Erode scopre il tranello (par. in Tos. *Yoma* I,4 [180,16]; j. *Hor.* III,5,47d 7 [non tradotto in VI/2,274]).

[92] Vedere *supra*, pp. 164 ss.

[93] *Supra*, pp. 164 s.

[94] *Supra*, pp. 250 s.

[95] *Supra*, p. 86.

[96] *Yoma* I,6: per tenersi sveglio durante la notte precedente il Giorno delle espiazioni, il sommo sacerdote, se aveva l'abitudine di leggere, scorreva brani dell'Antico Testamento; se invece non aveva tale abitudine se li faceva leggere da altri. « Zaccaria ben Qebutal diceva: Spesso gli ho letto passi di Daniele »; cfr. *Hor.* III,8.

fattori che costituirono quell'insieme di circostanze che, in particolare negli strati del popolo soggetti all'influenza dei Farisei, dovettero sminuire il prestigio della funzione pontificia. Di questo quadro tuttavia non si devono in alcun modo esasperare le tinte.

Per contro, infatti, l'importanza del sommo sacerdote, nel I secolo della nostra era, si trovò rafforzata in modo assai rilevante. In quanto capo del Sinedrio e primo rappresentante del popolo, in questo periodo di tramonto definitivo della monarchia, il sommo sacerdote rappresentò il popolo ebraico davanti ai Romani. E proprio tra i sacerdoti dell'epoca emersero uomini eminenti che, per la loro personalità, acquisirono potenza e prestigio, come, ad esempio, Anna, Caifa e i sommi sacerdoti che, all'inizio della rivolta, entrarono in scena contro i Romani. Una cosa soprattutto va rilevata: il carattere di natura cultuale conferito dalla funzione pontificia, che assicurava al sommo sacerdote, e a lui solo tra i mortali, l'ingresso nel Santo dei santi, lo esaltava a tal punto al di sopra dei suoi simili che, a paragone, la situazione storica incise ben poco sulla sua posizione. « Nessuno infatti può attribuire a se stesso questo onore [di essere sommo sacerdote], se non chi è chiamato da Dio, come Aronne » (Eb 5,4).

B) I CAPI DEI SACERDOTI E I CAPI DEI LEVITI

« *a*) Il sommo sacerdote unto con l'olio d'unzione [97] precede [nella gerarchia] il sommo sacerdote distinto [dagli altri sacerdoti] soltanto per l'investitura [98];

[97] Il rito della consacrazione del sommo sacerdote prescritto dalla Legge, ma che non era più in uso all'epoca erodiana e romana.

[98] Il rito della consacrazione del sommo sacerdote in uso all'epoca erodiana e romana. Al posto del sommo sacerdote investito, j. *Hor.* III,9,48b 33 (VI/2,278) menziona « il profeta ».

il sommo sacerdote distinto per l'investitura precede il sacerdote unto per la guerra (Dt 20,2-4);

b) colui che è unto per la guerra [precede] il *comandante del Tempio* (*sagan*) [99];

c) questi [precede] il *capo della sezione sacerdotale settimanale* (*rôš ha -mišmar*);

d) questi [precede] il *capo della sezione sacerdotale giornaliera* (*rôš bêt 'ab*);

e) questi [precede] *il sorvegliante del Tempio* (*'ammarkal*);

f) questi [precede] il *tesoriere* (*gizbar*);

g) questi [precede] il *semplice sacerdote* (*kôhen hedyôt*);

h) questi [precede] il *levita* [100] » (l'elenco continua a p. 414) [101].

Questo quadro preciso indica come in seno alla totalità del clero, oltre alla funzione del sommo sacerdote, esistessero cinque cariche principali (*b-f*). Di esse ci occuperemo ora. Occorre notare al riguardo che le funzioni di comandante del Tempio, di sorvegliante del Tempio e di tesoriere (*b, e, f*) erano così intimamente legate al culto del santuario che supponevano una presenza permanente dei loro titolari a Gerusalemme. Per contro, ognuno dei sacerdoti avente una funzione direttiva in seno alle 24 sezioni sacerdotali settimanali (*c, d*) doveva svolgere il servizio del Tempio soltanto una settimana su 24 e durante le tre feste di pellegrinaggio. Poteva perciò abitare in qualunque parte del paese.

[99] b. *Ta'an.* 31[a] bar. pone il comandante del Tempio al di sopra del sacerdote unto per la guerra. In j. *Hor.* III,9,48[b]34 (VI/2,278) manca il comandante del Tempio.

[100] Tos. *Hor.* II,10 (476,27); j. *Hor.* III,9,48[b] 33 (VI/2,278).

[101] Troviamo una gerarchia analoga a Qumran in 1 *QM* II,1-4: sommo sacerdote, suo sostituto, 12 capi dei sacerdoti, i capi delle sezioni settimanali di sacerdoti, 12 capi dei leviti e i capi delle sezioni settimanali di leviti (indicazione di G. Klinzing).

Il sacerdote di grado più elevato dopo il sommo sacerdote era il *comandante del Tempio* [102] (*s[e]gan ha-kôhanîm*) [103]; per Giuseppe e il NT era lo *stratēgós [toũ ieroũ]* [104]. Durante l'intero arco dell'anno la sua funzione era legata al culto del Tempio; e aveva sempre un unico titolare.

La posizione privilegiata del comandante del Tempio si palesava nel seguente modo. Nelle cerimonie solenni, egli assisteva il sommo sacerdote e occupava alla sua destra il posto d'onore [105]; forse doveva vigilare nel contempo che i riti venissero eseguiti correttamente [106]. Era inoltre consue-

[102] Schürer, II, pp. 320 s.; Billerbeck, II, pp. 628-630.

[103] *P. A.* III,2 e *passim* = capo del clero. Al suo posto, j. *Sheq.* V,3,49[a] 30-36 (III/2,295) mette *q[e]tîlîqôs* (variante *k[e]talîqôs*) = *katholikós* e suppone erroneamente, basandosi su 2 Cr 31,12, che esistessero due personaggi di tal rango, mentre i 10 uomini citati da 2 Cr 31,13 designano probabilmente i tre tesorieri e i sette sorveglianti del Tempio. Secondo j. *Sheq.* V,3,49[a] 33 (III/2,295), la gerarchia è la seguente: sommo sacerdote, *katholikós*, sorvegliante del Tempio, tesoriere.

[104] *Ant.* XX,6,2, § 131 e *passim*; At 4,1; 5,24.26.

[105] *Yoma* III,9; IV,1; *Talmid* VII,3; j. *Yoma* III,8,41[a] 4 (III/2,197). Cfr. *Yoma* VII,1; *Soṭa* VII,7-8. Quando il sommo sacerdote presenta le sue condoglianze o ne riceve, il comandante del Tempio sta alla sua destra, Tos. *Sanh.* IV,1 (420,13); b. *Sanh.* 19[a] bar.

[106] *Yoma* IV,1: quando i due capri venivano tratti a sorte dal sommo sacerdote il Giorno delle espiazioni, il comandante del Tempio, che stava alla sua destra, o il capo dei sacerdoti della sezione incaricata del servizio giornaliero, che stava alla sua sinistra, dovevano invitare il sommo sacerdote ad alzare la mano nella quale la sorte « per Jahve » era caduta, e a mostrare il risultato della sorte a tutto il popolo. Aqiba dichiara che si tratta, nella fattispecie, di una misura di precauzione contro i Sadducei (b. *Yoma* 40[b]; cfr. Tos. *Yoma* III,2 [185,11]; Büchler, *Priester*, pp. 110 s.); a quanto pare, si trattava infatti di una questione dibattuta: il sommo sacerdote doveva tenere la sorte « per Jahve » nella mano sinistra nel caso in cui il sorteggio la faceva giungere in questa mano (opinione dei Farisei), oppure, in questo caso, doveva farla passare dalla mano sinistra nella destra (opinione dei Sadducei)? Alzare la mano era una misura di precauzione contro i Sadducei; il fatto è confermato da una norma analoga della cerimonia della libagione d'acqua in occasione della festa delle Capanne (*Sukka* IV,9). I Sadducei rifiutavano la libagione perché considerata non biblica; per questo, un anno, un sommo sacerdote sadduceo si versò l'acqua sui piedi (vedere *supra*, p. 251, n. 67). Di conseguenza alzando la mano, il sommo sacerdote doveva far vedere il più lontano possibile che il rito era stato correttamente compiuto in conformità alla halakah farisaica. Da questo si può dedurre che, secondo

tudine che una settimana prima del Giorno delle espiazioni egli fosse designato come sostituto del sommo sacerdote nel caso che questi fosse impedito a svolgere la sua funzione [107]. L'importanza di questa carica risulta infine da un dato del Talmud palestinese [108]: « Il sommo sacerdote non era nominato tale se prima non fosse stato comandante del Tempio ». Per la verità, questa affermazione ha soltanto un valore generale; infatti, fin dall'inizio del regno di Erode il Grande, la nomina del sommo sacerdote fu spesso arbitraria e determinata esclusivamente da considerazioni di ordine politico. Tuttavia è probabile che il dato del Talmud rispecchi una situazione verificatasi in numerosi casi; a successore di un sacerdote deposto veniva infatti facilmente designato il primo dei capi dei sacerdoti.

È certo comunque che il comandante del Tempio era scelto tra le famiglie dell'aristocrazia sacerdotale. L'esempio

Yoma IV,1, il comandante del Tempio doveva sorvegliare il sommo sacerdote nello svolgimento della cerimonia del sorteggio.

[107] Tos. *Yoma* I,4 (180,12): « R. Ḥananya ben Gamaliele (120 d.C. ca.) diceva: Il comandante del Tempio è designato per sostituire il sommo sacerdote [il Giorno delle espiazioni] nel caso gli accadesse di incorrere in una irregolarità che lo renda inidoneo al servizio (Lv 22,4 fine) ». La testimonianza di R. Ḥananya è tanto più importante in quanto egli era parente di Pinḥas, l'ultimo sommo sacerdote (*supra*, p. 250, n. 63). Stessa tradizione in b. *Yoma* 39ª bar.; b. *Soṭa* 42ª bar.: « R. Ḥananya, comandante del Tempio diceva: Perché il comandante del Tempio si teneva alla sua destra [alla destra del sommo sacerdote per il sorteggio dei due capri, *Yoma* IV,1, vedere la nota precedente]? Perché, se succede che il sommo sacerdote sia inidoneo a svolgere le proprie funzioni, il comandante del Tempio lo sostituisca ». Qui, si è risaliti all'indietro: è lo stesso comandante del Tempio, il dotto Ḥananya, a riferire questa tradizione. Ma è probabilmente la Tosefta a nominare la vera fonte; è evidente infatti come, per una tradizione relativa al servizio del Tempio e riferita a un Ḥananya, fosse facile risalire al comandante del Tempio che portava lo stesso nome. Contrariamente a quanto pensa Schürer, II, p. 321, non riesco a trovare alcuna contraddizione tra questi dati e quello di *Yoma* I,1 secondo cui, sette giorni prima del Giorno delle espiazioni veniva designato il sostituto del sommo sacerdote; la nomina solenne, ogni anno, non esclude affatto che la supplenza del sommo sacerdote sia stata un privilegio del comandante del Tempio.

[108] j. *Yoma* III,8.41ª 5 (III/2,197).

dei due figli del sommo sacerdote Anania lo dimostra. Uno, Anano [109], fu comandante del Tempio nel 52 d.C., l'altro, Eleazar [110], nel 66. Un fatto ulteriore ci prova che ad essere nominati comandanti del Tempio erano i membri dell'aristocrazia sacerdotale; i due figli di Aronne, Nadab e Abihu, vengono definiti *s'ganê k'hûnnah* [111]; chiamando i due figli di Aronne « comandanti del Tempio », il Midrash riferisce al passato un titolo e uno stato di cose propri dell'epoca tarda. Occorre infine menzionare i testi che si riferiscono alla supplenza effettiva del sommo sacerdote. Il sommo sacerdote Shimeon, figlio di Kamith (17-18 ca. d.C.), fu sostituito dal fratello il Giorno delle espiazioni [112]; il sommo sacerdote (Mattia, figlio di Teofilo dalla metà dell'anno 5 al 12 marzo del 4 a.C.) fu sostituito nell'anno 5, sempre il Giorno delle espiazioni, da un parente di nome Giuseppe, figlio di Ellem [113]; già Aristobulo I (104-103 a.C.), ammalatosi durante una festa delle Capanne, era stato pure lui sostituito dal fratello Antigono [114].

Come si è visto sopra, il comandante del Tempio era abitualmente designato come sostituto del sommo sacerdote il Giorno delle espiazioni; quindi perlomeno nei due primi casi di supplenza cui abbiamo appena accennato, possiamo supporre, anche se non è detto esplicitamente, che il sostituto del sommo sacerdote sia stato il comandante del Tempio.

[109] *Ant.* XX,6,2, § 131; *B. j.* II,12,6, § 243.

[110] *Ant.* XX,9,3, § 208; *B. j.* II,17,2, § 409.

[111] *Lv. R.* 20,2 su 16,1 (51ᵇ 22); *Lv. R.* 20,7 su 16,1 (53ª 14); *Tanḥuma, 'aḥarê môt*, § 1,427,12.

[112] I testi sono citati *supra*, p. 248, n. 51.

[113] Racconto concordante di Giuseppe, *Ant.* XVII,6,4, § 166 e della letteratura rabbinica, Tos. *Yoma* I,4 (180,14); b. *Yoma* 12ᵇ; j. *Yoma* I,1,38ᵈ 1 (III/2,164). Per la data dell'investitura di Mattia a metà dell'anno 5 a.C., vedere *Ant.* XVII,4,2, § 78: dopo la morte di Ferora. Destituzione, secondo *Ant.* XVII,6,4, § 167, la vigilia dell'eclissi parziale di luna del 13 Marzo del 4 a.C. Il Giorno delle espiazioni cadeva in settembre-ottobre; la supplenza ebbe luogo nel 5.

[114] *Ant.* XIII,11,1, § 304. BÜCHLER, *Priester*, p. 109, n. 1, ha visto bene che si trattava del ruolo di supplenza svolto da Antigono.

Ne consegue dunque che si era soliti scegliere il comandante del Tempio tra i parenti prossimi e persino assai prossimi del sommo sacerdote. Il comandante del Tempio era preposto in permanenza all'alta sorveglianza del culto e, come indica già lo stesso titolo di *s'gan ha-kôhănîm*, a quella dei sacerdoti in servizio. Il racconto relativo al comandante del Tempio Eleazar, di cui parleremo subito, ne è una conferma, come pure talune informazioni particolareggiate fornite da Ḥananya, chiamato il comandante del Tempio, concernenti le usanze seguite nello svolgimento del culto. Eccone un esempio: « Per tutta la mia vita, non ho mai visto una pelle [di vittima non idonea al sacrificio] portata sul luogo di combustione » [115]; queste parole fanno supporre una diuturna familiarità con la liturgia del Tempio.

Oltre alla sorveglianza del culto, il comandante del Tempio deteneva il supremo potere di polizia. A questo titolo procedeva agli arresti; fu lui a far catturare gli Apostoli nel sagrato esterno del Tempio [116]. Indichiamo con un esempio quale fosse l'estensione dei suoi poteri. Il *sagan* dell'anno 66 d.C., Eleazar, decise di sopprimere il sacrificio per l'imperatore; l'atto equivalse a una vera e propria dichiarazione di guerra ai Romani e fu l'occasione immediata dell'inizio della campagna di sterminio [117]. Verso la fine di quell'anno 66, i capi della rivolta nominarono Eleazar comandante dell'Idumea [118]. Difficilmente si potrebbe trovare un esempio più lampante per evidenziare con quale pienezza di poteri il comandante del Tempio fosse il capo del Santuario e di quale prestigio godesse.

Dopo il comandante del Tempio venivano, in ordine gerarchico, i *capi delle sezioni sacerdotali settimanali* — in tutto 24 — e i *capi delle sezioni giornaliere* — 156 circa —,

115 *'Ed.* II,2.
116 At 5,24.26; cfr. 4,1. Cfr. anche la traduzione di *sagan* con *stratēgós*.
117 *B. j.* II,17,2, §§ 409 s.
118 *B. j.* II,20,4, § 566.

poiché ogni sezione settimanale era divisa in 4-9 sezioni giornaliere [119]. Questi sacerdoti vivevano abitualmente in Giudea e in Galilea; all'infuori delle tre feste annuali di pellegrinaggio, erano presenti a Gerusalemme solo una settimana su 24, quando nello svolgimento delle sezioni che si alternavano settimanalmente, erano di turno per assolvere il servizio sacrificale. In tale settimana dovevano svolgere determinate funzioni nel culto quotidiano. Durante la sua settimana di servizio, il sacerdote capo della sezione settimanale compiva le cerimonie di purificazione per i lebbrosi e le partorienti, che, avendo terminato il loro periodo di purificazione, dovevano essere dichiarati puri alla Porta di Nicanore. Fu quindi il sacerdote capo della sezione settimanale in servizio che, alla Porta di Nicanore (la quale metteva in comunicazione il sagrato delle donne con quello degli Israeliti), ricevette il sacrificio della madre di Gesù (Lc 2,24), « quando i [40] [120] giorni della loro purificazione prescritti dalla Legge di Mosè, furono compiuti » (Lc 2,22). Fu ugual-

119 Tos. *Ta'an* II,2 (216,17). j. *Ta'an* IV,2,68[a] 14 (IV/1,178): da 5 a 9 sezioni quotidiane. b. *Men.* 107[b]: 6 sezioni quotidiane.

120 In *Mid.* I,4, la Porta dell'Est non può che essere il passaggio tra il sagrato degli Israeliti e quello delle donne, come indica il confronto con *B. j.* V,5,2, §§ 198 ss.; occorre perciò intendere *Mid.* II,6 nello stesso senso. Dobbiamo inoltre tener conto di *Nb. R.* 7,8 su 5,2 (37[a] 28) e Tos. *Kel. B. Q.* I,12 (570,13) secondo cui il « campo dei leviti » si estendeva fino alla Porta di Nicanore; ora, secondo *Sifre* Nm 5,3, § 1 (2[c] 7,20), esso andava fino alla porta del sagrato (più interno). Di conseguenza, la Porta di Nicanore è l'ingresso del sagrato più interno. Infine e soprattutto, occorre osservare che il sagrato delle donne era accessibile a tutti coloro i quali, come ultimo rito di purificazione, dovevano soltanto offrire un sacrificio (*Kel.* I,8; Tos. *Kel. B. Q.* I,10 [570,1]); era il caso, ad esempio, del lebbroso che, prima della dichiarazione finale di purità, doveva fare il bagno nell'atrio per i lebbrosi, situato nel sagrato delle donne. Si deve quindi affermare che la Porta di Nicanore, luogo di dichiarazione di purità, è il passaggio che va dal sagrato delle donne al sagrato interno. È questa l'opinione anche di DALMAN, *Itinéraires*, p. 392 e n. 6 e, più recentemente, dopo un esame minuzioso di tutte le fonti, quella di E. STAUFFER, *Das Tor des Nikanor*, in *ZNW* 44 (1952-1953), pp. 44-66. Billerbeck, II, pp. 622-624, è di diverso avviso; egli colloca la Porta di Nicanore a est del sagrato delle donne.

mente alla Porta di Nicanore che il capo della sezione settimanale, per compiere l'ordalia, dovette far bere le acque amare alla donna sospettata di adulterio [121].

Il capo dei sacerdoti della sezione giornaliera doveva essere presente all'offerta sacrificale il giorno di servizio della sua sezione; stava alla sinistra del sommo sacerdote quando questi offriva il sacrificio [122]. Tuttavia erano il comandante del Tempio e uno dei suoi subordinati, ossia il « preposto al sorteggio » [123] coloro che, propriamente parlando, dirigevano il culto quotidiano; era infatti l'unico modo per

[121] *Tamid* V,6: « Il capo della stazione [nome collettivo indicante i rappresentanti dei laici che componevano una sezione settimanale che saliva a Gerusalemme] poneva gli impuri alle porte orientali (= Porta di Nicanore che, oltre al portale principale, comprendeva, secondo *Mid.* II,6, due piccole porte; da qui il plurale) ». *Nb. R.* 9,11 su 5,16 (50ª 19): « Davanti al Signore » (Nm 5,16) [vale a dire] alla Porta di Nicanore [il sacerdote pone la donna sospettata di adulterio]; per questo si dice (*Tamid* V,6): Il capo della stazione poneva gli impuri alla Porta di Nicanore. Chi è « il capo della stazione »?. Gli « impuri » da lui posti alla Porta di Nicanore designano, più precisamente, le persone desiderose di essere dichiarate pure, ossia: lebbrosi, partorienti e donne sospettate di adulterio (*Soṭa* I,5; *Nb. R.* 9,11 su 5,16 [50ª 19]; *Sifra* Lv 14,11 [35ᵇ 138,21]). È il sacerdote la persona deputata a compiere la cerimonia di purificazione per queste persone, secondo Lv 14,11 (lebbrosi) Lv 12,6 (partorienti), Nm 5,16 (donne sospettate di adulterio). In realtà, avveniva proprio così. È detto espressamente in un altro passo (*Sifra* Lv 14,11 [35ᵇ 138,21]): « Il sacerdote che eseguiva la cerimonia di purificazione poneva l'uomo [lebbroso] da dichiarare puro... (138,30) « davanti al Signore » (Lv 14,11) [cioè] davanti alla Tenda; [vale a dire] lo poneva alla Porta di Nicanore, le spalle verso est, il volto verso ovest ». Il capo della stazione era quindi certamente un sacerdote. (O. HOLTZMANN, *Tamid* [coll. *Die Mischna*], Giessen 1928, p. 63, riguardo a *Tamid* V,6, dice erroneamente che il titolo di capo della stazione potrebbe « designare la funzione determinata [!], nel Tempio, di un levita [!] o [!] di un sacerdote »). Deve dunque essere identico al capo della sezione sacerdotale settimanale.

[122] *Yoma* III,9; IV,1. Cfr. Tos. *Sanh.* IV,1 (420,13): quando il sommo sacerdote dopo un decesso nella sua famiglia, riceveva le condoglianze, anche il capo della sezione quotidiana in servizio stava alla sua sinistra.

[123] *Tamid* I,2-3; III,1-3; V,1-2; VI,3. Parleremo più in particolare, *infra* pp. 314 ss., del sorteggio delle funzioni per l'olocausto giornaliero della comunità (*tamîd*) offerto mattina e sera.

salvaguardare l'unità del culto compiuto da sezioni che si davano il cambio ogni settimana.

Le ultime due cariche occupate dai capi dei sacerdoti erano strettamente legate l'una all'altra; entrambe erano cariche permanenti del Tempio. Spesso i loro titolari vengono citati insieme; sono loro, ad esempio che annunciano congiuntamente la nomina al sommo pontificato al sacerdote Pinḥas, tagliapietre di professione, eletto sommo sacerdote in modo tumultuoso [124]. Si tratta 1° degli *'ammarkᵉlîn* e 2° dei *gizbarîm*, tesorieri.

Il senso del termine *'ammarkᵉlîn* è discusso. Secondo Schürer, erano dei tesorieri come i *gizbarîm* poiché, in persiano, il vocabolo vuol dire pressappoco « consigliere della camera dei conti » [125]. Ma l'accostamento non è apodittico; infatti come mostrano i Targum, il termine mutuato dal persiano aveva in aramaico il significato generico di « capo del popolo »; in seguito assunse una connotazione particolare e indicò il « capo dei sacerdoti ». Le fonti indicano con chiarezza quale fosse la funzione degli *'ammarkᵉlîn*. Citiamo innanzi tutto il testo principale: « Che facevano i (sette) [126] *'ammarkᵉlîn*? Le sette chiavi del sagrato [degli Israeliti e del sagrato dei sacerdoti] erano nelle loro mani e se uno di loro [al mattino] voleva aprire, non poteva farlo prima che si fossero riuniti tutti insieme » [127]. Il testo è stato palesemente schematizzato; combina insieme il numero dei sette *'ammarkᵉlîn* con le sette chiavi del sagrato interno in modo da assegnare ad ogni *'ammarkal* una delle chiavi del sagrato [128].

[124] Tos. *Yoma* I,6 (180,25).

[125] Schürer, II, p. 327. Analogamente H. GRÄTZ, *Topographische und historische Streifzüge*, I: *Die letzten Tempelbeamten vor der Tempelzerstörung und die Tempelämter*, in *MGWJ* 34 (1885), p. 193.

[126] La cifra manca nel ms. di Vienna della Tosefta (Vienna, *Nationalbibl.* Hebr. 20); figura invece in quello di Erfurt (ora a Berlino, *Staatsbibl.* Ms. or. 2° 1220) e nelle antiche edizioni.

[127] Tos. *Sheq.* II,15 (177,6).

[128] Di conseguenza, lo stesso strato di tradizione che, nel totale delle porte, conta anche quelle delle donne e parla quindi (per l'interno del

Tutto il passo comunque non è necessariamente frutto di pura inventiva; in esso è probabilmente esatta la notizia secondo cui gli *'ammarkᵉlîn* custodivano le chiavi del Tempio e sorvegliavano il Santuario. Così risulta da *Bik.* III,3. Generalmente gli *'ammarkᵉlîn* venivano nominati insieme con i tesorieri [129] ma, in *Bik.* III,3, al loro posto, accanto ai tesorieri compaiono i *sᵉganîm.* Gli *'ammarkᵉlîn* erano quindi i *sorveglianti del Tempio* (NT [Lc 22,4.52] e Giuseppe: *strategoí*); lo studio che faremo più avanti delle due liste degli ufficiali del Tempio confermerà questa conclusione. Secondo la tradizione rabbinica, non dovevano esserci meno di sette *'ammarkᵉlîn* [130].

Nell'ordine gerarchico, i *gizbarîm* venivano dopo i sorveglianti del Tempio, non dovevano essere meno di tre [131]. Erano i *tesorieri.* Le finanze del Tempio comprendevano i beni immobili, i tesori e i gioielli, l'amministrazione delle tasse e delle offerte, nonché i capitali privati depositati nel Tempio. L'approvvigionamento in cibarie e in prodotti necessari al culto, la sorveglianza della vendita dei volatili e delle altre derrate per i sacrifici, monopolio del Tempio, e la cura di tenere in buono stato e di riparare gli utensili d'oro e d'argento, 93 dei quali erano necessari per il solo servizio quotidiano, fornivano ai tesorieri [132] un vasto campo di attività ed esigevano una schiera di funzionari sotto il loro controllo.

« Che facevano i tre tesorieri? Ad essi si versavano:

Tempio) di tredici porte (*Mid.* II,6; *Sheq.* VI,3: Abba Yose ben Hanan) presuppone che ci fossero anche tredici *gizbarîm* (b. *Tamid* 27ª: R. Nathan).

[129] *Sheq.* V,2; Tos. *Yoma* I,6 (180,25); b. *Pes.* 57ª bar.; *Sifra* Lv 21,10 (47ᶜ 187,9) e nell'elenco di Tos. *Hor.* II,10 (476,27) e par. citato *supra,* pp. 258 s.

[130] *Sheq.* V,2; Tos. *Sheq.* II,15 (177,6), vedere tuttavia *supra,* n. 126; j. *Sheq.* V,3,49ª 30 (III/2,295).

[131] *Sheq.* V,2; Tos. *Sheq.* II,15 (177,4).

[132] Sui tesori del Tempio e i depositi privati di denaro nel Santuario, vedere per es. *Ant.* XIV,7,1, §§ 106 ss.; *B. j.* VI,8,3, § 390 ss.; Billerbeck, II, pp. 37-45. I 93 utensili: *Tamid* III,4. Cura che i tesorieri si prendevano degli utensili: *Sheq.* V,6.

1) l'equivalente [delle cose votate al Tempio, ma pagabili in denaro];

2) gli anatemi [doni al Tempio non convertibili in denaro];

3) le [altre] cose consacrate al Tempio;

4) la seconda [133] decima [134] [poteva essere pagata ai tesorieri]; [in breve], si occupavano di tutte le operazioni [finanziarie] » [135].

I tesorieri dovevano dunque innanzi tutto amministrare i redditi del Tempio. Come risulta dai documenti, ricevevano il grano offerto al Tempio [136]; ad essi veniva pagato l'equivalente del grano offerto [137], dei prodotti raccolti offerti [138], della pasta offerta [139]. Decidevano dell'uso degli utensili dedicati al Tempio [140] ed erano i massimi responsabili della gestione dell'imposta del Tempio [141], ossia delle due dracme che ogni Israelita doveva pagare ogni anno (Mt 17,24). Oltre ai redditi, i tesorieri amministravano anche le spese del Tempio. Comperavano la legna [142], controllavano il vino per le libagioni [143] e la farina per i due pani di primizie di Pen-

[133] Lezione del ms. di Vienna e delle edizioni antiche.

[134] Vedere *supra,* pp. 218 ss.

[135] Tos. *Sheq.* II,15 (177,4).

[136] *Pea* II,8.

[137] *Pea* I,6.

[138] *Pea* IV,8; Ḥalla III,4.

[139] *Ḥalla* III,3.

[140] *Sheq.* VI,6.

[141] *Sheq.* II,1: se il denaro veniva smarrito o rubato, nel caso in cui il prelevamento era già fatto nel tesoro del Tempio (a partire dal primo prelevamento nel tesoro, quindici giorni prima di Pasqua, l'insieme dell'imposta del Tempio dell'anno in corso diventava, di diritto, proprietà del Tempio), gli inviati dovevano prestare giuramento davanti ai tesorieri del Tempio sulla causa del danno; se si poteva provare che gli inviati non erano responsabili, il tesoro del Tempio si accollava il danno. Vedere inoltre j. *Sheq.* III,2,47ᶜ 31 (III,2,278 s.) bar.: i tesorieri del Tempio sorvegliavano colui che faceva il prelevamento nel tesoro del Tempio (aveva luogo quindici giorni prima di ciascuna delle tre feste di pellegrinaggio).

[142] *Me'ila* III,8.

[143] *Men.* VIII,7.

tecoste [144], infine, avevano anche il compito di amministrare le riserve del Tempio [145] e il suo tesoro, di cui la veste del sommo sacerdote costituiva la parte più sacra [146].

Sui sorveglianti e i tesorieri del Tempio di cui si è appena detto, possediamo informazioni più dettagliate in due liste di eccezionale valore, relative a taluni « capi ». Citiamo dapprima la più antica (Tos. *Sheq.* II,14; 177,2) [147]:

« Ecco i ' capi ' del Tempio [148]:
* [1]. Yoḥanan ben Gudgeda [149] era *portiere capo,*
* [2]. Ben Totefet era *preposto* alle chiavi,
* [3]. Ben Difai *sorvegliava i lûlab per la festa delle Capanne,*
* [4]. Arza [150] era *primo direttore di musica* [151],
° 5. Shemuele [152] era preposto ai *forni,*
° 6. Binyamin era *preposto alla preparazione dell'offerta del sommo sacerdote cotta in padella* [153],
° 7. Ben Maqlit era preposto al sale [154],
° 8. Ben Pelak era preposto alle *riserve di legname* [155] ».

Possediamo sicuri punti di riferimento per determinare l'epoca a cui risale questa lista. Secondo D. Hoffmann [156], essa data al periodo immediatamente anteriore alla distruzione del Tempio, giacché menziona come portiere-capo (nr. 1) Yoḥanan ben Gudgeda che era ancora in vita dopo la sua distruzione. L'argomento è seducente, ma poco persuasivo. Infatti l'affermazione secondo cui Yoḥanan viveva ancora dopo il 70 si basa su un dato del Talmud di Babilonia [157]; come indica il passo parallelo del *Sifre* su Dt 1,16, questo testo parlava in origine non di Yoḥanan ben Gudgeda, ma di Yoḥanan ben Nuri [158]. Sappiamo invece che Yoḥanan ben Gudgeda era in carica qualche tempo prima della distruzione del Tempio [159]. Poiché i leviti, dopo i cinquant'anni, dovevano abbandonare il servizio [160], è probabile che Yoḥanan

144 *Men.* VIII,2. Tenendo conto della data (70 giorni prima di Pasqua, bisogna seminare il frumento che fornirà la farina), mi sembra che risulti, per accostamento con VIII,1, che non si tratta della farina per l'offerta alimentare in generale, ma soltanto di quella per i due pani delle primizie.

145 Vedere *supra*, p. 266, n. 132.

146 *Ant.* XV,11,4, § 408; XVIII,4,3, § 93; cfr. *supra*, pp. 240 s.

147 Seguo il ms. di Erfurt (ora a Berlino, cfr. *supra*, p. 265, n. 126).

148 Le cifre nei piccoli riquadri indicano i leviti; quelle in corsivo i sacerdoti; * = sorvegliante; ° = tesoriere.

149 Era levita, b. *'Ar* 11ª.

150 Lezione del ms. di Efurt. Invece del ms. di Vienna (cfr. *supra*, p. 265, n. 126) e nell'*editio princeps* di Venezia, 1521 s.: Ben Arza.

151 Letteralmente: era capo del *dûkkan*, cioè la pedana su cui stavano i leviti cantori e musicisti.

152 Nel ms. di Vienna e nell'*editio princeps*, i nomi di 5 e 6 sono invertiti.

153 Sacerdote, senza dubbio. Secondo *Tamid* I,3, infatti i fornai che preparavano l'offerta cotta in padella erano chiamati al lavoro prima del sorgere del sole (cfr. III,2), quando la loro sala, situata accanto alla Porta di Nicanore (vedere *supra*, p. 263, n. 120), era accessibile soltanto ai sacerdoti (vedere *infra*, p. 326, n. 419).

154 Manifestamente sacerdote: la Camera Parwa (accanto alla Camera del sale, nella parte nord del sagrato dei sacerdoti), dove venivano salate le pelli delle vittime (*Mid.* V,3) si trovava in territorio sacro (*Yoma* III,3).

155 Manifestamente sacerdote: la Camera della legna (*Mid.* V,4) si trovava nel territorio sacro accessibile soltanto ai sacerdoti, accanto alla Porta del combustibile, nella parte sud-ovest del sagrato dei sacerdoti; c'era inoltre nella parte nord-est del sagrato delle donne una legnaia dove si esaminava la legna per vedere se era tarlata (*Mid.* II,4).

156 In *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, 9 (1882), pp. 96 ss.

157 b. *Hor.* 10ª-ᵇ.

158 *Sifre* Dt 1,16, § 16 (30ᵈ 120,35). Eleazar *ḥsm'*, citato insieme, era contemporaneo di Yoḥanan ben Nuri, solo quest'ultimo nome quadra con il contesto. Anche Bacher, *Ag. Tann.*, I, p. 368, n. 4, G. Kittel, *Sifre zu Deuteronomium*, Stuttgart 1922, p. 24, n. 4, e altri, ritengono che la lezione originaria sia quella del *Sifre*.

159 Secondo b. *'Ar.* 11ᵇ, istruisce il levita Yoshua ben Ḥananya nel servizio; all'epoca, quest'ultimo era dunque ancora inesperto nel servizio, aveva cioè appena raggiunto l'età canonica dei vent'anni (Esd 3,8; vedere *supra*, p. 255, n. 89), quando i leviti erano ammessi a compiere il servizio. Ora Yoshua ben Ḥananyan, ancora prima della distruzione del Tempio, era un allievo stimato dai dottori di Gerusalemme (j. *Hag.* II,1,77ᵇ 34 [IV/1,272]); ne consegue quindi che l'episodio narrato da b. *'Ar.* 11ᵇ si colloca qualche tempo prima del 70. All'epoca, Yoḥanan ben Gudgeda era già portiere-capo, un uomo dunque di età matura; di conseguenza l'inizio di questa sua funzione si situa ancora nella prima metà del I secolo.

160 Nm 8,25; cfr. 4,3.23.30.35.39.43.47; j. *Ber.* IV,1,7ᵇ 63 (I,74).

— sopravvissuto alla distruzione del Tempio — non abbia più esercitato la sua attività. La presenza di questo nome nella nostra lista non prova con certezza ch'essa risalga agli ultimi anni prima del 70; ci rinvia piuttosto a un'epoca anteriore [161].

Per contro, il nr. 3 della lista fornisce un punto di riferimento per la datazione. Infatti, finché il Tempio non fu distrutto vi si portava il *lûlab* durante i sei giorni lavorativi della festa delle Capanne (che durava sette giorni [162]) ma non il sabato. Tuttavia, nel corso dei primi anni della nostra era, quando il primo giorno della festa cadeva di sabato, si agitava il *lûlab* nel Tempio durante i sette giorni [163] e quindi anche il sabato. Di sabato era proibito trasportare un oggetto da un luogo privato a un luogo pubblico; si portavano quindi i *lûlab* nel Tempio fin dal venerdì per consegnarli ai servi (leviti) del Tempio [164] che li ammassavano nel portico del sagrato esterno [165]. La mattina dopo venivano gettati alla folla e ogni persona ne afferrava uno. Poiché questa consuetudine causava mischie pericolose per la vita dei partecipanti, il tribunale decise che i *lûlab* non dovevano più essere agitati nel Tempio di sabato (e quindi neppure quando il primo giorno della festa cadeva di sabato), ma sempre e solo a casa [166]. Nel nr. 3 della lista si dice che Ben Difai doveva sorvegliare il deposito dei *lûlab* nel Tempio. Egli visse dunque in un periodo in cui il tribunale non aveva ancora deciso la riforma di questa cerimonia. Constateremo più avanti, nella seconda lista, che non si parla più di questo ufficio.

Un'altra caratteristica parla a favore di un'origine più antica di questa prima lista della Tosefta: essa elenca un

161 Vedere n. 159.

162 L'ottavo giorno della festa, che era la festa di chiusura, era considerato una festa particolare; per quel giorno, il *lûlab* festivo era soppresso.

163 *Sukka* IV,1-2.

164 Leviti *ḥazzanîm*.

165 *Sukka* IV,4.

166 *Ivi*.

numero più limitato di funzioni. Infine occorre por mente che nel manoscritto di Erfurt della Tosefta, il primo direttore di musica si chiama Arza [167]; nella seconda lista invece è il figlio di Arza che figura come direttore di musica. Se la lezione del manoscritto di Erfurt è quella originale — il manoscritto di Vienna e l'*editio princeps* di Venezia del 1521 hanno anch'essi la lezione Ben Arza nella lista della Tosefta — si deve pensare che, nell'intervallo, il figlio aveva ereditato il posto del padre. Questo Arza del resto è un personaggio del tutto sconosciuto; il che conferma che la lezione del manoscritto di Erfurt è originale [168].

Tutto ciò che precede porta ad affermare che la lista della Tosefta risale a qualche decennio prima della distruzione del Tempio.

La seconda lista [169] si trova in *Sheq.* V,1-2:

« V,1. Ecco quali erano i ' capi ' nel Tempio:

° 1. Yoḥanan ben Pinḥas *guardasigilli* [170],
° 2. Aḥia, *preposto alle libagioni* [171],
* 3. Mattia ben Shemeuele, *preposto ai sorteggi* [172],

167 Vedere *supra*, p. 268, n. 150.

168 Beninteso, rimane possibile che il ms. di Erfurt abbia erroneamente dimenticato *bn*.

169 Cfr. *supra*, p. 268, n. 148.

170 Il tempio aveva in propria regía le libagioni e altri sacrifici (vedere *infra*, p. 272, n. 173). Colui che intendeva offrire una libagione ne pagava il prezzo a Yoḥanan che gli consegnava un sigillo come ricevuta (*Sheq.* V,4). L'ufficio di Yoḥanan era la « Sala dei sigilli » (*Tamid* III,3), parte nord-ovest del sagrato dei sacerdoti; certamente la Sala dei sigilli era situata in territorio profano.

171 In cambio del sigillo di quietanza (vedere nota precedente) rilasciava la libagione corrispondente.

172 Sul sorteggio delle funzioni dei sacerdoti, vedere *infra*, pp. 314 ss. Questo funzionario era un sacerdote; risulta chiaramente da *Tamid* I,3 e VI,3; aveva accesso al sagrato dei sacerdoti. La funzione del preposto ai sorteggi consisteva nel procedere a tutti i sorteggi dei servizi; inoltre, doveva sorvegliare e dirigere tutta la celebrazione della cerimonia di offerta del sacrificio pubblico giornaliero (*tamîd*) mattino e sera (*Tamid* I,2-3; III,1-3; V,1-2; VI,3).

° 4. Petaḥia *preposto ai sacrifici dei volatili* [173] ... [174],
° 5. Ben Aḥia, *medico del Tempio* [175],
* 6. Nehunia, *fontaniere capo* [176],
* 7. Gebini, *araldo*,
* [8]. Ben Geber, *portiere capo* [177],
* [9]. Ben Bebai, *sbirro* [178],
* [10]. Ben Arza, *primo direttore di musica* [179],

[173] Sorvegliava il pagamento dell'equivalente nel terzo dei tredici recipienti a forma di tromba (cfr. « suonare la tromba » in Mt 6,2; questa espressione deriva in origine dalla forma delle cassette delle elemosine del Tempio; avevano l'aspetto di una tromba, strette in alto e larghe in basso, per metterle al riparo dai ladri); questi recipienti si trovavano in una delle sale che circondavano il sagrato delle donne. Inoltre questo incaricato si prendeva cura dell'esatta consegna delle colombe. Era un sacerdote (Tos. *Sheq.* III,2; 177,24).

[174] A questo punto del testo c'è una glossa marginale: « Petaḥia è [un soprannome di] Mardocheo. Perché gli fu dato il [sopra] nome di Petaḥia? Perché ' apriva ' (*pataḥ*) le parole dando la loro interpretazione; conosceva infatti 70 lingue ».

[175] Letteralmente: « era preposto alle malattie del ventre ». Il cibo dei sacerdoti era ricchissimo di carne; inoltre, non potevano bere vino nei giorni di servizio (Lv 10,9; Ez 44,21. Secondo *Ta'an.* II,7, per la sezione settimanale di servizio, il divieto valeva per il giorno, ma non per la notte; per la sezione giornaliera di servizio valeva sia per il giorno che per la notte). Le malattie intestinali non erano quindi rare (così spiega in modo preciso j. *Sheq.* V,2,48[d] 26 [III/2,293 s.]).

[176] Letteralmente: « scavatore di pozzi »; era incaricato della manutenzione dell'acquedotto e delle cisterne del Tempio e della cura dei bagni (H. GRÄTZ, *Topographische und historische Streifzüge*, in *MGWJ* 34 [1885] p. 204 ha visto bene quest'ultimo punto).

[177] Levita.

[178] « Era preposto alle fruste ». Era incaricato per es. di far fustigare i sacerdoti che tentavano di barare al momento del sorteggio (b. *Yoma* 23[a]). Altra traduzione: « era preposto [alla fabbricazione e all'allestimento] degli stoppini » (j. *Sheq.* V,2,48[d] 46 [non tradotto in III/2,294, che rimanda al par. II/1,112]) fabbricati con le cinture e le mutande usate dei sacerdoti (*Sukka* V,3). Abbaya aveva sostenuto questa seconda spiegazione; la ritrattò poi spontaneamente (b. *Yoma* 23[a]).

[179] Letteralmente: « maneggiava i cembali », cioè durante il servizio liturgico dava ai leviti il segnale di inizio del canto percuotendo dei cembali. Secondo ogni verosimiglianza era un levita.

* [11]. Hugdas [180] ben Levi *maestro del coro dei leviti* [181],
° 12. la famiglia [sacerdotale] di Garmu assicurava la *preparazione dei pani di proposizione* [182],
° 13. la famiglia [sacerdotale] di Abtinas [183] assicurava quella dei *profumi da ardere* [184],
° 14. Eleazar, *preposto alle cortine* [185] e
° 15. Pinḥas *alle vesti dei sacerdoti* [186].

V,2. Non devono esserci meno di sette *'ammarkᵉlîn* e di tre *tesorieri*. E (in materia finanziaria [187]) non si trasmette autorità su una comunità che ha meno di due (assistenti), tranne che per Ben Aḥia, il medico (nr. 5), e Eleazar, il preposto alle cortine (nr. 14) perché la comunità si è fatta carico di loro [188] ».

[180] = *'Ógdoos*.

[181] Verosimilmente un levita, come si desume dal suo patronimico e dalla sua attività: il canto era eseguito esclusivamente dai leviti, e Ogdoos aveva competenze particolari nel canto (*Yoma* III,11; b. *Yoma* 38[b] e *passim*). Tuttavia, accanto all'espressione « i suoi fratelli i leviti » (*Cant. R.* 3,9 su 3,6 [40[a] 11]), si trova anche l'espressione « i suoi fratelli i sacerdoti » (b. *Yoma* 38[b]; j. *Sheq.* V,2,48[d] 53 [III/2,294]).

[182] Si tratta di sacerdoti; risulta con certezza dal fatto che la « sala di coloro che confezionavano i pani di proposizione » (la sala sud-est della Casa del fuoco dell'altare che si trovava nell'angolo nord-ovest del sagrato dei sacerdoti) era situata in territorio sacro, accessibile soltanto ai sacerdoti (*Mid.* I,6).

[183] *Euthúnoos* o *Eúthunos*.

[184] Famiglia sacerdotale. Taluni sacerdoti montavano la guardia, durante la notte (*Mid.* I,1; *Tamid.* I,1), nel loro luogo di lavoro, luogo che si trovava nel sagrato dei sacerdoti, dunque in territorio sacro (cfr. *Yoma* I,5).

[185] Il preposto alle cortine era un sacerdote (*Ant.* XIV,7,1, §§ 106 s.). Sulle cortine vedere *supra*, pp. 50 s.

[186] *Mid.* I,4; *B. j.* VI,8,3, § 390.

[187] Manca nel testo della Mishnah dell'*editio princeps* del Yerushalmi, Venezia 1523. In compenso, l'espressione figura nell'edizione di Riva di Trento 1559, come pure nel ms. di Cambridge della Mishnah, ed. W. H. Lowe, Cambridge 1883, e in j. *Sheq.* V,3,49[a] 37 (III/2,295).

[188] Gli altri « capi » citati avevano quindi chiaramente almeno un aiuto al loro fianco, in quanto parecchi non lavoravano insieme, come per esempio i nrr. 1 e 2.

Questa seconda lista risale ad un'epoca più tarda della precedente. A rendere verosimile questa asserzione è prima di tutto il fatto che la funzione nr. 3 della prima lista è stata soppressa nella seconda; ed è inoltre il maggior numero di funzioni. A ciò si aggiunga quanto ci viene narrato da Giuseppe [189]: nel 70 d.C., « Fineas, tesoriere del Tempio », fu fatto prigioniero alcuni giorni dopo la distruzione del Santuario; « egli mostrò » ai Romani « le tuniche e le cinture dei sacerdoti, una grande quantità di porpora e di scarlatto tenuta in serbo per riparare il velo del Tempio, nonché una grossa partita di cinnamomo, cassia e altri aromi che, mescolati, venivano utilizzati ogni giorno per preparare il sacrifio dei profumi. Consegnò inoltre altri oggetti preziosi e molti ornamenti sacri ». Indubbiamente questo « Fineas, tesoriere del Tempio » va indentificato con « Pinḥas, preposto alle vesti dei sacerdoti » nominato al nr. 15 della seconda lista [190]. Ne consegue che era in carica al momento della distruzione del Tempio e che quindi la seconda lista cita gli ultimi alti funzionari del Tempio prima della sua distruzione.

L'indicazione di Giuseppe conferma un'altra importante conclusione. Egli chiama « tesoriere del Tempio » il funzionario citato al nr. 15 della nostra lista; in un'altra occasione [191], attribuisce questo titolo di « tesoriere del Tempio » anche al preposto alle cortine nominato al nr. 14. A ciò si aggiunga che questa seconda lista si chiude con un'annotazione secondo cui nel Santuario dovevano esserci non meno di sette sorveglianti e tre tesorieri. Ne consegue quindi che questa seconda lista elenca i nomi e le funzioni dei sorveglianti e dei tesorieri del Tempio; lo stesso dicasi per la prima lista, poiché le due liste concordano sui principali uffici, differenziandosi solo in parte nel precisarne i nomi.

Esaminiamo dunque con maggior attenzione queste liste. Innanzi tutto si può notare che entrambe citano un grande numero di leviti. Nella lista I troviamo come leviti: certamente il portiere capo (nr. 1); con ogni probabilità il primo direttore di musica che sorveglia i leviti cantori (nr. 4) e il funzionario che vigila sui leviti servi del Tempio durante la festa delle Capanne e forse in altre circostanze (nr. 3); verosimilmente, anche il preposto alle chiavi citato tra questi tre leviti (nr. 2) [192]. Nella lista II sono leviti: il portiere capo (nr. 8), il primo direttore di musica (nr. 10), il maestro di coro (nr. 11). Di nuovo, tra questi tre leviti-capo, figura un'altra funzione, quella dello sbirro (nr. 9). È quasi certo che si possa riconoscere in lui il sorvegliante capo della lista I (nr. 3); nella lista II, questa funzione dovette assumere un altro nome, poiché la decisione del tribunale [193] aveva abrogato la consuetudine di ammassare i *lûlab* nel portico

[189] *B. j.* VI,8,3, §§ 390 s.

[190] Non si può provare che dei nomi fissi, indipendenti dal nome proprio dei titolari successivi, fossero stati introdotti per certe funzioni, e che quindi il preposto agli abiti dei sacerdoti si chiamasse sempre Pinḥas. Certo, esisteva una « Sala di Pinḥas, preposto ai vestiti » (*Mid.* I,4), accanto alla Porta di Nicanore. Ma questo appellativo non deriva necessariamente dal fatto che il preposto al vestiario si chiamasse sempre Pinḥas; può benissimo spiegarsi anche con il fatto che l'ultimo titolare di questo posto rimase in carica a lungo e fu una personalità particolarmente nota. Nel 54 a.C., quando M. Licinio Crasso saccheggiò il tesoro del Tempio, il preposto alle cortine si chiamava Eleazar (*Ant.* XIV,7,1, §§ 106 s.); portava lo stesso nome 120 anni più tardi nel nostro secondo elenco (nr. 14). Il fatto non ha nulla di sorprendente poiché il nome Eleazar era assai frequente. Nel 70 d.C., Gesù, figlio di Thebuthi consegnò due candelabri, delle tavole, degli utensili del Tempio, le cortine, l'abito del sommo sacerdote e altri tesori (*B. j.* VI,8,3, §§ 387-389). Non si dice che fosse tesoriere (nel qual caso, avrebbe dovuto occupare il posto nr. 14 del secondo elenco, e la divergenza di nome dei titolari sarebbe sorprendente); Giuseppe lo chiama « uno dei sacerdoti ».

[191] *Ant.* XIV,7,1, §§ 106 s.

[192] Nell'elenco II, è fatta menzione di due capi dei leviti musicisti (nrr. 10 e 11) e di due capi dei leviti servitori del Tempio (nrr. 8 e 9). Si può quindi facilmente supporre che l'elenco I, accanto ai due sorveglianti dei leviti servitori del Tempio (nrr. 1 e 3) menzioni anche due capi dei musicisti. Il che si verifica al nr. 4. In queste condizioni si può dedurre che il preposto alle chiavi (nr. 2) avesse le chiavi delle stanze costruite sotto il sagrato degli Israeliti, che si aprivano sul sagrato delle donne, nelle quali venivano depositati arpe, cetre, cembali e altri strumenti musicali dei leviti (*Mid.* II,6).

[193] Vedere *supra*, p. 270.

del sagrato esterno. Parleremo di questi quattro leviti-capo con compiti di sorveglianza (nrr. 8-11) nella sezione dedicata, più avanti (pp. 323 ss.), ai leviti. Gli altri funzionari citati nelle due liste dovevano essere in maggioranza sacerdoti in quanto gestivano le finanze del Tempio. Di fatto, considerato il luogo delle loro rispettive attività [194], nella maggior parte dei casi possiamo stabilire che erano sacerdoti.

Le liste stesse indicano quali, tra i funzionari citati, fossero tesorieri e quali fossero *'ammarkᵉlîn*, sorveglianti. Nella lista I, i nrr. 5-8 si occupano delle finanze; i nrr. 1-4 sorvegliano invece i leviti musicisti e i leviti servi del Tempio. Nella lista II, per il medico (nr. 5) e il preposto alle cortine (nr. 14), abbiamo la testimonianza del testo stesso (*Sheq.* V,2) secondo cui esercitavano « un'autorità in materia finanziaria »; il primo aveva effettivamente a che fare con le finanze del Santuario nella misura in cui il Tempio forniva le medicine, soprattutto il vino [195]. Per i nrr. 14 e 15, dalla testimonianza di Giuseppe sappiamo che erano tesorieri [196]. Inoltre, il guardasigilli (nr. 1), il preposto alle libagioni (nr. 2), il preposto ai sacrifici dei volatili (nr. 4), coloro che assicuravano la preparazione dei pani di proposizione (nr. 12) e quella dei profumi da ardere (nr. 13) avevano a che fare con il denaro e le riserve del Tempio; erano dunque persone che esercitavano « un'autorità in materia finanziaria ». Gli altri funzionari della lista (nrr. 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11), per i quali non si può trovare alcun rapporto con le finanze del Tempio, sono sette; ciò indica che si tratta dei sette *'ammarkᵉlîn* di cui si parla alla fine della lista II. Questi sette personaggi sono infatti funzionari che esercitano un'attività di sorveglianza, il che corrisponde alle nostre precedenti considerazioni sul significato del termine *'ammarkal* [197].

[194] Vedere *supra*, p. 268, nn. 153-155; p. 271, nn. 172 s.; p. 273, nn. 182, 184 s.
[195] j. *Sheq.* V,2,48ª 28 (III/2,294).
[196] Vedere *supra*, p. 274.
[197] Vedere *supra*, p. 265.

Una volta di più constatiamo che l'opinione secondo cui gli *'ammarkᵉlîn* sono funzionari delle finanze, è insostenibile [198].

È possibile fornire ragguagli più precisi sui sorveglianti e tesorieri del Tempio. Tra i sorveglianti figurava il sacerdote (lista II,3) che ogni giorno era preposto al sorteggio delle funzioni della sezione di servizio giornaliera e, come indica il trattato *Tamid* [199], all'insieme del culto quotidiano, mattino e sera; inoltre, il fontaniere capo (II,6) che vigilava sulla manutenzione dei bagni, delle cisterne e dell'acquedotto; quindi l'araldo (II,7) che chiamava al culto sacerdoti, leviti e fedeli; infine i quattro leviti-capo (I,1-4; II,8-11) che sorvegliavano i leviti musicisti e i custodi del Tempio.

Anche per quanto concerne i tesorieri, il quadro ottenuto sopra [199bis] con l'ausilio delle fonti che ne fanno menzione si amplia notevolmente: oltre all'amministrazione dei redditi del Tempio, le loro principali funzioni erano la gestione delle riserve e il loro uso per il culto (I,5-8; II,5,12-13), poiché la gestione delle ricchezze del Tempio (II,14-15) e del commercio delle libagioni e di altri sacrifici (II,1,2,4) erano monopolio del Tempio.

Svolgimento della liturgia, amministrazione delle finanze del Tempio, sorveglianza del Santuario: questi i tre campi d'azione dove i capi dei sacerdoti e i capi dei leviti esercitavano la loro autorità.

In questa sezione, dedicata ai capi dei sacerdoti, è necessario studiare l'uso frequente del termine *archiereús, kôhen gadôl*, che compare ripetutamente nel NT, in Giuseppe e nel Talmud. Il solo NT parla non meno di 64 volte degli *archiereīs* al plurale, pur essendoci un unico sommo sacerdote in funzione; esso ricorre persino volentieri a un'espressione stereotipata: « gli *archiereīs* e gli anziani ». Si potrebbe pensare che questo plurale si spieghi con il fatto che il termine designa non soltanto il sommo sacerdote in funzione (*kôhen*

[198] *Supra*, p. 265.
[199] *Supra*, p. 271, n. 172.
[199bis] *Supra*, p. 267.

ha-mᵉšammeš), ma frequentemente anche il sommo sacerdote deposto (*kôhen še'abar*) [200]. Questa soluzione tuttavia non è esatta. Infatti in tutte le fonti e a più riprese vengono chiamate *kôhen gadôl, archiereús* certe persone che non figurano nella lista completa dei sommi sacerdoti trasmessaci da Giuseppe. Così Sceva, « un *archiereús* ebreo », sette figli del quale sono esorcisti a Efeso (At 19,14); Simone « del numero degli *archiereīs* » [201]; Gesù, figlio di Saffia « uno degli *archiereīs* » [202]; l'*archiereús* Mattia, figlio di Boeto [203]; l'*archiereús* Levi che biasimava Gesù per essere entrato nel Santuario senza avere osservato le prescrizioni farisaiche sulla purità [204]; taluni *kôhănîm gᵉdôlîm* nominati nel Talmud, come Sadoq [205] e Issakar di Kefar-Barqai [206].

E. Schürer, di cui conosciamo il ruolo pionieristico nel campo della storia neotestamentaria, ha tentato di risolvere l'enigma e tutti i moderni hanno accettato le sue conclusioni [207], Egli scorgeva in questi *kôhănîm gᵉdôlîm, archiereīs*, dei « membri delle famiglie illustri in seno alle quali venivano scelti i sommi sacerdoti » [208]. A sostegno di questa tesi, invocava *B. j.* VI,2,2, § 114; At 4,6 e due testi della Mishnah (*Ket.* XIII,1-2; *Ohal.* XVII,5).

Innanzi tutto si può constatare, come vedremo più avanti, che Schürer non ha tradotto correttamente i due testi

[200] *Hor.* III,4. Più precisamente, il sommo sacerdote destituito viene chiamato in Tos. *Sanh.* IV,1 (420,13), *ha-kôhen še'abar miggᵉdûllatô.*

[201] *Vita* 39, § 197.

[202] *B. j.* II,20,4, § 566.

[203] *B. j.* IV,9,11, § 574; V,13,1, §§ 527-531; VI,2,2, § 114.

[204] Frammento di un papiro di Oxyrynco in B.P. Grenfell e A.S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, V, London 1908, nr. 840.

[205] *Lam. R.* 1,49 su 1,16 (35ª 14); nel racconto parallelo diverso, b. *Giṭ.* 58ª, si ha Ishmaele ben Elisha.

[206] b. *Pes.* 57ª bar. Inoltre, occorre citare qui il racconto relativo al *kôhen gadôl* che la sorte designa per far bere le acque amare (*Pesiqta rabbati* 26,129ᵇ 5); il sommo sacerdote in funzione non era sottoposto al sorteggio dei servizi (*Yoma* I,2).

[207] A. Schlätter fa eccezione, come ho constatato in quello che dirò subito (vedere *infra*, p. 280, n. 217).

[208] Schürer, II, pp. 275-277.

della Mishnah. In un passo della *Guerra Giudaica*, Giuseppe narra: « Tra loro [i transfughi] si trovavano i sommi sacerdoti Giuseppe e Gesù, e i seguenti figli dei sommi sacerdoti: tre di Ismaele decapitato a Cirene, quattro di Mattia e uno di un altro Mattia, il quale, come ci è stato raccontato, fuggì dopo che il padre e tre dei suoi figli furono giustiziati da Simone, figlio di Giora. Con gli *archiereīs* fuggirono anche molti altri notabili ». Secondo Schürer, possiamo di fatto vedere negli *archiereīs* dell'ultima frase sia i due sommi sacerdoti destituiti, nominati in precedenza, che gli otto figli di sommi sacerdoti; in tal modo il termine *archiereús* ingloberebbe qui i parenti più prossimi dei sommi sacerdoti. Ma *archiereús* può designare altrettanto bene i soli due sommi sacerdoti destituiti citati all'inizio del testo; in tal caso *archiereús* significherebbe solamente il « sommo sacerdote non più in carica ». Questo passo di Giuseppe non costituisce quindi, per la soluzione prospettata da Schürer, un testimone irrecusabile.

Con più ragione Schürer invoca il testo di At 4,6 dove taluni « membri delle famiglie pontificie » figurano come un gruppo del Sinedrio, mentre altrove il Nuovo Testamento li chiama semplicemente « gli *archiereīs* ». Ma neppure questo testo prova in modo irrefutabile che i membri delle famiglie pontificie erano chiamati *archiereīs*. Ci si può chiedere infatti per quale motivo i « membri delle famiglie pontificie » nominati in At 4,6 avessero voce nel Sinedrio, se per la loro origine, come Schürer è costretto a supporre, o non, piuttosto, per la loro funzione [209].

Mancano dunque le prove a sostegno del significato sostenuto da Schürer. Ma c'è di più. Si può seriamente dubitare di questa soluzione. Yoḥanan ben Zakkai incontra a Beth Rama (o Ramat benê Anat), probabilmente in Galilea [210], un

[209] Vedere *infra*, pp. 305-309, la discussione su At 4,6 e l'esposizione sul nepotismo che la gerarchia illegittima praticava occupando i posti di capi di sacerdoti.

[210] Bet Anat è sicuramente in Galilea in Tos. *Miqw.* VI, 3 (658,5);

kôhen gadôl [211]. Ma è del tutto inverosimile che, prima del 70 d.C., dei membri di famiglie pontificie regnanti risiedessero in Galilea! Secondo Schürer inoltre i « membri delle famiglie pontificie » avrebbero dovuto aver voce nel Sinedrio [212]. Ma c'era davvero posto per tutti in un collegio di 71 membri? E in caso negativo, secondo quale principio, si sarebbe fatta una scelta di cui non abbiamo mai avuto notizia? Il dubbio più serio tuttavia [213] deriva dal fatto che il significato sostenuto da Schürer è contrario alla filologia. *Kôhen gadôl, archiereús* significa arcisacerdote e nient'altro. In che modo un lettore greco e uno ebraico avrebbero potuto capire che i rispettivi termini *archiereús* e *kôhen gadôl* significassero « membro di una famiglia pontificia »?

I due testi della Mishnah possono aiutarci a chiarire le cose. In essi si afferma che i « figli » dei *kôhănîm g^edôlîm* prendono decisioni in materia di diritto civile [214] e ricevono lettere dall'estero [215]. Schürer, peraltro così sicuro, commette un errore filologico quando ritiene che si tratti di « figli dei sommi sacerdoti » che, a tale titolo, « sono persone dotate di prestigio e di autorità » [216]. Altri passi infatti, in particolare talune varianti testuali, indicano che l'espressione *b^ene kôhănîm g^edôlîm* non designa, contrariamente a quanto pensa Schürer, i « figli dei sommi sacerdoti », ma i *kôhănîm g^edôlîm*; proprio come nell'Antico Testamento (1 Re 20,35 e spesso anche altrove) i profeti sono chiamati « figli dei profeti », e nel Nuovo Testamento (Mt 12,27) gli scribi sono chiamati « figli degli scribi ». In altre parole, il termine « figlio » indica non la discendenza, ma il genere [217]. In questo senso

vedere SCHLATTER, *Joch. b. Zak.*, p. 27, n. 1. I papiri Zenone menzionano anche un Bait(i)anata in Galilea (*Papiri greci e latini [Pubblicazioni della Società Italiana]*, vol. VI, Firenze 1920, nr. 594, riga 18).

211 *ARN* rec. A cap. 12,56[a] 9; rec. B. cap. 27,56[a] 29 (Ramat benê Anat).

212 Schürer, II, p. 276; conclusione sulla scorta di At 4,6.

213 Vedere anche *supra*, p. 278, n. 206.

214 *Ket.* XIII,1-2.

215 *Ohal.* XVII,5.

216 Schürer, II, p. 276.

217 In j. *Sheq.* IV,3,48[a] 35 (III/2,285), i sommi sacerdoti in carica

noi ce ne serviamo nella lettura delle fonti. A quanto si narra, i *b^enê kôhănîm g^edôlîm*, ossia i *kôhănîm g^edôlîm* costituivano un tribunale che prendeva decisioni in materia di diritto civile a proposito dei sacerdoti. Altrove ci viene riferita una delibera di questo tribunale secondo cui il Giorno delle espiazioni, solo un sacerdote o un levita sono idonei a condurre nel deserto il capro Azazele [218]. Come indicano le cause trattate, allo stesso tribunale si fa riferimento quando si parla di un « tribunale di sacerdoti » davanti al quale venivano deferite sia questioni di diritto sacerdotale (diritto matrimoniale dei sacerdoti [219]) sia questioni di culto (audizione dei testimoni della luna nuova, cioè fissazione del calendario) [220]. Il tribunale [221] che sotto Agrippa I condannò a morte una figlia di sacerdote colpevole di adulterio fu invece il

che compirono il rito della giovenca rossa (in tutto cinque dal 200 a.C., stando a *Para* III,5) sono chiamati globalmente « i figli dei sommi sacerdoti ». In *ARN* rec. A cap. 4,24[a] 10, si ha « i sommi sacerdoti »; la rec. B cap. 7,21[b] 33 dice: « i figli dei sommi sacerdoti ». Le due espressioni si sovrappongono quindi. *Sifra* Lv 2,3 (6[d] 24,21): « Come il sommo sacerdote Aronne mangia [la sua parte dell'offerta alimentare] senza contestazione [ha infatti la priorità nella scelta], così i *b^enê kôhănîm g^edôlîm* mangiano senza contestazione ». Questo testo pone in parallelo il primo sommo sacerdote e i suoi successori, i sommi sacerdoti in carica dopo Aronne; è chiaro che anche qui si tratta dei sommi sacerdoti e non dei figli dei sommi sacerdoti. La traduzione, in SCHLATTER, *Joch. b. Zak.*, p. 25, di *b^enê kôhănîm g^edôlîm* con « capi dei sacerdoti » (*Ket.* XIII,1-2) è esatta.

218 *Yoma* VI,3. La lezione « decisione dei sacerdoti » invece di « decisione dei capi dei sacerdoti » (*editio princeps*, Napoli 1492; ed. di Venezia 1609; ms. di Cambridge, ed. W. H. Lowe, Cambridge 1883; ms. di Berlino, *Staatsbibl.* Ms. or. 567[4]; *editio princeps* del Yerushalmi, Venezia 1523) risulta da una correzione o dall'omissione accidentale di *g^edôlîm*.

219 *Ket.* I,5: il tribunale fissò a 400 denari (il doppio della tariffa ordinaria) l'importo della *k^etûbbah* (contratto di matrimonio) di una giovane di famiglia sacerdotale o promessa sposa a un sacerdote.

220 *R. H.* I,17. Questo testo parla di due autorità che fissano il calendario: il collegio dei sacerdoti e il Sinedrio. Questo spiega perché in origine i sacerdoti avessero competenza in materia; ma poiché seguivano le opinioni dei Sadducei, il Sinedrio se ne occupò per fare adottare il punto di vista dei Farisei. Queste due stesse autorità compaiono anche in *Yoma* I,5: accanto agli « anziani del tribunale », figurano « gli anziani del clero ».

221 b. *Sanh.* 52[b].

Sinedrio [222]. Chi erano gli « arcisacerdoti » che componevano questo tribunale? Erano sacerdoti di rango elevato, come indica anche la loro formazione teologica di scuola sadducea [223]; essi costituivano un collegio autonomo e le loro decisioni, vincolanti per natura, concernevano sacerdoti e questioni di culto. Si trattava dunque del clero superiore del Tempio di Gerusalemme.

Abbiamo così la soluzione dell'enigma. L'espressione *kôhen gadôl* designa esclusivamente l'arcisacerdote, il sacerdote che per la sua posizione è al di sopra di tutti gli altri sacerdoti. In senso stretto, l'arcisacerdote è, solo e soltanto il sommo sacerdote; in senso lato, i capi dei sacerdoti che stanno al di sopra dell'insieme dei sacerdoti. Accanto al *kôhen gadôl* che « fa il servizio [nel Santo dei santi] » [224], che è « consacrato dall'investitura » [225] stanno gli altri (*b*^{e}*nê*) *kôhănîm g*^{e}*dôlîm*, i capi dei sacerdoti [226].

Questa spiegazione filologicamente incontestabile consente di spiegare tutti i testi. Comprendiamo allora perché si può parlare dei *kôhănîm g*^{e}*dôlîm, archiereîs* al plurale, perché si menzionano certi nomi di *archiereîs* che non figurano nella lista dei sommi sacerdoti in esercizio, perché un

[222] Su questo caso, ecco quanto risulta certo: *a*) Un tribunale ebraico può occuparsi con pieno diritto di questo giudizio penale; questo fatto rimanda all'epoca di Agrippa I (SCHLATTER, *Tage*, pp. 80 s.). La datazione è confermata dal fatto che R. Eleazar ben Sadoq, ancora fanciullo, assistette all'esecuzione della sentenza (Tos. *Sanh.* IX,11; 429,30), vedere *supra*, p. 233. *b*) La decisione fu presa non in base al diritto farisaico (*Sanh.* VII,2: « A quell'epoca il tribunale non era istruito [nella Legge] »), ma secondo il diritto sadduceo (b. *Sanh.* 52^{b}). Infatti, secondo l'insegnamento dei Farisei la pena di morte per combustione prescritta dalla Legge in Lv 21,9 veniva inflitta con piombo fuso versato in bocca, quindi dall'interno; secondo l'insegnamento dei Sadducei, invece, bisogna bruciare i colpevoli sul rogo, quindi dall'esterno. Fu secondo questa procedura sadducea che venne eseguita la sentenza nei confronti della figlia del sacerdote in questione.

[223] Vedere *supra*, n. 220.

[224] *Hor.* III,4; *Meg.* I,9.

[225] *Hor.* III,4; *Mak.* II,6; *Meg.* I,9; *Sifra* Lv 21,12 (47^{c} 187,43); j. *Yoma* I,1,38^{d} 39 (III/2,166), e *passim*.

[226] 1 *Q M* II,1 (vedere supra, p. 258, n. 101) cita l'uno accanto all'altro sommo sacerdote (*kôhen harôš*) e capi dei sacerdoti (*rasê ha-kôhănîm*).

kôhen gadôl, archiereús può abitare in Galilea, perché può essere sottoposto al sorteggio [227], perché il sommo sacerdote Pinḥas che gli Zeloti elessero per sorteggio, era certamente discendente da una famiglia pontificia, ma non faceva parte degli *archiereîs* [228], e perché, nel Sinedrio, c'era posto per gli *archiereîs*. Si tratta, in tutti questi casi, di capi di sacerdoti del Tempio.

Questa spiegazione chiarisce soprattutto i numerosi testi del Nuovo Testamento — non meno di 64 — che parlano degli *archiereîs*. Quasi sempre sono testi dove questi personaggi compaiono come membri del Sinedrio, accanto a scribi e anziani. Gli *archiereîs*, in qualità di membri del Sinedrio, partecipano al processo di Gesù e alla sua condanna; più tardi, al processo degli Apostoli e all'interrogatorio di Paolo. Capi dei sacerdoti, sono coloro che occupano un posto permanente nel Tempio e che, proprio per questa loro funzione, hanno voce nel Sinedrio dove costituiscono un gruppo ben definito; sappiamo infatti che il comandante del Tempio [229] e un tesoriere del Tempio [230] erano membri del Sinedrio. La cifra minima (conosciamo solo questa) era di 1 (sommo sacerdote) + 1 (comandante del Tempio) + 1 (sorvegliante del Tempio, sacerdote) + 3 (tesorieri) = 6; alla cifra minima si aggiungevano i sommi sacerdoti scaduti nonché i sacerdoti sorveglianti e i tesorieri. Il tutto dà un totale il cui rapporto numerico con i 71 membri del Sinedrio è verosimile.

Esistono inoltre, nel Nuovo Testamento, taluni passi in cui si parla dei capi dei sacerdoti, oppure dei capi dei sacerdoti *e* dei sorveglianti del Tempio (Lc 22,4), oppure dei capi dei sacerdoti *e* dei loro partigiani (At 5,17.21). Si tratta, nella fattispecie, dei capi dei sacerdoti rappresentanti

[227] *Pesiqta rabbati* 26,129^{b} 5; vedere *supra*, p. 278, n. 206.

[228] *B. j.* IV,3,8, § 155.

[229] At 4,5-6; su questo passo vedere *infra*, p. 308, in particolare la nota 328.

[230] *Ant.* XX,8,11, §§ 189 ss.

l'autorità giudiziaria e amministrativa [231] autonoma del Tempio. Come si è già visto sopra (p. 282), stando alle fonti talmudiche, i capi dei sacerdoti costituivano un collegio autonomo, competente per le questioni del Tempio e del clero. In quanto corpo amministrativo del Tempio, i capi dei sacerdoti decidono come impiegare il denaro del tradimento che Giuda riporta nel Tempio, dichiarando che il « prezzo del sangue » non deve essere versato nel tesoro [232]. Come capi della polizia del Tempio, si accordano con Giuda sull'arresto di Gesù [233], peraltro già deciso dal Sinedrio (Mt 26,3-4 e par.), ordinano l'arresto degli Apostoli sul sagrato del Tempio (At 5,17.21), ricevono dalle guardie del sepolcro di Gesù la notizia della sua risurrezione [234] e dai carcerieri degli Apostoli l'annuncio che i detenuti sono sfuggiti alla sorveglianza della polizia del Tempio (At 5,24). Sempre a questo titolo, accordano al fanatico fariseo Saulo un distaccamento di polizia del Tempio per perseguitare i Cristiani (At 26,12; cfr. 9,14.21; 26,10).

Questo quindi è il quadro che otteniamo. Il comandante del Tempio, responsabile del culto e dell'ordine esterno al Tempio è alla testa dei capi dei sacerdoti, in quanto sacerdote gerarchicamente di rango più elevato viene subito dopo il sommo sacerdote. Dopo di lui, sempre in ordine gerarchico, vengono il capo della sezione settimanale preposto al rispettivo servizio, quindi i capi delle 4-9 sezioni giornaliere facenti

231 Fanno eccezione i passi nei quali, come indicano il contesto o i passi paralleli, l'espressione « capi dei sacerdoti » è una designazione *a parte potiori* del Sinedrio: Mc 15,3 (cfr. par. Mt 27,12: i capi dei sacerdoti e gli anziani); 15,10 (cfr. Mc 15,1); 15,11 (cfr. par. Mt 27,20: i capi dei sacerdoti e gli anziani); Gv 12,10.

232 Mt 27,6; vedere *supra*, p. 225.

233 Mc 14,10-11; Mt 26,14-15; Lc 22,4-5.

234 Mt 28,11; è difficile pensare che le guardie del sepolcro fossero soldati romani; costoro infatti non avrebbero osato autoaccusarsi di aver dormito durante la guardia (28,13). Analogamente, l'annuncio ai capi dei sacerdoti lascia intendere che si tratta della polizia del Tempio (28,11). Di conseguenza occorre prendere l'*échete* di Mt 27,65 come indicativo e non come imperativo.

parte di tale sezione settimanale. Il mantenimento dell'ordine esterno è prerogativa dei sette sorveglianti permanenti del Tempio, quattro dei quali sono leviti-capo; i tre tesorieri permanenti del Tempio garantiscono, con i loro aiutanti, l'amministrazione delle finanze. I capi dei sacerdoti continuamente in servizio nel Tempio formano un collegio ben definito; esso ha giurisdizione sui sacerdoti e i suoi membri hanno voce nel Sinedrio.

Il fatto che i capi dei sacerdoti di Gerusalemme costituissero un collegio siffatto assume un'ulteriore importanza se si pon mente alla indicazione di At 4,6 secondo cui i capi dei sacerdoti erano membri dell'aristocrazia sacerdotale. Ad avere accesso a tale carica non erano quindi sacerdoti qualunque. Questo dimostra che, dal punto di vista sociale, esistevano grandi differenze all'interno del clero; altri dati lo confermano. Tra i capi dei sacerdoti di Gerusalemme (gli *archiereīs* del NT) e gli altri sacerdoti, sorsero vivaci opposizioni negli ultimi anni prima della distruzione del Tempio. Il Talmud e Giuseppe ne sono i concordi relatori. Il Talmud deplora gli atti di violenza dei capi dei sacerdoti: si appropriavano con la forza le pelli delle vittime che ogni sera, in una delle sale del Tempio, venivano spartite tra i sacerdoti della sezione di servizio giornaliera [235]; il loro comportamento tracotante non si fermava neppure davanti alle misure di difesa attuate dai semplici sacerdoti che consistevano nella spartizione delle pelli soltanto una volta la settimana, alla presenza della sezione settimanale al completo. Inoltre la letteratura rabbinica lamenta la loro politica di potenza e il loro nepotismo [236]. Da sponda del tutto neutrale, Giuseppe narra che i servi dei capi dei sacerdoti rubavano con la forza, sulle aie dei contadini, la decima dovuta ai sacerdoti [237].

235 Si tratta evidentemente di un abuso grossolano del diritto del sommo sacerdote di scegliere prima degli altri; tale diritto è descritto *supra*, p. 243.

236 b. *Pes.* 57ª bar.; Tos. *Zeb.* XI,16 (497,2-3).

237 *Ant.* XX,8,8, § 181; 9,2, §§ 206 ss.

Queste differenze sociali tra i capi dei sacerdoti e il resto del clero, così come ci vengono rivelate dai testi, non saranno agevoli ad intendersi se non quando si sarà definita con chiarezza la situazione dell'aristocrazia sacerdotale. È quanto ci accingiamo a fare.

C) L'ARISTOCRAZIA SACERDOTALE

Il sommo sacerdote e la maggior parte dei capi dei sacerdoti di Gerusalemme erano membri delle « famiglie pontificie » [238], cioè dell'aristocrazia sacerdotale. In questo campo, circolano idee poco esatte per non dire erronee; solo uno sguardo attento alla storia consente di puntualizzarle.

Secondo la concezione storica dell'Ebraismo contemporaneo di Gesù, la famiglia pontificia zadokita — il nome deriva da Zadok, sommo sacerdote in carica sotto Salomone e Davide [239] — aveva fornito, dopo Aronne, i sommi sacerdoti di Israele secondo una serie continua di successioni [240]. Ne possediamo l'elenco, senza nessuna lacuna, da Aronne fino all'esilio [241] in 1 Cr 5,29-41. Anche Ne 12,10-11 presenta un analogo elenco senza nessuna interruzione, fino al IV secolo prima della nostra era. Nelle *Antichità*, Giuseppe lo prosegue partendo da quel periodo fino al sommo sacerdote Menelao (172-162 a.C.) [242] che, secondo il punto di vista dello storico ebreo, peraltro falso, (vedere più avanti, p. 291), fu l'ultimo sommo sacerdote zadokita legittimo [243]. Si contano 14 generazioni di sommi sacerdoti della casa di Zadok a partire dalla costruzione del Tabernacolo fino alla costruzione del primo Tempio [244]. 9 sommi sacerdoti zadokiti (così in 1 Cr 5,36-41; 18 secondo il Talmud e Giuseppe [245]) succedutisi regolarmente, dovettero essere in funzione all'epoca del primo Tempio (salomonico); 15 dall'esilio a Menelao (incluso), durante il secondo Tempio (postesilico) [246].

Non è compito nostro esaminare qui l'autenticità di questi elenchi [247] tranne per gli ultimi membri della serie. Ci basta prendere atto della concezione storica del I secolo della nostra era secondo cui si ebbe, senza interruzione alcuna, una successione di sommi sacerdoti zadokiti da Aronne fino all'epoca del seleucida Antioco IV Epifane (175-164 a.C.) [248]; l'intervento di questo re nella nomina del sommo sacerdote e la sua persecuzione religiosa determinarono la fine del pontificato zadokita.

Ecco gli ultimi sommi sacerdoti del periodo zadokita:

[238] At 4,6; *Ant.* XV,3,1, § 39.

[239] 2 Sam 8,17; 15,24 e *passim*; 1 Re 1,8 e *passim*, specialmente 2,35.

[240] In verità il diritto dei Zadokiti al sacerdozio risale, perlomeno a quanto ne sappiamo, soltanto all'epoca di Salomone, vedere WELLHAUSEN, *Pharisäer*, pp. 47 ss.

[241] Fino all'epoca di Salomone esiste un elenco parallelo. 1 Cr 6,35-38, in accordo con il primo.

[242] *Ant.* da XI,8,7, § 347 a XII,5,1, § 239. Per la critica, vedere *infra*, p. 290, n. 256 e *supra*, p. 242, n. 14.

[243] *Ant.* XX,10,3, § 235. In *Ant.* XX,10,1-5, §§ 224-251 Giuseppe dà un panorama sommario di tutti i sommi sacerdoti da Aronne fino alla distruzione del Tempio.

[244] 1 Cr 5,29-36; in *Ant.* XX,10,1, § 228, Giuseppe ne conta tredici.

[245] j. *Yoma* I,1,38c 37 (III/2,162); *Ant.* XX,10,2, § 231.

[246] *Ant.* XX,10,2, § 234.

[247] La storiografia del basso Giudaismo (Giuseppe) afferma che la famiglia zadokita fornì i sommi sacerdoti secondo una regolare successione. Tale affermazione è vera per l'epoca che va dall'esilio fino a Onia II. Ma non bisogna cercare di far risalire la genealogia fino ad Aronne (vedere *supra*, n. 241), né figurarsi il capo dei sacerdoti del Tempio di Gerusalemme, prima dell'esilio, investito del primato sul clero, come avvenne dopo l'esilio. Per una critica particolareggiata, vedere *infra*, pp. 290, n. 256.

[248] Secondo la lista dei Seleucidi *British Museum* 35 603 pubblicata da A. J. Sachs e D. J. Wiseman in *Iraq* 16 (1954), pp. 202-212, la morte di Antioco IV avvenne tra il 19 novembre e il 19 dicembre del 164 a.C. Lo stesso in 1 Mac 6,16: l'anno della morte di Antioco IV è il 149 dell'era seleucida = dall'autunno 164 all'autunno 163.

	Durata del pontificato	Origine	Insediato da
Onia II	fino al 175	figlio del sommo sacerdote Simone	successione
Gesù (Giasone)	175-172	figlio del sommo sacerdote Simone	Antioco IV Epifane
Menelao	172-162	sacerdote non zadokita	Antioco IV Epifane
Yakim (Alcimo)	162-159	sacerdote zadokita illegittimo	Antioco V Eupatore (?)

Excursus
La cronologia dei libri dei Maccabei

Prima di spiegare questa lista, è necessario, per giustificare le date che in essa sono indicate, dire una parola sul calcolo dell'era seleucida nei due libri dei Maccabei. Come sappiamo, si discute molto per conoscere se l'era seleucida, che nei due libri servì come base della cronologia, si inizi con la primavera (1° di *Nisan*) del 311 a.C. [249] o del 312 a.C. [250], oppure con l'autunno (1° di *Tishri*) del 312 a.C. [251]; o se per caso non esista nel primo libro dei Maccabei una duplice cronologia, corrispondente di fatto ai due computi diversi, quello di Babilonia e quello di Siria-Macedonia: *a*) una cronologia per gli avvenimenti politici, con inizio nell'autunno del 312; *b*) una cronologia per gli avvenimenti « ecclesiali »

[249] W. Kolbe, *Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte*, Stuttgart 1926, pp. 47-57.

[250] Schürer, I, pp. 32-38, che ritratta la sua opinione precedente, e molte altre.

[251] Meyer, *Ursprung*, II, p. 248, n. 1 e altri. Secondo S. Zeitlin, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, in *JQR* n.s. 9 (1918-1919), p. 81, nell'autunno del 313 a.C.; è impossibile.

della vita interna ebraica con inizio nella primavera del 311. Basandosi sulla lista dei Seleucidi (British Museum 35 603) pubblicata per la prima volta [252] nel 1954, J. Schaumberger [253] ha proposto quest'ultima soluzione. Di fatto, questa ipotesi di una duplice cronologia nel primo libro dei Maccabei, potrebbe essere giusta, poiché spiega nei migliori dei modi le differenze tra il I e il II libro dei Maccabei nella cronologia degli avvenimenti politici.

Due esempi possono illustrare questa duplice cronologia nel I libro dei Maccabei [254]; il primo concerne un avvenimento politico, il secondo un avvenimento « ecclesiale » della vita interna ebraica.

1. In 1 Mac 6,20-63 come in 2 Mac 13,1 si narra la campagna di Antioco V Eupatore contro la Giudea. Secondo 1 Mac, ebbe luogo nel 150 dell'era seleucida, secondo 2 Mac nel 149 della stessa era. Se si segue Schaumberger [255], non c'è alcun errore nei due libri dei Maccabei perché essi partono da un modo diverso di calcolare l'era seleucida. Di fatto concordano, perfino se la campagna ebbe luogo nell'autunno del 163 a.C. Infatti quell'autunno, secondo la cronologia interna all'Ebraismo adoperata da 2 Mac, appartiene ancora all'anno 149 dell'era seleucida (= primavera 163 - primavera 162); secondo la cronologia siromacedone utilizzata da 1 Mac per gli avvenimenti politici, quell'autunno del 163 a.C. appartiene invece già all'anno 150 dell'era seleucida (= autunno 163 - autunno 162).

[252] A. J. Sachs e D. J. Wiseman, *A Babylonian King List of the Hellenistic Period*, in *Iraq* 16 (1954) pp. 202-212.

[253] *Die neue Seleukidenliste B. M. 35 603 und die makkabäische Chronologie*, in *Biblica* 36 (1955), pp. 423-435; cfr. R. Hanhart, *Zur Zeitrechnung des I und II Makkabäerbuches*, in A. Jepsen - R. Hanhart, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, *BZAW* 88, Berlin 1964, pp. 49-96.

[254] In 2 Mac le cose sono più semplici poiché ad eccezione delle due lettere del cap. 11, le date vengono espresse secondo il calcolo della vita interna ebraica.

[255] *Art. cit.*, pp. 429 s.

2. Un esame degli avvenimenti dell'anno 160 dell'era seleucida narrati da 1 Mac 10,1-21 indica che anche 1 Mac calcola gli avvenimenti « ecclesiali » della vita interna ebraica a partire dalla primavera (311 a.C.): dopo che Alessandro Balas venne riconosciuto re (1 Mac 10,1), Demetrio Sotere si sforzò di conquistare l'amicizia degli Ebrei (10,2-7) i quali perciò cominciarono a fortificare Gerusalemme (10,8-14). Anche Alessandro Balas allora avanzò delle proposte agli Ebrei (10,15-20). In questa situazione politica favorevole, Gionata indossò le vesti sacre del sommo sacerdote nella festa delle Capanne (10,21). Gli Ebrei celebravano questa festa dal 15 al 21 di *Tishri*. Se l'era seleucida si fosse iniziata nell'autunno, tutti gli avvenimenti precedenti dell'anno 160 dell'era seleucida dovrebbero trovare posto dal 1° al 14 di *Tishri*. Il che è assolutamente impossibile. Tutte le difficoltà scompaiono invece se si ammette che per quest'avvenimento della vita interna ebraica, l'anno 160 dell'era seleucida fu contato partendo dalla primavera (311 a.C.); in tal caso infatti, l'anno 160 dell'era seleucida andò dalla primavera del 152 alla primavera del 151. Risulta quindi che 1 Mac utilizza un duplice calcolo dell'era seleucida: gli avvenimenti politici vengono calcolati partendo dall'autunno del 312 a.C., gli avvenimenti « ecclesiali » della vita interna ebraica invece dalla primavera del 311.

Riprendiamo ora la lista degli ultimi sommi sacerdoti riportata sopra. Secondo l'opinione, certamente esatta, del libro di Daniele (9,25-26; 11,22), Onia II fu l'ultimo sommo sacerdote legittimo nella successione zadokita legale [256]. Per

[256] Secondo la numerazione di Giuseppe è il terzo con questo nome. In realtà, questo Onia è il figlio del sommo sacerdote Simone (il Giusto, dopo il 200 a.C.). Erroneamente, Giuseppe ha sdoppiato Onia, come ha sdoppiato Simone, cfr. *supra*, p. 242, n. 14 e H. GUTHE, *Geschichte des Volkes Israel*, Tübingen 1914³, p. 318. Per ciò che segue, vedere 1 Mac; 2 Mac; *Ant.* XII,5,1,11,2, §§ 237-434; *B. j.* I,1,1-6, § 31-47. Inoltre O. HOLTZMANN, *Neutest. Zeitgeschichte*, Tübingen 1906², pp. 27-29; Schürer, I, pp. 194-226; B. STADE e A. BERTHOLET, *Biblische theologie des A. T.*,

ordine di Antioco IV, nel 175 a.C. [257] venne sostituito dal fratello Gesù (o Giasone secondo la forma da lui ellenizzata) che, in cambio promise al re grosse somme di denaro e l'introduzione a Gerusalemme dei costumi greci. Secondo la Legge tuttavia, Onia II aveva diritto alla sua funzione vita natural durante, e il figlio, anch'egli di nome Onia (III), doveva succedergli subito dopo [258]. Con la nomina illegittima di Giasone al pontificato nel 175, si verificò una brusca rottura nella successione dei sommi sacerdoti. Per il popolo, che aveva il senso del diritto, il fatto che anche Giasone avesse sangue di sommo sacerdote nelle vene nulla tolse all'illegittimità della sua dignità usurpata (vedere il giudizio di Dn 9,26-27; 11,22).

Ma Giasone non godette a lungo di questa funzione illegalmente acquisita. Nel 172, dopo tre anni di pontificato (2 Mac 4,23) Antioco lo destituì e lo rimpiazzò con uno non zadokita — offesa gravissima ai sentimenti più sacri del popolo — di nome Menelao, della classe sacerdotale di Bilga che aveva promesso al re tasse ancora più sostanziose [259].

II, Tübingen 1911, pp. 203-207, 276-279; H. GUTHE, *op. cit.*, pp. 318, 322-327; S. ZEITLIN, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, in *JQR* n.s. 9 (1918-1919), pp. 71-102; 10 (1919-1920), pp. 49-80, 237-290; e soprattutto MEYER, *Ursprung*, II, pp. 131-166, 205-252; SCHLATTER, *Gesch. Isr.*, pp. 102-129.

[257] Per la data: Giasone fu eletto sommo sacerdote da Antioco IV Epifane diventato re nel 175 a.C., e rimase in carica tre anni (2 Mac 4,23). Secondo Dn 9,26-27 (vedere *infra*, p. 292, n. 261), Menelao era già sommo sacerdote alla fine del 172 a.C. (uccisione di Onia II). Giasone fu quindi sommo sacerdote dal 175 al 172.

[258] 2 Mac 4,7-22. Il racconto di Giuseppe in *Ant.* XII,5,1, § 237 cerca di nascondere l'irregolarità nella successione di Giasone, facendo morire Onia II di morte naturale fin dal 175 a.C. e aggiungendo che suo figlio Onia III, alla morte del padre era ancora minorenne. Questo modo di presentare le cose è chiaramente tendenzioso. La morte violenta di Onia II è attestata inoltre da Dn 9,26; 11,22, e questo conferma la versione di 2 Mac.

[259] 2 Mac 4,23-24. Discendenza non zadokita, 4,23, cfr. 3,4 traduzione latina ed armena. Giuseppe si sforza di nascondere l'illegittimità di Menelao spiegando che è fratello di Onia II e di Giasone, e dicendo che anch'egli si chiamava Onia (*Ant.* XII,5,1, §§ 238 s.; XV,3,1, § 41; XIX,6,2,

Giustamente il popolo considerava Onia II, ancora in vita, come il sommo sacerdote legittimo [260]; perciò, violando il giuramento prestato, Menelao lo fece mettere a morte tra il finire del 172 e l'inizio del 171 a.C. [261].

Onia (III) [262], ribellatosi dopo l'assassinio del padre e ormai unico successore legittimo al pontificato, prese le armi. Nel 170, riuscì con un colpo di mano ad impadronirsi di Gerusalemme, ma non della fortezza [263] dove Menelao si era trincerato (2 Mac 5,5). E nulla poté contro Antioco IV. Il re s'impossessò di nuovo di Gerusalemme nel 169 [264];

§ 298; XX,10,3, § 235). Ma è del tutto inverosimile che il sommo sacerdote Simone abbia avuto due figli con lo stesso nome, Onia II e « Onia Menelao ». Inoltre, il carattere tendenzioso della presentazione di Giuseppe, che abbiamo già evidenziato nella nota precedente, è manifesto. I suoi dati sull'origine di Menelao sono « una grossolana falsificazione destinata a legittimare l'usurpatore Menelao » (MEYER, *Ursprung*, II, p. 133).

[260] Per il giudizio espresso dal popolo, vedere ad esempio *Assumptio Mosis* V,4: individui « qui non sunt sacerdotes, sed servi a servis nati ».

[261] 2 Mac 4,34. Questa indicazione di 2 Mac è preferibile alla presentazione di Giuseppe in *Ant.* XII,5,1, § 237, secondo la quale Onia II morì di morte naturale nel 175 a.C. Infatti Dn 9,26; 11,22, e forse anche Zc 12,10-14, confermano la morte violenta di Onia II. Dn 9,26-27 dà la data dell'uccisione di Onia II; secondo questo testo, ebbe luogo all'inizio della settimana d'anni che va dal dicembre 171 al dicembre 164 a.C.

[262] Erroneamente Giuseppe in *B. j.* I,1,1, § 31 e VII,10,2, § 423 parla di Onia II, poiché costui era già morto; vedere la nota precedente.

[263] Occorre senz'altro preferire la versione di Giuseppe nella sua *Guerra Giudaica* I,1,1, §§ 31 s. che proviene probabilmente da Nicola di Damasco, storiografo della corte di Erode il Grande, a quella delle *Antichità* che è deformata; si devono comunque utilizzare anche i dati della *Guerra* con precauzione e senso critico (vedere n. 262 e n. 264). Secondo *Ant.* XII,5,1, §§ 239 s. e 2 Mac 5,5-10, fu l'anziano sommo sacerdote Giasone che avrebbe assalito Gerusalemme. Ma l'indicazione di 2 Mac 5,8 secondo cui Giasone fu costretto a fuggire in Egitto, consente di supporre che originariamente si parlava di Onia III che fuggì in Egitto e fondò il tempio di Leontopoli. Inoltre, la presentazione di Giuseppe nelle *Antichità* è deformata in modo tendenzioso dato che il racconto di *Ant.* XII,5,1, §§ 237 ss. è dominato dalla preoccupazione di nascondere ogni irregolarità nella successione dei sommi sacerdoti (vedere *supra*, pp. 291 s., nn. 258-259, 261). Per questo, secondo le *Antichità*, fu l'anziano sommo sacerdote Giasone e non Onia III ad intraprendere l'assalto a Gerusalemme nel 170 a.C.

[264] Secondo 1 Mac 1,20 s. e *Ant.* XII,5,3, § 246, al ritorno dalla sua prima campagna egiziana, nel 143 dell'era seleucida = autunno 170 - autunno

Onia dovette fuggire, mentre Menelao fu reinvestito del sommo sacerdozio. Trovandosi in una situazione disperata, Onia (III) si volse allora verso l'Egitto la cui comunità ebraica l'onorava come sommo sacerdote legittimo. Da Tolomeo VI Filometore (181-145 a.C.) e da sua moglie Cleopatra ottenne il permesso di costruire il tempio di Leontopoli [265]. Se decise di edificare un tempio in un paese pagano fu soprattutto perché trovò, per eseguire il suo piano, sacerdoti e leviti, una comunità e mezzi finanziari assai considerevoli. Questo tempio rivale rimase in piedi per 243 anni, fin quando cioè fu distrutto dai Romani nel 73 d.C. Tutto questo sarebbe assolutamente incomprensibile se non sapessimo quanto fosse viva nel popolo la convinzione che solo Onia III era l'erede legittimo del pontificato, in quanto figlio di Onia II, ultimo sommo sacerdote zadokita legittimo [266]. La legittimità del sommo sacerdote e la profanazione del Tempio di Gerusalemme ad opera dei Siriani ridussero al silenzio tutte le obiezioni che il carattere non sacro dell'ubicazione di questo nuovo tempio potevano far nascere.

Nel frattempo si abbatté sulla Palestina la tempesta della

169. Secondo *B. j.* I,1,1, §§ 31 ss. e 2 Mac 5,1-10, al ritorno dalla sua seconda campagna egiziana nel 168 a.C.; vedere al riguardo la cronologia nella nota seguente.

[265] *B. j.* I,1,1, § 33. Inoltre *B. j.* VII,10,4, § 436 (dove soltanto in VII, 10,2, § 423, Onia III è messo al posto del padre Onia II): il tempio di Leontopoli fu distrutto nel 73 d.C., 343 (leggere 243) anni dopo la sua costruzione. La fondazione era avvenuta quindi nel 170 o 169 a.C. Secondo *Ant.* XII,9,7, § 387; XX,10,2, § 236, fu solo dopo l'assassinio del sommo sacerdote Menelao e l'elezione di Alcimo (162) che Onia III sarebbe fuggito in Egitto. Questa datazione tarda non merita alcun credito, poiché altri passi ci hanno mostrato che la presentazione delle *Antichità* è poco attendibile (*supra*, pp. 291 s., nn. 258-259, 261-262). Inoltre, la fondazione di un tempio rivale si comprende meglio negli anni di crisi religiosa che iniziano nel 169 anziché nel 162, due anni dopo la fine di tale crisi. Infine, la indicazione che abbiamo appena data circa la durata del tempio di Leontopoli è contraria ai dati delle *Antichità*.

[266] Vedere in *B. j.* VII,10,2-3, §§ 423-432 la speranza di Onia III di raccogliere intorno a sé l'insieme del popolo ebraico con la costruzione di questo tempio.

persecuzione religiosa (169 [o 167]-164) e i Maccabei si sollevarono. Nel dicembre del 164 a.C., il Tempio di Gerusalemme, che era stato profanato, fu di nuovo consacrato. Leggendo Giuseppe, si ha l'impressione che i Maccabei non si opposero minimamente al sommo sacerdote Menelao [267]. Se questa presentazione è esatta, la loro tolleranza si spiegherebbe soltanto con una illimitata deferenza nei confronti della sua dignità di massimo pontefice. Per comprendere questo atteggiamento accondiscendente dei Maccabei, quale risulta dal racconto di Giuseppe, si potrebbe ugualmente sostenere che il legittimo successore al pontificato, cioè Onia (III), avesse perso i propri diritti facendo costruire un tempio rivale in Egitto e, che d'altro canto, i Maccabei non fossero ancora i padroni assoluti della situazione e dovessero tollerare, ad esempio nel 162 a.C., che il re di Siria nominasse il sommo sacerdote. Ma non è certo che essi abbiano accettato passivamente come pontefice il collaborazionista Menelao, tanto più che in 1 Mac 4,42 leggiamo che: « Giuda scelse sacerdoti incensurati; osservanti della Legge ». Possiamo soltanto dire che fino al 162 a.C. Menelao fu nominalmente sommo sacerdote [268].

Una cosa è certa: nel 162, su istigazione del proprio tutore Lisia, Antioco V Eupatore, che aveva dieci anni, fece giustiziare Menelao [269] per accattivarsi le simpatie degli Ebrei.

[267] Secondo *Ant.* XII,9,7, §§ 382 ss., specialmente § 385, Menelao fu sommo sacerdote per 10 anni, fino all'inizio del 162 a.C. (conclusione della pace tra Antioco IV e gli Ebrei).

[268] Schürer, I, p. 215, n. 16 suppone che Menelao « durante la dominazione, di fatto, di Giuda, non poté naturalmente esercitare le funzioni di sommo sacerdote ». Opinione simile in SCHLATTER, *Gesch. Isr.*, p. 116. MEYER, *Ursprung* II, pp. 211, 214, 224, 233, suppone invece che Menelao rimase in funzione. Sfortunatamente nessuna fonte ci dice con chiarezza quale fu l'atteggiamento dei Maccabei nei confronti di Menelao.

[269] Ant. XII,9,7, § 385; XX,10,3, § 235; 2 Mac 13,3-8. Data di questa esecuzione: secondo la versione di Giuseppe essa fu una conseguenza della pace conclusa nel 162 a.C. tra Antioco V Eupatore e gli Ebrei. Secondo 2 Mac invece, avvenne prima della campagna che Antioco V condusse contro la Giudea alla fine dell'estate 163, il che pare meno verosimile.

Il sacerdote Yakim (Alcimo) che i Siriani nominarono allora (162a.C.) sommo sacerdote [270], non era è vero, discendente dell'ultimo sommo sacerdote legittimo Onia II, ma perlomeno era zadokita [271], e il fatto che dopo Menelao vi fosse di nuovo come sommo sacerdote uno zadokita bastò a far rifiorire le speranze. Gli Asidei abbandonarono i Maccabei e aderirono a Yakim (1 Mac 7,12-15). Ma le aspettative in lui riposte furono deluse amaramente [272]; peraltro la sua morte, avvenuta nel maggio del 159, pose presto termine al suo pontificato [273].

La situazione a Gerusalemme si presentava allora confusa a causa degli interventi arbitrari dei re siriani nella successione dei sommi sacerdoti e della partenza per l'Egitto di Onia III, legittimo erede al pontificato. Un fatto sottolinea in modo assai chiaro il grado di tale confusione: stando a Giuseppe, dal 159 al 152 a.C., la carica di sommo sacerdote degli Ebrei rimase senza titolare [274].

[270] Secondo *Ant.* XII,9,7, § 385 e XX,10,3, § 235. Alcimo fu eletto sacerdote da Antioco V Eupatore (163-autunno 162); invece, secondo 1 Mac 7,5.21 e 2 Mac 14,3-13, fu Demetrio I Sotere (autunno 162-150) a promuoverlo a quella carica. Ma secondo 2 Mac 13,3-8 come secondo Giuseppe (vedere la nota precedente), Menelao, predecessore di Alcimo, fu giustiziato già sotto il regno di Antioco V nel 162 a.C.; e, secondo 2 Mac 14,3.7, Alcimo era già stato nominato sommo sacerdote prima del regno di Demetrio. Inoltre, il cambiamento di sommo sacerdote fu la conseguenza della conclusione della pace tra Antioco V e gli Ebrei all'inizio del 162 (*Ant.* XII,9,7, §§ 382 ss.). Di conseguenza, la datazione di Giuseppe è certamente quella giusta (altra soluzione in Schürer, II, p. 216, n. 23, senza giustificazione): la nomina di Alcimo avvenne fin dall'inizio dell'anno 162 a.C. e non solamente in autunno.

[271] *Ant.* XX,10,3, § 235: « della stirpe di Aronne », ma non della famiglia dei sommi sacerdoti regnanti. *Ant.* XII,9,7, § 387: « non era della famiglia dei sommi sacerdoti ». 1 Mac 7,14: « un sacerdote della stirpe di Aronne ». In 2 Mac 14,7, Alcimo, davanti a Demetrio I, chiama la sua dignità di sommo sacerdote *progonikē dóxa*.

[272] 1 Mac 7,16-18; 9,54-57; 2 Mac 14; *Ant.* XII,10,2-3, §§ 395 ss.

[273] Data secondo 1 Mac 9,54: 153 dell'era seleucida = primavera 159 - primavera 158 a.C., nel secondo mese.

[274] *Ant.* XX,10,3, § 237. Per contro, secondo *Ant.* XII,10,6, § 414 e 11,2, § 434, il popolo, dopo la morte di Alcimo, sopraggiunta a quanto

Diamo di nuovo uno sguardo retrospettivo alla serie di sommi sacerdoti nel corso dei quindici anni presi in esame (175-159 a.C.). Dopo la destituzione di Onia II, ultimo sommo sacerdote legittimo della famiglia di Zadok, si ebbero di seguito: 1° Gesù (Giasone), 175-172, l'usurpatore zadokita; 2° Menelao, 172-162, sacerdote della classe di Bilga; 3° Yakim (Alcimo), 162-159, zadokita di stirpe non legittima. Quanto a Onia III, l'erede zadokita legittimo al pontificato, fuggì in Egitto dove fondò il tempio rivale di Leontopoli. Nel 159, Gerusalemme si trovò senza sommo sacerdote.

Questa vacanza si prolungò per sette anni. Nell'autunno del 152 a.C. in occasione della festa delle Capanne [275], il capo degli Ebrei dell'epoca [276], l'asmoneo Gionata (161-143/2), rivestì i paramenti pontificali. Fino allora, il *bêt ḥašmô-*

si sostiene fin dal 161 a.C. avrebbe trasmesso il pontificato a Giuda Maccabeo che sarebbe stato sommo sacerdote per tre anni (161-158). In consonanza con questi dati, *Ant.* XIII,2,3, § 46 enumera non sette ma quattro anni di *intersacerdotium*. Ciò è manifestamente tendenzioso e, del resto, impossibile, semplicemente perché 1 Mac nulla sa di un pontificato di Giuda e perché Giuda, secondo la cronologia certamente esatta di 1 Mac 9,3, perì già nel primo mese, cioè nel mese di *Nisan*, dell'anno 152 dell'era seleucida = aprile 160 a.C. (In questo calcolo, supponiamo che gli anni dell'era seleucida vadano da primavera a primavera [vedere *supra*, pp. 289 s.], quindi che l'anno 152 dell'era seleucida vada dalla primavera 160 alla primavera 159. Ma anche se si computa l'anno seleucida partendo dall'autunno, e dunque l'anno 152 dell'era seleucida dall'autunno 160 all'autunno 159 [allora la morte di Giuda, nel mese di *Nisan* 152 dell'era seleucida cade nell'aprile 159], Giuda perì ancor prima della morte di Alcimo il quale, secondo 1 Mac 9,54, morì soltanto l'anno seguente, 153 dell'era seleucida, vedere la nota precedente).

[275] 1 Mac 10,21: « Nel settimo mese [di *Tishri*] dell'anno 160, alla festa delle Capanne ». 160 dell'era seleucida = primavera 152 - primavera 151 a.C. Il settimo mese è il mese di *Tishri* (settembre-ottobre); la festa delle Capanne si celebrava dal 15 al 22 di *Tishri*. Inizio quindi dell'ottobre 152.

[276] Solo più tardi gli Asmonei presero il titolo di re: secondo Giuseppe (*B. j.* I,3,1, § 70; *Ant.* XIII,11,1, § 301), con Aristobulo I (104-103 a.C.); secondo le testimonianze delle monete e di Strabone XVI,2,40 soltanto con Alessandro Ianneo (103-76 a.C.). Questi due dati non sono contraddittori: un uso « interno » del titolo di re poté precedere la proclamazione ufficiale.

nay [277] era all'interno della classe sacerdotale di Ioarib, una famiglia comune, una delle famiglie delle 4-9 sezioni giornaliere che esistevano in ogni classe sacerdotale (sezione settimanale) [278]. I Siriani offrirono così il pontificato agli Asmonei ed essi si sentirono autorizzati ad accettarlo in considerazione dei servizi resi al popolo che avevano liberato dal pericolo di sfacelo religioso durante la persecuzione siriana. Ma entrò anche in gioco il fatto che gli Oniadi, eredi legittimi al pontificato, officiavano ormai a Leontopoli, nel tempio di Onia non riconosciuto a Gerusalemme.

L'origine della famiglia asmonea non venne tuttavia dimenticata. Furono i Farisei a mantenersi ostili nei confronti dei sommi sacerdoti e principi asmonei in quanto provenivano da una famiglia sacerdotale comune. Contestarono loro il diritto al pontificato e basando la loro protesta nei confronti di Giovanni Ircano (134-104) e Alessandro Ianneo (103-76) sul fatto che la madre di Giovanni Ircano era stata prigioniera di guerra, dichiararono che gli Asmonei dovevano rinunciare al sommo sacerdozio [279]. Non si può tuttavia dimenticare che questa giustificazione non rappresentava che una parte del motivo di risentimento dei Farisei; la loro opposizione era sì diretta contro i figli di una prigioniera di guerra, ma soprattutto contro i discendenti di una famiglia sacerdotale comune che aveva usurpato una dignità ad essa non dovuta. Il seguente passo della Tosefta [280] mostra fino a che punto si fosse consapevoli dell'illegittimità

[277] Targum dello Pseudo-Gionata a 1 Sam 2,4: *ḥašmannay*. *Ant.* XII,6,1, § 265 chiama Mattatia, il valoroso sacerdote padre dei cinque Maccabei « figlio di Giovanni, figlio di Simone, figlio di Asmoneo ». *B. j.* I,1,3, § 36, invece, chiama Mattatia « figlio di Asmoneo ». Come mostra il confronto tra questi tre dati, a chiamarsi Asmoneo (*ḥašmônay*) forse non è stato l'antenato di Mattatia; questo nome è quello della famiglia.

[278] Tos. *Ta'an.* II,2 (216,17); j. *Ta'an.* IV,2,68[a] 14 (IV/1,178): da 5 a 9 sezioni giornaliere.

[279] Vedere *supra*, pp. 251 s.

[280] Tos. *Ta'an.* II,1 (216,15) par. j. *Ta'an.* IV,2,68[a] 8-12 (IV/1,178); b. *Ta'an.* 27[b]; b. *'Ar.* 13[a].

dei sommi sacerdoti asmonei espressi da una famiglia sacerdotale comune, la quale, per di più, era ritornata in patria solo molto tempo dopo la fine dell'esilio: « Ed essi [i profeti di Gerusalemme] si intrattennero con loro [le 24 classi sacerdotali settimanali] in questi termini: ' Anche se Icarib [la famiglia sacerdotale cui appartenevano gli Asmonei] rientrerà dall'esilio, nessuno di voi [delle vostre sezioni settimanali] deve essere messo da parte per fargli posto, ma egli verrà unito [a una delle vostre sezioni settimanali] ' ». Secondo questo testo, gli Asmonei non hanno perciò neppure il diritto di essere a capo di una sezione sacerdotale, a maggior ragione quindi non hanno il diritto di diventare sommi sacerdoti.

Ma gli Asmonei tennero duro. Da Gionata, primo titolare del pontificato, questa dignità passò al fratello Simone (142/1-134) e a partire da quel momento divenne ereditaria. Gli Asmonei furono sommi sacerdoti senza interruzione per 115 anni, fino alla presa di Gerusalemme da parte di Erode il Grande e del governatore romano della Siria, C. Sosio, nel luglio del 37a.C. Durante questo periodo si ebbero otto sommi sacerdoti asmonei. In seguito Erode sterminò questa famiglia. A ragione il « parvenu » idumeo li considerò come il pericolo maggiore per il suo dominio. Nel 35 a.C. vi fu ancora un sommo sacerdote asmoneo, Aristobulo, un giovane di diciassette anni, insediato a tale carica dal cognato Erode. Quando Aristobulo, appunto nel 35, salì l'altare per la festa delle Capanne, il popolo lo acclamò con tumultuose grida di gioia, piangendo di consolazione [281]. Per Erode fu un motivo sufficiente per sopprimerlo; subito dopo la festa, lo fece annegare in una piscina di Gerico [282]. Aristobulo fu l'ultimo sommo sacerdote della sua stirpe. Erode moltiplicò i crimini; fece mettere a morte anche i lontani parenti [283] della famiglia

[281] *Ant.* XV,3,3, §§ 50-52; *B. j.* I,22,2, § 437.

[282] *Ant.* XV,3,3, §§ 53-56; *B. j.* I,22,2, § 437.

[283] Erode fece assassinare i figli di Baba; dapprima nascosti da un illustre Idumeo, Costobar, furono vittime della giurisdizione penale di Erode nel 28 o 27 a.C. Dovevano essere lontani parenti del ramo asmoneo

asmonea perché non sopravvivesse nessuno dei suoi membri in grado di rivestire qualche carica e quindi di diventare anche sommo sacerdote [284].

La presa di Gerusalemme nel 37 a.C. segna l'inizio di un terzo periodo: quello della soppressione del pontificato a vita e, nel contempo, l'abbandono del principio ereditario. Tranne due eccezioni, e cioè il babilonese Ananele [285] e l'asmoneo Aristobulo cui si è appena accennato, Erode nominò al sommo sacerdozio soltanto « membri delle famiglie sacerdotali comuni » [286]; elesse e destituì i sommi sacerdoti a suo piacimento. Questa situazione di anarchia continuò fino alla distruzione del Tempio nel 70 d.C., anche se, in 106 anni (dal 37 a.C. al 70 d.C.) non meno di 28 sommi sacerdoti, 25 dei quali provenienti da famiglie sacerdotali comuni, accadettero al pontificato. Con questa cifra se ne confronterà un'altra: per un periodo più lungo, cioè per 115 anni, gli Asmonei insediarono in tale carica soltanto 8 membri della loro famiglia.

Riassumiamo di nuovo in cifre la situazione, sulla base dei dati fornitici da Giuseppe [287]. Da notare che lo storico ebraico annovera Menelao come quindicesimo zadokita in funzione durante il secondo Tempio; in realtà i nove anni in cui Menelao rimase in carica appartengono all'*intersacerdotium*, perché egli non era zadokita. Giuseppe enumera in tutto 83 sommi sacerdoti [288] da Aronne fino alla distruzione del Tempio.

regnante, poiché il loro nome non figura mai altrove. Erode tuttavia non li risparmiò. Erano gli ultimi rappresentanti di sesso maschile della famiglia asmonea (*Ant.* XV,7,10, §§ 260-266).

[284] *Ant.* XV,7,10, § 266: « di modo che nessuno sopravvisse della famiglia di Ircano ». Sterminio completo degli Asmonei anche in b. *B. B.* 3[b].

[285] Vedere *infra*, pp. 309 s.

[286] *Ant.* XX,10,5, § 247; Tos. *Yoma* I,7 (180,28).

[287] *Ant.* XX,10,1 ss., §§ 224 ss.

[288] *Ant.* XX,10,1, § 227. Per questa cifra, vedere l'indicazione del Talmud, j. *Yoma* I,1,38[c] 39 (III/2,162): durante il secondo Tempio (dall'esilio al 70 d.C.), 80 sommi sacerdoti sarebbero stati in carica; secondo altri, 81, 82, 83, 84 o 85.

Lista completa dei sommi sacerdoti secondo Giuseppe

		Nr. sommi sacerdoti	Durata (in anni)
I periodo: Zadokita	a) Dall'uscita dall'Egitto [289] alla costruzione del primo Tempio	13	612
	b) Periodo del primo Tempio (di Salomone)	18	466 1/2
	L'esilio	—	70
	c) Periodo del secondo Tempio (Menelao compreso)	15	412
		46	1560 1/2
Intersacerdotium	a) Il sacerdote Alcimo	1	3
	b) Periodo senza sommi sacerdoti	—	7
II periodo: asmoneo		8	113 1/2 [290]
III periodo: epoca erodiana e romana (37 a.C. - 70 d.C.)		28	107 [291]
	Totale	83	1791

Questo panorama storico ci consente di meglio comprendere il concetto di aristocrazia sacerdotale. Nel primo secolo della nostra era, esistevano due gruppi di famiglie pontificie, quelle legittime e quelle non legittime. Le famiglie *legittime* erano unicamente quelle degli zadokiti in servizio

[289] *Ant.* XX,10,1, § 230: Giuseppe conta partendo dall'uscita dall'Egitto e non dalla costruzione del Tabernacolo.

[290] Festa delle Capanne, 152 - luglio 37 a.C., quindi in realtà 114 anni e 9 mesi.

[291] Luglio 38a.C. - 10 di *'Av* (pressappoco agosto) del 70 d.C., quindi in realtà 106 anni e 1 mese.

nel tempio di Onia a Leontopoli e le famiglie discendenti da questo ramo principale; le *illegittime* erano quelle in seno alle quali vicende fortunose e politiche, dopo il 37 a.C., avevano portato uno o più membri alla suprema dignità religiosa. (Quanto agli Asmonei, già estinti in questo periodo, avrebbero costituito un tramite tra le due; discendevano da una famiglia sacerdotale comune, ma avevano detenuto il pontificato per più di un secolo prima di essere sterminati). Questo è il quadro fornito dalle fonti.

Nel IV libro della *Guerra Giudaica*, Giuseppe narra come il capo degli Zeloti, Giovanni di Giscala, s'impadronì di Gerusalemme agli inizi del novembre del 67 d.C. e come gli stessi Zeloti subito dopo fissarono una nuova procedura per scegliere il sommo sacerdote. Questi benefattori del popolo, per i quali ogni occasione era buona per accrescere il loro potere, con i loro provvedimenti specularono sui sentimenti degli strati della popolazione fedeli alla Legge; è probabile tuttavia che in parte abbiano agito rettamente. Innanzi tutto « dichiararono non validi i diritti delle famiglie in seno alle quali, alternativamente, si sceglievano sempre i sommi sacerdoti » [292]. Si trattava di quelle famiglie sacerdotali nelle quali, dopo il 37 a.C. venivano eletti i sommi sacerdoti. Di esse parleremo dettagliatamente più avanti. Gli Zeloti avevano ragione; si trattava di famiglie sacerdotali comuni e, a questo titolo, erano illegittime. Al posto di queste famiglie, i nuovi padroni, appellandosi ad un'antica consuetudine, introdussero il sorteggio nella scelta del sommo sacerdote. « Di conseguenza, convocarono una delle tribù pontificie, quella di Eniachin, e trassero a sorte un sommo sacerdote » [293]. Di proposito Giuseppe sceglie il termine « tribù » (*phulē*) come l'unico pertinente nella fattispecie. Una « tribù pontificia » è necessariamente una famiglia discendente dalla famiglia pontificia zadokita legittima che aveva

[292] *B. j.* IV,3,6, § 148; cfr. 3,7, § 153.

[293] *B. j.* IV,3,8, § 155.

fornito i sommi sacerdoti a Gerusalemme fino al 172 a.C. e successivamente a Leontopoli. Questa tribù pontificia viveva in campagna. Esternamente nulla la distingueva dalle altre famiglie sacerdotali, neppure una particolare educazione dei suoi membri; Fani, il sommo sacerdote primo sorteggiato, viveva infatti nel villaggio di Aftia [294] ed era un tagliapietre [295] del tutto incolto [296]. Ma questa tribù aveva il vantaggio di essere di discendenza zadokita, perciò [297] gli Zeloti pensarono ad essa volendosi riallacciare al passato. L'ultimo sommo sacerdote della storia ebraica fu quindi uno Zadokita, se si prescinde dal sommo sacerdote Eleazar, in carica durante l'insurrezione di Bar Kokba.

Eniachin non era l'unica « tribù » zadokita. Un'altra famiglia, anch'essa di origine pontificia legittima, viveva in Babilonia; ad essa risaliva Ananele, il primo sommo sacerdote nominato da Erode dopo la presa di Gerusalemme nel 37 a.C. [298]. Al pari degli Zeloti, anche Erode svolse su questo punto il ruolo di custode della tradizione nominando sommo sacerdote un discendente della famiglia zadokita legittima al posto degli « usurpatori » asmonei; ma, come faranno più tardi gli Zeloti, scelse prudentemente un uomo insignificante [299].

[294] Pinḥas di Ḥabta nella tradizione rabbinica.

[295] Secondo Tos. *Yoma* I,6 (180,25); *Lev. R.* 26,8 su 21,10 (71[b] 28); *Sifra* Lv 21,10 (47[c] 187,8), i sacerdoti inviati per cercarlo lo condussero dalla cava a Gerusalemme. Basandosi su 1 Re 19,19, il suo parente Ḥananya ben Gamaliele II (120 d.C. ca.) afferma che fu condotto dall'aratro alla sua nuova dignità (Tos. *Yoma* I,6 [180,27]; *Sifra* Lv 21,10 [47[c] 187,10]); si tratta senza meno di un adattamento sulla base di 1 Re 19,19.

[296] *B. j.* IV,3,8, § 155.

[297] Schürer, I, p. 618: « Era un uomo del popolo, e questo era l'essenziale ». Questo giudizio disconosce la cosa principale, cioè l'origine della famiglia del sommo sacerdote scelto per sorteggio.

[298] *Ant.* XV,3,1, § 40; cfr. 2,4, § 22 (secondo *Para* III,5, era Egiziano).

[299] *Ant.* XV,2,4, § 22 dice che Erode nominò non un sacerdote del paese, uomo influente, ma uno straniero insignificante. In contraddizione con Giuseppe, questa indicazione è stata intesa nel modo seguente, che è del tutto falso: Ananele era « di origine sacerdotale ordinaria » (Schürer, II, p. 269; opinione analoga in Otto, *Herodes*, col. 38). Proprio non lo era!

Da quanto precede risulta che sia nel I secolo prima della nostra era che in quello successivo, si ebbero famiglie sacerdotali discendenti dal ramo zadokita legittimo [300]; il primo e l'ultimo dei sommi sacerdoti in funzione tra il 37 a.C. e il 70 d.C. furono di origine zadokita. Come si vede, il fatto è estremamente significativo; benché le famiglie zadokite non potessero esercitare alcun influsso politico, la considerazione popolare le collocò assai al di sopra delle famiglie pontificie illegittime ma influenti. In Oriente, la discendenza ha sempre avuto maggior peso del potere perché è ritenuta volontà di Dio. Avremo modo di constatarlo spesso anche più avanti.

Certo, influsso e potere erano appannaggio delle famiglie pontificie illegittime, di quelle quindi che dopo il 37 a.C. fornirono tutti i sommi sacerdoti, meno tre. Tra i 28 ultimi sommi sacerdoti ebrei in funzione dal 37 a.C. al 70 d.C. — si ebbe tuttavia, ancora un sommo sacerdote nella persona di Eleazar durante l'insurrezione di Bar Kokba — solo il primo e l'ultimo, come abbiamo appena visto, appartennero a una famiglia legittima: il babilonese Ananele (sommo sacerdote nel 37-36[5], e per la seconda volta a partire dal 34 a.C.) e Pinḥas di Ḥabta, il tagliapietre (67[8]-70 d.C.); inoltre anche un asmoneo, vale a dire Aristobulo (35 a.C.) fu sommo sacerdote. Tutti gli altri 25 provenivano da famiglie sacerdotali comuni. Queste famiglie nobilitate in modo così improvviso, originarie in parte di contrade straniere [301] e in parte della provincia [302], formarono assai presto una nuova

[300] A una di queste famiglie apparteneva R. Sadoq, sacerdote celebre che insegnò a Gerusalemme prima del 70 d.C. *ARN* rec. A cap. 16, 63[a] 25 dice di lui che era di discendenza pontificia. Non a caso si chiamava Sadoq!

[301] La famiglia di Boeto era originaria di Alessandria.

[302] Il sommo sacerdote Giuseppe, figlio di Ellem, che nel 5 a.C. officiò il Giorno delle espiazioni al posto del sommo sacerdote e, di conseguenza, è elencato nella lista dei 28 sommi sacerdoti, era originario di Seforide (Tos. *Yoma* I,4 [180,14]; b. *Yoma* 12[b]; j. *Yoma* I,1, 38[d] 1 [III/2,164]). La famiglia pontificia *bêt 'alôbay* (j.: *'anôbay*) era originaria di *ṣ[e]bîyyîm*

gerarchia, illegittima certo ma potente. Essa si componeva soprattutto di quattro famiglie, ognuna delle quali si sforzava di conservare il pontificato il più a lungo possibile. Dei 25 sommi sacerdoti illegittimi dell'epoca erodiana e romana, non meno di 22 appartennero a queste quattro famiglie, cioè Boeto (8) [303], Anna (8), Fiabi (3) e Kamith (3); quanto agli altri tre sommi sacerdoti [304], è da supporre che fossero legati ad esse.

Tra queste famiglie, la più potente, all'inizio, fu certamente quella di Boeto [305]. Era originaria di Alessandria. Primo suo rappresentante fu il sommo sacerdote Simone [306], suocero di Erode (22-5 a.C.; si noti la lunghezza del suo pontificato: 17 anni!) [307]; in seguito, questa famiglia riuscì a far giungere al pontificato altri sette membri. Un fatto sottolinea ulteriormente la notevole incidenza del suo potere: parte dei Sadducei, e forse persino tutto il loro partito, vennero definiti « boetusiani » [308]. Più tardi, la famiglia Boeto fu eclissata

(j.: *bêt ṣ^{e}bô'îm*); la famiglia pontificia *bêt qayyapha* (j.: *n^{e}qîphî*), di *bêt m^{e}qôšes* (j.: *bêt qôses*): Tos. *Yeb.* I,10 (241,25); j. *Yeb.* I,6,3^{a} 47 (IV/2,18) (di questi due nomi di luoghi, b. *Yeb.* 15^{b} fa dei nomi di famiglie). L'ultima famiglia nominata potrebbe essere quella del sommo sacerdote Caifa, cfr. *supra*, p. 157, n. 95.

[303] Ai sei membri della famiglia di Boeto, citati da Schürer, II, p. 275, occorre aggiungerne due: Mattia, figlio di Teofilo (5-4 a.C.), il quale, secondo *Ant.* XVII,6,4, § 164 era il genero di Simone, chiamato Boeto (22-5 a.C.), e Giuseppe, figlio di Ellem (5 a.C.). Quest'ultimo era parente di Mattia e chiaramente parente assai prossimo, poiché una volta lo sostituì (*Ant.* XVII, 6,4, § 164); bisogna quindi annoverarlo tra i membri della famiglia di Boeto.

[304] Sono Gesù, figlio di Seo (fino al 6 d.C.), Anania, figlio di Nebedeo (a partire dal 47 ca.); Gesù, figlio di Damneo (62-63 ca.).

[305] In b. *Pes.* 57^{a} bar., è nominata per prima; segue poi la famiglia di Qatros (Kantheras) che le è apparentata.

[306] Viene chiamato talvolta Boeto dal nome della sua famiglia, per esempio *Ant.* XIX,6,2, § 297.

[307] Circa queste date: Simone fu eletto dopo la fine della carestia (*Ant.* XV,9,3, §§ 319 ss.). Ora, basandosi sulla cronologia degli anni sabbatici, bisogna porre tale carestia nel 24-22 a.C.; vedere il mio articolo *Sabbathjahr*, in *ZNW* 27 (1928), pp. 98 s.

[308] Tos. *Sukka* III,1 (195,19); b. Sukka 43^{b}; cfr. Tos. *Yoma* I,8 (181,3) e *passim*.

da quella del sommo sacerdote Anna (6-15 d.C., in carica quindi per 9 anni!) [309], cinque figli del quale, nonché il genero Caifa (18 ca. - 37, in funzione dunque per 19 anni!) [310] e il nipote Mattia (65) divennero sommi sacerdoti. Secondo i dati di Giuseppe, la famiglia di Kamith, come quella di Fiabi, ebbe tre sommi sacerdoti; secondo la versione del Talmud, invece, essa ne fornì sette, i quali, a quel che si dice, furono tutti fratelli, anche se, per la verità, uno o due di essi dovettero officiare esclusivamente per sostituire un fratello impedito da un'impurità rituale [311].

Su che cosa poggiava il potere di queste famiglie? La risposta la troviamo nel « lamento » [312] pronunciato contro la nuova gerarchia da Abba Shaul, figlio della Bataneana

[309] Lc 3,2; At 4,6; Gv 18,13.24.

[310] Di frequente nel NT; vedere anche *supra*, p. 303, n. 302. La data del 36 d.C., citata di solito per la destituzione di Caifa, è da scartare. Secondo *Ant.* XVIII,4,2, § 89, Vitellio, governatore della Siria, spedì Pilato a Roma perché si giustificasse, quindi andò (XVIII,4,3, §§ 90 ss.) a Gerusalemme per la Pasqua e in quell'occasione destituì Caifa (§ 95). Pilato arrivò a Roma solo dopo la morte di Tiberio sopraggiunta il 16 marzo del 37: non fu quindi destituito prima della fine del 36, verosimilmente all'inizio del 37. Di conseguenza, Vitellio si trovava a Gerusalemme durante la Pasqua del 37 e fu allora che Caifa dovette lasciare la carica (cfr. Otto, *Herodes*, coll. 193 ss. Otto commette solo l'errore di confondere questa prima visita di Vitellio con la seconda, narrata in *Ant.* XVIII,5,3, §§ 122 ss. È assolutamente impossibile, perché in occasione di questa seconda visita, ad essere destituito fu il sommo sacerdote Gionata, successore di Caifa. Durante la seconda visita, Vitellio ricevette la notizia della morte di Tiberio. Ora, per giungere in Palestina, le notizie impiegavano da uno a tre mesi, secondo che i venti fossero o meno favorevoli; questa seconda visita si verificò quindi certamente alla Pentecoste del 37. Di conseguenza, Gionata, successore del sommo sacerdote Caifa, rimase in carica soltanto 50 giorni, dalla Pasqua alla Pentecoste del 37).

[311] Secondo b. *Yoma* 47^{a}, i fratelli che officiavano a titolo di sostituti furono Yeshebab e Giuseppe. Il passo parallelo Tos. *Yoma* IV,20 (189,14) ricorda soltanto un fratello supplente; si chiama Giuda in *Lv. R.* 20,7 su 16,1-2 (53^{b} 26); j. *Yoma* I,1,38^{d}6 (III/2,164); j. *Meg.* I,12,72^{a} 49 (non tradotto in IV/1,220 che rimanda al par. III,2,164); *Tanḥuma, 'aḥarê môt*, § 7, 433,24 e *passim*.

[312] b. *Pes.* 57^{a} bar.; Tos. *Men.* XIII,21 (533,33).

(visse a Gerusalemme prima del 70 d.C.[313], e insegnò fin verso il 100), a nome di[314] Abba Giuseppe ben Ḥanin[315] (vissuto a Gerusalemme prima del 70):

Guai a me a causa della famiglia di *Baithos* [Boeto],
guai a me a causa della loro lancia[316]!
Guai a me a causa della famiglia di *Ḥanin* (Tos.: Elḥanan; si tratta di Anna)[317]
guai a me a causa della loro maldicenza[318]!
Guai a me a causa della famiglia di *Qatros* (Tos.: Quadros; si tratta di Kantheras)
guai a me a causa del loro calamo[319]!
(Guai a me a causa della famiglia di *Elisha*,
guai a me a causa del loro pugno! - aggiunto in Tos.)
Guai a me a causa della famiglia d'*Ishmaele ben Fiabi*,
guai a me a causa del loro pugno[320]!

Perché sono sommi sacerdoti, i loro figli tesorieri, i loro generi sorveglianti del Tempio[321], e i loro servi percuotono il popolo [Tos.: noi] a colpi di bastone[322].

313 Risulta da b. *Beṣa* 19ª bar. che viveva a Gerusalemme ancor prima della distruzione del Tempio.

314 Tos.: « e ».

315 Tos.: « Abba Yose ben Yohanan, abitante a Gerusalemme ». Il nome è identico; solo la trascrizione è diversa. Ma è probabile che la Tosefta si riferisca erroneamente al dottore dallo stesso nome ricordato in *P. A.* I,4, e che visse intorno al 150 a.C.

316 Oppure: « a causa della loro maledizione ».

317 La lezione del Babli è la migliore: Ḥanin.

318 = chiacchiere. Tos.: « ... guai a me, a causa della famiglia delle loro maldicenze ».

319 = decreti.

320 Queste ultime parole mancano in Tos. che le ha già nella frase precedente.

321 *'Ammarkᵉlîn*, vedere *supra*, pp. 265 ss.

322 Il testo della Tosefta è meno valido (vedere più sopra, nn. 314 s., 318). Stupisce soprattutto che, in questo testo della Tosefta, compaia un'altra famiglia, quella di Elisha. Nella lista completa che Giuseppe ci dà dei sommi sacerdoti degli ultimi 100 anni prima della distruzione del Tempio, non esiste alcun sacerdote dal nome Elisha o figlio di Elisha. Quanto alla tradizione rabbinica: *a*) in questo testo cita una famiglia pontificia di Elisha;

Questo lamento, che è sintomatico dello stato d'animo del popolo e del basso clero nei confronti della nuova gerarchia, contiene preziose indicazioni storiche. L'autore come chi ne riferisce la tradizione appartengono ancora alla Gerusalemme anteriore alla distruzione del Tempio, e il testo nomina le tre famiglie pontificie (Boeto, Anna, Fiabi; il sommo sacerdote Shimeon Kantheras era anch'egli figlio di Boeto e la sua famiglia faceva quindi parte della famiglia di Boeto) che, come abbiamo potuto constatare dai racconti di Giuseppe, avevano praticamente in pugno le leve del comando. Questi lamenti ci fanno sapere che l'influsso della nuova aristocrazia si basava su una politica di potenza in parte brutale (bastoni, pugni), in parte intrigante (maldicenze, calami), che le consentiva di accaparrarsi le funzioni principali del Tempio nonché le tasse e i beni fondiari. Per quanto concerne le funzioni, si trattava dei posti fissi di capi dei sacerdoti nella Gerusalemme dell'epoca: quello di comandante del Tempio — come abbiamo visto alle pp. 261 s. era solitamente occupato dai congiunti e dai parenti più stretti del sommo sacerdote — e immediatamente dopo di lui quello di sorveglianti del Tempio, nonché le cariche di tesorieri del Tempio. Secondo il testo del lamento, era quindi invalsa l'abitudine di scegliere i capi dei sacerdoti tra i figli e i generi dei sommi sacerdoti in carica e di quelli che lo erano stati.

In un passo spesso interpretato in modo erroneo, il Nuovo Testamento attesta questo nepotismo della nuova gerarchia. At 4,5-6 così descrive la convocazione di una seduta

b) in b. *Ber.* 7ª bar. e b. *Git.* 58ª, essa parla di Rabbi (*sic!*) Ishmaele ben Elisha, sommo sacerdote officiante nel Santo dei santi; non può essere che uno dei due sommi sacerdoti che portava lo stesso nome di Ishmaele (Ishmaele ben Fiabi I, 15-16 d.C. ca. e Ishmaele ben Fiabi II, fino al 61) e che è stato confuso con il celebre R. Ishmaele ben Elisha (giustiziato nel 135 d.C.); *c*) in Tos. *Ḥalla* I,10 (98,10), R. Ishmaele ben Elisha giura per l'abito pontificale del suo *'abba*. Non può trattarsi di suo padre, poiché non esiste alcun sommo sacerdote dal nome Elisha; è dunque il suo antenato, probabilmente il sommo sacerdote Ishmaele ben Fiabi II. Occorre quindi supporre che il testo della Tosefta designi con famiglia di Elisha la famiglia di Fiabi che viene così nominata due volte.

del Sinedrio: « [5] Il giorno dopo si radunarono in Gerusalemme i capi, gli anziani e gli scribi, [6] il sommo sacerdote Anna [ex sommo sacerdote], Caifa, Gionata [323], Alessandro e quanti appartenevano a famiglie di sommi sacerdoti ».

Il versetto 5 cita i tre gruppi noti, componenti il Sinedrio: capi, anziani e scribi. Il termine « capi », *árchontes*, figura al posto di *archiereīs*, termine altrove preferito; lo stesso accade al versetto 8 [324] e di solito in Giuseppe [325]. Il versetto 6 non menziona un altro gruppo di membri del Sinedrio; come già indica il nominativo, incompatibile con la costruzione della frase, esso pone in risalto i membri del primo gruppo, il più importante, quello cioè degli *archiereīs*, ossia [326] dei capi dei sacerdoti di Gerusalemme. Essi sono: *a*) l'ex sommo sacerdote Anna (in funzione dal 6 al 15 d.C.), nominato per primo in considerazione della sua età e della sua influenza; *b*) il genero Caifa, sommo sacerdote in carica (18-37 ca.); *c*) Gionata, figlio di Caifa che, alcuni anni dopo l'avvenimento narrato da At 4,1-22, succederà a Caifa come sommo sacerdote (37) [327] e che, secondo ogni probabilità [328], era

[323] Nella maggior parte dei mss. si legge *Iōannēs*. In D d g p si legge invece *Iōnáthas*. Giovanni compare circa 135 volte nel NT; Gionata, invece, non si trova mai in nessun'altra parte; inoltre, lo scambio di questi due nomi si incontra altrove (TH. ZAHN, *Die Apostelgeschichte*, I, Leipzig 1922³, p. 167, n. 88). Ragioni di critica interna consentono dunque di optare a favore della lezione Gionata delle fonti occidentali appena citate.

[324] Si confronti il v. 8 con il v. 23! Lo stesso impiego del termine si trova forse già in 1 Mac: cfr. 1 Mac 1,26 « arconti e anziani » con 7,33 e 11,23 « sacerdoti e anziani ». Diversamente in 14,28 dove « sacerdoti, arconti del popolo e anziani del paese » si trovano gli uni accanto agli altri.

[325] Vedere le attestazioni in Schürer, II, p. 252, nn. 41 e 42.

[326] Vedere *supra*, pp. 281 ss.

[327] *Ant.* XVIII,4,3, § 95. Sul suo breve pontificato di soli 50 giorni vedere *supra*, p. 305, n. 310.

[328] j. *Yoma* III,8,41ª 5 (III/2,197): « Il sommo sacerdote non era nominato a tale carica se prima non era stato comandante del Tempio »; vedere su questo punto *supra*, pp. 261 s. Qui, verosimilmente, si tratta di questo caso, tanto più che la famiglia di Anna ha dei suoi membri in carica, famiglia che godeva allora di un potere particolarmente grande; nessun altro sommo sacerdote del I secolo della nostra era rimase così a lungo in carica come Caifa.

all'epoca comandante del Tempio; *d*) Alessandro, personaggio peraltro non meglio noto; *e*) altri membri delle famiglie pontificie nella misura in cui occupavano le cariche di capi dei sacerdoti nel Tempio di Gerusalemme.

At 4,5-6 conferma dunque i dati talmudici secondo cui la nuova gerarchia era esperta nel collocare i propri membri nei posti influenti di capi dei sacerdoti nel Tempio: non solo il genero dell'ex sommo sacerdote Anna è sommo sacerdote in funzione e uno dei suoi figli comandante del Tempio, ma la famiglia pontificia regnante, quella di Anna, copre altre cariche, probabilmente tutte le altre cariche di capi dei sacerdoti. La composizione del governo nel 66 d.C., quando scoppiò la rivolta contro i Romani, consente di rendersi perfettamente conto di quale potere disponesse la nuova gerarchia e come da essa dipendesse non solo il governo del Tempio, il culto, la giurisdizione sui sacerdoti [329], un numero considerevole di seggi nell'assemblea suprema del Sinedrio [330], ma anche la condotta politica dell'assemblea del popolo [331]. Nel 66 infatti, uno dei due comandanti di Gerusalemme fu l'ex sommo sacerdote Anano; uno dei due comandanti dell'Idumea fu un capo dei sacerdoti, l'altro il figlio del sommo sacerdote Anano. Inoltre, a tre sacerdoti venne affidato il comando della Galilea, ma ignoriamo l'origine degli altri quattro comandanti, quelli di Gerico, Perea, Thamma e Gofna con Akrabatta [332]. Con il suo nepotismo, l'aristocrazia sacerdotale riuscì a disporre non solo del potere politico, ma anche dell'amministrazione dei fondi del Tempio, cosa perlomeno altrettanto importante. « I loro figli sono tesorieri... e i loro servi percuotono il popolo a colpi di bastone »: così abbiamo letto nel lamento di Abba Shaul. Il lamento per le violenze dei servi richiama alla memoria i casi

[329] *Supra*, pp. 281 s.

[330] *Supra*, p. 283.

[331] Sono quasi sempre dei sacerdoti con funzioni direttive a prendere parte alle ambascerie, per es. *Ant.* XX,8,11, § 194 e *passim*.

[332] *B. j.* II,20,3 s.; §§ 562 ss.; Galilea: *Vita* 7, § 29.

già narrati (p. 285) di appropriazione brutale e illegale di tasse e di porzioni di vittime spettanti ai sacerdoti delle 24 sezioni settimanali. Non a caso la maggior parte delle famiglie della nuova gerarchia, come quelle di Boeto, Anna, Fiabi disponevano di grandi ricchezze [333].

La nuova gerarchia poté, è vero, ostentare ricchezze e potenza, ma non poté sostituire la legittimità che le faceva difetto.

D) I SACERDOTI « COMUNI » [334]

A fronte di questa aristocrazia sacerdotale stava la folla dei sacerdoti. In seno al popolo ebraico, il clero costituiva una comunità di tribù fortemente organizzate che faceva risalire la propria genealogia fino ad Aronne, all'interno della quale il sacerdozio veniva trasmesso per via ereditaria.

Secondo una ripartizione la cui tradizione risaliva assai lontano nel tempo, essa era divisa in classi sacerdotali. Già nel 445 a.C., in occasione della firma solenne della Legge, si contavano 21 classi sacerdotali che costituivano le sezioni per il servizio (Ne 10,3-9). Nel IV secolo, verso la fine del periodo persiano, compare una seconda lista che ne menziona 22: in essa cinque non figurano più, mentre ne sono state aggiunte sei nuove (Ne 12,1-7.12-21). Il primo libro delle Cronache cita per la prima volta 24 classi di sacerdoti: analogamente dodici delle precedenti sono sparite, quattordici figurano per la prima volta (1 Cr 24,1-19). In 1 Cr 24,7, la famiglia sacerdotale di Ioarib, cui appartenevano i Maccabei (1 Mac 2,1; 14,29), è citata al primo posto, mentre è completamente assente in Ne 10,3-9 e compare, ma in subordine, in Ne 12,1-7.12-21. Se ne deduce che questa

[333] Ho raccolto le attestazioni *supra*, pp. 160-166. Cfr. la prescrizione di Tos. *Yoma* I,6 (180,23) secondo cui il sommo sacerdote deve primeggiare in ricchezze sugli altri sacerdoti.

[334] *Kôhên hèdyôṭ.*

terza lista non può essere stata redatta se non al tempo dei Maccabei [335].

La divisione del clero in 24 classi sacerdotali, ognuna delle quali, secondo il proprio rango, compiva una settimana di servizio liturgico a Gerusalemme, da sabato a sabato [336] — per questo le classi si chiamavano anche sezioni settimanali — era ancora in vigore al tempo di Gesù [337]. Queste 24 classi comprendevano tutti i sacerdoti residenti in Giudea e in Galilea [338]. Ognuna di esse (sezioni settimanali) [339] si divideva in un certo numero (da 4 a 9) di famiglie sacerdotali (sezioni giornaliere) [340] che officiavano a turno durante i sette giorni di servizio della loro sezione settimanale. Abbiamo già incontrato [341] un esempio di questa divisione sotto la forma di *bêt ḥašmônay*, sezione giornaliera che faceva parte della sezione settimanale di Ioarib. A capo della sezione settimanale si trovava il *rôš ha mišmar*, a capo della sezione giornaliera il *rôš bêt 'ab* [342]. Vediamo dunque che l'insieme dei sacerdoti si componeva di 24 sezioni settimanali suddivise a loro volta in circa 156 sezioni giornaliere.

[335] Il testo della Tosefta citato *supra*, p. 297, mostra pure che la ripartizione di 1 Cr 24,7-18, che porta al primo posto la classe di Ioarib deve essere di data recente.

[336] *C. Ap.* II,8, § 108; *Ant.* VII,14,7, § 365; Lc 1,8.

[337] *Ant.* VII,14,7, §§ 365 s.; *Vita* 1, § 2; Tos. *Ta'an.* II,1 (216,12) e par. (vedere *supra*, p. 297, n. 279); Lc 1,5.8; *Cant. R.* 3,12 su 3,7 (40ª 31) e *passim.*

[338] Sacerdoti in Galilea: Shihin in Galilea: j. *Ta'an.* IV,8,69ª 53 (IV/1,192); Seforide: vedere *supra*, p. 303, n. 302; Tos. *Soṭa* XIII,8 (319,20); j. *Yoma* VI,3, 43ᶜ 59 (III/2,234); b. *Yoma* 39ª; SCHLATTER, *Gesch. Isr.*, p. 136; BÜCHLER, *Priester*, pp. 196-202.

[339] *Mismar* (guardia). Giuseppe, *Vita* 1, § 2: *ephēmereís, patriá* Lc 1,5.8: *ephēmería.*

[340] *Bêt'ab*; Giuseppe, *Vita* 1, § 2: *phulē.* Curiosamente, il greco di Giuseppe usa denominazioni erronee chiamando la sezione settimanale « sezione quotidiana » (*ephēmeris*) e, al contrario, designando la sezione quotidiana con il termine generale di tribù (*phulē*). Troviamo il numero delle sezioni quotidiane di una sezione settimanale in Tos. *Ta'an.* II,1-2 (216,12): da 4 a 9 sezioni quotidiane, e, in j. *Ta'an.* IV,2,68ª 14 (IV/1,178): da 5 a 9.

[341] Vedere *supra*, p. 296.

[342] *Supra*, pp. 262 ss.

Nella presente ricerca, non descriveremo l'attività liturgica dei sacerdoti. Cercheremo invece, con riferimento alla loro classificazione sociale di individuarne il numero.

Ampliando fantasiosamente i dati, il Talmud afferma che la più piccola delle sezioni settimanali, la cui sede si trovava a Shihin, in Galilea, aveva fornito da sola circa 85.000 giovani sacerdoti [343]. Sul versante opposto, invece, lo Pseudo-Ecateo [344] ne annovera soltanto 1.500 [345]. Neppure questa seconda cifra è attendibile; infatti come ha visto bene Büchler [346], è assai probabile che questo computo comprendesse soltanto i sacerdoti che abitavano a Gerusalemme [347]. L'indicazione di Ne 11,10-19, secondo cui nel 445 a.C., 1.192 sacerdoti si stabilirono a Gerusalemme, concorda con questa spiegazione [348]. Per contro, possiamo utilizzare l'indicazione contenuta nella lettera dello Pseudo-Aristea, scritta negli ultimi decenni del II secolo prima della nostra era [349]; in occasione della sua visita al Tempio, i sacerdoti in servizio (presenti) sono 700 e « inoltre una gran folla di persone offre le

[343] j. *Ta'an.* IV,8,69[a] 53 (IV/1,192).

[344] Per l'attribuzione della notizia citata alla n. 347 allo Pseudo-Ecateo, che bisogna situare alla fine del II secolo a.C., vedere lo studio di B. SCHALLER, *Hekataios von Abdera über die Juden*, in *ZNW* 54 (1963), pp. 15-31.

[345] Citato da Giuseppe, *C. Ap.* I,22, § 188.

[346] BÜCHLER, *Priester*, pp. 48 ss.

[347] Lo Pseudo-Ecateo dice: « La cifra totale dei sacerdoti ebrei che percepiscono la decima dei prodotti e amministrano gli affari pubblici è al massimo 1.500 ». Oltre alla esiguità del numero, quello che dà da pensare è anche la menzione di un'attività amministrativa a Gerusalemme.

[348] Le cifre concordano alla perfezione. Considerato lo spazio di tempo di 300 anni circa, il numero dei sacerdoti a Gerusalemme è cresciuto relativamente poco. Il che si spiega se si tien conto che molte famiglie avevano preferito trasferirsi in campagna (cfr. Ne 11,2). Così, secondo Ne 11,10, i sacerdoti della famiglia di Ioarib abitano a Gerusalemme; secondo 1 Mac 2,1.18-20.70; 13,25 invece, abitano in parte a Modîn.

[349] È difficile precisare meglio la data della lettera dello Pseudo-Aristea, ma attualmente si è concordi nel ritenere che non è di certo posteriore al 100 a.C. Studio fondamentale: E. BICKERMANN, *Zur Datierung des Pseudo-Aristeas*, in *ZNW* 29 (1930), pp. 280-298.

vittime » [350]. A suo avviso, la cifra di 700 costituisce l'insieme dei sacerdoti e dei leviti della sezione settimanale, mentre gli altri da lui aggiunti, coloro cioè che offrono le vittime rappresentano i membri della sezione giornaliera in servizio. I dati dello Pseudo-Aristea portano dunque a un totale di circa 750x24 ossia di 18.000 sacerdoti e leviti.

Il rapporto tra questa cifra e i dati veterotestamentari è plausibile. Secondo Esd 2,36-39 = Ne 7,39-42, tornarono dall'esilio, con Zorobabele e Giosuè, quattro famiglie di sacerdoti comprendenti 4.289 uomini, inoltre 74 leviti (Esd 2,40-42; Ne 7,43-45), 128 cantori (Ne: 148) e 139 portieri (Ne: 138). Un totale quindi di 4.630 (Ne: 4.649) persone tra sacerdoti e leviti. Le condizioni storiche spiegano perché il numero dei leviti fosse così basso. Infatti, com'è facilmente comprensibile, i sacerdoti degli alti luoghi, declassati dal Deuteronomio al grado di leviti, si mostrarono assai restii a rientrare dall'esilio e di fatto tornarono a Gerusalemme solo alla spicciolata. L'epoca cui si riferisce 1 Cr 12,26-28 quando parla di più di 3.700 sacerdoti e 4.600 leviti [351] (8.300 sacerdoti e leviti) è chiaramente un'epoca più tarda. L'aumento del numero dei leviti si spiega con il fatto che, nell'intervallo, cantori e portieri, ancora distinti dai leviti in Esd 2,41-58, furono creati leviti e che, proprio in quello stesso periodo, un grande numero di sacerdoti degli antichi alti luoghi dovettero ritornare da Babilonia. D'altro canto, la caduta del numero dei sacerdoti si spiega con il fatto che talune famiglie annoverate tra le famiglie sacerdotali in Esd 2,36-39 e paralleli, sono, nella nostra lista, conteggiate tra i leviti. Se si tien conto dell'intervallo intercorso tra la redazione del libro delle Cronache (prima del 300 a.C.) e la composizione della lettera dello Pseudo-Aristea (prima del 100 a.C.), risulterà del tutto attendibile la proporzione delle cifre

[350] Pseudo-Aristea § 95.

[351] Per contro, la cifra di 38.000 leviti in Cr 23,3-5 è un'esagerazione che lascia il tempo che trova.

dell'insieme del clero: 8.300 (libro delle Cronache) rispetto a 18.000 (Pseudo-Aristea).

Procediamo a un secondo calcolo per giungere al numero complessivo degli appartenenti al clero. Secondo *Yoma* II,1-5, la mattina dei giorni dei servizi ordinari si sorteggiavano con quattro operazioni scandite da intervalli, 1 + 13 + 1 + 9 = 24 servizi. In questo modo venivano scelti i sacerdoti che dovevano collaborare alla preparazione e all'offerta del sacrificio pubblico quotidiano del mattino; esso si componeva del sacrificio dei profumi, dell'olocausto di un agnello, dell'offerta alimentare, dell'offerta del sommo sacerdote cotta nella padella, e della libagione. A questi 24 servizi se ne aggiungevano altri tre [352] non tratti a sorte, così che si arrivava a un totale di 27. Gli stessi sacrifici venivano ripetuti la sera. La purificazione dell'altare degli olocausti, che un sacerdote doveva

[352] Per l'offerta del sacrificio dei profumi, era necessario che due sacerdoti aiutassero il confratello sorteggiato per questa funzione (cfr. Lc 1,9). Con una pala d'argento, il primo si recava all'altare degli olocausti a prendere dei carboni accesi e li portava all'interno del Tempio, nel Santo, sull'altare dei profumi (*Tamid* V,5; VI,2; VII,2). Il secondo riceveva dal sacerdote che faceva ardere i profumi il bacile in cui era la piccola coppa che conteneva i profumi (*Tamid* VI,3; VII,2), fin quando venissero offerti. Il sacerdote cui spettava offrire il sacrificio dei profumi si sceglieva di persona il secondo assistente (*Tamid* VI,3). Circa il primo assistente, esiste una duplice tradizione. Secondo R. Juda (ben Elai, verso il 150 d.C.), anch'egli veniva scelto dal sacerdote che offriva il sacrificio dei profumi (Tos. *Yoma* I,11; 181,16). Le cose stanno diversamente nel trattato *Tamid* dove il primo assistente è « colui al quale [al momento della ripartizione del servizio] è toccata in sorte la pala » (*Tamid* V,5; VI,2). Il primo assistente è quindi identico al sacerdote che, in occasione del primo dei quattro sorteggi, è stato scelto per purificare l'altare degli olocausti (cfr. *Tamid* I,4). La differenza tra questi due dati si spiega con il fatto che l'altare degli olocausti veniva purificato una sola volta al giorno, cioè al mattino. Infatti il trattato *Tamid* descrive il servizio liturgico del mattino, mentre è chiaro che R. Yuda si riferisce al servizio del pomeriggio. Solo il pomeriggio era necessario chiedere a un sacerdote di svolgere la funzione di assistente per il sacrificio dei profumi, poiché il pomeriggio non veniva sorteggiato il servizio di purificazione dell'altare degli olocausti. Inoltre, due sacerdoti suonavano la tromba d'argento quando i leviti interrompevano il canto iniziato alla libagione con la quale si concludeva l'offerta del *tamîd* (*Tamid* VII,3). Quindi ai sacerdoti designati dalla sorte se ne aggiungevano tre al mattino e quattro alla sera.

assicurare al mattino, sembra fosse stata soppressa alla sera; ma questa soppressione fu colmata dal fatto che, alla sera, fu designato un secondo assistente per il sacrificio dei profumi. Inoltre, alla sera, due altri sacerdoti erano necessari per portare la legna all'altare degli olocausti [353]. Per il sacrificio pubblico della sera, esistevano quindi 29 servizi. È vero che uno stesso sacerdote poteva probabilmente vedersi attribuire, lo stesso giorno, diverse funzioni al momento dei sorteggi e della ripartizione dei servizi, ma è difficile pensare che il sorteggio eseguito al mattino fosse ugualmente valido per il sacrificio della sera. Possiamo quindi dedurre da queste cifre che ogni giorno 27 + 29 = 56 sacerdoti diversi fossero di servizio. Sappiamo nondimeno [354] che i sacerdoti della sezione giornaliera in servizio non sorteggiati al mattino, non erano vincolati e svestivano i loro paramenti sacri; questo dato consente di concludere che in generale una sezione giornaliera comprendeva più di 30 sacerdoti.

Occorre tuttavia osservare che per i sabati e i giorni di festa si esigeva un numero ben più consistente di sacerdoti che per i giorni ordinari. In tali giorni, infatti, oltre all'olocausto del mattino e della sera testé ricordato (chiamato *tamîd*, il « perpetuo »), venivano celebrati altri sacrifici pubblici; la cifra più alta veniva raggiunta il primo giorno della festa delle Capanne. Non intendiamo parlare qui delle tre feste di pellegrinaggio perché, come sappiamo, le 24 sezioni sacerdotali settimanali si trovavano tutte a Gerusalemme per queste tre circostanze, e le sezioni che non erano di servizio erano allora chiamate a prestare il loro aiuto alle sezioni settimanali designate per il servizio [355]. Né intendiamo soffermarci sulle altre festività (neomenie, Anno nuovo, Giorno delle espiazioni): è possibile infatti che in tali giorni la sezione giornaliera in funzione sia stata aiutata dalle altre sezioni giornaliere della sua sezione settimanale. Qui ci limi-

[353] *Yoma* II,5.
[354] *Tamid* V,3.
[355] *Sukka* V,7.

tiamo soltanto al sabato. In questo giorno, oltre al *tamîd* del mattino e della sera, venivano immolati in sacrificio pubblico altri due agnelli; occorreva un sacerdote per ucciderli, un altro per versarne il sangue e otto per offrire il sacrificio [356]. Inoltre, il mattino del sabato, durante il quarto sorteggio, venivano designati altri due sacerdoti [357]; insieme ai sei sacerdoti assistenti, dovevano rinnovare le due coppe d'incenso sulla mensa dei pani di proposizione e gli stessi pani di proposizione [358]. Come si vede, il giorno di sabato, 28 altri servizi si aggiungevano ai servizi quotidiani.

Oltre ai sacrifici pubblici a cui si è appena accennato, si doveva offrire ogni giorno anche un gran numero di sacrifici privati. Essi si dividevano in olocausti, sacrifici per il peccato, sacrifici di riparazione e sacrifici di comunione. Ogni Israelita era tenuto a pagare di persona questi sacrifici, a differenza dei sacrifici pubblici che, stando all'opinione farisaica dominante, dovevano generalmente essere finanziati dai fondi del Tempio. Per i sacrifici privati non si procedeva ad alcun sorteggio per i servizi; erano gli stessi laici che in base a Lv 1,5, dovevano accollarsi il compito di sgozzare [359], scuoiare e squartare gli animali [360]. L'offerta del sacrificio propriamente detta era lasciata alla discrezione dei sacerdoti [361]. Possiamo farci un'idea del grande numero di sacrifici offerti nel Tempio ricordando che autentiche ecatombi furono offerte a più riprese nel Santuario [362]. È probabile che in tali circostanze la sezione quotidiana di servizio fosse aiutata dalle altre sezioni giornaliere della stessa sezione settimanale.

356 Le cifre risultano da *Yoma* II,3-5.

357 *Yoma* II,5.

358 *Men.* XI,7.

359 *Zeb.* III,1; b. *Zeb.* 32ª; *Sifra* Lv 1,5 (4ᵇ 14,32); Billerbeck, II, p. 193. *Supra*, pp. 132 s., ho citato le testimonianze in cui si dice che gli stessi laici immolavano la vittima pasquale.

360 *Yoma* II,7.

361 *Ivi.*

362 *Ant.* XVI,2,1, § 14 (Marco Agrippa, autunno del 15 a.C.); XV,11,6, § 422 (Erode, 10 a.C.); Filone, *Leg. ad Caium*, § 356 (tre ecatombi sotto il regno di Caligola); *Lv. R.* 3,5 su 1,16 (9ª 5); *Oracoli sibillini* III,576 e 626.

Se ricapitoliamo la documentazione, e in primo luogo i dati numerici relativi ai servizi quotidiani per l'offerta dei sacrifici pubblici, non esagereremo di certo valutando il numero dei sacerdoti di una sezione giornaliera intorno alle 50 unità. Una sezione settimanale comprendeva in media sei sezioni giornaliere [363]; un totale quindi di circa 300 sacerdoti per ogni sezione settimanale. Questa cifra è sostenuta dai seguenti dati: qualora il velo posto davanti al Santo si fosse macchiato, occorreva lavarlo e a tal fine si rendeva necessaria la presenza di 300 sacerdoti [364]; e ancora: una volta dovettero intervenire 300 sacerdoti intorno alla vite d'oro appesa all'ingresso del Santo [365]. Queste due notizie sono riferite da testimoni bene informati. La prima ci viene da Shimeon, figlio del comandante del Tempio [366]; la seconda da Eleazar ben Sadoq, sacerdote, scriba e mercante a Gerusalemme quando il Tempio esisteva ancora [367]. La cifra di 300 quindi non è affatto gratuita. Occorre vedere in essa la media approssimativa di una sezione settimanale; e questo conferma i nostri calcoli. Poiché le sezioni settimanali erano 24, il numero totale ammontava a 24x300 = 7.200 sacerdoti. Ad esso va aggiunto quello dei leviti.

Il numero dei leviti, ripartiti anch'essi, come vedremo, in 24 sezioni, era considerevole. Secondo Giuseppe, ne sarebbero stati necessari 200 per chiudere ogni sera le porte del Tempio [368]; è probabile che questa cifra comprendesse l'insieme dei leviti portieri e custodi del Tempio in servizio nel quadro di una sezione settimanale. A queste guardie del Tempio si devono aggiungere i leviti cantori e musicisti.

363 Vedere *supra*, p. 263, n. 119.

364 *Sheq.* VIII,5.

365 *Mid.* III,8.

366 *Sheq.* VIII,5 (*editio princeps* del Talmud di Gerusalemme, Venezia 1523); *Men.* XI,9 (variante: + Rabbi) Shimeon ben ha-sagan. b. *Hul.* 90ᵇ: Rabbi Shimeon ha-sagan. Occorre respingere quest'ultima lezione perché è la meno bene attestata ed è inverosimile.

367 Vedere *supra*, pp. 187, 189, 233.

368 *C. Ap.* II,9, § 119.

Anche il loro numero era assai elevato; possiamo fissarlo a 200 poiché, secondo la tradizione di 1 Cr 23,5, il numero dei leviti portieri era identico a quello dei leviti cantori. Si arriva quindi a una cifra tonda di 400x24 = 9.600 leviti.

Del fatto che queste somme, 7.200 sacerdoti e 9.600 leviti, siano esatte, abbiamo una prova sorprendente verificando il rapporto dei due gruppi grazie alle cifre fornite da 1 Cr 12,26-28. Come si è già visto [369], questo testo menziona 3.700 sacerdoti e 4.600 leviti; il numero dei leviti aveva dunque superato quello dei sacerdoti, mentre invece, subito dopo l'esilio, esso era ancora molto inferiore. Di conseguenza, stando a 1 Cr, la proporzione tra sacerdoti e leviti è di 37 a 46. Per 9.600 leviti si hanno 7.722 sacerdoti, cifra vicina quindi ai 7.200 che abbiamo ottenuto per via del tutto diversa. Ricordiamo infine che siamo arrivati, partendo dai dati della lettera dello Pseudo-Aristea, a un totale di 18.000 tra sacerdoti e leviti [370], mentre il nostro secondo calcolo dà 7.200 + 9.600 = 16.800. Con questo risultato possiamo quindi affermare di avere raggiunto quel grado di certezza storica che è possibile ottenere generalmente in questo difficile campo e con l'ausilio delle fonti oggi disponibili. Al tempo di Gesù, il clero ebraico comprendeva globalmente 18.000 sacerdoti e leviti [371].

Di proposito solo adesso cito un testo di Giuseppe. Non essendo chiaro, è soggetto a interpretazioni. Oggi comunque non si può mettere in dubbio più di tanto la sua fondatezza.

[369] *Supra*, pp. 313 s.

[370] *Supra*, p. 313.

[371] Ad un risultato simile arriva per altra via L. HERZFELD, *Geschichte des Volkes Israel*, III, Nordhausen 1857, p. 193. Egli conta per il clero un totale di 24.000 membri basandosi su tre documenti: *a)* il testo di j. *Ta'an.* IV,2,67[d] 46 (non tradotto in IV/1,178 che rinvia al par. III/2,47) bar., secondo cui la « stazione » (laica) di Gerusalemme comprendeva 24.000 persone, quella di Gerico 12.000; *b)* una lettera apocrifa di un console Marco relativa alla celebrazione del Giorno delle espiazioni che parla di 24.000 sacerdoti; *c)* il testo di *C. Ap.* II,8, § 108 che esamineremo subito. BÜCHLER, *Priester*, pp. 49 s., basandosi su *C. Ap.* II,8, § 108 e lo Pseudo-Aristea, § 95, calcola 20.000 sacerdoti.

In un passo del *Contra Apionem*, passo che ci è stato conservato solo in latino, Giuseppe si esprime così [372]: « Esistono quattro tribù di sacerdoti: ognuna comprende più di 5.000 membri. Tuttavia sono in servizio solo per un giorno; poi ad esse altre succedono ». È indubbio che le ultime parole si riferiscono alle sezioni settimanali. È quindi probabile che il « quattro » sia testualmente corrotto e che si possa ipotizzare originariamente al suo posto un « ventiquattro ». Giuseppe avrebbe dunque inteso far credere ai propri lettori — una altra delle sue amplificazioni — che vi fossero 24x5.000 = 120.000 sacerdoti [373]. Ma il nostro risultato precedente invita alla cautela e impedisce di scartare così in fretta la cifra di 4x5.000 = 20.000. Non è comunque impossibile supporre che Giuseppe, in questo passo, abbia in mente una divisione quadripartita del clero; il termine « tribù » (*tribus*) che egli non adopera mai in nessuna altra parte per designare la sezione settimanale, conferma questa ipotesi. Infatti Tos. *Ta'an.* II,1 (216,12) narra come le quattro sezioni di sacerdoti tornati secondo Esdra-Neemia [374] dall'esilio sarebbero state ripartite in 24 sezioni settimanali dai profeti di Gerusalemme; successivamente sarebbero stati formati, per sorteggio, 4 gruppi comprendenti, ognuno, 6 sezioni settimanali. Questa indicazione consente di supporre che la antica divisione quadripartita del clero si sia conservata fino al I secolo della nostra era nella tradizione sacerdotale, come schema di ripartizione dell'insieme del clero. Se questo è esatto, la cifra di 20.000 che risulta da questo testo costituisce un'ulteriore conferma del nostro risultato.

La conoscenza dell'ammontare numerico del clero non è senza importanza per valutare la cifra della popolazione

[372] *C. Ap.* II,8, § 108.

[373] Schürer, II, pp. 288 s. Bisognerebbe perciò leggere *tribus quattuor (scil. viginti).*

[374] Secondo Esd 2,36-39 = Ne 7,39-42, quattro famiglie sacerdotali ritornarono dall'esilio con Zorobabele e Giosuè. Ancora all'epoca di Esd 10,18-22, formavano l'insieme del clero.

palestinese all'epoca di Gesù; sottolineiamolo almeno a titolo complementare. I sacerdoti e i leviti, con donne e bambini, dovevano rappresentare qualcosa come 50 o 60.000 persone. I sacerdoti e i leviti rientrati dall'esilio con Giosuè e Zorobabele, costituivano grosso modo un decimo dell'insieme della comunità [375]; questa proporzione è del tutto plausibile. Quindi, secondo il nostro calcolo, la Palestina del tempo di Gesù aveva una popolazione ebraica di 10x50.000 [o 60.000] = 500.000-600.000 persone. A mio parere, questa cifra è più verosimile del milione comunemente ammesso [376]. Così, ad esempio, secondo i dati ufficiali [377] del governo del mandato britannico per il 1926, la Palestina contava 865.000 abitanti. In questo totale erano incluse la Transgiordania, la Samaria e altri territori che al tempo di Gesù erano prevalentemente o esclusivamente abitati da non Ebrei nonché da 103.000 beduini nomadi. L'ipotesi di un milione di Ebrei in Palestina all'epoca di Gesù presupporrebbe quindi che la Palestina fosse, a quel tempo, due volte più popolata che nel 1926. Il che è del tutto inverosimile. In compenso, una popolazione ebraica di 500.000-600.000 abitanti corrisponde alla densità della popolazione della Palestina dopo la prima Guerra Mondiale [378]. Questo costituisce un nuovo e definitivo *confirmatur* della cifra di 18.000, esclusi donne e bambini, ottenuta per l'insieme del clero.

Per tutte le 24 settimane e, inoltre, durante le tre feste annuali di pellegrinaggio, ogni sezione sacerdotale settimanale — in media 300 sacerdoti e 400 leviti — cui si associava un gruppo di rappresentanti laici del suo distretto [379],

375 Esd 2,36-42, confrontato con 2,64 (= Ne 7,39-45.66).

376 Ad esempio R. KNOPF - H. WEINEL, *Einführung in das N. T.*, Giessen 1923², p. 182: « nella valutazione più favorevole, Transgiordania compresa, un milione scarso di Ebrei ».

377 *ZDPV* 51 (1928), p. 238.

378 A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, Leipzig 1924⁴, p. 12, conta con ragione circa 500.000 ebrei nella Palestina del tempo di Gesù.

379 Cfr. in *Bik.* III,2 il racconto del viaggio a Gerusalemme per portarvi

saliva insieme a Gerusalemme per prestare servizio da sabato a sabato. La sezione cui essa dava il cambio le consegnava solennemente le chiavi del Tempio e i 93 utensili per i sacrifici [380]. Fu secondo questa prassi che negli ultimi anni del regno di Erode, la sezione settimanale di Abia, che occupava l'ottavo posto, si recò dai monti di Giudea [381] al Tempio. Il giorno di servizio della sua sezione giornaliera, il sacerdote Zaccaria era stato designato per la funzione privilegiata dell'offerta del sacrificio dei profumi, verosimilmente durante il *tamîd* della sera [382]. Fu allora che l'Angelo del Signore gli apparve nel Santo.

Le funzioni cultuali dei sacerdoti erano quindi praticamente limitate ogni anno a due settimane e, in più, alle tre feste di pellegrinaggio. I sacerdoti vivevano da 10 a 11 mesi a casa propria (secondo la distanza tra il loro domicilio e Gerusalemme, il viaggio di andata e ritorno, da compiersi cinque volte l'anno, richiedeva più o meno tempo). Essi quindi dovevano esercitare la propria attività ministeriale soltanto in modo sporadico. Era il sacerdote ad esempio, che dichiarava puro un lebbroso dopo la sua guarigione [383], prima che questi si recasse a Gerusalemme dove, dopo aver offerto il sacrificio di purificazione prescritto, era definitivamente dichiarato mondo. Decime e tasse particolari costituivano gli introiti dei sacerdoti; erano tuttavia largamente insufficienti per consentire loro di condurre tutto l'anno una vita oziosa [384]. Da qui la necessità di esercitare una pro-

le primizie: talvolta tutta la popolazione di un distretto di una sezione sacerdotale settimanale si recava a Gerusalemme insieme con essa.

380 *C. Ap.* II,8, § 108.

381 Con Ch. C. Torrey in *HThR* 17 (1924), pp. 83 ss., considero in Lc 1,39 *eis pólin Ioúda* come un errore di traduzione; inavvertitamente *m^edînah* è stato tradotto con « città » invece di « provincia ».

382 Lc 1,5.8.9. Lc 1,10, confrontato a At 3,1, lascia intendere che si tratta del sacrificio pomeridiano.

383 Mt 8,4; Lc 17,14. Il lebbroso doveva innanzi tutto mostrarsi al sacerdote del luogo. Questa prescrizione si trova in Tos. *Neg.* VIII, 2 (628,7); j. *Soṭa* II,2,18ª 11 (IV/2,246), inoltre in *Sifra* Lv XIV, 3 (34ᶜ 135,20) e *passim.*

384 Vedere *supra*, pp. 179 s.

fessione nel luogo di residenza; nella fattispecie, si trattava quasi sempre di un lavoro manuale. Erode fece insegnare il mestiere di carpentiere e di tagliapietre a un migliaio di sacerdoti; durante la ricostruzione del Tempio li impiegò nel sagrato dei sacerdoti e per l'edificazione del Santuario dove era vietato l'accesso a qualsiasi altra persona [385]. Abbiamo già parlato del sacerdote tagliapietre Fani [386]; a quanto pare Rabbi Eleazar ben Sadoq commerciava a Gerusalemme partite d'olio [387]; un sacerdote di Gerusalemme (ritroveremo un suo figlio di nome Zacharya più avanti, p. 341) era macellaio nella città santa [388]; il sacerdote Eleazar ben Azarya curava un grande allevamento di animali; infine, ne riparleremo più avanti, numerosi sacerdoti erano scribi.

In molti luoghi, i sacerdoti svolgevano una funzione nelle corti di giustizia, quasi sempre a titolo onorifico, quindi senza compenso [389]. Talvolta venivano chiamati in considerazione del loro stato sacerdotale [390], talvolta, proprio perché erano anche scribi, a motivo della loro formazione, sempre però nell'ambito di specifiche competenze [391], talvolta infine per ottemperare al precetto biblico. Infatti, per giudicare, ad esempio, le questioni attinenti ai voti, conformemente al precetto biblico che affidava la disamina dei singoli casi al sacerdote, questi doveva normalmente presenziare in tribunale [392] per difendere gli interessi del Tempio cui

[385] *Ant.* XV,11,2, § 390.
[386] *Supra*, p. 302, n. 295.
[387] Tos. *Beṣa* III,8 (205,26). Il confronto di questo testo con b. *Beṣa* 29ª bar. consente di supporre che si trattasse di un commercio di olio.
[388] *Ket.* II,9.
[389] b. *Yoma* 26ª.
[390] *C. Ap.* II,21, § 187.
[391] b. *Yoma* 26ª. A motivo di testi veterotestamentari come Dt 17,9-13; 21,5; Ez 44,24; 1 Cr 23,4 cfr. 26,29; Sir 45,17, secondo i quali il clero forniva i giudici, è del tutto verosimile che, più tardi ancora si nominassero volentieri dei sacerdoti alla funzione di giudici. Ma negli ultimi secoli prima della distruzione del Tempio era la formazione di scribi ad essere decisiva per l'abilitazione alla funzione di giudice.
[392] *Sanh.* I,3; a motivo della prescrizione di Lv 27,12.

spettava l'equivalente delle cose votate a Dio, cioè al Tempio [393]. Accanto a sacerdoti di campagna dotati di formazione scritturistica approfondita e che, come narra Filone, si vedevano affidata, nel servizio sinagogale [394], la lettura e la spiegazione della Legge [395], vi erano anche sacerdoti incolti [396]; il che è più che comprensibile.

Come già abbiamo avuto modo di ricordare [397] esistevano profondi contrasti tra la grande massa dei sacerdoti e i capi dei sacerdoti che appartenevano quasi sempre all'aristocrazia sacerdotale. Nulla quindi di strano che la folla dei sacerdoti, d'intesa con le giovani teste calde dell'aristocrazia — contrariamente al resto del clero comprendente i notabili [398] — abbia fatto causa comune con il popolo, quando nel 66 d.C. scoppiò la rivolta contro i Romani.

E) I LEVITI (*clerus minor*)

I leviti, discendenti dei sacerdoti degli alti luoghi, declassati dal Deuteronomio, costituivano il basso clero. In linea di massima, erano considerati discendenti di Levi, uno dei dodici padri delle tribù d'Israele. Il loro rapporto con i sacerdoti veniva raffigurato così: questi ultimi, in quanto discendenti dal levita Aronne, formavano la classe privilegiata in seno ai discendenti di Levi, mentre i sommi sacerdoti legittimi, in quanto discendenti dall'aronnide Zadok, formavano la classe privilegiata in seno al sacerdozio. I leviti, in quanto *clerus minor*, erano perciò inferiori ai sacerdoti e

[393] A differenza del « bando » (*herem*), dove la cosa oggetto di voto doveva essere consegnata *in natura*.
[394] Billerbeck, IV, pp. 153 ss.
[395] Il passo di Filone è citato da EUSEBIO, *Praep. ev.* VIII,7,12-13 (*GCS* 43,1, pp. 431 s.).
[396] Secondo Giuseppe (*B. j.* IV,3,8, § 155), Fanni che gli Zeloti scelsero per sorteggio come sommo sacerdote era così zotico che ignorava del tutto in che consistesse la funzione del sommo sacerdote.
[397] *Supra*, pp. 285 s.
[398] *B. j.* II,17,2 ss., §§ 408 ss.

come tali non partecipavano al servizio sacrificale; erano soltanto incaricati della musica e dei servizi inferiori del Tempio. Un fatto soprattutto caratterizza la loro posizione: come ai laici, anche ad essi era vietato, pena la morte, di entrare nell'edificio del Tempio e accedere all'altare [399].

I leviti — in tutto circa 10.000 [400] — erano ripartiti, come i sacerdoti, in 24 sezioni settimanali [401] che si alternavano appunto ogni settimana al servizio, e ognuna delle quali aveva un capo [402]. Come abbiamo visto [403], c'erano nel Tempio quattro leviti con cariche permanenti, ossia i due sorveglianti-capo dei leviti musicisti (un primo direttore di musica e un maestro di coro) e i due sorveglianti-capo dei leviti servi del Tempio (un portiere-capo e un custode, un tempo chiamato sorvegliante dei *lûlab* per la festa delle Capanne). Questo corrispondeva alla divisione dei leviti in musicisti e in servi del Tempio; i due gruppi erano pressappoco uguali di numero [404].

I *cantori* e i *musicisti* costituivano la classe superiore dei leviti; solo per essi, qualora avessero voluto essere nominati a qualche carica [405], si richiedeva la prova dell'origine senza macchia. Il loro compito consisteva nell'eseguire, cantando e suonando uno strumento, l'accompagnamento musicale del culto quotidiano, mattino e sera, e in occasione delle feste particolari. Durante il servizio quotidiano, il capo coro dei leviti, i leviti musicisti e i cantori [406], nonché da 2 a 12 suonatori di flauto, a Pasqua e in occasione della festa delle Capanne [407], prendevano posto su una pedana che costituiva

399 Nm 18,3; *Nb. R.* 7,8 su 5,2 (37ª 16).
400 Vedere *supra*, p. 318.
401 *Ant.* VII,14,7, § 367; *Ta'an.* IV,2; Tos. *Ta'an.* IV, (219,12).
402 1 Cr 15,4-12.
403 *Supra*, p. 275.
404 Vedere *supra*, p. 317.
405 Vedere nella sezione seguente, sul carattere ereditario del sacerdozio, le pp. 334-341.
406 *'Ar.* II,6. Dovevano esserci non meno di dodici cantori.
407 *'Ar.* II,3-4; *Sukka* V,1; Tos. *'Ar.* I,15 (544,7).

l'elemento divisorio tra il sagrato dei sacerdoti e quello degli Israeliti; essa si trovava a un cubito sopra il sagrato degli Israeliti e a un cubito e mezzo sotto il sagrato dei sacerdoti [408]. Nel corso delle gioiose cerimonie notturne che facevano parte della festività delle Capanne, un consistente coro di leviti cantava stando sui quindici gradini che portavano dal sagrato delle donne a quello degli Israeliti [409]. Mai tuttavia i leviti musicisti occupavano il sagrato dei sacerdoti che era riservato esclusivamente a questi ultimi e che proteggeva l'edificio del Santuario; come ogni laico, potevano entrare in esso soltanto per offrire un sacrificio [410].

I *servi del Tempio* dovevano assicurare le funzioni inferiori di sacrestani che consistevano in ogni sorta di servizi annessi al culto. Essi, ad esempio, dovevano aiutare i sacerdoti a indossare e svestire i paramenti sacri. « Essi [i sacerdoti non designati al momento del sorteggio dei servizi e, perciò, liberi] venivano affidati agli *ḥazzanîm* [servi del Tempio] che li spogliavano delle loro tuniche [di lino bianco] » [411]. Prestavano il loro aiuto anche in altre circostanze; nei giorni di festa, ad esempio, preparavano il libro della Legge per la lettura biblica [412] e accatastavano i *lûlab* durante la festa delle Capanne, quando il primo giorno di questa celebrazione cadeva di sabato [413]. Questi servi del Tempio dovevano inoltre garantire la pulizia [414], fatta eccezione, anche in questo caso, per il sagrato dei sacerdoti, la cui manutenzione spettava ai sacerdoti stessi [415]; i leviti infatti potevano accedere a questa zona del Tempio soltanto per offrire un

408 *Mid.* II,6; *B. ḥ.* V,5,6, § 226.
409 *Sukka* V,4.
410 *Kel.* 1,8.
411 *Tamid* V,3.
412 *Yoma* VII,1; *Soṭa* VII,7-8.
413 *Sukka* IV,4; cfr. *supra*, pp. 270 s., il cambiamento in questo rito.
414 FILONE, *De spec. leg.* I, § 156: « Altri spazzano i portici e le parti della spianata a cielo aperto ».
415 *Pes.* V,8.

sacrificio [416]. I leviti infine costituivano la polizia del Tempio.

Filone descrive minutamente le loro funzioni: « Tra essi [i leviti], alcuni, portieri, stanno alle porte, proprio sulla soglia, altri, all'interno [della spianata del Tempio], nel pronao [al « bastione », *ḥêl*, che delimita la parte della spianata dove i pagani non possono entrare]; vigilano per impedire che ogni persona che non ne abbia il diritto varchi, intenzionalmente o meno, il limite. Altri pattugliano tutto all'intorno. Il [servizio per il] giorno e la notte è tratto a sorte, secondo un ordine [determinato, così che le guardie sono divise] in guardie di giorno e guardie di notte » [417]. Da questa suggestiva descrizione, completata da *Mid.* I,1, risulta che le guardie del Tempio, costituite dai leviti di giorno e di notte, erano divise in tre gruppi: *a*) i portieri, alle porte esterne del Tempio; *b*) i custodi, al « bastione »; *c*) le pattuglie, nel sagrato dei gentili e, di giorno, probabilmente anche nel sagrato delle donne. La sera, i leviti servi del Tempio ne chiudevano le porte sotto la sorveglianza del portiere-capo [418]. Successivamente le guardie notturne raggiungevano i loro posti — 21 — tutti situati nella zona profana, cioè alle porte esterne e nel sagrato dei gentili [419], poiché la custodia della zona sacra era compito dei sacerdoti [420]. Inoltre, la polizia del Tempio, costituita dai leviti, era chiamata a svolgere diverse operazioni di pubblica sicurezza. Essa si teneva a disposizione del Sinedrio che si riuniva nella Sala delle pietre levigate, una delle stanze a sud-ovest del sagrato dei sacerdoti [421]. Agli ordini dei sorveglianti del Tempio, questa polizia procedeva agli arresti, e, sotto la guida del custode [422], all'esecuzione delle pene inflitte.

Se si tiene presente che il Sinedrio aveva la propria sede nel Tempio, è del tutto verosimile che la sezione inviata da questa autorità ad arrestare Gesù (Mc 14,43; Mt 26,47; Lc 22,47; Gv 18,3.12) e comandata dai sorveglianti del Tempio (Lc 22,52) sia stata composta dalla polizia levitica del Tempio, rinforzata per la circostanza da servi del sommo sacerdote in funzione (Mc 14,43 par.) ed anche, stando a Giovanni, da soldati romani (Gv 18,3.12). Da notare con quale precisione Gv 18,18 distingue tra servi (del sommo sacerdote) e guardie (polizia levitica del Tempio). Inoltre le parole piene di rimprovero di Gesù che al momento della sua cattura ricorda come tutti i giorni sia stato ad insegnare nel sagrato (esterno) del Tempio senza che nessuno lo abbia arrestato (Mc 14,49) si comprendono soltanto se il suo fermo fu operato dalla polizia levitica del Tempio. Tra le forze attive di questa polizia occorre annoverare anche quelle guardie spedite dal Sinedrio qualche tempo prima ad arrestare Gesù (Gv 7,32.45.46). Lo stesso si dica per le persone che su ordine « dei sacerdoti, del comandante del Tempio e dei sadducei » (At 4,1) arrestarono gli Apostoli per farli comparire davanti al Sinedrio (At 4,5-12; 5,17-18), li custodirono in carcere (At 5,23; in particolare v. 24), e li percossero con verghe (At 5,40). Infine, gli uomini che, in occasione della sommossa popolare culminata nell'arresto di Paolo, trascinarono l'apostolo fuori dal « santuario », cioè fuori dal sagrato delle donne, e chiusero le porte del Tempio (At 21,30) che dal sagrato dei gentili immettevano in quello

416 *Kel.* I,8.

417 FILONE, *De spec. leg.* I, § 156.

418 *C. Ap.* II,9, § 119; *B. j.* 5,3, § 294; b. *'Ar.* 11b.

419 *Mid.* I,1. Risulta da *Tamid* I,3 che la notte, il sagrato delle donne, in cui si trovava il panificio dove si confezionavano i dolci in padella per l'offerta del sommo sacerdote, era chiuso e faceva parte del settore custodito dai sacerdoti.

420 *Mid.* I,1; *Tamid* I,1.

421 Così la Mishnah, in modo assai preciso (*Mid.* V,5; cfr. *Sanh.* XI,2; *Tamid* II,5; IV,3 alla fine). Secondo b. *'A. Z.* 8b, par. b. *Shab.* 15a; b. *Sanh.* 41a, il Sinedrio si trasferì « 40 anni » (cifra tonda) prima della costruzione del Tempio, dalla Sala delle pietre levigate, in un bazar. Se Giuseppe ritiene che la *boulē* (o il *bouleutērion*), addossata al Santuario sul lato ovest (*B. j.* V,4,2, § 144; VI,6,3, § 354) sia il Sinedrio, presuppone questo trasferimento già avvenuto; lo stesso verosimilmente in At 23,10. Ma non disponiamo di alcun argomento per dire che questo trasferimento fosse già compiuto all'epoca di Gesù.

422 Vedere *supra*, p. 272, n. 178 e p. 276.

delle donne, appartenevano senza alcun dubbio, alla polizia del Tempio, più precisamente a quelle sentinelle levitiche che durante il giorno stazionavano presso il « bastione ».

Oltre al portiere-capo e al custode, viene citato come capo dei leviti servi del Tempio lo *'îš har ha-bayit* « l'uomo della montagna del Tempio ». Secondo la Mishnah, 21 posti di guardia della sezione levitica settimanale vigilavano nel sagrato esterno. « L'uomo della montagna del Tempio » doveva ispezionarli ogni notte; ogni guardia era tenuta a salutarlo col saluto di pace per dimostrargli che non stava dormendo. Se il capo trovava un presidio di leviti addormentati, li colpiva col bastone; gli era persino consentito di risvegliarli brutalmente dando fuoco ai loro vestiti [423]. Forse a questo stesso funzionario si riferisce il racconto di Giuseppe in cui si narra che una notte, durante la festa di Pasqua del 66 d.C., i leviti custodi del Tempio annunciarono al sorvegliante del Tempio (*tō stratēgō*) che la Porta di Nicanore era aperta [424]. È verosimile che questo capo dei posti levitici notturni fosse identico al portiere-capo [425]. Infine si devono probabilmente identificare i capi dei leviti servi del Tempio anche negli *stratēgoi* dai quali, secondo Lc 22,4 viene deciso l'arresto di Gesù e sotto la cui scorta, stando a Lc 22,52 Gesù è portato via. Infatti come abbiamo appena visto, Giuseppe designa il capo dei presidi levitici notturni con il termine di *stratēgós*.

> Contrariamente a quanto si è spesso supposto, lo *'îš ha-bîrah*, comandante della fortezza del Tempio [426], non ha nulla a che vedere con i funzionari sorveglianti del Tempio [427]. *Birah* è la fortezza Antonia, a nord del Tempio, e A. Schlatter vede giusto quando sostiene che questo personaggio (lo *'îš ha-bîrah*) comandava la fortezza Antonia [428] al tempo dell'indipendenza sotto Agrippa I (41-44 d.C.). Questa tesi trova riscontro la notizia secondo cui era contemporaneo di Rabban Gamaliele I; come sappiamo infatti dagli Atti degli Apostoli (5,34-39), questo dottore svolse la sua attività negli anni 30-40 e fors'anche negli anni 40-50 della nostra era [429]. Lo *'îš ha-bîrah* è dunque un comandante militare e non uno dei capi dei sacerdoti o uno dei capi dei leviti. È parimenti erroneo, come si continua a ripetere [430], identificare i capi dei sacerdoti o i sorveglianti del Tempio con i *paḥôt*; per avallare questa affermazione ci si basa su *Bik.* III,3 dove è detto che i *paḥôt* sono coloro che con i sorveglianti del Tempio e i tesorieri-capi muovono incontro alle processioni delle primizie quando fanno il loro ingresso a Gerusalemme. Dovunque e sempre, nell'Antico Testamento come altrove, il termine *peḥah* altro non designa che il pascià, il comandante che detiene il potere militare. Il contesto di *Bik.* III,3 indica [431] che il passo descrive un avvenimento del regno di Agrippa I, di un periodo quindi in cui degli Ebrei erano comandanti militari e funzionari di stato. È consuetudine, in Oriente, che questi comandanti militari incedano alla testa delle processioni insieme con i capi dei sacerdoti. Nel 1913, durante la festa di Nebi-Musa, ho visto io stesso il pascià turco, in compagnia delle massime autorità religiose musulmane, muovere incontro ai pellegrini che entravano a Gerusalemme.

Tra musicisti e servi del Tempio esisteva, dal punto di vista sociale, un abisso, spiegabile con l'evoluzione sto-

[423] *Mid.* I,1-2.

[424] *B. j.* VI, 5,3, § 294.

[425] Oppure allo sbirro (opinione di I. M. Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Secten*, I, Leipzig 1857, pp. 151 s. e 152, n. 4).

[426] *'Orla* II,12.

[427] Schürer, II, p. 331, gli attribuisce la sorveglianza dell'insieme del Tempio.

[428] Schlatter, *Gesch. Isr.*, p. 271 e n. 243.

[429] Secondo M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, New York 1925³, p. 24, Gamaliele è morto 18 anni prima della distruzione del Tempio, quindi nel 52 d.C.; Billerbeck, II, p. 636, pone la sua attività nel 25-50 d.C.

[430] Spiegazione di Maimonide: « i *paḥôt* sono dei *s^eganîm* sacerdoti »; J. J. Rabe, *Mischnah*, t. I, Onolzbach 1760, p. 265: « i sacerdoti più distinti »; A. Sammter, *Mischnajoth*, t. I, Berlin 1887, p. 192: « i rappresentanti dei sacerdoti »; K. Albrecht, *Bikkurim* (coll. *Die Mischna*), Giessen 1922, p. 43: « i rappresentanti dei sacerdoti »; Schürer, II, p. 322 e Billerbeck, II, p. 631: « i capi dei sacerdoti »; Billerbeck, IV, p. 644: « i capi dei sacerdoti (comandanti?) ». Questa parentesi contiene l'esatta interpretazione.

[431] *Bik.* III,4.

rica. Ancora ai tempi di Esdra, infatti, né i « cantori » né i « portieri » facevano parte della corporazione dei leviti [432], poiché non erano di famiglia levitica [433]. Furono per primi i cantori ad ottenere di essere integrati in tale corporazione (Ne 11,17.22-23; 12,8-9.24-25) e, a differenza dei portieri, costituirono fin da allora la categoria superiore dei leviti. Per esprimere questa frattura che, al tempo di Gesù, separava i due gruppi, esisteva una massima che diceva così: « Possediamo una tradizione da tutti riconosciuta secondo cui è passibile di pena di morte quel musicista che svolge il servizio alle porte per i suoi compagni [leviti] » [434]. In pratica, tuttavia, non si era così rigorosi. Ecco quanto racconta una baraita riferita nello stesso passo: « Un giorno, R. Yoshua ben Ḥananya [levita e scriba] volle aiutare Yoḥanan ben Gudgeda [portiere-capo levita] a chiudere le porte. Yoḥanan gli disse: « Figlio mio, torna indietro, perché tu sei [della classe] dei musicisti e non dei servi del Tempio [letteralmente: dei portieri] » [435].

In questo contesto significativa è la lotta di classe che i leviti condussero con successo nel 64 d.C. Essa spiega almeno in parte la divisione esistente in seno ai leviti, ma anche il risentimento dei leviti nei confronti dei sacerdoti e l'atmosfera incandescente degli anni che precedettero lo scoppio della rivolta contro i Romani. I leviti musicisti, i « cantori dei salmi » come li chiama Giuseppe, pretesero dal re Agrippa II, cui i Romani avevano affidato la sorveglianza del Tempio, di poter indossare la veste di lino bianco dei sacerdoti — fino ad allora i leviti non avevano una divisa ufficiale [436] —; quanto ai leviti servi del Tempio, essi rivendicarono il diritto « di potere imparare gli inni », di essere quindi considerati alla pari con i leviti musicisti [437]. Agrippa II era allora in conflitto con i sacerdoti; costoro, nel 62, avevano persino inviato un'ambasceria all'imperatore che si era schierato dalla loro parte, contro il re [438]. D'accordo con il Sinedrio, Agrippa II concesse quindi ai leviti quanto chiedevano. Ma il popolo considerò come un'infrazione alla Legge dei padri il mutamento dell'assetto sociale dei leviti. Come si vede anche da questo racconto, se da un lato i musicisti, che costituivano la categoria superiore dei leviti, si sforzavano di ottenere l'uguaglianza con i sacerdoti, dall'altro i portieri aspiravano a essere equiparati ai musicisti. L'atmosfera rivoluzionaria degli anni 60 consentì loro, per il breve periodo di sei anni, di vedere parzialmente accolte le loro richieste.

Sulla formazione dei leviti possediamo solo poche informazioni. Il levita Giuseppe Barnaba, uno dei membri dirigenti della cristianità primitiva come profeta, dottore e missionario, era persona di valore in campo intellettuale, in possesso com'era di cultura biblica [439]. Poiché era originario di Cipro (At 4,36), suo padre apparteneva evidentemente a quei leviti che non svolgevano alcun servizio a Gerusalemme, cosa del resto cui nessuno era obbligato. Sappiamo che molti leviti furono scribi [440], come il cantore Yoshua ben Ḥananya che, nella vita privata, esercitava il mestiere di chiodaio, e il potiere-capo Yoḥanan ben Gudgeda.

Tutto sommato quindi le notizie sui leviti sono estremamente sporadiche [441]; bastano tuttavia per tracciare a grandi

[432] Esd 2,40-42; 7,7.24; 10,23-24; Ne 10,29 e *passim*.

[433] I Coreiti ad esempio erano originariamente di discendenza edomita secondo Gn 36,5.14.18; 1 Cr 1,35. Discendevano da Caleb secondo 1 Cr 2,42-43. In entrambi i casi erano dunque dei non-Israeliti. Secondo 1 Cr 12,6, invece, erano Beniaminiti. Furono dapprima impiegati come portieri (1 Cr 26,1.19; 9,19; 2 Cr 31,14), quindi come cantori (2 Cr 20,19; Sal 42-49; 84-85; 87-88).

[434] b. *'Ar.* 11[b].

[435] *Ivi.*

[436] Cfr. il Targum dello Pseudo-Gionata a Es 29,30.

[437] *Ant.* XX,9,6, §§ 216 ss.

[438] *Ant.* XX,8,11, §§ 189 ss.

[439] At 9,27; 11,22-26; 12,25; 13,1-15,39; 1 Cor 9,6; Gal 2,1-10; Col 4,10.

[440] Cfr. *Doc. di Damasco* X,5.

[441] Il nome « Levi » era soprattutto portato da leviti, ad esempio da R. Yoshua ben Levi i cui insegnamenti, secondo j. *M. Sh.* V,5,56[b] 37 (II/

linee un quadro della situazione sociale di questa che era classe più bassa del clero.

F) Il carattere ereditario del sacerdozio

Abbiamo appena abbozzato una panoramica del clero di Gerusalemme in base alla sua struttura sociale. Essa sarebbe tuttavia incompleta se, per concludere, non spendessimo qualche parola sul carattere ereditario del sacerdozio.

La dignità sacerdotale e levitica si trasmetteva per eredità e non poteva acquisirsi per nessun'altra via: era quindi della massima importanza conservare la purezza della discendenza. A ciò concorrevano in primo luogo l'accertamento e la stesura minuziosa delle genealogie e, successivamente, le rigide norme per i matrimoni. Se un sacerdote non poteva provare la sua origine legittima, perdeva per sé e per i propri discendenti il diritto alla funzione e ai redditi del sacerdozio; se contraeva un matrimonio illegittimo, i figli nati da tale matrimonio non potevano adire il sacerdozio.

Nel Tempio di Gerusalemme, esisteva una specie di archivio dove le *genealogie del clero* venivano continuamente aggiornate [442]. A più riprese nella tradizione troviamo tavole genealogiche relative ad antenati di sacerdoti [443]. Il sacerdote Giuseppe Flavio, ad esempio, espone la genealogia del ramo paterno per un periodo di circa 250 anni [444] « così come l'ho trovata trascritta nei registri pubblici » [445], con l'indicazione

2,253), erano favorevoli ai leviti. Eccezioni (ma forse solo in apparenza): in *B. j.* IV,3,4, § 141, compare un Levi che è di famiglia reale (erodiana) secondo Giuseppe, e il nome « Levi » ritorna per ben due volte nella genealogia del davidide Giuseppe, Lc 3,24.29.

[442] *Sifre* Nm 18,7, § 116 (18[b] 70,9); vedere inoltre infra, p. 334, n. 457.

[443] Nell'AT vedere le liste di 1 e 2 Cr, Esd, Ne. Sulla genealogia dei sommi sacerdoti, vedere *supra*, pp. 286 ss.

[444] A partire da due generazioni prima dell'epoca del sommo sacerdote Giovanni Ircano (134-104 a.C.) fino alla redazione della sua *Vita* (dopo il 100 d.C.).

[445] *Vita* 1, § 6.

delle date di nascita dei suoi avi [446]. Lo stesso Giuseppe afferma espressamente che dopo eventi bellici di particolare rilevanza come quelli verificatisi sotto Antioco Epifane, Pompeo, Quintilio Varo, Vespasiano e Tito, i sacerdoti sopravvissuti fissarono nuove genealogie sulla base degli antichi documenti [447]. Questa misura veniva presa ogniqualvolta le genealogie sparivano nei disordini delle guerre, ma anche quando era necessario verificare se le mogli dei sacerdoti non fossero state prigioniere di guerra, nel qual caso non potevano più essere considerate spose legittime, e i loro discendenti, a partire dall'epoca della cattività della madre, non erano più ammessi ad esercitare le funzioni sacerdotali.

Quando il figlio di un sacerdote raggiungeva l'età canonica dei vent'anni compiuti [448], veniva esaminato dal Sinedrio [449] in seduta nel Tempio, nella Sala delle pietre levigate, sul lato sud del sagrato dei sacerdoti, che ne valutava le attitudini corporali [450] e la *legittimità dell'origine* [451], prima di

[446] Questo elenco contiene alcune inesattezze. Si spiegano assai bene con l'omissione di due nomi intermedi: considerato il lungo spazio di tempo che separa « Mattia il Gobbo » (nato nel 135-134 a.C.) da Giuseppe (nato nel 67 a.C.), e quest'ultimo da Mattia (nato nel 6 d.C.), deve esserci ogni volta un nome intermedio. Schürer, I, p. 77, n. 4, dà una spiegazione diversa supponendo una corruzione testuale (o una negligenza) e un errore dell'autore.

[447] *C. Ap.* I,7, §§ 34 s.

[448] Vedere *supra*, p. 255, n. 89.

[449] *Mid.* V,4.

[450] La scienza rabbinica sviluppò Lv 21,16-23 al punto da distinguere 142 difetti corporali che rendevano inidonei al servizio, Schurer, II, pp. 283 s. I sacerdoti inadatti al servizio per difetti fisici avevano accesso al sagrato dei sacerdoti, non però allo spazio compreso tra l'altare e il vestibolo del Tempio (*Kel.* I,9) dove potevano entrare solo durante la processione dei salici attorno all'altare degli olocausti, in occasione della festa delle Capanne (j. *Sukka* IV,5,54[c] 3 [IV/1,34]; b. Sukka 44[a]). Questi sacerdoti avevano diritto ai redditi dei sacerdoti, ma non potevano indossare la tunica sacerdotale (*B. j.* V,5,7, § 228). Sulle loro funzioni mentre gli altri sacerdoti adempivano il servizio, vedere *supra*, p. 217. Il caso del sommo sacerdote Ircano II (76-67, 63-40 a.C.) è celebre; Antigono (40-37 a.C.) lo mutilò tagliandogli gli orecchi (*Ant.* XVI,13,10, § 366) e strappandoglieli insieme con i denti (*B. j.* I,13,9, § 270) per renderlo inidoneo alle funzioni sacerdotali.

[451] Vedere n. 457, p. 334.

consentirgli di accedere al sacerdozio. Solo quando era stato riconosciuto idoneo, poteva essere ordinato [452]: dopo un bagno di purificazione, veniva rivestito dell'abito sacerdotale (lunga veste di bisso, mutande di bisso, cintura, turbante) e si offriva una serie di sacrifici ai quali si aggiungevano cerimonie particolari; questo rituale solenne durava complessivamente sette giorni.

Si sa di certo che anche per i leviti musicisti si procedeva ad un analogo esame sulla legittimità dell'origine prima di ammetterli ad esercitare la loro funzione [453]. Anche per loro esisteva un'età canonica. L'Antico Testamento parla di trenta [454], venticinque (Nm 8,23-26) e vent'anni [455]. A quanto pare, al tempo di Gesù era prassi corrente che non si potesse diventare leviti musicisti prima dei trent'anni [456]. Anche l'esame del giovane levita si svolgeva nella Sala delle pietre levigate. Lì « essi si sedevano e esaminavano le genealogie dei sacerdoti e dei leviti » [457]. È assai probabile che tale esame fosse limitato ai soli leviti musicisti. Solo così si possono comprendere certi fatti. Di una figlia di levita il cui padre prendeva posto sulla pedana (dei leviti cantori e musicisti) [458] si dice, ad esempio, che la sua origine fu considerata legittima senza alcun altro esame [459]; dei suonatori di flauto che si esibivano a Pasqua e durante la festa delle Capanne, viene riferito che le loro figlie potevano sposarsi con dei sacerdoti, dunque che i padri erano di origine pura [460]. Questi due dati consentono di concludere che per le funzioni inferiori dei leviti non era richiesta la prova della purezza della famiglia.

Quali erano le condizioni perché un sacerdote o un levita musicista fosse considerato di origine pura così che nessun impedimento ostacolasse la sua partecipazione al culto? Che fosse nato dal matrimonio di un sacerdote o di un levita con una donna di uguale condizione di purità legale. Se un sacerdote o un levita cantore si sposava, era quindi necessario esaminare la *genealogia della sposa* affinché una nascita legittima garantisse ai discendenti dignità sacerdotale o levitica. Questo esame prematrimoniale sull'origine della donna veniva fatto solo in Palestina. Come afferma Giuseppe, i sacerdoti residenti in Egitto, in Babilonia e altrove « inviavano a Gerusalemme un estratto con il nome della sposa [461] e dei suoi antenati dal lato paterno, nonché il nome dei testimoni [per i dati particolari] » [462]; questo indica con quale cura si procedesse al riguardo. Secondo Filone, si doveva esaminare se i genitori, i nonni, i bisnonni erano di sangue puro [463]. La Mishnah dà indicazioni più precise. Se la sposa era di famiglia sacerdotale, si esaminavano le quattro generazioni anteriori dal lato paterno e dal lato materno; cin-

452 Es 29; Lv 8.
453 *Qid.* IV,5.
454 Nm 4,3.23.30.35.39.43.47; 1 Cr 23,3.
455 Esd 3,8; 1 Cr 23,34.27; 2 Cr 31,17.
456 Tos. *Sheq.* III,26 (179,17).
457 Tos. *Sanh.* VII,1 (425,19); Tos. *Ḥag.* II,9 (235,17); b. *Qid.* 76b.
458 Vedere *supra*, p. 324.
459 *Qid.* IV,5.
460 In *'Ar.* troviamo diversi punti di vista sull'origine dei suonatori di flauto: « *a*) Erano degli schiavi di sacerdoti, diceva R. Maïr; *b*) ma Rabbi Yose diceva: Erano le [due] famiglie bêt ha-Pegarîm e bêt Sipparayya di Emmaus, di cui [le figlie] potevano sposarsi con dei sacerdoti; *c*) quanto a Rabbi Ḥananya, figlio di Antigono, diceva: Erano dei leviti ». Non bisogna tener conto del punto di vista *a*, poiché questi schiavi del Tempio non devono certamente a nient'altro la loro esistenza se non a conclusioni teoriche tratte da passi veterotestamentari. I due altri punti di vista non si escludono a vicenda. Rabbi Yose (*b*) respinge l'opinione di Rabbi Meïr sulla base di dati storici irrecusabili da cui risulta che non si tratta di schiavi, ma di Israeliti liberi, di discendenza pura. La dichiarazione di Rabbi Yose è completata da Rabbi Ḥananya (*c*) che era lui pure sacerdote e, secondo Tos. *'Ar.* I,15 (544,10), aveva conosciuto di persona dei leviti che suonavano il flauto all'altare. I due punti di vista *b* e *c*, presi insieme, contengono la vera soluzione: erano leviti di discendenza pura, membri di due famiglie di notabili di Emmaus che suonavano il flauto sulla pedana dei leviti per la Pasqua e la festa delle Capanne.
461 *Laurentianus: tēs gegramménēs.* Latino: *nuptae.* Quest'ultima lezione è quella esatta; occorre leggere *tēs gametēs.*
462 *C. Ap.* I,7, § 33.
463 Filone, *De spec. leg.* I, § 101.

que, se era figlia di un levita o di un Israelita [464]. Per le figlie di sacerdoti e di leviti musicisti in servizio, nonché per le spose il cui padre era membro di un ordine costituito (membro del Sinedrio, giudice, incaricato delle elemosine), l'esame delle origini non era necessario; in questi casi infatti, il padre aveva già dovuto provare la legittimità della sua origine nel momento in cui aveva assunto la carica [465].

Lv 21,7 formula in questi termini la prescrizione per la scelta della sposa di un sacerdote: « Non prenderanno in moglie una prostituta o una donna già disonarata; né una donna ripudiata dal marito ». Questo passo fondamentale era interpretato nel seguente modo [466]. Per « disonorata » (*ḥălalah*), si intendeva la ragazza nata dal matrimonio illegittimo di un sacerdote (matrimonio con una donna di condizioni di purità legale inferiore, vietato in Lv 21,7); per « prostituta », la proselita, la schiava affrancata e la deflorata [467].

[464] *Qid.* IV,4. Per le figlie di sacerdoti, esaminava la purezza dell'origine di 8 antenate: *a*) la madre, *b*) le due nonne, *c*) le due bisnonne dal lato paterno e una bisnonna dal lato materno, *d*) una trisavola dal lato paterno e una dal lato materno. Negli altri casi si aggiungeva ancora una generazione. Come spiegare questo schema che dà l'impressione di essere del tutto arbitrario?

[465] *Qid.* IV,5.

[466] Per ciò che segue, vedere Billerbeck, I, pp. 2-3.

[467] *Sifra* Lv 21,7 (47[b] 186,22); *Yeb.* VI,5. Nei particolari abbiamo: *a*) la *ḥălalah*: certo essa non può sposarsi con un sacerdote; ma se si sposa con un Israelita, la figlia nata da questo matrimonio può sposare un sacerdote (*Qid.* IV,6). *b*) La proselita: a causa della sua origine pagana, neanch'essa può sposarsi con un sacerdote, ma se si sposa con un Israelita, la figlia nata da questo matrimonio può sposare un sacerdote (opinione di R. Yuda ben Elai, verso il 150 d.C.; R. Eliazer ben Yacob, verso il 150 d.C., autorizza il matrimonio con un sacerdote solo alla figlia nata dal matrimonio tra un proselito e una Israelita; R. Yose ben Ḥalafta, verso il 150 d.C., l'autorizza anche alla figlia nata dal matrimonio di un proselito con una proselita), *Qid.* IV,6 s.; stesso punto di vista in *Bik.* I,5. Una voce isolata (R. Shimeon, verso il 150 d.C.) invoca Nm 31,18 per consentire il matrimonio con un sacerdote alla proselita che si è convertita all'Ebraismo prima di avere tre anni e un giorno (j. *Qid.* IV,6,66[a] 10 [non tradotto in V/2,284 che rimanda al par. II/2,363]). *c*) La schiava affrancata: come *b*. *d*) Colei che è stata deflorata da una relazione di prostituzione: a questo gruppo appartengono,

Una parte ben definita della popolazione femminile non poteva dunque sposarsi con dei sacerdoti, vale a dire tutte le Israelite che non erano di origine pura [468]. Solo le figlie dei sacerdoti o dei leviti idonei alla propria funzione e le figlie degli Israeliti a pieno titolo erano quindi in grado di contrarre regolare matrimonio con un sacerdote [469].

Ma all'interno di questo ambito di famiglie legittime, anche le seguenti donne erano escluse dal matrimonio con un sacerdote: la donna ripudiata [470], la *ḥălûṣah* (la donna cioè che, dopo la morte del marito, si era sottratta al matrimonio leviratico con la cerimonia dello scalzamento, Dt 25,9) considerata alla stessa stregua [471], e la donna sterile che un sacerdote poteva sposare solo se aveva già moglie e prole [472]. Ez 44,22 vieta ai sacerdoti anche di sposare una vedova, a meno che si tratti della vedova di un sacerdote. Il Levitico (21,14) invece proibisce di sposare una vedova soltanto al sommo sacerdote; non parla di questa proibizione per gli altri

tra le altre, la prostituta (Targum dello Pseudo-Gionata a Lv 21,7; *Ant.* III, 12,2, § 276), la bettoliera o la locandiera (*Ant., ivi*), la donna che è stata prigioniera di guerra (*Ant., ivi; C. Ap.* I,7, § 35; cfr. *supra*, pp. 251 ss., gli attacchi contro i sommi sacerdoti Giovanni Ircano e Alessandro Ianneo). Si discuteva per sapere se una ragazza ebrea alla quale un Israelita, di origine legittima, avesse usato violenza, dovesse essere collocata in questa categoria *d*. In Ket. I,10 le è consentito di sposare un sacerdote. Ma stando alla spiegazione di Rabbi Eliezer (verso il 90 d.C.), occorre considerarla come una « prostituta », e di conseguenza non può sposare un sacerdote (*Sifra* Lv 21,7 [47[b] 186,24]; b. *Yeb.* 61[b] bar.). Ora, questo dottore rappresenta in generale la tradizione antica; ne risulta quindi che quando ancora esisteva il Tempio si applicava generalmente il punto di vista più rigido.

[468] Dovremo parlarne in particolare nel cap. VIII: *Gli Israeliti illegittimi*, vedere *infra*, pp. 479 ss.

[469] *Qid.* III,12.

[470] Lv 21,7; Ez 44,22; *Qid.* III,12; *Mak.* I,1; III,1; *Ter.* VIII,1 e *passim*. La donna il cui marito viene dichiarato morto, e che si risposa, deve, se il primo marito ritorna a casa, unirsi di nuovo a lui; non è considerata divorziata dal secondo marito, poiché questo secondo matrimonio è diventato legalmente invalido (*Yeb.* X,3; *Sifra* Lv 21,7 [47[b] 186,35]).

[471] *Yeb.* II,4; *Qid.* III,12; *Mak.* III,1; *Soṭa* IV,1; VIII,3; Targum dello Pseudo-Gionata a Lv 21,7; *Sifra* Lv 21,7 (47[b] 186,27) e *passim*.

[472] *Yeb.* VI,5. Yuda ben Elai (verso il 150 d.C.) vieta il matrimonio in tutti i casi (*Sifra* Lv 21,7 [47[b] 186,23]).

sacerdoti. Il periodo posteriore non ha seguito Ezechiele. Giuseppe dice espressamente [473] che tutti i sacerdoti, tranne il sommo sacerdote, possono sposare delle vedove. Queste limitazioni non valevano per i leviti; ad essi era soltanto vietato sposare delle Israelite illegittime colpite da macchia grave [474] (bastarde, schiave del Tempio, figlie di padre ignoto e trovatelle) [475].

Dopo avere esaminato le prescrizioni, diamo uno sguardo alla prassi. Era consuetudine assai frequente che un sacerdote sposasse la figlia di un altro sacerdote; questo si verificava in particolare nei circoli dell'aristocrazia sacerdotale e tra i sacerdoti di Gerusalemme assurti a un rango superiore per prestigio e formazione. Le famiglie pontificie soprattutto sposavano di preferenza le loro figlie a dei sacerdoti. Questo risulta già dal lamento esaminato sopra [476], secondo cui i sommi sacerdoti cercavano di insediare i loro generi nei posti lucrativi del Tempio, il che fa supporre che questi generi fossero sacerdoti. Conosciamo diversi sommi sacerdoti che, da parte loro, erano generi di sommi sacerdoti in carica. Citiamo, in primo luogo, il sommo sacerdote Mattia, figlio di Teofilo, e Caifa [477]. Sappiamo inoltre che in due famiglie dell'aristocrazia sacerdotale, da cui uscirono sommi sacerdoti che esercitarono il ministero, tra cui forse il sommo sacerdote Caifa [478], una giovane sposò lo zio paterno. Il fatto suscitò difficili discussioni perché le due donne rimasero vedove e senza figli. Naturalmente un matrimonio leviratico col proprio padre era impensabile. Ma una questione divampò violenta tra Hilleliti e Shammaiti [479]: il padre poteva contrarre un matrimonio leviratico con la concubina del genero? L'unica cosa comunque

[473] *Ant.* III,12,2, § 277.
[474] *Qid.* IV,1.
[475] Vedere *infra*, pp. 508-517.
[476] pp. 306 s.
[477] Vedere le attestazioni *supra*, p. 250, n. 61.
[478] Vedere *supra*, p. 303, n. 302; cfr. p. 157, n. 95.
[479] In b. *Yeb.* 15[b] (vedere *supra*, pp. 157 s.), il caso è discusso in rapporto a un dibattito sulla poligamia a Gerusalemme al tempo di Gesù.

che qui ci interessa è constatare come, in due grandi famiglie dell'aristocrazia pontificia di Gerusalemme, una giovane avesse sposato il fratello del padre, e che quindi entrambi gli sposi provenivano da famiglie sacerdotali di rango elevato. Un altro caso di cui abbiamo già parlato [480], è quello relativo al matrimonio di Marta, della famiglia pontificia di Boeto, con il sommo sacerdote Yoshua ben Gamaliele I; pure in questo caso i due sposi appartenevano a famiglie sacerdotali di rango elevato. Anche gli altri sacerdoti sposavano di preferenza figlie di sacerdoti. Il sacerdote Zaccaria della classe sacerdotale di Abia, ad esempio, aveva in moglie Elisabetta, figlia di un sacerdote (Lc 1,5). R. Tarfon, anch'egli sacerdote [481], aveva a Gerusalemme uno zio materno di nome Shimeon [482] o Shimshon [483], pure sacerdote [484]; i genitori di questo rabbi erano quindi entrambi di famiglia sacerdotale.

Non è detto tuttavia che le famiglie di sacerdoti combinassero i matrimoni sempre ed esclusivamente al loro interno; venivano celebrati matrimoni anche tra discendenti di sacerdoti e discendenti di leviti o di Israeliti. Così a Gerusalemme, il levita cantore R. Yoshua, di professione chiodaio, che visse ancora dopo la presa della città, si era sposato con la figlia di un sacerdote. Ecco alcuni esempi di unione matrimoniale con laici. Come abbiamo già visto [485], si dice che il sommo sacerdote Alessandro Ianneo avesse sposato una sorella di Rabbi Shimeon ben Shetaḥ. Il sacerdote e scriba Shimeon ben Nethanaël aveva per moglie una nipote [486] di Rabban Gamaliele I, maestro

[480] *Supra*, p. 252.
[481] j. *Yoma* III,7,40[d] 57 (III/2,196) e *passim*; Tos. *Neg.* VIII,2 (628,9).
[482] Così in j. *Hor.* II,5,47[d] 37 (non tradotto in VI/2,274).
[483] Così in *Qoh. R.* 3,15 su 3,11 (85[a] 10).
[484] j. *Yoma* I,1,38[d] 32 (III/2,165); j. *Hor.* III,5,47[d] 37 (non tradotto in VI/2,274): benché questo zio fosse zoppo, suonò la tromba, in qualità di sacerdote, sul sagrato in occasione di una festa delle Capanne. *Qoh. R.* 3,15 su 3,11 (85[a] 10): sta in compagnia con il nipote sulla pedana del sagrato.
[485] *Supra*, p. 250, n. 62.
[486] Il ms. di Erfurt, ora a Berlino, *Staatsbibl.* Ms. or. 2° 1220, legge « figlia ». Motivazioni cronologiche rendono inverosimile questa lezione, vedere BACHER, *Ag. Tann.* I, p. 75, n. 3.

celebre a Gerusalemme e membro del Sinedrio [487]. Il ben noto dottore, e sacerdote, Eliezer ben Ircano [488], si era sposato con una sorella di Gamaliele II [489]. Quanto a Pinḥas di Ḥabta, sacerdote e poi sommo sacerdote (nel 67 d.C.), R. Ḥananya, figlio di Gamaliele II, lo chiama parente acquisito [490]. Tre sacerdoti quindi sposarono figlie della casa di Gamaliele. Fra le famiglie dei laici, i sacerdoti, a quanto pare, preferivano quelle degli scribi. Ecco un ultimo esempio. Il sacerdote R. Sadoq, che era anche un celebre scriba, aveva molto probabilmente per moglie una beniaminita la cui famiglia paterna era annoverata tra le famiglie dei notabili tenute a procacciare la legna per l'altare [491]. I matrimoni tra sacerdoti e figlie di laici di rango elevato non furono quindi rari, anche se il Talmud, all'occasione, esprime un giudizio sfavorevole su queste unioni [492]. Non possediamo molte notizie sull'origine delle donne dei leviti; abbiamo appena detto del matrimonio del levita Yoshua con la figlia di un sacerdote e in precedenza abbiamo parlato [493] della legittimità delle due famiglie di Emmaus che suonavano il flauto.

Quando un sacerdote o un levita musicista si univa in matrimonio con una donna che la Legge gli vietava di sposare [494], si procedeva con severità spietata; il matrimonio era dichiarato illegittimo [495] e i figli erano privati del diritto al sacerdozio. Questo figlio di sacerdote veniva chiamato *ḥalal* (profano) e faceva parte del gruppo degli Israeliti illegittimi;

[487] Tos. *'A. Z.* III,10 (464,6).
[488] j. *Soṭa* III,4,19ª 3 ss. (IV/2,261).
[489] b. *Shab.* 116ª e *passim*.
[490] *Sifra* Lv 21,10 (47ᶜ 187,10).
[491] Vedere *infra*, pp. 434 s.
[492] b. *Pes.* 49ª bar.; b. *Pes.* 49ª.
[493] *Supra*, p. 334, n. 460.
[494] Succedeva. Lo scrittore Giuseppe, sacerdote, ne è un esempio; prigioniero dei Romani, sposò tra il 67 e il 69 d.C., su ordine di Vespasiano, a quanto dichiara, e contro la prescrizione della Legge (vedere *supra*, p. 336, n. 467 *d*), un'Ebrea prigioniera di guerra: *Vita* 75, § 414.
[495] b. *Ket.* 3ª, e su questo punto Billerbeck, III, p. 343 *b*.

neanche i suoi figli potevano esercitare il sacerdozio. Le figlie del matrimonio illegittimo di un sacerdote non potevano sposare un sacerdote [496].

Questi princípi non restavano lettera morta. Già al tempo di Esdra [497], tre famiglie sacerdotali furono escluse dal sacerdozio perché non poterono dimostrare la loro genealogia; i sommi sacerdoti asmonei si sentirono contestare dai Farisei la legittimità del loro sacerdozio perché la madre di Giovanni Ircano, a quanto si dice, era stata prigioniera di guerra sotto Antioco IV Epifane [498]; successivamente sentiamo parlare a più riprese dei processi per privare certi sacerdoti del diritto di esercitare la loro funzione [499]. Alcuni esempi mostrano con quale rigore si procedesse per preservare la purezza del clero [500]. « R. Zacharya, figlio di un macellaio, disse: [Lo giuro] per il Tempio! La sua mano [la mano di mia moglie] non ha lasciato la mia da quando i pagani sono entrati in Gerusalemme [probabilmente in occasione della presa della città nel 133/4 d.C., durante la guerra di Bar Kokba] [501] fino alla loro partenza. — Gli risposero: Nessuno può testimoniare per se stesso [502] ».

Un sacerdote non poteva sposare una Israelita che fosse stata prigioniera di guerra, perché essa era incapace di dargli figli legittimi, idonei ad esercitare il sacerdozio [503]. Ma non gli era negata soltanto una giovane siffatta. Non poteva neppure continuare a vivere con la moglie che, senza essere stata

[496] *Qid.* IV,6. Cfr. *supra*, p. 336, n. 467 *a*.
[497] Esd 2,61-63; Ne 7,63-65.
[498] Vedere *supra*, pp. 251 e 297.
[499] Generalità in *Mak.* I,1; *Mid.* V,5. Caso specifico nel prosieguo della nostra esposizione.
[500] Per ciò che segue, vedere A. BÜCHLER, *Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70*, in *Festschrift Schwarz*, pp. 133-162.
[501] Sulla data di questo Rabbi, vedere SCHLATTER, *Tage*, p. 41; occorre datare la guerra di Bar Kokba agli anni 132-135 (6) d.C., vedere C.-H. HUNZINGER, art. *Qumran* 6, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, 1961³, coll. 754 s.
[502] *Ket.* II,9.
[503] Vedere *supra*, p. 336, n. 467.

prigioniera, avesse soltanto abitato in una città presa e occupata dal nemico e non fosse in grado di provare la propria integrità con testimoni disinteressati [504]. Se egli perseverava in tale matrimonio, il suo era un concubinaggio e i figli di questa unione erano illegittimi. Questa regola veniva applicata in modo inesorabile, anche se il marito poteva attestare con giuramento che la moglie non aveva avuto relazioni con pagani. C'è di più. I membri di una famiglia, evidentemente di una famiglia di sacerdoti, si spinsero tanto oltre da rifiutare il diritto di sposare un sacerdote a una ragazza minorenne che era stata data in pegno ad Ascalona (o che era stata condotta come ostaggio ad Ascalona); alcuni testimoni affermarono tuttavia che essa non aveva avuto relazioni (« che non era stata né rinchiusa [con un uomo] né deflorata ») e gli scribi decisero che quel rifiuto non era giustificato [505]. In questo caso quindi non solo si poneva la ragazza data come pegno sullo stesso piano della prigioniera di guerra, cosa assolutamente improponibile [506], ma la famiglia decideva autonomamente, a proposito di uno dei suoi membri, di inasprire la norma, per allontanare da sé ogni sospetto di contaminazione. Erano dunque gli stessi sacerdoti che, talvolta persino contro le proteste degli scribi, s'incaricavano di applicare inesorabilmente le prescrizioni sulla purezza familiare delle famiglie sacerdotali.

Che gli stessi sacerdoti, contro le decisioni degli scribi, dessero prova di severità spietata, non costituiva l'eccezione, ma la regola. Così, mentre sappiamo che gli scribi permettevano alle figlie di famiglie *'issah* (probabilmente famiglie di sacerdoti in cui, sul conto di uno dei membri, sussistevano dubbi circa la legittimità dell'origine) [507] di sposarsi con sacer-

[504] In questo caso, era consentito anche a uno schiavo, uomo o donna, di testimoniare, *Ket.* II,9; ma non al proprio marito.

[505] *'Ed.* VIII,2.

[506] *Ket.* II,9: « Il matrimonio con una donna fatta prigioniera da pagani per motivi pecuniari [come ostaggio] è permesso ».

[507] Il termine *'issah* significa pasta, miscuglio. Non possiamo precisare

doti, i sacerdoti erano assolutamente contrari a tali matrimoni [508]; bastava loro un semplice sospetto per tenersi lontani da ragazze di famiglie *'issah*. È quindi giustificato il lamento di Rabban Yoḥanan ben Zakkai, di un uomo dunque che era in carica prima della distruzione del Tempio: i sacerdoti seguono le decisioni degli scribi solo se dichiarano tali persone inidonee alle funzioni sacerdotali o al matrimonio con sacerdoti; le disprezzano invece se gli scribi sentenziano in senso permissivo [509]. Gli stessi sacerdoti che sotto Agrippa I (41-44 d.C.), quando agli Ebrei era consentito esercitare la giustizia penale, condannarono al rogo, a Gerusalemme, la figlia di un sacerdote colpevole di adulterio [510], s'incaricavano di tutelare la purezza delle famiglie sacerdotali con inesorabile severità. Infatti, i sacerdoti offrivano i sacrifici come incaricati non del popolo, ma di Dio [511]; per questo, del popolo, come organismo, essi costituivano il santo capo istituito da Dio. Alla fine dei tempi, avrebbero

con certezza il senso metaforico. R. Meïr (verso il 150 d.C.) dà questa definizione (b. *Ket.* 14[b] bar.): « Chi è una vedova *'issah?* Quella a cui eventualmente si è unito un figlio illegittimo di sacerdote (*ḥalal*) ». Il testo non ha senso. Verosimilmente, il termine « vedova » è stato introdotto per fraintendimento di *'Ed.* VIII,3, che parla della vedova *'issah*, e da qui nacque l'errore. Cancellando la parola « vedova » in b. *Ket.* 14[b] bar., il senso diventa chiaro: una famiglia *'issah* è una famiglia nei confronti della quale ci si chiede se uno dei membri sia di origine illegittima (analogamente anche in *'Ed.* VIII,3, il termine « vedova » è una glossa, vedere *infra*, p. 482, n. 17). Le spiegazioni di Büchler in *Festschrift Schwarz*, pp. 155-160, non tengono conto di questa soluzione semplice e non possono convincere; l'autore intende con *'issah* le famiglie illegittime, ma contaminate solo da macchia leggera (vedere *infra*, pp. 479 ss.), dunque: profani (*ḥălalim*), proseliti, schiavi affrancati.

[508] *'Ed.* VIII,3.

[509] *Ivi. 'Ed.* VIII,7 narra il caso di un certo Ben Sion (probabilmente prima del 70 d.C., poiché la tradizione risale a Yoḥanan ben Zakkai): colpo su colpo, ingiustamente e forzatamente, aveva « allontanato e riavvicinato » una famiglia — considerato il contesto, si tratta manifestamente di sacerdoti — ossia l'aveva dichiarata illegittima e legittima.

[510] *Sanh.* VII,2; b. *Sanh.* 52[b]. Per i particolari vedere *supra*, p. 282, n. 222.

[511] b. *Qid.* 23[b].

formato il santo capo perfetto: « Quando il Santo, benedetto egli sia, purifica le tribù, purifica in primo luogo la tribù di Levi » [512].

[512] b. *Qid.* 70b-71a.

II

LA NOBILTA' LAICA

Accanto alla nobiltà sacerdotale, esisteva un'aristocrazia laica. La sua importanza è stata tuttavia di gran lunga meno rilevante, com'è dimostrato dalla scarsità delle testimonianze.

Conviene iniziare esaminando la composizione del Sinedrio. Secondo il Nuovo Testamento, questa assemblea ebraica suprema, che annoverava 71 membri, si componeva di tre gruppi: i capi dei sacerdoti che fornivano il presidente nella persona del sommo sacerdote, gli scribi e gli anziani.

Chi faceva parte del gruppo degli *anziani* [1]? La risposta ci vien data dalla storia stessa del Sinedrio. Dopo l'esilio, i riorganizzatori della vita pubblica, priva ormai del re, posero alla base dell'organizzazione comunitaria l'antica composizione in famiglie, sorta dalla divisione del popolo in tribù e mai completamente caduta in disuso anche dopo la sedentarizzazione del popolo nella terra di Canaan. Forse già durante l'esilio, cioè con la scomparsa della monarchia, i capi delle stirpi

[1] Nel NT (Mt 21,23; 26,3.47; 27,1.3.12.20; 28,11-12; Lc 22,52; At 4,23; 25,15; cfr. 24,1) come nella letteratura rabbinica (*Yoma* I,5; *Para* III,7; cfr. Tos. *Para* III,8 [632,18]: gli anziani appaiono come rappresentanti del Sinedrio e custodi della tradizione farisaica nei riti da osservare il Giorno delle espiazioni e quando si tratta di bruciare la giovenca rossa), il termine designa, in senso lato tutti i Sinedriti non sacerdoti. Bisogna distinguere questo senso lato della parola includendo i due gruppi del Sinedrio (scribi e anziani in senso stretto), dal senso stretto che esamineremo, e che designa gli anziani come un gruppo del Sinedrio distinto dai capi dei sacerdoti e dagli scribi.

e delle famiglie più ragguardevoli si posero alla testa del popolo, dirigendo individualmente l'insediamento delle famiglie in Babilonia e governandole come guide e giudici [2]. Dopo il ritorno dall'esilio, questi capifamiglia, gli « anziani degli Ebrei » (*šabê yᵉhûdayê*), figurarono come i rappresentanti del popolo. Con essi trattava il governatore persiano (Esd 5,9-16) ed essi, insieme con il « governatore degli Ebrei », dirigevano la ricostruzione del Tempio (Esd 5,5.9; 6,7.8.14). Il Sinedrio, assemblea suprema dell'ebraismo postesilico, si era così formato dall'unione di questi capifamiglia non sacerdoti, aventi funzioni direttive e rappresentanti la « nobiltà [3] laica », con l'aristocrazia sacerdotale. Su questo punto la descrizione della riforma giudiziaria di Giosafat da parte dell'autore delle Cronache (2 Cr 19,5-11), descrizione che riflette la situazione postesilica è significativa: a Gerusalemme l'autorità giudiziaria suprema era composta da leviti, da sacerdoti e da capifamiglia [4]. Fu dunque un senato aristocratico composto da rappresentanti dell'aristocrazia sacerdotale e laica che, all'epoca persiana e greca, si pose alla testa del popolo ebraico. Solo più tardi, probabilmente al tempo della regina Alessandra (76-67 a.C.), di tendenze farisaiche [5], gli scribi farisei furono ammessi in questo consesso supremo, fino allora esclusivamente aristocratico. Nessun dubbio quindi sulla composizione del gruppo degli anziani nel Sinedrio:

[2] Ez 8,1; 20,1. Vedere I. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*, Leipzig 1927³, p. 269, e la dissertazione di O. SEESEMANN, *Die Ältesten im A. T.*, Leipzig 1895.

[3] Adopero questo termine per esprimere il principio dell'eredità.

[4] Cfr. inoltre 1 Mac dove sacerdoti e anziani del popolo (7,33; 11,23) appaiono come rappresentanti del popolo, e specialmente 14,28, dove l'assemblea del popolo che prende una decisione si compone nel modo seguente: *epì sunagōgēs megálēs tōn ierέōn kaì laoû kaì archónton éthnous kaì ton presbutérōn tēs chōras*. Nobiltà clericale e nobiltà laica (*árchontes éthnous*) dirigono il popolo; gli anziani della comunità (*presbúteroi tēs chōras*) e la folla del popolo si uniscono a questi dirigenti per l'assemblea del popolo.

[5] Incontriamo Sinedriti farisei per la prima volta in *Ant.* XIII,16,5, § 428. Come indica il contesto, coloro che questo passo chiama « anziani degli Ebrei » (Sinedriti) sono certamente Farisei.

sono i *capi delle famiglie laiche più influenti* [6] rappresentanti la « nobiltà laica » in questo consiglio supremo.

Anche il Nuovo Testamento nonché Giuseppe e la letteratura talmudica conoscono questa nobiltà laica. Nel Nuovo Testamento, « i notabili del popolo » (Lc 19,47) figurano una volta al posto degli « anziani » come terzo gruppo del Sinedrio; il ricorso a tale sinonimia è estremamente significativo. Come rappresentante di questo gruppo incontriamo Giuseppe d'Arimatea [7], ricco (Mt 27,57) proprietario fondiario [8].

Giuseppe, accanto a « capi dei sacerdoti », usa, per definire i personaggi più influenti di Gerusalemme, le seguenti espressioni: « i primi della città » [9], « i capi del popolo » [10], « i notabili » [11], « i potenti » [12], « i potenti e i notabili del popolo » [13]. Altri non sono che gli « anziani » del Nuovo Testamento. Ne abbiamo la prova in un testo di Giuseppe dove compare anche la divisione tripartita del Sinedrio ricorrente del Nuovo Testamento. I tre gruppi sono chiamati « i potenti, i capi dei sacerdoti e i notabili farisei » [14]; l'identità

[6] Come aveva intuito E. MEYER, *Die Entstehung des Judenthums*, Halle 1896, e *Ursprung*, II, pp. 12 e 29. Vedere inoltre J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909, p. 65: « la nobiltà laica di Gerusalemme »; Billerbeck, II, p. 631: « i membri laici del Gran Consiglio ». Schürer, II, p. 252, dice: « I membri che non appartenevano a una di queste due categorie speciali [*archiereîs* e *grammateîs*] si chiamavano semplicemente *presbúteroi* »; è un espediente per trarsi d'impiccio.

[7] Mc 15,43; Mt 27,57; Lc 23,50-51; Gv 19,38-42. Non è chiamato né sacerdote né scriba; occorre dunque annoverarlo probabilmente tra il gruppo degli « anziani » del Sinedrio.

[8] Possedeva immediatamente a nord della seconda cerchia settentrionale, sull'area dell'attuale chiesa del Santo Sepolcro (vedere il mio *Golgotha*, Leipzig 1926, pp. 1-33), un fondo con giardino (Gv 19,41; 20,15; Mt 27,60 e par.). Inoltre, come si può desumere dall'uso di *euschémon* nei papiri, questo termine (Mc 15,43) designa forse il ricco proprietario fondiario (cfr. J. LEIPOLDT, in *Theologisches Literaturblatt*, 39 [1918], coll. 180 s.).

[9] *Vita* 2, § 9.

[10] *Vita* 38, § 194.

[11] *B. j.* II,17,2, § 410 e *passim*.

[12] *B. j.* II,15,2, § 316 e *passim*.

[13] *B. j.* II,14,8, § 301.

[14] *B. j.* II,17,3, § 411: *sunelthóntes goûn oi dunatoì toîs archiereûsin*

dei « potenti » di Giuseppe con gli « anziani » del Nuovo Testamento è quindi inequivocabile. In altri passi, i « potenti » figurano accanto ai membri del consiglio supremo [15]; una parte soltanto dei capi delle famiglie di notabili rappresentanti, per così dire, della loro classe, avevano dunque voce nel Sinedrio. Un confronto tra due testi di Giuseppe conferma che gli « anziani » sono proprio i capi delle famiglie laiche di notabili. Quando giunse al potere nel 37 a.C., Erode, stando a *Ant.* XIV,9,4, § 175, fece mettere a morte « tutti [16] i membri del Sinedrio» ; secondo *Ant.* XV,1,2, § 6, fece mettere a morte « i 45 principali membri del partito di Antigono [re e sommo sacerdote] ». Sappiamo quindi, dal confronto di questi due testi, che i principali membri della nobiltà laica, sostenitori degli Asmonei, avevano voce nel Sinedrio. Una seconda sinonimìa è ancora più chiara. Quelli che *B. j.* II,12,5, § 237 chiama rappresentanti « dei magistrati (*árchontes*) di Gerusalemme » vengono definiti, nel passo parallelo di *Ant.* XX,6,1, § 123, « i primi abitanti di Gerusalemme per onore di nascita »; di nuovo, il confronto di questi due testi mostra che i capi delle famiglie patrizie avevano voce nel Sinedrio.

L'esame della letteratura rabbinica porta allo stesso risultato; anch'essa infatti parla dei rappresentanti della nobiltà laica come di un gruppo del Sinedrio. Abbiamo quindi una totale certezza storica sulla « tipologia » degli « anziani ». Più volte nella letteratura rabbinica figurano « i grandi della generazione », « i grandi di Gerusalemme », « le persone di Gerusalemme di rango elevato ». I dati circostanziati indicano

eis tautò kaì toîs tōn Pharisáiōn gnorímois. Cfr. II,14,8, § 301: *oi te archiereîs kaì dunatoì tōn te gnorimōtaton tēs póleos.*

[15] *B. j.* II,16,2, § 336: « I capi dei sacerdoti degli Ebrei con i potenti e il consiglio »; II,21,7, § 627: « I potenti e alcuni degli arconti ».

[16] Non prendere alla lettera; il Sinedrio comprendeva 71 membri. S. FUNK, *Die Männer der grossen Versammlung und die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum*, in *MGWJ* 55 (1911), pp. 37-39, pensava al piccolo sinedrio composto, a suo avviso, da 45 membri. È difficile che abbia ragione.

che essi formano un gruppo limitato. Il racconto leggendario del Midrash secondo cui Vespasiano riempì tre navi con i « grandi di Gerusalemme » e ne ordinò la deportazione [17] fa già parte di questo contesto. Altri dati si collocano in una luce storica. « R. Sadoq era ' un grande della generazione ' [18]. ' Certi Gerosolimitani di rango elevato ' avevano l'abitudine di dare gratuitamente [la pozione anestetica per i condannati a morte] » [19]. Abba Shaul (verso il 150 d.C.) diceva: « Taluni Gerosolimitani si prendevano cura del mantenimento [delle madri che allevavano i figli per il rito della giovenca rossa, Nm 19] » [20]. I figli minorenni non potevano accedere al sagrato degli Israeliti [21]. Ai figli minorenni dei « Gerosolimitani di rango elevato » [22] era concesso invece di partecipare al canto dei leviti durante il sacrificio quotidiano; prendevano allora posto nel sagrato degli Israeliti, ai piedi dei leviti che stavano sulla pedana situata tra il sagrato degli Israeliti e quello dei sacerdoti [23].

Un'indicazione fornita dall'apostata Elisha ben Abuya, nato a Gerusalemme prima del 70 d.C., è particolarmente importante. « Mio padre Abuya era uno dei grandi di Gerusalemme [24]. Il giorno della mia circoncisione, invitò tutti i grandi di Gerusalemme [25] e li fece accomodare in una stanza »[26].

[17] *Lam. R.* 1,48 su 1,16 (34ª 19).

[18] *ARN* rec. A cap. 16,63ª 19.

[19] b. *Sanh.* 43ª bar.; vedere *supra*, p. 160.

[20] b. *Ket.* 106ª.

[21] *'Ar.* II,6; Tos. *'Ar.* II,1 (544,14).

[22] Tos. *'Ar.* II,2 (544,16).

[23] Secondo Tos. *'Ar.* II,2 (544,14), avrebbero occupato il sagrato delle donne. Ma, come indica II,1 (544,14), è la Mishnah *'Ar.* II,6 che ha conservato l'esatto ricordo: « Stavano non sulla pedana ma per terra, di modo che le loro teste si trovavano all'altezza dei piedi dei leviti [che stavano sulla pedana alta un cubito e mezzo = 75 cm al di sopra del sagrato degli Israeliti] ». G. DALMAN, *Der zweite Tempel zu Jerusalem*, in *PJB* 5 (1909), p. 43, n. 6, rifiuta anche la localizzazione di Tos. *'Ar.* II,2 (544,16).

[24] Variante: « uno dei grandi della generazione » in *Qoh. R.* e *Ruth R.*

[25] *Qoh. R.*: « e tutti i grandi della generazione ».

[26] j. *Ḥag.* II,1,77ᵇ 33 (IV/1,272) e par.: *Ruth R.* 6,6 su 3,13 (17ᵇ 14); *Qoh. R.* 7,18 su 7,8 (104ª 9). Le ultime parole mancano nei passi paralleli.

Da questo invito risulta che il padre di Elisha, un patrizio della città santa, era uomo molto abbiente. Il termine « tutti », nonché l'indicazione secondo cui ben Abuya riuscì a raccogliere insieme tutti i grandi della città nella stessa stanza, indicano che i capi delle famiglie di Gerusalemme di rango elevato costituivano un gruppo limitato.

Membri di questo gruppo vengono descritti con particolare risalto nel ben noto racconto dei tre grossi mercanti di Gerusalemme. Quando scoppiò la rivolta contro i Romani, essi, a quanto si dice, non esitarono a rifornire la città santa di viveri e di legname per ventun anni [27]; talora sono chiamati « tre ricchi personaggi »[28], talaltra « grandi d'Israele »[29] o « grandi della città » [30], talaltra ancora « consiglieri » [31]. È probabile che questo racconto contenga dettagli leggendari. Racchiude comunque un solido nucleo storico [32], ed è certamente a tale nucleo che deve attribuirsi l'indicazione secondo cui taluni « grandi della città » sedevano nel Sinedrio. Ciò è tanto più verosimile in quanto « i principali personaggi di Gerusalemme », il Giorno delle espiazioni, esercitavano una funzione ufficiale nel quadro della liturgia della festa: evidentemente, in quanto membri del Sinedrio [33] essi accompagnavano fino al primo degli otto capanni posti sul cammino, colui che doveva condurre il capro Azazele nel deserto [34]. Dal confronto dei due testi midrashici risulta infine che gli appellativi « grandi della città (della generazione) » e « anziani » figurano come sinonimi [35]. In conclusione di questa nostra dimostrazione possiamo quindi affermare che, nel Sinedrio, il gruppo degli anziani era composto dai *capi delle famiglie patrizie di Gerusalemme*.

Cercando di determinare la composizione del Sinedrio, abbiamo scoperto l'esistenza incontestabile di una nobiltà laica a Gerusalemme. Si tratta di sapere adesso se possiamo ottenere ulteriori precisazioni su questa parte della popolazione. È quanto ci accingiamo a fare. *Ta'an.* IV,5 ci trasmette un elenco assai prezioso: si tratta della lista delle famiglie privilegiate [36], autorizzate a portare la legna per l'altare:

« Nove giorni [ogni anno] i sacerdoti e i laici portavano la legna [secondo l'ordine seguente]:

1. il 1° di *Nisan*, la famiglia di Arach della tribù di Giuda [37];
2. il 20 di *Tammuz*, la famiglia di Davide della tribù di Giuda (cfr. Esd 8,2);
3. il 5 di *'Av*, la famiglia di Paros della tribù di Giuda [38];
4. il 7 di *'Av*, la famiglia di Yonadab della tribù di Recab [39];
5. il 10 di *'Av*, la famiglia di Senaa della tribù di Beniamino [40];
6. il 15 di *'Av*, la famiglia di Zattu della tribù di Giuda [41], e con essa i sacerdoti e i leviti e tutti coloro

[27] Vedere *supra*, pp. 71 e 159.
[28] b. *Giṭ.* 65ª.
[29] *ARN* rec. A cap. 6,31ª 23.
[30] *Gn. R.* 42,1 su 14,1 (85ª 4); *ARN* rec. B cap. 13,31ᵇ 21; *Pirqé de R. Eliézer* 2.
[31] *Qoh. R.* 7,25 su 7,11 (105ᵇ 29); *Lam. R.* 1,32 su 1,5 (28ᵇ 5). In questo ultimo testo, si parla di quattro persone poiché Naqdemon ben Gorion è stato erroneamente diviso in due nomi.
[32] Vedere *supra*, p. 161, n. 116.
[33] Cfr. *Yoma* I,5.
[34] *Yoma* VI,4.
[35] *Lv. R.* 30,7 su 23,40 (82ᵇ 23) enumera: *a*) i grandi della città (della generazione), *b*) i privati, *c*) uomini, donne e bambini. *Cant. R.* 6,11 su 6,5 (64ª 7) cita: *a*) i privati, *b*) i bambini, *c*) gli *zᵉqenîm*. Il confronto di questi due testi consente di affermare che *zᵉqenîm* designa verosimilmente la dignità e non l'età; vedere su questo punto A. BÜCHLER, *The Political and Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris*, London 1909, p. 10.
[36] Neemia aveva fatto la scelta per sorteggio (Ne 10,35), cfr. b. *Ta'an.* 28ª.
[37] Cfr. Esd 2,5; Ne 7,10.
[38] Cfr. Esd 2,3; 8,3; 10,25; Ne 3,25; 7,8; 10,15.
[39] Cfr. 2 Re 10,15.23; Ger 35,8; 1 Cr 2,55.
[40] Cfr. Esd 2,35; Ne 3,3; 7,38; 11,9.
[41] Cfr. Zattu: Esd, 2,8; 10,27; Ne 7,13; 10,15.

sulla cui origine c'era incertezza [42], [vale a dire] [43] i figli dei ladri di foglie [o: di malta] [44] e i figli dei tagliatori di fichi;

7. il 20 di *'Av*, la famiglia di Pacat-Moab della tribù di Giuda [45];
8. il 20 di *'Elul*, la famiglia di Adin della tribù di Giuda [46];
9. il 1° di *Tevet*, la famiglia di Paros per la seconda volta ».

È innanzi tutto sorprendente trovare in questo elenco la menzione di una famiglia recabita; l'ultima notizia storica sui Recabiti si trova infatti in Ne 3,14 e 1 Cr 2,55, poiché l'indicazione di Egesippo, riferita da Eusebio [47], secondo cui Giacomo, il fratello del Signore, fu messo a morte da un sacerdote recabita (*sic*!) è assai improbabile. Sorprende altresì che accanto alla famiglia recabita vengano citate soltanto famiglie menzionate nei libri di Esdra e di Neemia. Queste due osservazioni concordano e consentono di asserire che questo elenco data a un'epoca di poco posteriore al ritorno dall'esilio; è verosimile che esso ci venga direttamente dal racconto di Ne 10,35-37; 13,31 sul sorteggio circa l'offerta della legna. Come si vede, il racconto talmudico [48] è dunque assolutamente esatto. Secondo tale racconto, il privilegio di offrire la legna era un'antica prerogativa risalente all'epoca della riorganizzazione della comunità ebraica dopo l'esilio di Babilonia; le famiglie privilegiate la conservarono con tenacia

[42] Forse eufemismo per « la cui origine non era assolutamente senza macchia ».

[43] L'indicazione della tribù manca per i due pseudonimi seguenti; questi nomi costituiscono dunque l'epesegesi della notazione precedente.

[44] Lezione di b. *Ta'an.* 28ª.

[45] Cfr. Esd 2,6; 8,4; 10,30; Ne 3,11; 7,11; 10,15.

[46] Cfr. Esd 2,15; 8,6; Ne 7,20; 10,17.

[47] *Hist. eccl.* II,23,4-18.

[48] b. *Ta'an.* 28ª; Tos. *Ta'an.* IV,5 (219,24); j. *Ta'an.* IV,2,68ª 38 (non tradotto in IV/1,183 che rimanda al par. III/2,280).

nel corso dei secoli. Di conseguenza, è del tutto ragionevole supporre che tale elenco abbia custodito i nomi di quelle famiglie patrizie eminenti la cui prerogativa poggiava su privilegi vecchi di parecchi secoli.

Come indicano le offerte in natura per il Tempio, risulta che queste famiglie privilegiate erano originariamente *famiglie di proprietari terrieri*; con ciò concorda il fatto che, all'epoca di Gesù, la nobiltà laica comprendeva soprattutto famiglie ricche. Nel Midrash, il detto: « Il tale è ricco, ne faremo un consigliere » [49], viene attribuito ai funzionari romani. Per comprenderne il significato occorre tenere presente le abitudini del procuratore. Costui sceglieva abitualmente i funzionari delle imposte [50], cioè i decaproti [51], tra gli « anziani » del Sinedrio e gli altri anziani delle famiglie. Incaricati di ripartire tra i cittadini sottoposti a tributo la tassa imposta dai Romani alla Giudea, i decaproti rispondevano con i propri mezzi finanziari della sua esatta riscossione [52]. Per assolvere tale incarico « liturgico » [53] era quindi necessario possedere risorse considerevoli, in primo luogo beni fondiari, come avveniva in Egitto. Questo prova che i capi delle famiglie patrizie, in quanto membri del Sinedrio, erano persone ricche. Fu questo, sembra, il caso di Giuseppe d'Ari-

[49] *Gn. R.* 76,5 su 32,12 (164ᵇ 24); cfr. inoltre b. *Giṭ.* 37ª: « Rab Ḥisda († 309) diceva: '*Bûlê*, sono i ricchi', poiché è scritto (Lv 26,19): 'Io spezzerò la vostra orgogliosa potenza'; secondo la spiegazione di Rab Giuseppe († 333), designa i consiglieri (*bûla'ôt*, vedere su questo punto BACHER, *Ag. Tann.*, I, p. 52, n. 6) di Giudea ». Anche in questo testo, i consiglieri sono persone ricche.

[50] *B. j.* II,17,1, § 405: arconti e consiglieri raccolgono le imposte; § 407: arconti e patrizi sono presentati al procuratore in vista della nomina dei funzionari per le imposte.

[51] *Ant.* XX,8,11, § 194.

[52] Sulla carica dei decaproti: C. G. BRANDIS, art. *Decáprōtoi*, in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie* IV, 1901, coll. 2417-2422; O. SEECK, *Decemprimat und Dekaprotie*, in *Beiträge zur alten Geschichte*, ed. C. F. Lehmann, I, Leipzig 1902; Mitteis-Wilcken, I/1, p. 218.

[53] Questo termine designa una carica ufficiale cui si era legalmente costretti.

matea e dei tre grossi commercianti di Gerusalemme cui abbiamo accennato a p. 350.

Un passo del Midrash, peraltro di difficile interpretazione, rientra anch'esso in questo contesto. Ecco quanto vi si narra. I consiglieri di Gerusalemme avrebbero cercato con scaltrezza di costringere certi ricchi abitanti di Bitter ad accettare di diventare consiglieri, e perciò avrebbero rubato le loro proprietà [54]. Per quel tanto che questo racconto conciso e iperbolico fa capire, i membri laici del Sinedrio erano generalmente persone dotate di beni di fortuna e la loro funzione — qui forse sta il nucleo storico del racconto — poteva esigere sacrifici pecuniari.

Alcune dichiarazioni di Giuseppe ci ragguagliano sulla posizione intellettuale e religiosa della nobiltà laica. « La loro dottrina è adottata solo da pochi, ma sono i primi in dignità », afferma dei Sadducei [55]. Altrove [56], racconta che « i Sadducei riuscivano a convincere soltanto i ricchi e non avevano alcun seguito tra il popolo ». Il quadro storico di Giuseppe avvalora in modo convincente le indicazioni secondo cui i membri della nobiltà laica erano in gran parte Sadducei [57]. Descrive, ad esempio, i Sadducei come gli individui più stimati e i primi personaggi dell'*entourage* del re Alessandro Ianneo (103-76 a.C.) che era di tendenza sadducea [58].

[54] *Lam. R.* 2,5 su 2,2 (43ª 19); 4,22 su 4,18 (60ª 10); j. *Ta'an.* IV,8,69ª 22 (IV/1,190).

[55] *Ant.* XVIII,1,4, § 17.

[56] *Ant.* XIII,10,6, § 298. Vedere inoltre *ARN* rec. A cap. 5,26ª 12: « Ed essi [i Sadducei e i Boetusiani] si servivano giornalmente di utensili d'argento e d'oro » (perché negavano la risurrezione dei morti e volevano quindi godere il più possibile della vita terrena). È esatto affermare che i seguaci dei Sadducei appartenevano agli ambienti ricchi. Ricordiamo infine che influenze ellenistiche si notano nella teologia dei Sadducei e nelle loro teorie sull'esistenza; anche questo si addice ad ambienti ricchi, perché proprio essi furono i più toccati dalla cultura ellenistica.

[57] Il lettore troverà la bibliografia sui Sadducei più avanti, nel cap. IV dedicato ai Farisei. Citiamo qui WELLHAUSEN, *Pharisäer*; SCHLATTER, *Gesch. Isr.*, pp. 165-170; R. LESZYNSKY, *Die Sadduzäer*, Berlin 1912.

[58] *Ant.* XIII,16,2, § 411; *B. j.* I,5,3, § 114.

L'idea ancora assai diffusa secondo cui i Sadducei costituissero un partito clericale i cui adepti venivano reclutati, se non esclusivamente, perlomeno principalmente, nella cerchia dei sacerdoti di rango elevato, deve dunque essere corretta. È vero comunque che gli ultimi Asmonei e le famiglie dell'aristocrazia pontificia illegittima, a differenza di tutti gli altri sacerdoti, erano in gran parte di tendenza sadducea [59]: così Giovanni Ircano (134-104 a.C.), sommo sacerdote e principe dei Giudei, che agli inizi del regno parteggiò per i Farisei, ma aderì poi alla causa dei Sadducei [60]; Alessandro Ianneo (103-76 a.C.), sommo sacerdote e re [61]; il sommo sacerdote Simone, figlio di Boeto (22 ca - 5 a.C.) [62]; il sommo sacerdote Giuseppe, soprannominato Caifa (18-37 d.C.) [63]; Anano il Giovane, figlio di Anano (62 d.C.) [64]; così infine due sommi sacerdoti sadducei di cui parla la tradizione rabbinica e di cui non vengono citati i nomi; uno di essi è comunque da identificarsi con Ishmael ben Fiabi II (fino al 61 d.C.) [65].

Anche i capi dei sacerdoti erano generalmente dei Sadducei [66]; ancora ai tempi di Agrippa I, sembra che il loro

[59] Le misure di precauzione in *Yoma* I,5; IV,1 e *Sukka* IV,9 sono spiegate con precisione da b. *Yoma* 19ᵇ: i sommi sacerdoti erano sospettati di coltivare idee sadducee.

[60] *Ant.* XIII,10,5-6, §§ 288 ss.; b. *Ber.* 29ª.

[61] *Ant.* XIII,13,5, §§ 371 s., confrontato con b. *Sukka* 48ᵇ dove il sommo sacerdote chiamato « un certo Sadduceo » è Alessandro Ianneo.

[62] Vedere *infra*, n. 68.

[63] At 5,17 chiama i Sadducei « quelli della parte del sommo sacerdote ». Il sommo sacerdote in causa è Caifa (At 4,6).

[64] *Ant.* XX,9,1, § 199.

[65] Si tratta: 1° di un sommo sacerdote sadduceo il quale, il Giorno delle espiazioni, offrì il sacrificio dei profumi secondo il rito sadduceo, b. *Yoma* 19ᵇ bar.; j. *Yoma* I,5,39ª 45 (III/2,170); Tos. *Poma* I,8 (181,6); 2° di un sommo sacerdote sadduceo che bruciò la giovenca rossa, Tos. *Para* III,8 (632,18), e questo alla presenza di Rabban Yoḥanan ben Zakkai. Risulta quindi che questo secondo avvenimento non poté verificarsi molto prima del 70 d.C. Ora, secondo *Para* III,5, nel I secolo della nostra era, solo due sommi sacerdoti prepararono una giovenca rossa: Elionaios, figlio di Kantheras (verso il 44 d.C.), e Ishmaele, figlio di Fiabi (fino al 61 d.C.). Non può trattarsi quindi che di quest'ultimo.

[66] È verosimile che tra i sacerdoti di rango elevato vi fossero anche

tribunale abbia emesso una sentenza in base al diritto sadduceo [67]. È certo inoltre che questi sacerdoti di rango elevato erano le guide dei Sadducei; secondo gli Atti degli Apostoli i Sadducei parteggiavano per il sommo sacerdote (At 5,17, cfr. 21), e un gruppo di Sadducei, ma forse anche l'insieme di essi [68], venivano chiamati « boetusiani » dal nome del sommo sacerdote Simone, figlio di Boeto [69]. Questo però non significa che i Sadducei annoverassero tra i loro membri unicamente dei sacerdoti, o anche una grande maggioranza di essi.

Questa possibilità è già esclusa dall'assenza di una simile affermazione nella presentazione che Giuseppe fa dei Sadducei; la distinzione degli Atti degli Apostoli tra sacerdoti (di tendenza sadducea) e i Sadducei [70] si muove nello stesso senso. Ma è da At 23 che conosciamo la vera situazione. Comparendo davanti al Sinedrio, Paolo sa che l'assemblea si divide in due gruppi, i Sadducei e i Farisei. Egli dichiara: « Sono un Fariseo, figlio di Farisei; io sono chiamato in giudizio a motivo della speranza [finale] e [dell'annuncio della] risurrezione dei morti » (At 23,6); parole che gli conciliano il favore dei Farisei. Il giorno dopo, una banda di fanatici ordisce una congiura contro la sua vita ed ottiene il consenso dei « capi dei sacerdoti e degli anziani » (At 23,12-14). Poiché i Farisei si sono schierati dalla parte di Paolo, non può trattarsi che del gruppo sadduceo presente nel Sinedrio.

dei Farisei (vedere *infra*, p. 394, nel capitolo dedicato ai Farisei); ma non era affatto la regola.

[67] Vedere *supra*, p. 282, n. 222. Fors'anche un sacerdote sadduceo in Lc 10,25-37.

[68] Passi paralleli usano spesso indistintamente i termini Sadducei e Boetusiani. In *ARN* rec. A cap. 5,26ª 4, rec. B cap. 10,26ᵇ 3, la distinzione tra Sadducei e Boetusiani è artificiosa.

[69] Tos. *Sukka* III,1 (195,19); b. *Sukka* 43ᵇ; Tos. *Yoma* I,8 (181,3); Tos. *R. H.* I,15 (210,10); b. *Shab.* 108ª; b. *Men.* 65ª; *ARN* rec. A cap. 5,26ª 11 e *passim*; Billerbeck, II, pp. 849 s. e 599 *a*.

[70] At 4,1. Una distinzione analoga tra sommo sacerdote e Sadduceo si trova in Tos. *Nidda* V,3 (645,24); b. *Nidda* 33ᵇ. Per il testo originario del passo (Cheik in arabo invece di Sadduceo), vedere *supra*, p. 248, n. 51.

Come si vede, capi dei sacerdoti e anziani, nobiltà sacerdotale e nobiltà laica formavano il partito dei Sadducei. Le famiglie patrizie si trovavano, dunque, nei confronti della nobiltà sacerdotale, nello stesso rapporto in cui i Farisei si trovavano nei confronti degli scribi. In entrambi i casi, i laici costituivano la massa dei sostenitori e simpatizzanti; gli « uomini di religione » — chierici tra i Sadducei, teologi tra i Farisei — fornivano i capi.

I Sadducei costituivano un gruppo organizzato [71]; l'osservazione è particolarmente istruttiva per conoscere l'idea che le famiglie patrizie avevano della propria identità come conservatrici della tradizione. Questo si deduce e dal numero dei fautori dei Sadducei che, come afferma Giuseppe, era poco elevato [72] e dal fatto che proprio i Sadducei possedevano una halakah (tradizione) che si basava su un'esegesi della Scrittura e alla quale i membri dovevano attenersi come a norma di vita. Il carattere elitario del loro gruppo risulta ancora più chiaramente dal modo con cui Giuseppe li pone a confronto con i Farisei e con gli Esseni. Nella sua *Autobiografia*, egli narra come abbia successivamente praticato le osservanze dei Farisei, dei Sadducei e degli Esseni, per acquisire una conoscenza pratica di queste tre tendenze e come poi si sia definitivamente aggregato ai Farisei [73]. Quello che sappiamo con certezza è che i Farisei e gli Esseni costituivano delle comunità organizzate con condizioni di ammissione e con regole rigidamente stabilite; se ne deduce quindi che così era pure per i Sadducei. Non qualsiasi persona poteva dunque far parte della loro cerchia.

Anche la « teologia » sadducea è istruttiva per conoscere

[71] Su questo punto, B. D. EERDMANS, *Farizeën en Sadduceën*, in *Theologisch Tijdschrift* 48 (1914), pp. 1-26 e 223-230 (contrariamente a Wellhausen, *Pharisäer*) ha visto giusto, anche se certi dettagli del suo studio sono anch'essi contestabili. È quindi sbagliato chiamare « sètte » i due gruppi dei Farisei e dei Sadducei, poiché questi gruppi non avevano rifiutato la comunità del popolo, come è erroneo contestare il carattere aristocratico dei Sadducei.

[72] *Ant.* XVIII,1,4, § 17.

[73] *Vita* 2, §§ 10 ss.

la posizione conservatrice della nobiltà laica. Essa si atteneva strettamente al testo della Torah [74], in particolare ai precetti sul culto e sul sacerdozio; si trovava quindi in netta opposizione con i Farisei e con la loro halakah orale che dichiarava obbligatorie, anche per i gruppi di laici devoti, le prescrizioni sulla purità relative ai sacerdoti [75]. I Sadducei avevano affidato questa loro teologia ad una halakah perfettamente elaborata e esegeticamente fondata [76]. Essi possedevano inoltre un proprio codice penale [77] di cui conosciamo l'estrema severità in base a un gran numero di dati [78]. Abbiamo già parlato [79] di un tribunale sadduceo composto da capi di sacerdoti e più volte ci vengono riferite sentenze emesse secondo il diritto sadduceo [80]. Tutti questi elementi conferiscono un carattere di assoluta certezza all'esistenza di scribi sadducei; mai tale esistenza avrebbe dovuto essere messa in discussione, tanto più che le fonti menzionano espressamente degli scribi sadducei [81]. Questo dimostra una volta di più che le famiglie patrizie sadducee formavano un gruppo fortemente organizzato, con una tradizione teologica e una dottrina elaborate; si attenevano rigidamente al testo della Scrittura, evidenziando in tal modo il carattere conservatore di questi circoli.

[74] R. Leszynsky, *Die Sadduzäer*, Berlin 1912, ne ha fornito la prova.
[75] Vedere *infra*, p. 406, nel capitolo dedicato ai Farisei.
[76] Cfr. Mt 16,12: « la dottrina dei Sadducei ».
[77] *Megillat ta'anit* 10, al 14 di *Tammuz* (ed. H. Lichtenstein, in *HUCA* 8-9 [1931-1932], p. 319, nr. 12); vedere gli scoli a *Megillat ta'anit* 10 (ed. Lichtenstein, *ivi*, p. 331, nr. 12).
[78] *Pseudo Salomone* IV,2; *Ant.* XX,9,1, § 199; Billerbeck, IV, pp. 349-352.
[79] *Supra*, pp. 280 s.
[80] *Ant.* XX,9,1, § 199; b. *Sanh.* 52b.
[81] *Ant.* XVIII,1,4, § 16. Cfr. inoltre At 23,9: « alcuni scribi del partito dei Farisei »; Mc 2,16 par. Lc 5,30: « scribi della setta dei Farisei ». Queste espressioni presuppongono che esistessero, anche degli scribi sadducei. Su questi ultimi, vedere Billerbeck, I, p. 250; IV pp. 343-352; Meyer, *Ursprung*, II, pp. 286 ss.; Schürer, II, p. 380 s. e 457; G.F. Moore in *HThR* 17 (1924), p. 350 s.; L. Baeck, *Die Pharisäer*, in 44. *Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlin 1927, p. 70, n. 87.

Grazie ai loro legami con la potente nobiltà sacerdotale, le ricche famiglie patrizie rappresentavano un fattore assai influente nella vita nazionale. Sotto gli Asmonei in particolare e fino all'avvento della regina Alessandra (76 a.C.), ebbero in mano le leve del potere politico. Con i sacerdoti di rango elevato costituivano il Sinedrio; detenevano quindi, a fianco del sovrano, il potere giudiziario e l'autorità di governo. Il declino della loro potenza data all'epoca della regina Alessandra; sotto il suo regno i Farisei fecero il loro ingresso nel Sinedrio e la folla si schierò sempre di più dalla loro parte. I Sadducei si scontrarono con Erode il Grande, in particolare durante il lungo pontificato del sommo sacerdote Simone (22-5 a.C.), figlio di Boeto, da cui derivò il loro appellativo di « boetusiani »; a quanto pare la vicenda consentì loro di serrare le file, ma non poterono impedire il generale evolversi degli avvenimenti. Il declino dell'importanza politica dei sommi sacerdoti, nella prima metà del I secolo della nostra era, ebbe come conseguenza l'analogo declino della nobiltà laica, e i Farisei, facendo leva sul gran numero dei loro sostenitori, tutti di estrazione popolare, riuscirono gradualmente ad imporre la loro volontà nel Sinedrio [82].

Una volta ancora, tuttavia, la sorte sembrò porre la nobiltà alla guida del popolo: nel 66 d.C., quando scoppiò la rivolta contro i Romani, i giovani nobili presero in mano i destini della nazione. Ma tutto si concluse in pochi mesi. Fin dal 67, gli Zeloti s'impadronirono del comando; il tramonto dello stato segnò la fine della nobiltà laica e della corrente sadducea sorta dall'unione tra nobiltà sacerdotale e nobiltà laica. La nuova e potente classe superiore, quella degli scribi, aveva scavalcato in ogni campo l'antica classe della nobiltà sacerdotale e laica fondata sul privilegio della nascita.

[82] *Ant.* XVIII,1,4, § 17.

III

GLI SCRIBI

Accanto all'antica classe superiore costituita dalla nobiltà ereditaria del clero e del laicato, si era formata, negli ultimi secoli prima della nostra era, una nuova classe superiore: quella degli scribi. Nel periodo che qui ci interessa, il I secolo d.C. fino alla distruzione del Tempio, la lotta tra l'antica classe superiore e la nuova per l'egemonia raggiunse il parossismo, e il piatto della bilancia piegò gradualmente a favore di quest'ultima. Come fu possibile? In quali circoli questa nuova classe reclutava i propri membri? Su quali fattori poggiavano il potere e il prestigio di queste persone perché potessero osare di competere con la nobiltà ereditaria attestata da tempo sulle sue posizioni? Tali sono gli interrogativi che ora ci poniamo.

Per rispondere, occorre dapprima esaminare la corporazione degli scribi di Gerusalemme [1]. Ricercarne l'*origine* non è facile perché ci troviamo di fronte a una situazione piuttosto eterogenea. Fino al 70 d.C. è possibile constatare a Gerusalemme la presenza di un gran numero di sacerdoti dotati di una formazione identica a quella degli scribi [2].

[1] Sugli scribi e i Farisei in quanto fattori economici verte lo studio di M. WEBER, *Religionssoziologie*, III: *Das antike Judentum*. Nachtrag: *Die Pharisäer*. E. LOHMEYER, *Soziale Fragen im Urchristentum*, Leipzig 1921, lo segue ampiamente.

[2] Per le questioni generali vedere *supra*, pp. 317 s. e *infra*, p. 376, n. 93.

Tra di essi si trovavano sacerdoti di rango elevato come il comandante del Tempio R. Ḥananya [3]; il sacerdote-capo Simone [4]; un altro Simone, figlio di un comandante del Tempio [5]; Ishmaele ben Elisha, nipote di un sommo sacerdote in funzione [6]; R. Sadoq [7], sacerdote ragguardevole, discendente da un'antica famiglia pontificia e il figlio Eleazar [8]; lo scrittore Giuseppe, annoverato nella prima sezione settimanale, quella di Ioarib [9].

Oltre ai membri dell'aristocrazia sacerdotale, anche semplici sacerdoti indossavano la tunica degli scribi: il sacerdote R. Yose ben Yoezer, estremamente coscienzioso in questioni di purità legale [10]; i sacerdoti nelle cui famiglie si trasmetteva per eredità la carica di capo della sinagoga ellenistica di Gerusalemme [11]; il sacerdote R. Yose, discepolo di Yoḥanan ben Zakkai [12]; R. Eliezer ben Ircano, sacerdote assai colto che visse a Gerusalemme prima della distruzione del Tempio [13]; il sacerdote Yoezer [14] e il padre [15]; il sacerdote R.

3 *P. A.* III,2 e *passim.*
4 *Vita* 39, § 197.
5 Riferimenti *supra,* p. 317, n. 366. Il titolo di Rabbi si trova solo in una parte delle testimonianze.
6 In Tos. *Ḥalla* I,10 (98,10), giura sulla veste pontificia del suo antenato (*'abba*). Non può essere suo padre, poiché, nel I secolo della nostra era, nessun sommo sacerdote si chiamava Elisha; può trattarsi solo del nonno, verosimilmente Ishmaele ben Fiabi II (fino al 61 d.C.), vedere *supra,* p. 306, n. 322. Fu a Gerusalemme, prima del 70, che Ishmaele ben Elisha iniziò a ricevere le basi della sua cultura biblica, prima che i Romani lo conducessero in cattività, quand'era ancora adolescente (b. *Giṭ* 58ª bar.; *Lam. R.* 4,4 su 4,2 [56ᵇ 21]).
7 Vedere *supra,* p. 302, n. 300.
8 Vedere *supra,* p. 317, n. 367; p. 322, n. 387.
9 *Vita* 1, §§ 1 ss.
10 *Ḥag.* II,7.
11 Vedere *supra,* pp. 112 s.
12 *P. A.* II,8 e *passim.*
13 Risulta da j. *Soṭa* III,4,19ª 3 ss. (IV/2,261) che era sacerdote.
14 *Vita* 39, § 197: *gózoros* (variante *gózaros*). La forma esatta del nome si trova nel passo parallelo *B. j.* II, 21,7, § 628: *Iōesdros* = Yoezer.
15 *B. j.* II,21,7, § 628.

Tarfon che da giovane poté ancora partecipare al culto nel Tempio [16]; ignoriamo se i sacerdoti Zacharya ben Qetubal [17] e Shimeon il Virtuoso [18] fossero ordinati scribi, poiché vengono citati dai testi senza il titolo di Rabbi.

Tra gli scribi vissuti a Gerusalemme prima della distruzione del Tempio, troviamo anche alcuni membri del basso clero [19]: Yoḥanan ben Gudgeda, portiere-capo [20]; Rabbi Yosua ben Ḥananya, levita cantore, di professione chiodaio [21]; il levita Barnaba, profeta e dottore delle prime comunità cristiane (At 13,1); Rabbi Eliezer ben Yacob, nipote di un levita [22]. Inoltre, come abbiamo visto [23], vi erano degli scribi che provenivano dalle cerchie di famiglie patrizie che elaborarono la tradizione sadducea.

Vengono poi — e si arriva così alla grande massa degli scribi — persone di tutti gli altri strati della popolazione; questi altri scribi di Gerusalemme costituiscono, per le loro professioni, un quadro vario e multiforme. Occorre ricordare a questo punto Yoezer, comandante della fortezza del Tempio sotto Agrippa I e discepolo di Shammai [24]; parecchi mercanti [25] tra cui un mercante di vino [26]; alcuni artigiani di mestieri diversi; un carpentiere [27], un affinatore di lino [28], un

16 Era sacerdote, Tos. *Neg.* VIII,2 (628,9).
17 *Yoma* I,6.
18 Tos. *Kel. B. Q.* I,6 (569,22).
19 Per la questione in generale, vedere *supra,* p. 331.
20 Circa la sua funzione, vedere *supra,* pp. 216 s., 330. Era Rabbi secondo *Yeb.* XIV,3; *Giṭ.* V,5; b. *'Ar.* 11ᵇ; b. *Giṭ.* 55ª. Secondo b. *Hor.* 10ª·ᵇ, avrebbe avuto conoscenze matematiche sorprendenti. Ma il parallelo *Sifré* Dt 1,16, § 16 (30ᵈ 120,35), parla invece di R. Yoḥanan ben Nuri, il che è certamente esatto, vedere *supra,* p. 269, n. 158.
21 b. *'Ar.* 11ᵇ; j. *Ber.* IV,1,7ᵈ 19 (I,79); b. *Ber.* 28ª.
22 *Mid.* I,2.
23 *Supra,* p. 358, n. 81.
24 *'Orla* II,12; vedere *supra,* pp. 329 s.
25 *Supra,* p. 186: Rabban Yoḥanan ben Zakkai.
26 *Ivi*: Abba Shaul, figlio della Bataneana.
27 *Ivi*: Shammai.
28 Shimeon ben Shetaḥ, j. *B. M.* II,4,8ᶜ 18 (VI/1,93).

fabbricante di tende [29], persino un giornaliero, Hillel, che in seguito diverrà un rinomatissimo dottore [30]. La maggior parte di questi piccoli plebei, per non dire la quasi totalità, apparteneva alle fasce meno abbienti del popolo [31]. Tra gli scribi di Gerusalemme incontriamo persino, accanto a persone di antica famiglia come Paolo [32], uomini che non erano di pura discendenza israelitica — il seguito della nostra ricerca mostrerà cosa significasse questa circostanza — come Shemaya e Abtalyon, i celebri dottori della metà del I secolo prima della nostra era, i quali, si dice, discendevano da proseliti [33]. Anche altri due maestri di Gerusalemme sembra avessero sangue pagano nelle vene, perlomeno dal lato materno: R. Yoḥanan, « figlio della Hauranite » (verso il 50 d.C.) [34] e Abba Shaul, « figlio della Bataneana » (verso il 60 d.C.) [35]. A questi strani soprannomi locativi non si può dare che un'unica spiegazione: le madri di questi due maestri erano proselite di origine hauranite e bataneana (vedere *infra*, p. 488). È chiaro dunque che se tutti questi scribi svolsero un ruolo importante, questo si verificò non a motivo della loro origine, ma nonostante la loro nascita oscura, la loro povertà e la loro professione di piccoli plebei.

Solo e unicamente il *sapere* rappresentò il potere degli scribi. Chi voleva essere aggregato alla loro corporazione con l'ordinazione, doveva percorrere un ciclo di studi regolari di diversi anni. Il giovane israelita che desiderava dedicare la sua vita alla dotta attività dello scriba, iniziava il suo curricolo di formazione come discepolo (*talmîd*). Diversi esempi fanno capire che l'insegnamento aveva di solito inizio in

[29] Paolo: At 18,3; cfr. *supra*, p. 18.
[30] Vedere *supra*, p. 186.
[31] Vedere *supra*, pp. 185-192.
[32] Fil 3,5; Rm 11,1.
[33] b. *Yoma* 71[b]; b. *Giṭ.* 57[b]. Più tardi, anche R. Aqiba fu considerato discendente di proselito, il che è falso.
[34] *Sukka* II,7 e *passim*.
[35] b. *Beṣa* 29[a] bar. e *passim*. Forse anche Naḥum il Medo (verso il 50 d.C.), *Shab.* II,1 e *passim*, appartiene a questa categoria.

tenera età. È quanto afferma Giuseppe, anche se non ci sentiamo di sottoscrivere a buona parte dell'elogio che egli fa a se stesso nella sua *Autobiografia* [36], quando dichiara che fin dai quattordici anni egli aveva una padronanza assoluta dell'esegesi della Legge. È quanto dimostra anche il racconto relativo a R. Ishmaele ben Elisha che possedeva già una solida conoscenza della Scrittura quando, ancora molto giovane, i Romani lo condussero in cattività [37].

Il discepolo entrava in rapporto personale con il maestro e ascoltava il suo insegnamento. Quando aveva imparato a dominare tutta la materia tradizionale e il metodo halakico al punto da essere in grado di prendere decisioni personali nelle questioni di legislazione religiosa e di diritto penale, era « dottore non ordinato » (*talmîd ḥakam*). Ma solo una volta raggiunta l'età canonica per l'ordinazione, fissata a 40 anni secondo un dato post-tannaita [38], poteva, con l'ordinazione (*s[e]mikah*) [39], essere accolto nella corporazione degli scribi [40], come membro di pieno diritto, « dottore ordinato » (*ḥakam*). Da quel momento era autorizzato a sentenziare in piena autonomia sulle questioni di legislazione religiosa e rituale [41], ad essere giudice nei processi penali [42] e a emettere sentenze nei processi civili, sia come membro di una corte di giustizia, sia individualmente [43].

Aveva inoltre il diritto di farsi chiamare Rabbi; sappiamo infatti con certezza che questo titolo era già in uso per

[36] *Vita* 2, § 9.
[37] b. *Giṭ.* 58[a] bar. e par. Vedere su questo punto BACHER, *Ag. Tann.*, I, p. 166, n. 1.
[38] b. *Soṭa* 22[b].
[39] L'usanza analoga a quella esistente nel Cristianesimo primitivo (At 6,6 e *passim*) garantisce l'antichità del rito.
[40] Cfr. le « famiglie degli scribi » (1 Cr 2,55 *mišp[e]ḥôt*), « l'associazione degli scribi » (1 Mac 7,12 *sunagōgē*) e *passim*.
[41] b. *Sanh.* 5[a].
[42] *Ivi*, 3[a].
[43] *Ivi*, 4[b] bar.

gli scribi del tempo di Gesù [44]. Ma anche altre persone che non avevano percorso il ciclo regolare di formazione conclusosi con l'ordinazione, erano chiamate Rabbi. Gesù di Nazaret ne è un esempio. La spiegazione va cercata nel fatto che, all'inizio del I secolo della nostra era, il titolo di Rabbi stava subendo un'evoluzione; dapprima titolo onorifico generico, verrà poi riservato esclusivamente agli scribi. Comunque un uomo sprovvisto di formazione rabbinica completa era ritenuto *grámmata... mē mathēkōs* (Gv 7,15) e non aveva diritto ai privilegi del dottore ordinato.

Solo i dottori ordinati trasmettevano ed elaboravano la tradizione derivata dalla Torah, tradizione che, secondo l'insegnamento farisaico impartito alla massa del popolo, era posta su un piano di parità con la Torah [45], se non al di sopra di essa [46]. Le loro decisioni avevano il potere di « legare » e di « sciogliere » (cfr Mt 16,19; 18,18) per sempre gli Ebrei di tutto il mondo. A chi aveva studiato, aveva compiuto cioè studi accademici, si aprivano, di conseguenza, quale detentore di tale sapienza e onnipotenza, i posti-chiave del diritto, dell'amministrazione e dell'insegnamento. Sorsero quindi alcune « professioni accademiche » che gli scribi esercitavano congiuntamente al loro insegnamento e alla loro professione civile.

All'infuori dei capi dei sacerdoti e dei membri delle famiglie patrizie, lo scriba era l'unica persona che potesse entrare nell'assemblea suprema, il Sinedrio; il partito farisaico del Sinedrio era totalmente composto da scribi [47]. Il Sinedrio non era soltanto un'assemblea di governo; era in

[44] Mt 23,7-8. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1930² (rist. Darmstadt 1965), p. 274, e *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, p. 12.

[45] Billerbeck, I, pp. 81 s.

[46] *Ivi*, pp. 691 ss.

[47] Nel NT il gruppo farisaico del Sinedrio è generalmente chiamato « i Farisei », oppure « gli scribi » (cfr. per es. Mt 21,45: « i capi dei sacerdoti e i Farisei » con il parallelo Lc 20,19: « gli scribi e i capi dei sacerdoti »); mai invece Farisei e scribi compaiono gli uni accanto agli altri come gruppi del Sinedrio.

primo luogo una corte di giustizia [48]. Ora la conoscenza dell'esegesi scritturistica era determinante nelle sentenze giudiziarie. A questo si aggiunga il grande influsso che il gruppo dei Farisei presenti nel Sinedrio era riuscito ad avere sulla sua attività amministrativa. Tutto questo consente di valutare l'importanza del privilegio degli scribi, che li autorizzava a far parte dei 71. Perciò nel Sinedrio incontriamo gli Scribi più rinomati: Shemaya [49], Nicodemo (Gv 3,1; 7,50), Rabban Gamaliele I (At 5,34) e il figlio Shimeon [50]. Altri scribi erano membri di tribunali: Yoḥanan ben Zakkai [51], e Paolo (At 26,10-11) parteciparono come giudici a processi penali; altri tre scribi formavano un tribunale civile a Gerusalemme [52].

Quando una comunità aveva facoltà di scegliere tra un laico e uno scriba per la nomina alla carica di anziano della comunità, di archisinagogo o di giudice, si deve presumere, in linea di massima, che optasse per lo scriba. Questo significa che un gran numero di posti importanti occupati un tempo da sacerdoti e laici di rango elevato [53] passarono in tutto o in parte nelle mani degli scribi nel I secolo della nostra era.

Tutto questo tuttavia non spiega ancora in modo esauriente il perché dell'influsso dominante degli scribi sul popolo. Fattore decisivo di tale influsso non era il fatto che gli scribi possedessero l'insieme della tradizione nel campo della legislazione religiosa e potessero attraverso tale conoscenza adire i posti-chiave, ma il fatto, assai poco sottolineato dagli stu-

[48] Cfr. Mt 26,57-66; At 5,34-40; *Ant.* XIV,9,4, § 172 e l'abbondante documentazione rabbinica.

[49] *Ant.* XIV,9,4, § 172.

[50] *Vita* 38, § 190 da confrontare con *B. j.* II,21, § 627.

[51] *Sanh.* V,2.

[52] *Ket.* XIII,1 ss.; b. *B. Q.* 58ᵇ.

[53] Sacerdoti come giudici, prima e dopo l'esilio: Dt 17,9-13; 21,5; Ez 44,24. Sacerdoti che insegnano: Dt 33,10; Ger 18,18; Ml 2,7; Sir 45,17. Leviti come giudici: 1 Cr 23,4; 26,29. Sacerdoti leviti e capifamiglia come giudici: 2 Cr 19,5-11, vedere *supra*, p. 346.

diosi, che erano detentori di una scienza segreta, ossia della *tradizione esoterica* [54].

« Non si devono spiegare pubblicamente le leggi dell'incesto davanti a tre uditori, né la storia della creazione del mondo davanti a due, né la visione del carro davanti a uno solo, a meno che non sia saggio e di giudizio sensato. Per colui che si ferma ad indagare quattro cose, sarebbe meglio [55] non essere venuto al mondo, [vale a dire, in primo luogo] ciò che sta in alto, [in secondo luogo] ciò che sta in basso, [in terzo luogo], ciò che era prima, [in quarto luogo] ciò che sarà dopo » [56]. L'insegnamento esoterico in senso stretto aveva dunque per oggetto, come indicano pure molte altre testimonianze, i segreti più nascosti dell'essere divino (la visione del carro) [57] — verosimilmente anche il sacro nome divino, dotato di virtù magica [58], ne faceva parte — e i segreti delle meraviglie della creazione [59]. Ci si intratteneva in privato, tra il maestro e il discepolo più familiare, sulla teosofia e sulla cosmogonia così com'erano state consegnate per iscritto nel primo capitolo del libro di Ezechiele e della Genesi; se ne parlava sottovoce e, nella discussione sulla sacrosanta visione del carro, in più ci si velava il capo [60] per timore reverenziale davanti al segreto dell'essere divino.

La parte finale del testo appena citato potrebbe essere intesa come una polemica antignostica. Ma tale polemica si spinge ancor più lontano interdicendo ogni speculazione: 1° sulla topografia cosmica con le sue affermazioni relative al mondo celeste e sotterraneo, 2° sull'eternità prima della creazione del mondo e sui fini ultimi [61] di essa. Infatti l'apocalittica, come ci è stata conservata dagli scritti pseudoepigrafici del tardo Giudaismo, con le sue descrizioni degli avvenimenti escatologici e della topografia cosmica del mondo celeste e sotterraneo, faceva parte della tradizione esoterica degli scribi. Da ciò una prima conclusione: in questi scritti vengono sovente riproposti la visione sacrosanta del carro [62] e il racconto della creazione [63]. Ma non mancano testimonianze dirette.

Il IV libro di Esdra si chiude con l'ordine impartito allo Pseudo-Esdra di pubblicare i 24 Libri da lui precedentemente redatti, cioè i 24 libri canonici dell'Antico Testamento, « per coloro che sono degni e per coloro che non sono degni di leggere » [64]. Ma il testo prosegue [65]: « Quanto ai 70 ultimi [libri], li custodirai e li darai [soltanto] ai saggi del tuo popolo, perché questi libri fanno scorrere la sorgente dell'intelligenza, la fontana della saggezza e il fiume della scienza ». Si tratta degli scritti esoterici apocalittici ai quali la massa non deve avere accesso. Sono ispirati come i libri del canone, ma li superano in valore e santità.

Gli scritti apocalittici del tardo Giudaismo contenevano dunque gli insegnamenti esoterici degli scribi; ciò appurato è possibile scoprire allora con estrema facilità il loro ambito e il loro valore. Gli insegnamenti esoterici non sono inse-

[54] Per la tradizione esoterica nel tardo Giudaismo e nel Cristianesimo vedere le mie deduzioni in *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967⁴, pp. 118-130. L'esposizione che segue può soltanto abbozzare l'essenziale.

[55] Talmud di Gerusalemme, Venezia 1523, e ms. di Cambridge: *ratûy*. La lezione *ra'ûy* è una correzione, Billerbeck, I, p. 989, n. 1.

[56] *Hag.* II,1; Tos. *Hag.* II,1 (233,24) e II,7 (234,22).

[57] *Ma'āśēh merkabah*, Ez 1 e 10.

[58] *1 Henoch* LXIX,14-25: effetti meravigliosi del nome sacro con cui Dio creò il mondo, e rivelazione del segreto agli uomini. Abbondante documentazione in Billerbeck, II, pp. 302-333. Vedere inoltre il mio *Golgotha*, Leipzig 1926, p. 51.

[59] *Ma'aseh b'rešit*, Gn 1.

[60] b. *Yeb.* 6b.

[61] Sulla riservatezza della letteratura talmudica nella descrizione del paradiso celeste e della felicità dei suoi abitanti, vedere Billerbeck, IV, p. 1146.

[62] *1 Henoch* XIV,9 ss., LXXI,5 ss.; *2 Henoch* XX-XXII. Il testo del libro di Henoch ebraico edito da H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928, inizia con il rapimento di Enoch (Gn 5,24) e continua: « Rabbi Ishmaele disse: Quando fui salito nelle altezze per contemplare la visione del carro... » (Odeberg, p. 3).

[63] *Giubilei* II,1-22; *1 Henoch* LXIX,16-25; *4 Esd.* VI,38-56.

[64] *4 Esd.* XIV,45.

[65] *4 Esd.* XIV,45-46. Sul fatto di tenere segreti gli scritti apocalittici, vedere anche *Assunzione di Mosè* I,17; *Test. di Salomone* rec. C, XIII,13 s. (ed. C. C. McCown, Leipzig 1922, p. 87*), e su questo punto il mio *Golgotha*, Leipzig 1926, p. 51, n. 4.

gnamenti teologici isolati, ma grandi sistemi di teologia, grandi costruzioni dottrinali il cui contenuto viene attribuito all'ispirazione divina.

Siamo ora in grado di operare anche una separazione tra materie esoteriche e materie essoteriche nella tradizione rabbinica. Tutti gli insegnamenti della letteratura apocalittica degli scritti pseudoepigrafici, estranei alla tradizione talmudica o che in essa sono rappresentati soltanto in forma isolata, appartengono all'insegnamento esoterico; così, ad esempio, l'insegnamento sul Salvatore, *bar naša* (« Figlio dell'uomo »); questo fatto è di notevole importanza per comprendere il messaggio di Gesù. È la conoscenza del carattere esoterico dell'apocalittica che permette innanzi tutto di rendersi conto del legame organico tra letteratura apocalittica e letteratura talmudica; sottolineiamolo a guisa d'appendice. Affermazioni come quelle di Bousset, secondo cui la letteratura apocalittica racchiudeva la religione del popolo e quella talmudica la teologia degli scribi, creano soltanto confusione [66].

Alcuni insegnamenti esoterici, di ordine esegetico-giuridico si aggiungono agli insegnamenti esoterici teosofici, cosmogonici e apocalittici. Certi furono tenuti nascosti a motivo della loro santità. Ciò è vero in particolare per i « fondamenti della Torah », cioè per le motivazioni che spinsero Dio a stabilire prescrizioni legali particolari [67]; con il silenzio della Scrittura su questi « fondamenti della Torah », Dio ha fatto sapere che intendeva lasciare la massa nell'ignoranza delle

[66] W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1902[1]; 3ª ed. curata da H. Gressmann, Tübingen 1926 (rist. 1966). Contro la concezione di Bousset e di Gressmann vedere, tra l'altro, G. Kittel, *Die Probleme des Palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart 1926, pp. 11 ss. La letteratura apocalittica altro non è che midrash e haggadah creati sulla base della Scrittura; è quanto A. Schlatter ha sempre molto giustamente sottolineato. Ma soltanto la precisazione midrash « esoterico », haggadah « esoterica » rende pienamente comprensibile la distinzione tra letteratura apocalittica e letteratura talmudica.

[67] b. *Pes.* 119ª; b. *Sanh.* 21ᵇ e *passim*.

ragioni per le quali egli aveva stabilito esigenze legali specifiche.

Altri insegnamenti particolari di ordine esegetico-giuridico non furono divulgati alla folla per motivi pedagogici, per evitarne il cattivo uso. Così si spiega la prescrizione menzionata poco sopra [68], secondo cui non era consentito spiegare le leggi sull'incesto se non davanti a due soli uditori. In modo analogo si spiegano le prescrizioni relative alla lettura di certe storie o espressioni scabrose dell'Antico Testamento nel corso del servizio sinagogale. Alcune non potevano neppure essere lette in ebraico; altre non dovevano essere lette che in ebraico, senza traduzione in aramaico, che era la lingua popolare; infine certe espressioni scioccanti dovevano essere sostituite da giri di parole meno traumatici [69].

Considerazioni di ordine pedagogico spiegano anche perché si tenessero segrete le formule magiche capaci di effetti meravigliosi, utilizzate dai rabbini [70], nonché le prescrizioni destinate a mitigare le leggi relative alla purità legale [71], al lavoro nei giorni di festa intermedia [72], alla santificazione del sabato [73], ecc. Ragioni sempre pedagogiche inducevano infine a tenere nascoste talune tradizioni genealogiche che per natura loro, se svelate, avrebbero screditato pubblicamente certe famiglie di notabili [74].

A titolo di appendice, ricordiamo qui, per sottolineare la giustezza di quanto abbiamo detto, il ruolo svolto dall'esoterismo negli scritti neotestamentari. Innanzi tutto per quanto concerne la predicazione di Gesù, i Sinottici hanno forse conservato un ricordo assai preciso quando distinguono le parole di Gesù alla folla da quelle ai discepoli, e

[68] *Supra*, p. 368: *Ḥag.* II,1.
[69] *Meg.* IV,10; Tos. *Meg.* IV,31 ss. (228,5).
[70] b. *Ḥag.* 13ª; cfr. *supra*, p. 368, n. 58.
[71] b. *Ber.* 22ª bar.
[72] j. *Beṣa* I,11,60ᵈ 64 (IV/1,114).
[73] b. *Ḥul.* 15ª.
[74] b. *Qid.* 70ᵇ-71ª; cfr. b. *Pes.* 62ᵇ.

la sua predicazione prima della confessione di Pietro a Cesarea di Filippo da quella che segue questo avvenimento. Il quarto vangelo ne è una conferma. Giustamente K. Bornhäuser [75] dice che Nicodemo va a trovare Gesù di notte (Gv 3,1 ss.) per ricevere da lui, nel corso di un colloquio segreto, taluni insegnamenti sui segreti più profondi del Regno di Dio (3,3), della rigenerazione (3,3-10) e della salvezza (3,13 ss.). Nei discorsi d'addio del quarto vangelo, Gesù rivela il senso supremo della sua missione e delle sue sofferenze nel corso di una conversazione intima con i suoi discepoli (capp. 13-17).

Il posto dato all'esoterismo dal Cristianesimo primitivo è ancora maggiore: *a*) esso comprende i segreti ultimi della cristologia (il silenzio del secondo vangelo sulle apparizioni del Risorto, il fatto che tutti i racconti evangelici evitino di descrivere la risurrezione; Eb 6,1 ss., dove tutta la sezione 6,3-10,18 si presenta come l'insegnamento perfetto da rivelarsi soltanto a coloro che sono in grado di comprenderlo [Eb 5,14]; cfr. Col 2,2); *b*) l'esoterismo si estende ai segreti dell'essere divino (2 Cor 12,1-7, specialmente v. 4) e del suo piano di salvezza (Rm 11,25 e *passim*), in particolare ai segreti del piano di salvezza escatologica (1 Cor 2,6-3,2; 15,51; tutta l'Apocalisse giovannea secondo Ap 10,7; 17,5.7); *c*) fin dal I secolo si incominciò a preservare le parole della Cena dalla profanazione [76].

Abbiamo appena parlato degli insegnamenti esoterici degli scribi in senso stretto, di quegli insegnamenti cioè che non dovevano trasmettere alle persone incompetenti. Ma non possiamo dimenticare un fatto ancora più importante; all'epoca che qui ci interessa, l'insieme della tradizione orale, in particolare la halakah, era una dottrina esoterica nella misura in cui, anche se insegnata nelle case di studio e nelle sinagoghe, non poteva essere diffusa con lo scritto, essendo il « segreto di Dio » [77], ma doveva essere trasmessa soltanto

[75] *Das Johannesevangelium*, Gütersloh 1928, p. 26.

[76] Sull'insieme di questa sezione, vedere le mie deduzioni in *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967[4], pp. 123-130.

[77] *Pesiqta rabbati* 5,14[b] 3; *Tanḥuma, wayyar'*, § 5,65,30; *Tanḥuma, kî tissa*, § 34,329,4.

oralmente dal maestro al discepolo, poiché non bisognava mescolare tra loro scrittura e tradizione [78]. Solo nel II secolo della nostra era, la lotta contro il canone neotestamentario condusse gli Ebrei a opporgli un'interpretazione parallela dell'Antico Testamento nella forma scritta della Torah orale, che veniva resa così accessibile a tutti. In tal modo, l'insieme delle materie insegnate fu spogliato del suo carattere di tradizione esoterica.

Infine gli stessi scritti sacri dell'Antico Testamento non erano direttamente accessibili alla massa; erano infatti redatti in ebraico, la « lingua sacra », mentre la lingua del popolo era l'aramaico. Ancora nel I secolo della nostra era, i dottori che avevano funzioni direttive dovettero combattere la diffusione di traduzioni dell'Antico Testamento in aramaico. Il racconto relativo a Rabban Gamaliele I (verso il 30 d.C.) è significativo per quanto concerne Gerusalemme. Sulla spianata del Tempio gli fu portata una traduzione aramaica, un targum del libro di Giobbe, ed egli lo fece murare per significare che doveva considerarsi una produzione vietata [79].

Solo dopo aver riconosciuto il carattere esoterico dell'insegnamento degli scribi, che veniva applicato non soltanto agli insegnamenti esoterici in senso stretto, ma anche all'insieme della tradizione orale, e addirittura persino al testo della Bibbia, potremo comprendere la posizione sociale di questi maestri. Dal punto di vista sociale, in quanto detentori della scienza esoterica divina, essi sono gli eredi immediati dei profeti e loro successori. « Il profeta e lo scriba, a chi

[78] *Ez. R.* 47,1 su 34,27 (108[a] 29). Sul « divieto di mettere per iscritto », vedere Strack, *Einleitung*, 2, pp. 9-16. Su un punto occorre completare gli eccellenti sviluppi di Strack, p. 14: il carattere esoterico della scienza degli scribi non è riconosciuto in modo abbastanza forte come motivo determinante del divieto di diffondere per iscritto la tradizione orale. Si confronterà il rimprovero di Gesù agli scribi: hanno monopolizzato la « chiave della scienza » (Lc 11,52 par. Mt 23,13) chiudendo così agli uomini l'accesso al Regno di Dio.

[79] b. *Shab.* 115[a].

assomigliano? A due inviati di un solo e identico re » dice il Talmud palestinese [80]. Come i profeti, gli scribi sono i servi di Dio accanto al clero; come i profeti, essi raccolgono attorno a sé dei discepoli cui trasmettono la loro dottrina; come i profeti, sono abilitati alla loro funzione non provando la loro origine, come fanno i sacerdoti, ma semplicemente con la loro conoscenza della volontà divina che annunciano insegnando, giudicando e predicando. È possibile che uno scriba sia di origine assai dubbia, addirittura di origine non israelitica; questa circostanza nulla toglie al suo prestigio. È possibile che sia assai povero, come Hillel, il giornaliero originario di Babilonia; la sua scienza ne fa un uomo universalmente celebre.

Da tutti gli angoli del mondo i giovani ebrei affluivano a Gerusalemme per sedersi ai piedi di maestri la cui fama era diffusa nel mondo ebraico di allora. Qui, al tempo di Erode, Hillel venne da Babilonia per ascoltare Shemaya e Abtalyon [81], senza arretrare di fronte a un viaggio di parecchie settimane [82]; qui, dove più tardi fu giudice [83], arrivò dallo Egitto Ḥanan ben Abishalom, e dalla Media Naḥum, suo collega nello stesso tribunale [84]. A Gerusalemme, da Tarso in Cilicia, giunse anche san Paolo e qui si formò alla scuola di Gamaliele (At 22,3).

Al tempo di Gesù, infatti, Gerusalemme costituiva la cittadella della scienza teologica e giuridica dell'Ebraismo. Già allora, è vero, le case di studio di Babilonia erano importanti; da questi ambienti, infatti, uscirono, ad esempio, i b^{e}nê Bethyra [85] che fino all'epoca di Hillel furono gli scribi più seguiti di Gerusalemme e ai quali lo stesso Hillel era debitore della sua formazione [86]. Ma per quanto prestigiose fossero, le case di studio babilonesi non potevano reggere al confronto con quelle di Gerusalemme. Si dice, ad esempio, che il solo Hillel avesse attorno a sé ottanta discepoli [87]. Gli alunni si istruivano frequentando i maestri tanto nella vita quotidiana che nelle case di studio. Dai comportamenti e persino dai semplici gesti [88] dei maestri, attentamente osservati, si traevano poi le regole per le questioni religiose. Le loro decisioni e i loro insegnamenti si diffondevano ben al di là dei confini della Palestina [89]; i discepoli li conservavano come un bene prezioso e li trasmettevano inserendoli nella catena della tradizione.

È quindi comprensibile che il popolo abbia venerato gli scribi, come un tempo i profeti, con attenzioni illimitate e un profondo timore reverenziale: non erano forse i detentori e i maestri della sacra scienza esoterica; le loro parole non godevano forse di somma autorità? Chi obbediva incondizionatamente agli scribi farisei erano soprattutto le comunità farisaiche. Tra gli scribi, di gran lunga più numerosi erano certamente gli scribi farisei. Se gli insegnamenti degli scribi sadducei scomparvero in gran parte dalla tradizione, il motivo principale dipese certamente dal fatto che il ruolo dei Sadducei finì con la rovina di Gerusalemme, e che la tradizione giunta fino a noi, fissata per iscritto soltanto a partire dal II secolo, proviene esclusivamente dai loro nemici farisei. Occorre altresì metter in conto che, già prima della distruzione

[80] j. *Ber.* I,7,3^{b} 56 (I,17). Il contesto sviluppa l'idea che lo scriba ha un'autorità maggiore di quella del profeta, poiché essa non ha bisogno di essere autenticata.

[81] b. *Yoma* 35^{b}.

[82] *ARN* rec. A cap. 12,55^{a} 14; rec. B cap. 27,55^{b} 33; cfr. *supra*, pp. 101 s.

[83] *Ket.* XIII,1-9; b. *Ket.* 105^{a}.

[84] *Shab.* II,1; *Naz.* V,4; *B. B.* V,2; b. *'A. Z.* 7^{b}.

[85] Il loro nome deriva verosimilmente dalla colonia di Bethyra in Batanea, insediamento di Ebrei babilonesi creato da Zamaride di Babilonia, con l'autorizzazione di Erode il Grande (*Ant.* XVII,2,1-2, §§ 23 ss.; STRACK, *Einleitung*, p. 118). Argomento a favore di questa spiegazione: R. Yuda ben Bethyra, che viveva all'epoca in cui il Tempio esisteva ancora, aveva la sua casa di studio a Nisibi in Babilonia (b. *Pes.* 3^{b}); in questa città, un dottore dallo stesso nome svolgeva la sua attività durante la persecuzione di Adriano (b. *Yeb.* 108^{b}; *Sifre* Dt 12,29, § 80 [40^{d} 160,30]).

[86] BACHER, *Ag. Tann.*, I, pp. 2 s.

[87] b. *Sukka* 28^{a} bar.

[88] Per es. *Sukka* III,9.

[89] Per es. *Yeb.* XVI,7.

del Tempio, gli scribi sadducei svolsero nella vita pubblica una parte assai meno importante degli scribi farisei [90]. I membri delle comunità farisaiche contribuirono poi a far sì che gli insegnamenti degli scribi farisei esercitassero un ampio influsso sul popolo.

Innumerevoli prove attestano il *prestigio degli scribi* sulla gran massa del popolo [91]. Diamo qualche esempio. Secondo il racconto del Talmud [92], un anno, la sera del Giorno delle espiazioni, mentre la folla riaccompagnava a casa sua il sommo sacerdote, comparvero Abtalyon e Shemaya. La gente allora abbandonò il sommo sacerdote — con grande sua stizza — per scortare i due amatissimi scribi. Gli ultimi giorni prima dell'eclissi di luna (notte del 12-13 marzo) dell'anno 4 a.C., Erode era travagliato da un male mortale che doveva portarlo alla tomba di lì a tre settimane. C'erano allora due scribi « che passavano per profondi conoscitori della Legge dei padri e che per questo il popolo aveva in grande onore »; ad essi « affluivano i giovani quando spiegavano la Legge, così che ogni giorno erano circondati da schiere di discepoli ». Erode aveva fatto collocare un'aquila d'oro al di sopra dell'ingresso del Santuario [93]; nonostante il pericolo di morte in cui certamente sarebbero incorsi, i due scribi convinsero i loro allievi a distruggere l'emblema sacrilego [94]. Alcune decine di anni più tardi, narra Giuseppe [95], uno scriba di nome Simone osò sobillare pubblicamente il popolo contro il re Agrippa I. Sappiamo che in occasione

[90] *Ant.* XVIII,1,4, § 17.

[91] Giuseppe (*Ant.* XX,12,1, § 264) dice della folla: « Sono riconosciuti come saggi soltanto coloro che possiedono una conoscenza precisa della Legge e sono capaci di interpretare tutta la forza delle Sacre Scritture ».

[92] b. *Yoma* 71b.

[93] *Ant.* XVII,6,2, § 151: *upèr toũ megalou pulõnos toũ naou. B. j.* I,33,3, § 651: *kathimēsantes sphãs autoùs apò toũ tégous.* Se si tratta dell'ingresso del Santuario, gli autori, discepoli dei dottori, dovevano essere sacerdoti, poiché soltanto i sacerdoti potevano salire sul tetto del Santuario.

[94] *Ant.* XVII,6,2-3, §§ 149 ss,; *B. j.* I,33,2-3, § 648 ss.

[95] *Ant.* XIX,7,4, §§ 322 ss.

di un omicidio, R. Sadoq, scriba assai stimato, rivolse ai sacerdoti, dai gradini del vestibolo del Tempio, un severo appello alla penitenza [96]. Durante i primi anni della rivolta del 66-70 d.C. troviamo alla testa del movimento alcuni scribi farisei, tra cui Shimeon, figlio di Gamaliele I [97] e lo scrittore Giuseppe.

Le nostre fonti presentano una moltitudine di minute e puntuali osservazioni che evidenziano quale fosse il prestigio degli scribi agli occhi dell'uomo della strada. Ci si alzava rispettosamente al loro passaggio; solo gli operai, durante il lavoro, non erano tenuti a questo segno di omaggio [98]. Venivano premurosamente salutati per primi [99] con l'appellativo « Rabbi » [100], « Padre » [101], « Maestro » [102] allorché passavano vestiti della loro tunica caratteristica [103], a forma di mantello cadente fino ai piedi e ornata di lunghe frange (Mt 23,5). Quando i notabili di Gerusalemme davano un pranzo, decoro sicuro della festa era, ad esempio, la presenza di due allievi e futuri dottori come Eliezer ben Ircano e Yoshua ben Ḥananya [104]. I primi posti erano riservati agli scribi (Mc 12,39 e par.) e il Rabbi precedeva negli onori anche l'anziano e addirittura i propri genitori. Anche nella sina-

[96] Tos. *Yoma* I,12 (181,20); j. *Yoma* II,2,39d 13 (III/2,179); b. *Yoma* 23a; Tos. *Shebu.* I,4 (446,6); *Sifre* Nm 35,34, § 161 (28c 111,18).

[97] *Vita* 38, § 191 e *passim.*

[98] b. *Qid.* 33a.

[99] Mc 12,38; Mt 23,7; Lc 20,46; j. *Ber.* II,1,4b 24 (I,30).

[100] Vedere *supra*, p. 365.

[101] Mt 23,9: Billerbeck, I, pp. 918 s. dà, per l'epoca antica, esempi di *'abba* quale titolo onorifico portato in permanenza da certi dottori. Secondo A. Büchler, *Des galiläische 'Am-ha 'Ares des zweiten Jahrhunderts*, Wien 1906, pp. 332 ss., *'abba* sarebbe il titolo dei dottori divenuti tali nelle case di studio di Galilea. È forse vero, ma ciò non esclude per questo, come indica b. *Mak.* 24a, l'uso del titolo *'abî* per altri dottori.

[102] b. *Mak.* 24a (*marî*). *Kathēgētes* (Mt 23,10), come titolo, non ha equivalente nella letteratura rabbinica; ma il corrispondente *odēgós* compare in Mt 23,16, certamente come titolo. Il titolo stesso *kathēgētes-odegós* è sufficientemente attestato da Mt 23,10.16; cfr. Rm 2,19.

[103] Mc 12,38; Lc 20,46. Billerbeck, II, pp. 31-33; IV, p. 228 *b.*

[104] j. *Ḥag.* II,1,77b 34 (IV/1,272).

goga avevano il posto d'onore; si sedevano con le spalle volte all'arca della Torah, di fronte all'assemblea, visibili a tutti (*ivi*). Infine, solo eccezionalmente sposavano figlie di persone incolte nella Legge [105].

Ma per avere un'idea precisa della venerazione di cui gli scribi godevano fra il popolo e dell'impresa rischiosa in cui Gesù si avventurò attaccandoli frontalmente, occorre studiare le tradizioni talmudiche relative ai sepolcri dei santi in Palestina [106], spigolarne le notizie per constatare che, accanto alle tombe dei patriarchi e dei profeti, furono soprattutto le tombe dei rabbini, aureolate da leggende e « saghe », ad essere venerate e custodite con timore superstizioso [107] in tutto il paese. Solo allora capiremo in parte come sia stato possibile che l'aristocrazia ebraica ereditaria abbia subìto la concorrenza dell'aristocrazia intellettuale e, dopo la distruzione di Gerusalemme, si sia lasciata definitivamente surclassare da essa. Tombe dei rabbini e tombe dei profeti fianco a fianco: qui sta la soluzione dell'enigma davanti al quale ci eravamo posti fin dall'inizio di questo capitolo III.

[105] Billerbeck, II, p. 378.

[106] Vedere J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958.

[107] *Ivi*, p. 141.

IV

APPENDICE: I FARISEI [1]

Sociologicamente parlando, non si dovrebbero annoverare i Farisei — il termine significa i « separati » cioè i santi,

[1] La documentazione rabbinica sui Farisei ci è fornita in modo eccellente da Billerbeck, II, pp. 494-519 e IV, pp. 334-352. SCHLATTER, *Gesch. Isr.*, pp. 137-153 è un perfetto conoscitore dell'origine del Fariseismo. Il brillante studio di J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald 1874 rimane istruttivo e suggestivo; vedere inoltre MEYER, *Ursprung*, II, pp. 282-319. G. F. MOORE, *The Rise of Normative Judaism*, in *HThR* 17 (1924), pp. 307-373 e 18 (1925), pp. 1-38, presenta in modo chiaro lo sviluppo storico. B. D. EERDMANS, *Farizeën en Sadduceën*, in *Theologisch Tijdschrift* 48 (1914), pp. 1-26, 223-230, ha messo giustamente in risalto il carattere comunitario dei Farisei. A. BÜCHLER, *Der galiläische 'Am-ha 'Ares des zweiten Jahrhunderts*, Wien 1906, fornisce un'abbondante documentazione. La sua tesi di base è che le comunità farisaiche compaiono solo dopo la distruzione del Tempio; questa tesi, in realtà, non regge davanti ai documenti neotestamentari ignorati da Büchler. L'opera di L. BAECK, *Die Pharisäer*, in *44. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlin 1927, pp. 33-71, contiene osservazioni interessanti, ma ignora del tutto il carattere comunitario dei Farisei e si rivela inconcludente perché non distingue tra scribi e Farisei. Lo studio di R. T. HERFORD, *The Pharisees*, London 1924 (tr. franc. *Les Pharisiens*, Paris 1928) è ancora meno soddisfacente; l'autore non ha percepito la distinzione tra scribi e Farisei — per lui i Farisei sono « maestri della Torah » (tr. franc., p. 47) — e disconosce del tutto l'origine del Fariseismo, nonché il suo carattere comunitario. Sull'insieme del problema, vedere R. MEYER, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum. Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus*, in *Sitzungsberichte der sächsischen Akademie des Wissenschaften zu Leipzig*, philolog.-hist. Kl., vol. 110, fasc. 2, Berlin 1965, pp. 7-88; L. FINKELSTEIN, *The Pharisees. The Sociological Background of their Faith*, 2 voll., Philadelphia 1966.

la vera comunità di Israele [2] — tra la classe superiore. Come si vedrà, essi erano in maggioranza persone del popolo e non possedevano la formazione degli scribi. Ma i loro legami con questi erano così stretti che non è possibile operare una netta distinzione tra i due gruppi, tanto più che l'ascesa degli scribi contrassegnò di pari passo anche la loro. Per questo ne parliamo qui a titolo d'appendice.

Nelle pagine seguenti, cercheremo di rintracciare la composizione delle comunità farisaiche (*ḥabûrôt*) [3] di Gerusalemme e descrivere la loro posizione nel quadro della società. A tale proposito occorre subito sottolineare con forza che si trattava di *comunità chiuse*. I Farisei infatti non erano semplicemente persone che vivevano secondo gli ordinamenti religiosi degli Scribi farisei, in particolare secondo le prescrizioni sulla decima e sulla purità legale, ma erano membri di associazioni religiose che perseguivano tale finalità.

Quando i Farisei fanno la loro prima comparsa nel II secolo prima della nostra era, formano già un gruppo organizzato: è probabile infatti che si debbano collegare agli Asidei, che 1 Mac 2,42 definisce « associazione di pii Ebrei (*sunagōgē Asidaíōn*), i forti d'Israele e quanti vogliono mettersi a disposizione della Legge » [4].

Sempre nel II secolo prima della nostra era si costituisce anche il gruppo degli Esseni [5]. Quali che siano stati gli influssi esterni sulla loro formazione, essi hanno la stessa

[2] L. Baeck, *Die Pharisäer*, pp. 34-41 ne ha fornito la prova convincente. Baeck dimostra che, nei midrashim tannaiti, *parûs* e *qadôs* sono sinonimi; vedere i testi *infra*, p. 383, n. 23. Analogamente la comunità essena si definisce come la comunità della « nuova alleanza » (*Doc. di Damasco* VI,19; VIII,21; XIX,33 s.; XX,12), come pure il « resto » (*Doc. di Damasco* I,4; 1 *Q M* XIII,8; XIV,8.9; 1 *Q H* VI,8), come anche i « superstiti » (*Doc. di Damasco* II,11); i loro membri devono « separarsi » (bdl: 1 *Q S* V,10; VIII,13; IX,20; *Doc. di Damasco* VI,14).

[3] Il termine di comunità è migliore di quello di società o associazione.

[4] Cfr. 1 Mac 7,13; 2 Mac 14,6.

[5] Prima menzione verso il 150 a.C., *Ant.* XIII,5,9, § 172, poi verso il 104: *Ant.* XIII,11,2, § 311; *B. j.* I,3,5, § 78.

matrice dei Farisei: lo provano le loro severe prescrizioni rituali e il loro sforzo di « autosegregazione » [6]. Dalla vita rigida della comunità degli Esseni è quindi possibile dedurre il carattere comunitario dei Farisei. Tra i testi esseni è soprattutto il *Documento di Damasco* quello che presenta importanti analogie con l'organizzazione farisaica; ne parleremo a lungo più avanti (pp. 398 ss.). Nel I secolo della nostra era, solo a Gerusalemme, a quanto pare, si ebbero diverse comunità farisaiche.

È innanzi tutto della « *santa comunità di Gerusalemme* » che bisogna parlare in questo contesto. Il Talmud palestinese menziona una volta « la santa comunità » [7]; nel Midrash, Rabbi Yuda I, redattore della Mishnah (verso il 200 d.C.) trasmette una tradizione che ne fa parte [8].

Secondo l'interpretazione tardiva che il Midrash dà alla denominazione « santa comunità », si tratta, a quanto si sostiene, di due dottori, R. Yose ben Meshullam e R. Shimeon ben Menasia, vissuti verosimilmente a Seforide verso il 180 d.C. Entrambi, si dice, dedicavano un terzo della loro giornata allo studio, un terzo alla preghiera e un terzo al lavoro manuale; da qui il soprannome di « santa comunità » [9]. Più tardi, R. Ishaq ben Eleazar (verso il 280 d.C.) applicò il nome di « santa comunità » a R. Yoshua, figlio di R. Timai, e a R. Borqai [10].

Nei due casi, la limitazione dell'espressione « santa comunità » a due persone, dovuta palesemente a un'erronea comprensione del testo del Talmud palestinese testé ricordato, indica già che questa spiegazione non può ritenersi in alcun modo esatta [11]; i dati del Talmud di Babilonia ne

[6] La comparsa singolare dell'espressione *ḥbwr ysr'l* come designazione della comunità essena in *Doc. di Damasco* XII,8 potrebbe benissimo, anch'essa, indicare quest'origine comune.

[7] *j. M. Sh.* II,10,53[d] 2 (II/2,218).

[8] *Qoh. R.* 9,7 su 9,9 (115[a] 2).

[9] *Ivi*, 115[a] 4.

[10] *Ivi*, 115[a] 7.

[11] L. Baeck, *Die Pharisäer*, p. 39.

sono una chiara conferma. Questo Talmud infatti chiama la stessa [12] associazione « santa comunità di Gerusalemme » [13] e le attribuisce più volte delle tradizioni. Vi si dice tra l'altro che i membri dell'associazione avevano abitudini precise nella preghiera [14] e spiegavano con particolare severità le prescrizioni relative ai tessuti misti [15].

Che cosa s'intende con l'espressione « santa comunità di Gerusalemme »? Bacher voleva sopprimere la specificazione « di Gerusalemme » [16] proprio perché l'espressione più breve « santa comunità » è presente nel Talmud di Gerusalemme e nel Midrash. Ma quest'ultima espressione non è già un'abbreviazione? Riprendendo la spiegazione del Midrash, Büchler scorge in questa associazione un gruppo di abitanti di Gerusalemme fuggiti, dopo la caduta della città, in Galilea, specialmente a Seforide [17]. Certo, il soggiorno a Seforide di un certo numero di gerosolimitani dopo la caduta di Gerusalemme è storicamente attestata [18]; ma come abbiamo visto poco fa, non bisogna dare eccessivo credito alla spiegazione dell'espressione « santa comunità » presente nel Midrash, dove designa due dottori di Galilea. Giustamente quindi Baeck [19] e Marmorstein [20] rilanciano l'espressione « santa comunità di Gerusalemme ». Il primo vede in essa una designazione dell'insieme della comunità di Gerusalemme, il secondo la denominazione di un gruppo organizzato esistente già alla epoca dei grandi Tannaiti.

[12] BACHER, *Ag. Tann.*, II, p. 490, n. 2.

[13] b. *Beṣa* 14[b] (= b. *Yoma* 69 [a-b]; b. *Tamid* 27[b], 61[b]); b. *Beṣa* 27[a]; b. *R. H.* 19[b]; b. *Ber.* 9[b] (cfr. Billerbeck, II, p. 692). Coloro che trasmettono queste tradizioni appartengono al II secolo della nostra era, la maggior parte alla seconda metà di questo stesso secolo.

[14] b. *Ber.* 9[b]. Avevano l'abitudine di recitare ogni mattina le Diciotto Benedizioni immediatamente dopo lo *šᵉmaʿ*.

[15] b. *Beṣa* 14[b] e par. (vedere *supra*, n. 13). Lv 19,19; Dt 22,9-11.

[16] BACHER, *Ag. Tann.*, II, p. 490, n. 6.

[17] BÜCHLER, *Priester*, pp. 39-41.

[18] b. *Ket.* 77[b] e *passim*.

[19] L. BAECK, *Die Pharisäer*, p. 39.

[20] A. MARMORSTEIN, *Eine angebliche Verordnung Hadrians*, in *Jeschurun*, Berlin, 11 (1924), pp. 152 s.

In alcune lettere dell'apostolo Paolo [21], la primitiva comunità cristiana di Gerusalemme viene definita come la comunità dei « santi »; Baeck si basa su questo elemento per la sua spiegazione. Ma proprio tale designazione cristiana contrasta decisamente con il suo punto di vista e giustifica quello di Marmorstein. Infatti i membri della comunità cristiana primitiva si chiamano « santi » in netta opposizione con l'insieme della comunità, in quanto essi si considerano la vera comunità messianica di salvezza, il « resto » che Dio ha scelto tra il popolo della salvezza, esattamente quindi come i Farisei si chiamano « i separati », cioè « i santi » [22].

A questo punto anche la tesi di Marmorstein ha bisogno di essere completata. *Qadôš* (santo) e *parûš* (separato, designazione dei Farisei) sono impiegati come sinonimi nei midrashim tannaiti [23]. Occorre inoltre tener conto delle abitudini di vita e delle tradizioni della « santa comunità », in particolare della sua fedeltà, da tutti concordemente lodata [24], nell'osservanza delle ore fissate per la preghiera; ora questa circostanza è da collegare al fatto che, nel I secolo della nostra era, proprio tale osservanza veniva considerata un segno distintivo dei Farisei [25]. Da tutto questo si deve concludere che, secondo ogni probabilità, la « santa comunità di Gerusalemme » altro non era che una comunità farisaica della città santa, attiva nel I secolo della nostra era.

Sempre all'epoca anteriore alla distruzione del Tempio

[21] 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1.12; Rm 15,25.31.

[22] Vedere *supra*, p. 380, n. 2.

[23] L. BAECK, *Die Pharisäer*, pp. 36 s. *Sifra* Lv 19,2 (44[b] 174,4): « Siate *qᵉdôšîm'* cioè *pᵉrûšîm* »; *Sifra* Lv 11,44 (29[a] 113,32): « Siate *qᵉdôšîm* perché io sono *qadôš*, come io sono *qadôš*, così voi dovete essere *qᵉdôšîm* come io sono *parûš*, così voi dovete essere *pᵉrušîm* ». Lo stesso in *Sifra* Lv 11,45 (29[a] 113,39); *Sifra* Lv 20,26 (46[d] 184,13); *Lv. R.* 24,4 su 19,2 (64[b] 15).

[24] *Qoh. R.* 9,7 su 9,9 (115[a] 4 ss.); b. *Ber.* 9[b] Vedere *supra*, p. 382, n. 14.

[25] b. *Ber.* 47[b] bar.: « Chi è un *'am ha-'ares* [un non-Fariseo]? Colui che non recita lo *šᵉmaʿ* mattino e sera. Parole di R. Eliezer [verso il 90 d.C., il rappresentante dell'antica tradizione tra i dottori del suo tempo] ».

si riferisce anche il seguente dato della Tosefta: « R. Eleazar ben Sadoq [26] ha detto: Ecco la consuetudine delle *ḥăbûrôt* [comunità] a Gerusalemme: gli uni [tra i membri di una *ḥăbûrah*] andavano a un pranzo di fidanzamento, gli altri a uno di nozze, altri a una festa di circoncisione, altri ancora a raccogliere ossa [in vista della sepoltura definitiva] [27]; gli uni andavano a un pasto gioioso, gli altri a una casa mortuaria [28] ».

Qual era la natura di questa associazione della città santa? Più volte nella letteratura rabbinica incontriamo, a partire dal II secolo della nostra era, associazioni di interesse pubblico (*ḥeber 'ir*) presenti in certi luoghi del paese; esse si facevano un dovere di dedicarsi a opere caritative di ogni sorta, quelle, fra le altre, indicate in questo passo della Tosefta, e di osservare le prescrizioni liturgiche [29].

Le *ḥăbûrôt* di Gerusalemme, di cui parla il testo della Tosefta, sono certamente legate a queste associazioni di beneficenza; esse costituiscono la più antica organizzazione del genere citata dalle fonti. È vero che né in questo, né in altri

[26] Come indica il contesto, si tratta di R. Eleazar I, nato poco dopo il 35 d.C. a Gerusalemme, dove visse fino alla distruzione del Tempio (vedere *supra*, p. 233).

[27] Se il cadavere veniva posto in un sepolcro scavato nella roccia, si raccoglievano le ossa in un ossario circa un anno dopo la sepoltura.

[28] Tos. *Meg.* IV,15 (226,13); *Semaḥot* XII.

[29] Su queste associazioni, vedere A. Büchler, *Der galiläische 'Am-ha' Ares des zweiten Jahrhunderts*, Wien 1906, pp. 207-221; J. Horovitz, *ḥbr'ir*, Frankfurt a.M. 1915; Billerbeck, IV, pp. 607-610. Bisogna vocalizzare in *ḥeber 'ir* (associazione d'interesse pubblico) o *ḥăber 'ir* (dottore della città o membro di una associazione di interesse pubblico della città)? Nonostante l'opposizione di Horovitz, la questione viene attualmente risolta a favore della prima lezione (A. Geiger, *Urschrift und Übersetzung der Bibel*, Breslau 1857, pp. 122 s.; Levy, *Wörterbuch*, II, p. 9 *b*; Eliezer ben Yehuda, *Thesaurus totius hebraicitatis* III, Berlin 1911, *sub verbo*, p. 1433; H. Gratz, *Geschichte der Juden* III/1, Leipzig 1905[5], p. 77, n.; A. Büchler, *op. cit.*, pp. 210-212; Schürer, II, p. 503, n. 10; Dalman, *Handwörterbuch*, p. 136 *a*; Billerbeck, IV, p. 607 ss., che, a titolo di eccezione, pone soltanto in discussione Tos. *Meg.* IV,29 [228,2]). In quali rapporti si trovavano queste associazioni di interesse pubblico con le comunità farisaiche? La questione non è stata ancora chiarita.

passi in cui si parli dello *heber 'ir*, si fa cenno ad obblighi uguali a quelli a cui dovevano sottostare i membri delle comunità farisaiche osservando strettamente le prescrizioni sulla purità legale e sulla decima; è quindi del tutto possibile che anche in questo testo della Tosefta si accenni ad associazioni caritative private che dovevano esistere a Gerusalemme [30].

Ci si può tuttavia chiedere se le cose siano così semplici. Bisogna innanzi tutto notare che proprio questo testo non adopera l'espressione *heber 'ir*, ma il termine *ḥăbûrah* che oltre a indicare le associazioni e i collegi di altra natura, designa anche le comunità farisaiche [31]. Occorre inoltre osservare che proprio i Farisei annettevano la massima importanza alle opere supererogatorie e alle opere buone, ma, cosa ancora più importante, l'adempimento delle opere *supererogationis* faceva parte integrante dell'essenza del Fariseismo e della sua concezione del merito [32]. Un altro fatto è da sottolineare: una fonte dell'inizio del I secolo della nostra era, l'*Assunzione di Mosè*, rimprovera ai Farisei di essere persone alle quali « a ogni ora del giorno piace banchettare e rimpinzarsi » e che « dalla mattina alla sera amano dire: vogliamo avere festini e abbondanza, mangiare e bere » [33]. Questi rimproveri ci inducono a ricercare nei Farisei — se non vogliamo catalogarli come puri ubriaconi e mangioni — delle consuetudini simili a quelle di cui parla il nostro testo della Tosefta per le « comunità » di Gerusalemme.

Occorre poi prendere in considerazione un'ultima indi-

[30] Così A. Büchler, *op. cit.*, pp. 208-212.

[31] Per esempio Tos. *Demay* II,14 (48,11) e *passim*.

[32] Per mostrare l'importanza che i Farisei attribuivano alle opere supererogatorie, citiamo qui, tra i numerosi documenti, soltanto alcuni esempi tratti dal NT. Decima supererogatoria: Mt 23,23; Lc 18,12; prescrizioni di purità: Mt 15,1-2; Mc 7,1-4; Mt 23,26 e par.; digiuni: Lc 18,12; Mt 9,14 e par.; preghiera: Mt 6,5-8 (questo passo è diretto contro i Farisei, vedere *infra*, p. 391); elemosine: Mt 6,2-4.

[33] *Assunzione di Mosè* VII,4.7-8. Si tratta dei Farisei; il contesto lo indica chiaramente.

cazione. Nelle fonti talmudiche, incontriamo talvolta l'espressione « i figli della sinagoga » (*bᵉnê ha-kᵉneset*) [34], che si facevano un dovere di osservare le regole liturgiche e di partecipare alle cerimonie funebri (liturgiche). Si tratta quindi di un'organizzazione simile alle associazioni caritative citate sopra. *Zabim*. III,2 suppone che queste associazioni sinagogali seguano le prescrizioni farisaiche di purità legale per la preparazione degli alimenti [35]; qui dunque troviamo chiaramente espresso il legame tra i Farisei e quelle associazioni di interesse pubblico che provvedevano ai bisogni delle sinagoghe.

A Gerusalemme, l'esistenza di associazioni caritative di interesse comune, ma di natura esclusivamente privata non ci è mai attestata; tutta la documentazione studiata ci porta a dedurre che le *ḥăbûrôt* di cui parla il testo della Tosefta citato sopra (p. 384) sono in rapporto con le comunità farisaiche, a meno che non si voglia addirittura supporre che siano del tutto identiche ad esse.

Le comunità farisaiche di Gerusalemme, di parecchie delle quali, come abbiamo appena visto, si conosce l'esistenza, avevano *regole precise per l'ammissione dei membri*; questo evidenzia una volta di più il loro carattere di comunità particolari. Prima dell'ammissione, esisteva un periodo di probandato di un mese o di un anno [36], nel corso del quale

[34] *Bek.* V,5; *Zabim* III,2; b. *M. Q.* 22ᵇ bar.; *Semaḥot* XI.

[35] A. Büchler, *Der galiläische 'Am-ha'Ares*, p. 74, n. 2.

[36] È al I secolo della nostra era che ci porta la divergenza di opinione tra Shammaiti e Hilleliti circa la durata del tempo di probandato in Tos. *Demay* II,12 (48,8): « Dopo quanto tempo [di probandato] si accetta [il candidato]? Gli Shammaiti esigevano trenta giorni per i liquidi [si tratta dei sette « liquidi capaci di rendere impuri »: rugiada, acqua, vino, olio, sangue, latte, miele di api; quando gli alimenti solidi o secchi entravano in contatto con qualcosa d'impuro, diventavano impuri solo se erano stati precedentemente bagnati da uno di questi sette liquidi. Il candidato doveva provare che aveva fatto attenzione a queste regole e le aveva osservate e che aveva tenuto lontano questi sette liquidi dai suoi frutti e dalla sua verdura, e da altri alimenti secchi], e dodici mesi per l'abito [gli abiti diventavano impuri per pressione o contatto da parte di qualcuno che

il postulante doveva dar prova della sua attitudine ad assolvere le prescrizioni rituali. Giuseppe ci narra, ad esempio, che si sottopose successivamente alle prescrizioni dei Farisei, dei Sadducei e degli Esseni, per aderire, poi, definitivamente, a diciannove anni, al gruppo dei Farisei [37]. Questo preciso esempio conferma l'esistenza di un periodo di probandato prima dell'ammissione in una comunità farisaica.

Superata la prova, il candidato si impegnava ad osservare i regolamenti della comunità; nel periodo antico, l'unico che qui ci interessa, questo impegno veniva preso davanti a uno scriba membro della comunità [38]. Il nuovo adepto s'impegnava ad osservare le prescrizioni farisaiche sulla purità legale e sulla decima [39]. Da quel momento il Fariseo era membro di un'associazione. Queste associazioni avevano i loro capi [40] e le loro assemblee [41]; a quanto pare, erano anche legate all'osservanza di un pasto in comune [42], specialmente

era leviticamente impuro, cosa che i Farisei cercavano di evitare]. Ma gli Hilleliti si accontentavano per le due [prove] di trenta giorni ». Vedere su questo punto Billerbeck, II, pp. 505 s.

[37] *Vita* 2, §§ 10 ss.

[38] In b. *Bek.* 30ᵇ bar. [par. Tos. Demay II,13 (48,11), stando al ms. di Vienna e all'*editio princeps*], l'impegno, secondo Abba Shaul (verso il 150 d.C.) aveva luogo davanti a un membro della comunità che era scriba. Più tardi, l'ammissione avvenne davanti a tre Farisei (b. *Bek.* 30ᵇ bar.). Billerbeck, II, p. 506, aveva perfettamente ragione di scorgere nell'affermazione di Abba Shaul la descrizione dell'antica prassi; ciò è confermato dalla prassi analoga degli Esseni di cui parleremo *infra*, p. 399; cfr. *Doc. di Damasco* XIII,11-13; XV,7 ss.: accettazione da parte del sorvegliante; costui era scriba, XIII,6.

[39] Per le prescrizioni di purità, vedere Mt 15,1-2; Mc 7,1-4; Mt 23,25-26; Lc 11,39-41. Per le prescrizioni sulla decima: Lc 18,12; Mt 23,23; Lc 11,42.

[40] *Ant.* XV,10,4, § 370; *B. j.* II,17,3, § 411; Lc 14,1: « un capo fariseo », e *passim*.

[41] Mt 22,15 e par.; cfr. 12,14; 22,41.

[42] b. *Pes.* 101ᵇ-102ᵃ, se i *bᵉnê ḥabûrah* nominati qui e in b. *'Er.* 85ᵇ sono membri di una comunità farisaica. Vedere inoltre Lc 14,1; 7,36-50; 11,37-38. Forse bisogna considerare come pasti in comune anche i pasti dei Farisei a Gerusalemme di cui parla Abba Shaul menzionato qui sopra, n. 38 (Tos. *Sanh.* III,4 [418,20]; j. *Sanh.* I,2,19ᵇ 57 [VI/1,239]; b. *Shebu* 16ᵃ bar.). Ricorderemo in primo luogo i pasti di alcune comunità presso gli Esseni.

il venerdì sera, quando aveva inizio il sabato [43]. Sembra che le associazioni farisaiche intervenissero in pubblico in occasione di determinate circostanze, ad esempio per esprimere condoglianze o per partecipare a festività gioiose [44]. Erano regolate da una propria giustizia interna; potevano, tra l'altro, pronunciarsi sull'esclusione di un membro [45].

Sarà bene non sopravvalutare il numero dei membri delle *ḥăbûrôt* farisaiche. Una notizia degna di fede trasmessaci da Giuseppe che la ebbe probabilmente da Nicola di Damasco, consigliere intimo e storiografo di corte di Erode il Grande, fonte quindi semiufficiale, indica « più di 6.000 » Farisei per l'epoca di Erode durante tutto il suo regno [46]. A titolo di raffronto, citiamo alcune altre cifre. La popolazione di Gerusalemme si aggirava intorno ai 25-30.000 abitanti [47]; l'insieme dei sacerdoti e dei leviti ammontava a circa 18.000 unità [48]; gli Esseni contavano 4.000 membri [49]. Del resto, le cifre confermano che i Farisei costituivano un gruppo particolare, e l'ammontare di tali cifre ribadisce che, nella Gerusalemme del I secolo della nostra era, dovevano esserci parecchie comunità di Farisei.

[43] b. *'Er.* 85[b], vedere la nota precedente.

[44] Vedere *supra*, p. 384.

[45] b. *Bek.* 31[a] bar.

[46] *Ant.* XVII,2,4, § 42. I. ELBOGEN (*Einige neuere Theorien über den Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer*, in *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York 1927, pp. 135-148), a p. 136, ha avanzato dei dubbi nei confronti di questa cifra: *a*) si tratta soltanto dei Farisei che rifiutarono il giuramento a Erode; *b*) la cifra di 6.000 si trova anche in *Ant.* XIII,13,5, § 373 e 14,2, § 379. Non posso condividere tali dubbi. Infatti, *a*) in *Ant.* XVII,2,4, § 42, Giuseppe sembra proprio supporre che tutti i Farisei rifiutarono quel giuramento; *b*) gli altri due passi che citano la cifra di 6.000 trattano di avvenimenti anteriori di circa 80 anni. Dai vangeli sappiamo che vi erano molti Farisei in Galilea: Mt 9,11.14 e *passim*. Secondo Lc 5,17, essi vennero « da ogni villaggio della Galilea, della Giudea e da Gerusalemme ». È dubbio che vi siano stati dei Farisei all'estero. In At 23,6, Paolo di Tarso si definisce *Pharisaīos uiòs Pharisaiōn*. Ma queste due ultime parole possono anche significare (cfr. *supra*, p. 280) che era allievo di maestri farisei o membro di una associazione farisaica.

[47] Vedere *supra*, p. 142.

[48] Vedere *supra*, pp. 311-320.

[49] *Ant.* XVIII,1,5, § 20.

Sulla composizione di queste comunità regna, per molti aspetti, un buio pressoché totale; le si confonde molto spesso con gli scribi [50]. Diversi motivi spiegano il fenomeno. In primo luogo il fatto che il termine *ḥaber*, che designa il membro di una comunità farisaica, divenne, dopo il periodo neotestamentario, l'appellativo del dottore non ordinato (« collega dei dottori »), ma soprattutto il fatto che Matteo e Luca inglobano assai spesso in una sola formula « gli scribi e i Farisei ». Matteo nei discorsi di Gesù, e Luca nelle parti narrative del suo vangelo, ricorrono assai di frequente a questa espressione [51]; Marco [52] e Giovanni [53] invece non la conoscono. Il fatto che Matteo in particolare conservi generalmente [54] questa denominazione per indicare globalmente i due gruppi, anche nelle frasi che adopera nel cap. 23 contro gli scribi e i Farisei, è stato nefasto. Infatti egli introduce nello stesso modo: « guai a voi, Scribi e Farisei » sia l'invettiva contro la vanità e il desiderio di onori dei dottori sia l'invettiva contro l'ipocrisia dei Farisei nell'osservanza delle prescrizioni della legislazione religiosa sulla purità legale e sulla decima, cancellando così la differenza tra i due gruppi. In maniera più felice, la tradizione parallela di Luca consente di evitare conclusioni erronee; l'evangelista infatti opera una netta distinzione tra il discorso di Gesù contro i teologi,

[50] Vedere *supra*, p. 379, n. 1 e *infra*, p. 391, n. 59.

[51] Mt 5,20; 12,38 (Lc 11,29: le folle); 15,1 (Mc 7,1: i Farisei e alcuni degli scribi venuti da Gerusalemme); 23,2.13.15.23.25.27.29; Lc 5,17.21 (Mt 9,3; Mc 2,6: alcuni scribi); 5,30 (Mt 9,11: i Farisei; Mc 2,16: gli scribi farisei); 6,7 (Mt 12,10; Mc 3,2: essi); 7,30; 11,53; 14,3; 15,2.

[52] In Mc 7,5, l'articolo rimanda a ciò che precede; non è adoperato in modo generico.

[53] Tranne in Gv 8,3 che fa parte della pericope della « donna adultera » interpolata nel IV vangelo.

[54] Ad eccezione di 23,26.

che sono gli scribi [55], e il discorso di Gesù agli « uomini della prassi », che sono i Farisei [56].

Avvertiremo in modo particolarmente chiaro la separazione tra i due gruppi se richiameremo alla memoria la specificità dei rimproveri che Gesù rivolge, stando a Luca, a ognuna delle due categorie. Ecco quanto rimprovera agli scribi [57]: *a*) impongono agli uomini leggi religiose insopportabilmente gravose, mentre essi le aggirano; *b*) erigono tombe ai profeti, mentre essi sono pronti a condannare a morte gli inviati di Dio; *b*) tengono nascosta la loro scienza chiudendo così alle folle l'accesso al Regno di Dio, mentre essi non fanno alcun uso delle loro conoscenze; *d*) ambiscono comparire in pubblico nelle loro lunghe vesti, ricevere saluti, godere di precedenze, e in particolare desiderano i primi posti nelle sinagoghe. Come si nota, sono generalmente rimproveri inerenti alla loro dotta formazione e ai conseguenti diritti nella vita sociale.

I rimproveri che, secondo Luca, Gesù rivolge ai Farisei (11,39-42.44) sono di tutt'altra natura: *a*) adempiono ipocritamente le prescrizioni di purità legale, mentre sono interiormente impuri; *b*) pagano ipocritamente la decima dei legumi freschi e dei legumi secchi non sottoposti alla decima secondo la Legge, mentre trascurano le esigenze religiose e morali della Legge. Come si vede, questi rimproveri non hanno nulla a che vedere con la formazione teologica; sono diretti contro persone che regolano la loro esistenza secondo le esigenze delle leggi religiose degli scribi farisei.

Dai testi di Luca risulta con chiarezza, e in pieno accordo

[55] Lc 11,46-52; 20,46 (cfr. 11,43).

[56] Soltanto Lc 11,39-44. In 11,43, un errore si è insinuato nella tradizione lucana, ma una tradizione parallela all'interno di questo III vangelo e in Marco consente di correggerlo del tutto in modo incontestabile. Infatti, in Lc 20,46, con cui Mc 12,38-39 è in perfetta sintonia, a giusto titolo agli scribi viene rivolto il rimprovero di ambire (ambiziosamente) ai primi posti delle sinagoghe e a ricevere per primi il saluto nei bazar; in Lc 11,43, invece, tale rimprovero è erroneamente rivolto ai Farisei.

[57] Lc 11,46-52; 20,46; cfr. 11,43. Per 11,43, vedere la nota precedente.

con i dati delle fonti contemporanee, che il discorso parallelo di Gesù in Mt 23 si divide in due parti: la prima (vv. 1-22; 29-36) è rivolta contro gli scribi; la seconda (vv. 23-28) contiene i rimproveri scagliati contro i Farisei. Nello stesso Matteo, questo appare evidente a più riprese, ad esempio quando l'evangelista nei vv. 25-26, sempre del cap. 23, introduce i « Guai! » con l'apostrofe: « Guai a voi, scribi e Farisei! » mentre alla fine del v. 26 ricorre soltanto a: « Fariseo cieco! ».

Analogamente i primi due capitoli del Discorso della Montagna (Mt 5-6) contengono un discorso contro gli scribi e uno contro i Farisei. In Mt 5,20, i due gruppi sono entrambi nominati all'inizio. Ma mentre in 5,21-48 il discorso è rivolto contro gli scribi che trasmettono e spiegano la « tradizione degli antichi », in 6,1-18 è rivolto contro gli « ipocriti! » (nel primo vangelo, il termine designa, salvo qualche caso [58], i Farisei); non più quindi contro la tradizione dottrinale, ma contro quelle persone che fanno sfoggio di opere supererogatorie (elemosina, preghiera, digiuno, cfr. Lc 18,12).

Occorre dunque stabilire una netta distinzione tra scribi e Farisei e respingere l'idea, totalmente falsa, secondo cui i Farisei in quanto tali fossero degli scribi [59].

Un solo punto è esatto: i *capi* e i membri influenti delle comunità farisaiche erano *scribi*. Dalla tradizione sappiamo che i seguenti scribi appartennero a una comunità farisaica e conformarono la loro vita alle prescrizioni farisaiche: prima del 162 a.C., Yose ben Yoezer [60]; verso il 50, Abtalyon e Shemaya [61]; verso il 20, forse Hillel [62]; verso il 30 d.C., al tempo di Gesù e della primitiva comunità cristiana, Nico-

[58] In Mt 23,13.29 (verosimilmente anche in 23,15), gli ipocriti sono gli scribi; in 24,51, i senza-dio; in 7,5, le persone ipocrite.

[59] Per es. W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926³, p. 187: « I Farisei sono persone colte ». È un giudizio totalmente falso, ma assai diffuso.

[60] *Hag.* II,7.

[61] *Ant.* XV,1,1, § 3; 10,4, § 370.

[62] Occorre dedurlo dall'avvenimento (*'Er.* VI,2) che Gamaliele narra

demo (Gv 3,1 ss.), inoltre il Rabbi anonimo che interroga Gesù sul primo di tutti i comandamenti (Mc 12,28), diversi altri scribi che entrarono in rapporto con Gesù [63], Rabban Gamaliele I [64] e Saulo di Tarso [65]; verso il 50, Yoḥanan, figlio della Hauranite, che si nutriva secondo le regole di purità levitica [66] e R. Sadoq, celebre sacerdote che osservava nel cibo le stesse regole [67]; verso il 60, Giuseppe [68] sacerdote e scrittore, e Shimeon, figlio di Gamaliele I [69]; all'epoca della distruzione del Tempio, il figlio di questo Shimeon, Rabban Gamaliele II che, a quanto si narra, mangiava secondo le prescrizioni farisaiche di purità levitica e conservava sempre le sue vesti allo stato di massima purità [70] e Yoezer, prete scriba [71].

di suo padre. Il padre di Gamaliele I era Hillel; infatti, lo Shimeon ricordato soltanto in b. *Shab.* 15ª bar., presidente a quel che si afferma del Sinedrio dopo Hillel e prima di Gamaliele I, non è mai nominato altrove e, comunque, non è detto essere il padre di Gamaliele I. Non sappiamo però se il racconto di *'Er.* VI,2 deriva da R. Gamaliele I o da R. Gamaliele II; solo nel primo caso è possibile trarre una deduzione a favore di Hillel.

[63] Mc 2,16; Lc 5,30; Mt 15,1-9; Mc 7,1-13. Anche i Farisei che discutono con Gesù sull'esegesi di Dt 24,1 (Mt 19,3; Mc 10,2) sono dei teologi.

[64] At 5,34; Tos. *'A. Z.* III,10 (464,6).

[65] At 23,6. Paolo era uno scriba a pieno titolo. At 26,10, dove parla della sua attività di giudice, ce ne dà la certezza.

[66] b. *Yeb.* 15ᵇ e par.

[67] *Sukka* II, 5.

[68] *Vita* 2, § 12.

[69] *Vita* 38, § 191. Supponendo che il racconto di *'Er.* VI,2 provenga da Gamaliele II (vedere *supra*, p. 391, n. 62), esso concerne anche suo padre, R. Shimeon ben Gamaliele I.

[70] Tos. *Ḥag.* III,2 (236,18). Gamaliele II svolgeva già la propria attività nel 70 d.C., come confermano i seguenti dati. Tos. *Sanh.* II,6 (416,27): sui gradini della spianata del Tempio, scrive un'ordinanza per la Galilea (con Billerbeck, I, p. 154 e G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1930², p. 3, bisogna attribuire questo passo a Gamaliele II); *Pes.* VII,2: fa arrostire a Gerusalemme l'agnello pasquale dal proprio schiavo Tabi (il nome dello schiavo è noto; da esso si deduce che si parla di Gamaliele II); *Sukka* III,9 (è probabile che, con Billerbeck, II, p. 788 *e*, occorra situare questo avvenimento durante la liturgia del Tempio, quindi prima del 70; l'avvenimento presuppone che Rabban Gamaliele II fosse già un'autorità riconosciuta a quell'epoca).

[71] *Vita* 39, § 197. Sulla forma di questo nome, vedere *supra*, p. 362, n. 14.

L'elenco di questi nomi, come si vede, non è molto lungo. Per la verità, conosciamo di nome soltanto una piccola parte di scribi che appartennero a una comunità farisaica; in realtà il loro numero era assai più grande. Inoltre occorre osservare, che tanti scribi, contrari ai dottori sadducei, difendevano idee farisaiche senza che la loro appartenenza a una *ḥăbûrah* ci sia espressamente attestata.

Ad esempio, Yoḥanan ben Zakkai sostiene in *Yad.* IV,6, contro i Sadducei, l'opinione farisaica secondo cui i libri santi contaminano le mani; ma parla in terza persona dei Farisei così che, fondandosi su questo testo, Yoḥanan è stato considerato [72] come un Sadduceo (*sic*!). In Lc 11,45, così uno scriba avverte Gesù dopo i suoi rimproveri ai Farisei: « Rabbi, dicendo questo, offendi anche noi! ». Anche questo scriba sostiene i Farisei senza mettersi direttamente nel loro numero. Se in casi simili si può, senza esitazione, supporre che lo scriba difensore delle opinioni farisaiche fosse anche membro di una loro comunità, non si deve tuttavia sottovalutare affatto il numero dei dottori che non appartenevano a una *ḥăbûrah* farisaica. Era comunque considerevolmente più alto di quanto voglia far credere la tradizione talmudica, redatta, com'è noto, da un punto di vista unilateralmente farisaico.

L'esempio di Shimeon ben Nethanaele è, a mio avviso, particolarmente significativo. Shimeon, vissuto all'incirca intorno al 70 d.C., era sacerdote e discepolo di Rabban Yoḥanan ben Zakkai [73] di cui conosciamo già le idee farisaiche, e sposò una nipote [74] del Fariseo Rabban Gamaliele I [75]. Shimeon

[72] B. D. Eerdmans, *Farizeën en Sadducëen*, in *Theologisch Tijdschrift* 48 (1914), pp. 9 ss. Grave errore! Anche altri passi (b. *Men.* 65ª e *passim*) mostrano senza equivoci che Yoḥanan ben Zakkai aveva una posizione rigidamente antisadducea.

[73] *P. A.* II,8.

[74] Vedere *supra*, p. 339, n. 486.

[75] Tos. *'A. Z.* III,10 (464,6).

tuttavia rifiutava di nutrirsi con cibo profano in conformità alle prescrizioni farisaiche sulla purità e, in occasione del suo matrimonio, dovette impegnarsi esplicitamente a non esigere che sua moglie gli preparasse alimenti puri (poiché comunque non avrebbe osservato la purità rituale) [76]. Tra i detti, invero piuttosto scarsi che di lui ci vengono riferiti, uno di essi critica il caso in cui la preghiera possa trasformarsi in « qualcosa di ben regolato », perché allora ne soffrirebbe l'intimità della preghiera stessa [77]. Evidentemente Shimeon disapprovava che fossero fissate ore precise per la preghiera, alle quali i Farisei annettevano un'enorme importanza [78].

Questo caso particolare ci mostra che non dobbiamo né sottovalutare né sopravvalutare il numero degli scribi non farisei e che solo una parte degli scribi — di certo più importante dell'altra — apparteneva alle comunità farisaiche.

Nella loro grande maggioranza, i membri delle *ḥăbûrôt* non erano scribi. Sappiamo innanzi tutto che un gran numero di sacerdoti erano Farisei. Tra gli scribi farisei appena citati troviamo i seguenti sacerdoti: Yose ben Yoezer, R. Sadoq, Giuseppe e Yoezer. Ad essi si aggiungono quei membri del clero che, senza possedere la formazione propria degli scribi, erano farisei. Così Giuseppe ci narra che Giovanni Ircano (134-104 a.C.), sommo sacerdote e principe dei Giudei, fu, all'inizio del suo regno « discepolo dei Farisei da cui era molto amato » [79]; un frammento di vangelo apocrifo inoltre nomina Levi, capo sacerdote fariseo [80]; infine occorre citare il levita Yoḥanan ben Gudgeda che abbiamo già incontrato come portiere capo del Tempio [81].

Con quale coscienza effettivamente i membri del clero

[76] *Ivi*, 464,7.
[77] *P. A.* II,13.
[78] Vedere *supra*, p. 383, n. 25 e *passim*.
[79] *Ant.* XIII,10,5, § 289; b. *Ber.* 29ª.
[80] B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, t. V, London 1908, nr. 840. Sul significato del termine *archiereús*, vedere *supra*, pp. 277-284.
[81] Vedere *supra*, pp. 269 s., 331, 363.

si sottoponevano alle esigenze farisaiche sulla purità legale? Istruttivo al riguardo è il testo seguente [82]: « Yose ben Yoezer (prima del 162 a.C.) era, tra i sacerdoti, un uomo pio e la sua veste era considerata *midras* [impura per contatto soltanto] per [la consumazione] delle cose sante. Per tutta la vita, Yoḥanan ben Gudgeda (verso il 40 d.C.) mangiò sempre secondo [le regole del]la purità delle cose sante, di modo che la sua veste era considerata *midras* [impura per contatto soltanto] per [l'aspersione dell'acqua del]la purificazione ».

Secondo questo testo, Yose ben Yoezer, anche fuori del Tempio, cioè nella vita di tutti i giorni, osservava con tale coscienza le regole di purità valide per i sacerdoti, in particolare preservava le sue vesti dall'impurità con tale cura che poteva in ogni momento mangiare il prelevamento per i sacerdoti senza mutarle, doveva solo cambiarle per mangiare la carne delle vittime. Quanto a Yoḥanan ben Gudgeda, s'imponeva volontariamente un grado di purità ancora più severo, andando ben al di là del testo della prescrizione farisaica sulla purità. Benché levita, osservava per tutti i suoi cibi il grado di purità richiesto per la carne dei sacrifici; in questo modo, se fosse stato sacerdote, gli sarebbe stato consentito di mangiare la carne dei sacrifici con le vesti di tutti i giorni e non avrebbe dovuto cambiarle se non per l'aspersione dell'acqua di purificazione (Nm 19). Come si ricorderà, abbiamo già fatto conoscenza con un sacerdote, Shimeon ben Nethanaele, che rifiutava di sottomettersi alle prescrizioni farisaiche sulla purità. Questo ci fa quindi comprendere che l'obbedienza dei sacerdoti a tale prescrizione non era assolutamente un fatto scontato.

I sacerdoti svolsero un grande ruolo nel movimento farisaico e ciò si spiega col fatto che questo movimento aveva il suo centro nel Tempio; cercava di elevare a norma generale, valida anche per coloro che non erano sacerdoti,

[82] *Ḥag.* II,7. Cfr. A. Büchler, *Der galiläische 'Am-ha'Ares*, Wien 1906, p. 119.

le prescrizioni di purità che la Scrittura imponeva ai sacerdoti per il consumo del prelevamento loro riservato.

Ma gli scribi, sacerdoti e leviti, che abbiamo appena nominato, rappresentavano soltanto quella parte dei Farisei che aveva funzioni direttive. I *laici* che si aggregavano alle comunità farisaiche e s'impegnavano ad osservare le loro prescrizioni sulla decima e sulla purità erano di gran lunga i più numerosi.

È quanto già sappiamo dalla frequente presenza, nel Nuovo Testamento, del binomio « scribi e Farisei ». Come indica l'espressione, accanto ai capi — gli scribi —, c'era la grande massa dei membri non provvisti della preparazione propria dei dottori della Legge. Il Talmud nota espressamente, a proposito di un Fariseo ribellatosi ad Alessandro Ianneo, che si trattava di un « semplice Israelita » [83]. Di due personaggi di rango elevato che facevano parte, nel 67 d.C., di una ambasceria in Galilea, Giuseppe dice che erano Farisei e laici [84]. Le « persone di Gerusalemme » che nascosero nell'acqua i loro dolci di fichi — evidentemente durante gli anni della rivolta del 66-70 d.C. — per sottrarli agli assalitori e temettero per la loro purità rituale finché furono rassicurati dagli scribi [85], erano Farisei della città santa, gente semplice del popolo, senza formazione dotta. Da un altro testo sappiamo che le « persone di Gerusalemme » assolsero con zelo i loro doveri religiosi per la festa delle Capanne: partecipazione al culto sinagogale, visite di condoglianze, visite dei malati, frequentazione della casa di studio, preghiera [86]; anche in questo caso si trattava forse [87] di Farisei e, nella fattispecie, quasi certamente di laici devoti.

A Gerusalemme ci furono inoltre mercanti di vino e di

[83] b. *Qid.* 66[a].
[84] *Vita* 39, § 197.
[85] *Maksh.* I,6.
[86] b. *Sukka* 41[b]; Tos. Sukka II,10 (195,6); j. Sukka III,14,54[a] 38 (IV/1,30).
[87] Cfr. gli sviluppi *supra*, pp. 383-386.

olio che, nella loro delicatezza di coscienza, riempirono 300 orcioli con la schiuma del vino che vendevano e 300 orcioli con l'olio rimasto negli utensili di misura; li consegnarono ai tesorieri del Tempio perché non ritenevano che quelle rimanenze fossero di loro proprietà [88]; si trattava con ogni probabilità di Farisei. E forse erano Farisei anche quei fabbricanti di aromi [89] di cui si parla a proposito di una questione sulla santificazione del sabato [90]. Il Fariseo di cui si parla in Lc 18,9-14 si vanta di digiunare due volte la settimana e di pagare la decima di quanto possiede (in prodotti raccolti) [91]; anche costui deve essere considerato un laico poiché di lui non si dice altro.

Le innumerevoli prescrizioni sui rapporti commerciali tra Farisei e non-Farisei ci consentono una precisa conoscenza dei circoli che formavano la grande massa dei Farisei [92]. I relativi testi non lasciano alcuno spazio al dubbio: coloro che facevano parte della *ḥăbûrah* erano soprattutto mercanti, artigiani e contadini. Le comunità farisaiche, insomma, si componevano principalmente di piccoli plebei, persone del popolo prive della preparazione degli scribi [93], seri e pronti alla dedizione. Solo che, troppo spesso, si dimostravano duri e orgogliosi nei confronti della grande massa, gli

[88] b. *Beṣa* 29[a] bar.
[89] Il termine può anche designare dei mercanti di bestiame. Secondo R. Yose si tratta di mercanti di lana (*'Er.* X,9).
[90] *'Er.* X,9.
[91] Si può anche tradurre: *a*) « pago la decima di tutto ciò che produco »; oppure *b*) « di tutto ciò che guadagno, dò il 10% in opere di beneficenza », vedere Billerbeck, II, pp. 244 s. Nella nostra traduzione, abbiamo scelto il significato *c* secondo cui questo uomo si vanta di pagare la decima di tutto ciò che compera e non soltanto di ciò che produce di persona (poiché non sa con certezza se il venditore, anche se costui lo sostiene, ne ha già saldato la decima). Quest'ultimo significato è di gran lunga il più verosimile, poiché contiene in modo chiarissimo un elemento caratteristico dei Farisei (*Demay* II,2; Tos. *Demay* II,2 [47,10]).
[92] *Demay* II,2-3; VI,6; Tos. *Ma'as.* III,13 (85,19), e *passim.*
[93] Occorre notare che quando Gesù discute con i Farisei di questioni esegetiche (Mt 22,41-46 e par.) e di altre questioni teoriche, ha a che fare con i capi, cioè con gli scribi.

'ammê ha-'arêṣ [94] che non osservavano come loro le prescrizioni delle leggi religiose degli scribi farisei e nei confronti dei quali i Farisei si consideravano come il vero Israele [95].

Analogie con il carattere [96] e l'organizzazione delle comunità farisaiche, così come sono state appena descritte, compaiono nel *Documento di Damasco* [97] pubblicato nel 1910 e, recentemente, anche se in proporzione minore, nella *Regola della comunità* (1 *QS*) [98] pubblicata nel 1951. Prima delle scoperte di Qumran, il *Documento di Damasco* era ritenuto da quasi tutti gli studiosi un testo farisaico (anche la prima redazione di questo capitolo, del 1929, condivideva tale opinione). Dopo la pubblicazione dei testi di Qumran è certo che esso è di origine essena. Prova ne sono le rassomiglianze di fondo e il fatto che taluni frammenti del *Documento di Damasco* sono stati trovati a Qumran [99].

Ma l'origine essena del Documento di Damasco non toglie che ci si possa servire di esso per comprendere l'organizzazione delle comunità farisaiche; Farisei ed Esseni infatti hanno entrambi la loro origine nel movimento degli Asidei sorto durante l'epoca maccabaica [100]. Questo spiega le molte affinità tra i due movimenti. Esse appaiono molto più evidenti nel *Documento di Damasco* che nella *Regola*.

[94] Al singolare, l'espressione significa letteralmente « popolo del paese [d'Israele] ». Inizialmente, designava la vasta folla popolare d'Israele; in seguito, venne applicata alla popolazione mista ebraico-pagana originatasi dal popolamento della Palestina da parte dei pagani dopo l'esilio di Babilonia; infine, dopo il II secolo prima della nostra era, fu impiegata per designare colui che non conosceva la Legge, specialmente il non-Fariseo.

[95] Per il significato del termine « Fariseo », vedere *supra*, p. 380, n. 2.

[96] Vedere *supra, ivi.*

[97] S. SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries*, vol. I, Cambridge 1910.

[98] M. BURROWS - J. C. TREVER - W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, II/2, New Haven 1951. La *Regola della congregazione* (1 *Q Sa*), annessa alla *Regola della comunità*, è stata pubblicata da D. BARTHÉLEMY, in *Qumran Cave* 1 (*Discoveries in the Judaean Desert*, t. I), Oxford 1955, pp. 109-111.

[99] Nella grotta 4 (J. T. MILIK, *RB* 63 [1956], p. 61) e nella grotta 6 (M. BAILLET, *ivi*, pp. 513-523).

[100] Vedere *supra*, p. 380.

Infatti, il *Documento*, redatto probabilmente per gruppi esseni dispersi nel paese, presuppone forme di comunità simili a quelle previste dalle norme farisaiche; la *Regola* invece organizza la vita più rigida di Qumran, centro monastico segregato dal mondo.

Se esaminiamo la struttura delle comunità essene, constatiamo innanzi tutto che abbiamo a che fare con gruppi rigidamente organizzati. Vi si tiene un elenco dei membri [101] (*Doc. di Damasco* XIII,12; cfr. X,2) stabilito secondo l'ordine seguito per le riunioni: sacerdoti, leviti, Israeliti, proseliti (XIV,3 ss.). Diverse prescrizioni regolano con minuzia l'ammissione nella comunità. Soltanto gli « adulti » possono essere accolti « nel numero di coloro che sono esaminati » (X,1-2; cfr. XV,5-6); come risulta dalla citazione di Nm 1,3, l'età minima per l'ingresso nella comunità è fissata a 20 anni [102].

C'è innanzitutto un esame preliminare condotto dal sorvegliante scriba (*Doc. di Damasco* XIII,11-12; XV,11) — ne riparleremo fra breve —, l'unica persona che ha il diritto di accettare dei candidati (XIII,12-13) [103] e al quale il postulante deve annunciarsi (XV,7-8). Il sorvegliante gli fa poi conoscere le disposizioni giuridiche segrete [104] della comunità (XV,10-11); il candidato presta il giuramento di ingresso (XV,6), quindi è inserito nella lista dei membri (XIII,12). Segue allora, secondo la *Regola* (1 *Q S* VI,13 ss.; cfr. VII,19 ss., VIII,24 s.), un periodo di probandato di due anni. Le mancanze gravi sono punite con l'esclusione temporanea o definitiva (*Doc. di Damasco* XX,1-13; vedere anche le disposizioni penitenziali della *Regola*, 1 *Q S* VI,24-VII,25).

[101] 1 *Q S* V,23; VI(10)22(26); VII,2.21; VIII,19; IX,2; cfr. 1 *Q Sa* I,21.

[102] 1 *Q Sa* I,8 indica espressamente come limite di età i vent'anni.

[103] Diversamente in 1 *Q S* V,8.20 ss. dove i sacerdoti e i membri a pieno diritto procedono insieme all'ammissione.

[104] L'esercizio della giustizia veniva espletato secondo norme giuridiche proprie.

Questi dati concordano ampiamente con quanto risulta dall'esame delle comunità farisaiche fatto sopra (pp. 381 ss.); ciò diventa particolarmente significativo se si pensa che la sinagoga, a differenza di questi due movimenti, ignora del tutto la esclusione e accoglie persone adulte solo nei casi di conversione dal paganesimo.

Per quanto concerne il governo, un sorvegliante (*m^e^baqqer*), che non deve avere meno di trent'anni né più di cinquanta (*Doc. di Damasco* XIV, 8 s.), presiede alla direzione di ogni « campo ». Uno scriba informa sul significato esatto della Legge (XIII,7 s.). È a lui che bisogna far conoscere le colpe commesse (IX,18 s. 22). Lui solo ha il diritto di accogliere il candidato nella comunità (XIII,12 s.); sempre lui esamina e istruisce le nuove reclute (XIII,11 s.; cfr. XV,8.11). Inoltre, è il padre spirituale della comunità; « ha cura come un padre dei propri figli » (XIII,9). I suoi rapporti con la comunità sono descritti con l'immagine del pastore e del gregge (*ivi*). Per questo, « sciogliendo tutti i legami delle loro catene » (XIII,10) [105], si preoccupa che nessuno nella comunità sia oppresso o percosso. Con i giudici, riceve dalla comunità dei doni caritativi e vigila sulla loro distribuzione (XIV,13).

Considerate le corrispondenze di organizzazione esaminate sopra tra comunità essene e farisaiche, possiamo rappresentarci le funzioni degli *árchontes* dei Farisei (Lc 14,1), sul conto dei quali le fonti ci danno soltanto poche informazioni, come analoghe alle funzioni del *m^e^baqqer* esseno. Il fatto che il *m^e^baqqer* presenti pure delle affinità con il vescovo cristiano depone a favore di questo accostamento. Tutti gli argomenti che sono stati addotti fin qui per spiegare l'origine di questa ultima funzione (cioè che il termine *episkopos* designava i membri delle commissioni municipali di costruzione nelle città siriane [106], o il capo della sinagoga ebraica [107]) non portano

[105] « Legare » e « slegare », cfr. Mt 16,19.

[106] A. SCHLATTER, *Geschichte der ersten Christenheit*, Gütersloh 1926, p. 95; M. DIBELIUS, *An die Philipper*, Tübingen 1937[3], a Fil 1,1.

[107] K. G. GOETZ, *Petrus*, Leipzig 1927, pp. 49 ss.

a una spiegazione soddisfacente. Una duplice osservazione s'impone [108]. Letteralmente, il titolo di *m^e^baqqer* corrisponde al greco *episkopos*. D'altra parte, la posizione e le funzioni del *m^e^baqqer* sono identiche a quelle del vescovo nella *Didascalia* siriaca. Questi fatti inducono a chiedersi se la funzione di capo di una comunità essena, quale la conosciamo dai dati del *Documento di Damasco* sul *m^e^baqqer*, non sia stata il modello dell'*episkopos* cristiano (occorrerebbe poi porsi una seconda domanda: l'influsso non si è fatto sentire piuttosto attraverso i Farisei anziché gli Esseni?).

Contro l'ipotesi di tali dipendenze si è obiettato che un « sorvegliante di tutti i campi » (*Doc. di Damasco* XIV,8-9), dunque un'autorità monarchica sovrana, appare nel *Documento di Damasco* accanto al sorvegliante di ciascun campo. Sarebbe infatti inverosimile che le comunità cristiane dell'epoca neotestamentaria abbiano ripreso soltanto la funzione degli *episkopoi* delle comunità particolari (si noterà il plurale in Fil 1,1) e non quella dell'*episkopos* monarchico. Ora quest'ultimo, come si sa, appare per la prima volta in Ignazio di Antiochia.

Ecco ciò che bisogna rispondere. È estremamente dubbio che il *Documento di Damasco* conosca la funzione monarchica di un « sorvegliante-capo ». L'espressione decisiva, *m^e^baqqer l^e^kol ha-maḥanôt* (XIV,8-9), può avere diversi significati. La traduzione « sorvegliante per ciascun campo » è conforme al senso del passo; infatti le regole successive, XIV,9 ss., non possono applicarsi a un unico sorvegliante-capo. Come indica IX,17 ss., esse si applicano molto meglio al sorvegliante di ogni campo.

Riassumendo, occorre dire che possiamo sì tener conto delle informazioni sull'organizzazione dei « campi esseni » per dare contorni più chiari ai rari elementi occasionali sull'organizzazione delle comunità farisaiche, ma tali informazioni vanno usate con la massima cautela.

[108] G. HÖLSCHER, in *ZNW* 28 (1929), p. 39.

L'influsso che le comunità farisaiche e i loro capi, gli scribi, seppero esercitare è sorprendente e a prima vista enigmatico. A quanto noi storici ne sappiamo, il primo grande successo da esse ottenuto si situa durante i sei anni di sanguinose sommosse e di guerre civili sotto Alessandro Ianneo (103-76 a.C.); la grande massa del popolo si schierò coi Farisei che contestavano la legittimità dei sommi sacerdoti asmonei [109]. Più volte sull'orlo della rovina, Alessandro Ianneo riuscì finalmente a ristabilire la pace [110], ma al prezzo di uno spaventoso bagno di sangue. I Farisei comunque ne uscirono vittoriosi. Sul letto di morte, il re consigliò alla moglie Alessandra (76-77) di aderire ai Farisei [111]. Da quel momento essi fecero il loro ingresso nel Sinedrio che fino ad allora comprendeva esclusivamente i rappresentanti dell'aristocrazia religiosa e laica, e cessarono la loro opposizione alla famiglia regnante. Alessandra governò, ma poiché era una donna, non poté essere nello stesso tempo sommo sacerdote; questa circostanza dovette facilitare la coesione dei Farisei. Forti del potere della regina, diventarono allora i veri capi dello stato [112].

Morta Alessandra, il nuovo re Aristobulo II (67-63 a.C.) ridimensionò notevolmente il loro potere. Essi ripresero allora l'antica ostilità nei confronti della famiglia regnante e nel 63 convinsero il popolo a inviare un'ambasceria a Pompeo per chiedere la soppressione della monarchia nazionale [113]. La loro iniziativa fu coronata da successo ed essi non nascosero la loro gioia [114]. Ma fu soprattutto durante il regno di Erode il Grande (37-4 a.C.) che si palesò l'estensione del loro

[109] Vedere *supra*, pp. 251 s.; 297 s.

[110] *Ant.* XIII,13,5-14,2, §§ 372-382; *B. j.* I,4,3-6, § 88-98.

[111] *Ant.* XIII,16,5, §§ 401-404.

[112] *B. j.* I,5,2, §§ 110 s.

[113] *Ant.* XIV,3,2, § 41; a giusto titolo, si suppone generalmente che l'ambasceria sia stata promossa dai Farisei.

[114] *B. j.* I,8,5, § 170.

potere. Salito al trono, Erode fece sopprimere i capi della nobiltà laica, i suoi nemici più influenti nel Sinedrio, ma risparmiò i capi dei Farisei e li coprì di onori [115]. Quando, in seguito, questi rifiutarono all'unanimità di prestare giuramento di fedeltà a Erode e a Cesare, il re si limitò a imporre loro un'ammenda pecuniaria, mentre, per lo stesso motivo, fece giustiziare altre persone [116]. Alla corte di Gerusalemme, i Farisei ebbero libero accesso in ogni circostanza ed esercitarono un profondo influsso sull'harem e sulla servitù [117].

È in questo potere dei Farisei che occorre soprattutto ricercare il motivo dell'indulgenza del sovrano nei loro confronti. Anche un Erode doveva tener conto del fatto che essi erano spalleggiati da tutto il popolo [118]. Probabilmente Wellhausen non ha tutte le ragioni quando afferma che « i Farisei ebbero il loro momento di prosperità sotto Erode » [119] — circostanza che si verificò soltanto dopo il 70 d.C. — ma una cosa è esatta: mentre le famiglie sacerdotali della nuova gerarchia illegittima dipendevano in tutto e per tutto, nel bene e nel male, dal favore di Erode, i Farisei non furono mai tiranneggiati; anzi, proprio allora esercitarono di nuovo un notevole influsso nel Sinedrio. Solo nel 6 a.C., due anni prima della sua morte, Erode, partecipando agli intrighi di corte, ruppe coi Farisei [120].

Nell'epoca successiva, fino all'inizio della prima rivolta (66 d.C.), la loro influenza sulla vita politica del popolo

[115] *Ant.* XV,1,1-2, §§ 3 ss. I Farisei avevano consigliato la resa di Gerusalemme a Erode.

[116] È verosimile, come ha dimostrato Otto, *Herodes*, col. 64 n., sulla scia di Wellhausen, che i due racconti di Giuseppe, *Ant.* XV,10,4, §§ 368-370 e XVII,2,4, § 42 narrino lo stesso fatto, ma basandosi su due fonti diverse, una sfavorevole ai Farisei (XV, §§ 368 ss.), l'altra benevola verso Erode e avversa ai Farisei (XVII, § 42, probabilmente Nicola di Damasco).

[117] *Ant.* XVII,2,4, §§ 41 ss.; cfr. XV,1,1, § 35.

[118] *Ant.* XVII,2,4, § 41: erano persino pronti a dichiarare guerra al re e a nuocergli.

[119] Wellhausen, *Pharisäer*, p. 109.

[120] *Ant.* XVII,2,4, §§ 36-46; *B. j.* I,29,1, § 569-571.

ebraico fu piuttosto modesta. Anche se continuavano ad essere rappresentati nel Sinedrio, era l'aristocrazia sacerdotale e laica, di osservanza sadducea, a svolgervi un ruolo determinante. Sapevano comunque farsi sentire nel corso delle sedute e intrattenevano rapporti con Erode Antipa, tetrarca di Galilea [121]: questo almeno è quanto ci narrano i vangeli e gli Atti degli Apostoli [122] (secondo il quarto vangelo, la condanna di Gesù fu sostanzialmente opera dei Farisei [123]; è difficile dargli ragione). Non stupisce che il fariseo Saulo si sia visto affidare un ruolo attivo nella persecuzione dei Cristiani [124]. L'influsso dei Farisei sulla politica e l'amministrazione della giustizia in Palestina prima del 66 d.C. non deve tuttavia essere sopravvalutato [125]. Del tutto diversa era la situazione in campo religioso. Qui i Farisei prevalevano di gran lunga sui Sadducei. Tutta la vita religiosa, soprattutto quella liturgica [126], era regolata secondo le prescrizioni farisaiche. Anche l'ultimo re di Giudea, Agrippa I (41-44 d.C.), conduceva una vita da Fariseo [127].

I sommi sacerdoti sadducei erano costretti, anche contro

[121] Mc 3,6; Lc 13,31; Mc 12,13 par. Mt 22,15-16.

[122] At 5,34-39; 23,6.

[123] Gv 7,32.45-52; 11,46; 12,42; cfr. «i Giudei» in 7,13; 9,22; 19,38; 20,19.

[124] At 9,1-4; 22,3-8; 26,9-14. Per la datazione: secondo Gal 1,18; 2,1, la conversione di Paolo avvenne diciassette anni — ossia quindici secondo il nostro modo moderno di contare — prima del concilio apostolico che ebbe luogo nel 48 d.C., quindi nel 33 (vedere il mio articolo *Sabbathjahr*, in *ZNW* 27 [1928], pp. 98-103).

[125] A partire dal 66 d.C., la situazione mutò radicalmente: vedere l'abolizione del codice penale il cui anniversario sarà celebrato con gioia, secondo *Megillat ta'anit* 10, al 14 di *Tammuz* (ed. H. Lichtenstein, in *HUCA* 8-9 [1931-1932], p. 319, n. 12). Tale abolizione non avvenne né sotto Alessandra (76-67 a.C.) né sotto Agrippa I (41-44 d.C.), ma quando scoppiò la rivolta contro i Romani (66 d.C.). Infatti la condanna a morte della figlia di un sacerdote sotto Agrippa I, esaminata *supra*, p. 281, n. 222 *a*, fu comminata secondo il diritto sadduceo.

[126] *Ant.* XVIII,1,3, § 15.

[127] *Ant.* XIX,7,3, § 331; Schürer, I, pp. 554 ss. Cfr. il giudizio favorevole che di lui dà il Talmud (Billerbeck, II, pp. 709 s.).

la loro volontà, a seguire nelle cerimonie liturgiche l'interpretazione farisaica della Torah: così il sorteggio dei due capri [128], l'offerta del sacrificio dei profumi [129] il Giorno delle espiazioni, la libagione d'acqua durante la festa delle Capanne [130], il rito della giovenca rossa [131]; questo valeva anche per quei riti che, come quello della libagione d'acqua durante la festa delle Capanne, non avevano fondamento biblico [132]. L'insieme del calendario, in particolare la festa della Pentecoste, era fissato in base alla datazione farisaica [133]. Verso il 20 a.C., Hillel aveva già fatto accettare che si potessero immolare gli agnelli di Pasqua anche il giorno di sabato e quindi, sempre su questo punto, aveva abolito la pratica sadducea in uso fino ad allora [134]. Il fatto seguente indica fino a che livello fosse giunta l'impotenza dei Sadducei. Una volta essi tentarono per vie traverse di fissare il calendario in base alla loro datazione della festa di Pentecoste; cercarono cioè di indurre in errore la commissione del calendario del Sinedrio [135] ricorrendo a falsi testimoni.

La vecchia generazione dei Sadducei mostrò una totale rassegnazione, poiché era perfettamente consapevole di quanto fosse impossibile trionfare dell'onnipotenza dei Farisei.

[128] Vedere *supra*, p. 259, n. 106.

[129] Tos. *Yoma* I,8 (181,6); b. *Yoma* 19[b] bar.; j. *Yoma* I,5,39[a] 46 (III/2, 170).

[130] Vedere *supra*, p. 259, n. 106.

[131] Tos. *Para* III,8 (632,18). Su questo punto, vedere A. BÜCHLER, *Das Synedrion in Jerusalem*, Wien 1902, pp. 67 s. e 95.

[132] b. *Ta'an.* 3[a] fa risalire il rito a una halakah di Mosè sul Sinai; secondo I,9,33[b] 50 (non tradotto in VI/2,108), si tratta di un ordinamento dei primi profeti. R. Yuda ben Bethyra (verso il 110 d.C.) e R. Aqiba († dopo il 135), b. *Ta'an.* 2[b], come anche R. Nathan (verso il 160), b. *Ta'an.* 3[a] tentarono di trovare una prova scritturistica.

[133] Il calcolo della data della Pentecoste ad opera dei Farisei si trova in primo luogo nella Settanta Lv 23,11. Nel I secolo della nostra era, Filone, *De spec. leg.* II, § 176; *De decalogo*, § 160, e Giuseppe, *Ant.* III,10,5, s., §§ 250 ss. attestano l'importanza dell'osservanza farisaica per la datazione della Pentecoste.

[134] Tos. *Pes.* IV,1-2 (162,21).

[135] Tos. *R. H.* I,15 (210,10).

Nel Talmud [136] si racconta che un sommo sacerdote sadduceo compì il sacrificio dei profumi il Giorno delle espiazioni secondo il rito sadduceo; li versò sui carboni accesi quando si trovava ancora nel Santo e non dopo essere entrato nel Santo dei santi come esigevano i Farisei. Suo padre gli disse allora: « Figlio mio, anche se siamo Sadducei, noi temiamo i Farisei [e ci adattiamo al loro modo di vedere] ». In un altro passo, una tradizione tannaita narra il comportamento delle mogli dei Sadducei. Esse, si dice, osservavano le prescrizioni farisaiche sulla purità, perché diversamente i Farisei le avrebbero considerate immonde, macchiate cioè dell'impurità delle donne mestruate, rendendo così continuamente impuri i loro mariti [137]. La testimonianza di Giuseppe concorda in pieno con queste indicazioni. Ecco ciò che racconta dei Sadducei [138]: « Quando diventano magistrati, solo controvoglia e per necessità si adeguano alle prescrizioni dei Farisei, perché altrimenti il popolo non li accetterebbe ». Come si vede, il popolo seguiva incondizionatamente i Farisei; Giuseppe, in particolare, non si stanca di sottolineare questa realtà di fatto [139].

Per comprendere questa evoluzione, occorre tenere presente che il movimento farisaico si sviluppò in opposizione a quello sadduceo. Nel clero questa opposizione si formò nel II secolo prima della nostra era, cioè sotto il dominio seleucida, prima dell'inizio delle lotte maccabaiche [140], quando un gruppo di sacerdoti, il gruppo farisaico, operò una grande

[136] b. *Yoma* 19b bar.; Tos. *Yoma* I,8 (181,8); j. *Yoma* I,5,39a 46 (III/2, 170). - Billerbeck, II, pp. 78 s. e 848 s.

[137] Tos. *Nidda* V,3 (645,26); b. *Nidda* 33b bar.

[138] *Ant.* XVIII,1,4, § 17.

[139] *Ant.* XIII,10,5, § 288 (il popolo crede ai Farisei anche se dicono qualcosa contro un re o un sommo sacerdote); XIII,10,6, § 298 (la folla è la loro alleata); XVII,2,4, §§ 41 s., vedere *supra*, p. 403, n. 118; XVIII, 1,3, § 15 (l'insieme del culto si celebra secondo le norme farisaiche); XVIII,1,4, § 17.

[140] Cfr. *supra*, p. 380: l'esistenza dei Farisei è già attestata al tempo delle lotte maccabaiche, verso il 162 a.C. (1 Mac 2,42). Idem *supra*, p. 394: Yose ben Yosher menzionato in *Ḥag.* II,7, è vissuto fino al 162 a.C.

riforma: per i sacerdoti in servizio, la Torah aveva promulgato prescrizioni di purità e regolamenti sul cibo; il gruppo farisaico le rese vincolanti anche per la vita quotidiana dei sacerdoti e per quella dell'insieme del popolo [141], intendendo creare in tal modo la vera « comunità santa » di Israele [142]. Dal canto suo, il gruppo dei Sadducei conservatori riteneva invece che, in conformità al testo della Scrittura, il diritto sacerdotale fosse limitato ai soli sacerdoti e al culto.

Il conflitto tra Farisei e Sadducei nacque da questa opposizione. Esso dominò la profonda evoluzione religiosa dell'Ebraismo dalle lotte maccabaiche fino alla distruzione di Gerusalemme: possiamo valutarne tutta l'asprezza leggendo i *Salmi di Salomone* [143]. I rappresentanti dell'antica teologia ortodossa e dell'antica tradizione ortodossa, che erano i difensori inflessibili della lettera del testo biblico, combatterono per sconfiggere i rappresentanti della nuova tradizione, cioè della legge non scritta [144]. La lotta assunse toni particolarmente duri quando all'opposizione religiosa venne ad aggiungersi un'opposizione di carattere sociale: l'antica nobiltà ereditaria conservatrice, ossia la nobiltà clericale e la nobiltà laica, si opponeva alla nuova classe dominante degli interpreti della Scrittura degli appartenenti alle comunità. Questi ultimi venivano reclutati in tutti gli am-

[141] In Tos. *'A. Z.* III,10 (464,9), Rabbi Meïr (verso il 150 d.C.), così definisce il non-Fariseo: colui che « non consuma il cibo profano senza la purità levitica [prescritta ai sacerdoti nella Torah] ». SCHLATTER, *Gesch. Isr.*, p. 138, dice in modo chiaro e preciso: « Il Tempio e il clero costituivano il cuore del movimento, ed era il diritto sacerdotale che questo movimento si sforzava di fare adottare ». Cfr. I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II, Cambridge 1924; I. ELBOGEN, *Einige neuere Theorien über den Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer*, in *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York 1927, p. 137; L. BAECK, *Die Pharisäer*, Berlin 1927, p. 58.

[142] È il significato del termine « Fariseo », vedere *supra*, p. 380, n. 2.

[143] Giuseppe, *Ant.* XVIII,1,3, § 12, insiste sul carattere intrattabile e fanatico dei Farisei.

[144] Giuseppe, *Ant.* XIII,10,6, §§ 297 s., fa risaltare vivamente l'opposizione: Legge scritta - Legge non scritta.

bienti, in particolare tra la piccola borghesia che si sottometteva volentieri ai regolamenti dei sacerdoti e preparava così la via a un sacerdozio universale.

Questo quindi significava già che, religiosamente e socialmente, i Farisei costituivano il partito del popolo; essi rappresentavano la massa di fronte all'aristocrazia, tanto dal punto di vista religioso che sociale. La loro pietà di cui si aveva grande rispetto — essi pretendevano di essere il vero Israele — e il loro orientamento sociale che mirava a sopprimere le differenze di classe ne fecero il partito del popolo e assicurò loro gradualmente la vittoria.

Il modo incondizionato con cui la popolazione seguiva i Farisei ha qualcosa di sorprendente. I Farisei infatti si movevano su un duplice fronte: da un lato si opponevano ai Sadducei, dall'altro, in quanto vero Israele, andavano tracciando una separazione netta tra sé e la grande massa, gli *'amnê ha-'areṣ*, che non osservavano come loro le prescrizioni degli scribi farisei sulla decima e sulla purità [145]. Questa opposizione tra i membri delle comunità farisaiche e gli *'amnê ha-'areṣ* si basava in particolare sulla evasione degli obblighi della decima da parte della massa [146]. L'opposizione si fece acuta verosimilmente durante gli anni in cui Giovanni Ircano (134-104 a.C.) pubblicò la sua celebre ordinanza sulla decima che doveva perseguire ogni negligenza nel pagamento della decima dei prodotti del suolo [147]; essa assunse presto la fisionomia di una chiusura di casta da parte dei Farisei. Commercio [148], matrimonio [149] e com-

[145] Gv 7,49; Lc 18,9-14. Billerbeck, II, pp. 505 ss.; Schürer, II, pp. 468 s.

[146] Vedere *supra*, pp. 175 ss.

[147] b. *Soṭa* 48ª bar.; cfr. Tos. *Soṭa* XIII,10 (320,4). Billerbeck, II, p. 500.

[148] Tos. *Ma'as.* III,13 (85,19): « Non si può vendere [cereali (tranne frumento), uva e olive] se non a un *ḥaber* [Fariseo] che se ne occupa secondo le regole di purità ». *Demay* II,3, vieta di vendere al non-Fariseo verdura e frutta fresca e secca, e di comperare da lui verdura e frutta fresca.

[149] Eccezione: Tos. *'A. Z.* III,10 (464,7), vedere *supra*, p. 393.

mensalità [150] con i non-Farisei, sospettati fino a prova contraria di essere impuri, furono se non vietati del tutto, perlomeno regolati da limitazioni assai precise.

Il popolo insomma non si lasciò sconcertare da questa situazione. È certo che talune manifestazioni di ostilità contro la nuova classe superiore ci furono, che spesso ebbe modo di esprimersi un intenso desiderio di liberarsi dal giogo del disprezzo religioso. Tale desiderio, spiega, perlomeno in parte, il grande movimento di « sventurati », « afflitti », « pubblicani » e « peccatori » che si pone al seguito di Gesù. Generalmente, tuttavia, il popolo continuò a considerare i Farisei, che si obbligavano a praticare volontariamente opere supererogatorie, come i modelli della pietà e i realizzatori dell'ideale di vita concepito dagli scribi, gli uomini della scienza divina e della scienza esoterica. Da parte di Gesù, fu audacia senza pari, derivante dall'onnipotenza che gli veniva dalla coscienza della sua sovranità, rivolgere, pubblicamente e senza timore, anche a queste persone l'appello alla penitenza. Tale audacia lo porterà sulla croce.

[150] Mc 2,16; Mt 9,11; Lc 5,30; cfr. Lc 15,2. *Demay* II,3, vieta di essere ricevuti come ospiti in casa di un *'am ha-'ares* e di riceverlo come ospite quando indossa la propria veste.

SEZIONE II: LA PURITA' DEL POPOLO: UN VALORE DA CONSERVARE

Cap. V: I gruppi della comunità del popolo

Cap. VI: Gli Israeliti di origine pura

Cap. VII: Mestieri disprezzati. « Schiavi » ebrei

Cap. VIII: Gli Israeliti illegittimi

Cap. IX: Gli schiavi pagani

Cap. X: I Samaritani

Cap. XI: Appendice: la situazione sociale della donna

In una misura a tutt'oggi non ancora rilevata, la ripartizione, dal punto di vista sociale, dell'insieme dell'Ebraismo al tempo di Gesù, fu guidata dall'idea fondamentale della conservazione della purezza del sangue nel popolo. In quanto guide sacre dell'organismo-popolo, i sacerdoti vigilavano meticolosamente sulla legittimità delle famiglie sacerdotali e espellevano dal loro seno tutti i discendenti di sacerdoti nati da unione illegittima[1]*. Ma non erano i soli: nella teoria e nella prassi della legislazione religiosa al tempo di Gesù, anche la comunità del popolo nel suo insieme era ripartita secondo la purezza della propria origine. Solo gli Israeliti di origine legittima formavano l'Israele puro; dal nucleo della comunità del popolo venivano escluse tutte le famiglie nella cui origine era possibile individuare qualche contaminazione. Come per i sacerdoti, la ragione era di ordine religioso: la nazione era considerata come un dono di Dio e la sua purezza come volere di Lui; le promesse della fine dei tempi valevano per il nucleo puro del popolo.*

Poiché la ripartizione del popolo, dal punto di vista sociale, era totalmente dominata dall'idea della conservazione della purezza della nazione, la semplice alterazione di questo principio assumeva un'importanza notevole. Si trattava dei pagani che si convertivano all'Ebraismo. Senza dubbio essi non facevano parte del nucleo puro del popolo israelitico, ma erano certamente accolti nella sua comunità più ampia e avevano diritto di sposarsi con Israeliti di origine pura, non sacerdoti. Anche in questo caso la ragione era di ordine religioso: l'appartenenza alla comunità religiosa vale più dell'origine.

[1] *Supra*, pp. 332-344.

V

I GRUPPI DELLA COMUNITA' DEL POPOLO

Una lista di fondamentale importanza per la ricerca che segue ci ragguaglia sui criteri con cui la comunità del popolo ebraico era ripartita al tempo di Gesù. Essa ci è pervenuta in diverse redazioni. Dobbiamo quindi chiederci innanzi tutto quale forma della tradizione sia da considerarsi più antica.

Queste tre forme della lista che il lettore è invitato a raffrontare con cura, concordano tra loro solo all'inizio (1-3), dove vengono citati gli Israeliti di origine legittima; poi sembrano divergere totalmente. In realtà, l'accordo esiste su molti punti anche se non balza subito agli occhi. Esso concerne soprattutto la *divisione tripartita della società* secondo l'origine, divisione che è alla base di ognuna delle tre forme della lista.

Qid. IV,1 dice, infatti, subito dopo avere dato la prima lista:

« Sacerdoti, leviti e Israeliti [a pieno titolo] possono sposarsi tra di loro.

Leviti, Israeliti, figli illegittimi di sacerdoti, proseliti e schiavi affrancati possono sposarsi tra di loro.

	I. Qid. IV 1	II. Tos. Meg. II 7 (223,23) [2]	III. Hor III 8 [6]
A)	1. Sacerdoti 2. Leviti 3. Israeliti (a pieno titolo)	1. Sacerdoti 2. Leviti 3. Israeliti (a pieno titolo)	1. Sacerdoti 2. Leviti 3. Israeliti (a pieno titolo)
B)	4. Figli illegittimi di sacerdoti 5. Proseliti 6. Schiavi affrancati	4. Proseliti 5. Schiavi affrancati	4. Bastardi 5. Schiavi del Tempio
C)	7. Bastardi 8. Schiavi del Tempio 9. Di padre ignoto 10. Trovatelli	6. Figli illegittimi di sacerdoti [3] 7. Schiavi del Tempio 8. Bastardi 9. Castrati [4] 10. *Tumtôm* [5] 11. Androgini	6. Proseliti 7. Schiavi affrancati

Proseliti, schiavi affrancati, bastardi, schiavi del Tempio, figli di padre ignoto e trovatelli [7] possono sposarsi tra di loro ».

[2] Testo del ms. di Erfurt, ora a Berlino, Staatsbibl. Ms. or. 2° 1220; par. Tos. *Ber.* V,14 (12,14 ss.) e Tos. *R. H.* IV,1 (212,6 ss.). Questi tre testi e in modo particolarmente chiaro Tos. *Meg.* e Tos. *R. H.* dividono la lista in quattro parti (1-3, 4-5, 6-8, 9-11). In Tos. *R. H.*, nell'ed. di M. S. Zuckermandel, p. 212, riga 6, questa divisione non risulta chiara perché, contrariamente a tutte le testimonianze (Mss. di Erfurt e di Vienna, Alfasi), Zuckermandel ha lasciato cadere davanti a « Israeliti » la congiunzione « e » che separa il primo gruppo. Due altri paralleli si trovano in Tos. *Men.* X,13 (528,7 s.) e X,17 (528,14 s.); mancano soltanto, alla fine, il *ṭumṭôm* e l'androgino. Anche in questi due passi, le divisioni della lista sono chiare.

[3] Il termine *ḥălalîm* manca in Tos. *R. H.* IV,1 ms. di Erfurt; è stato comunque letto dal ms. di Vienna e da Alfasi.

[4] Vengono citate quattro specie di eunuchi.

[5] Colui le cui parti sessuali sono nascoste.

[6] Par. Tos. *Hor.* II,10 (476,30) e *passim.*

[7] A proposito dei figli di padre ignoto e dei trovatelli, R. Eliezer

Questo testo divide la società in tre gruppi: A) le famiglie di origine legittima: sacerdoti, leviti e Israeliti a pieno titolo; solo queste famiglie avevano diritto di unirsi in matrimonio con dei sacerdoti; B) vengono poi le famiglie di origine illegittima, ma contaminate soltanto da macchia leggera; non avevano il diritto di unirsi in matrimonio con dei sacerdoti; potevano tuttavia imparentarsi con leviti e Israeliti legittimi; C) vengono infine le famiglie di origine illegittima contaminate da macchia grave; non potevano in alcun modo imparentarsi con famiglie legittime, altrimenti il matrimonio era considerato illegittimo, cioè concubinaggio [8].

Questa divisione tripartita è alla base di ognuna delle tre forme della lista. Solo nella lista III c'è inversione dei gruppi B e C; questa forma giudica quindi assai sfavorevolmente i proseliti e gli schiavi affrancati ponendoli socialmente al di sotto dei bastardi israeliti a causa della loro origine pagana. È probabile che qui si abbia la presenza di un'antica tradizione.

La lista dei rimpatriati in Esd 2,2-63 par. Ne 7,7-65 dà infatti il seguente elenco:

A) Famiglie di origine pura:

— Laici: Esd 2,2-35 par. Ne 7,7-38
— Sacerdoti: Esd 2,36-39 par. Ne 7,39-42
— Leviti: Esd 2,40-42 par. Ne 7,43-45.

B) Servi del Tempio: Esd 2,43-54 par. Ne 7,46-56.

— Schiavi del re: Esd 2,55-58 par. Ne 7,57-60.

Appendice: Israeliti e sacerdoti senza genealogia: Esd 2,59-63 par. Ne 7,61-65.

(verso il 90 d.C.) difende un punto di vista diverso: a motivo dell'incertezza della loro origine, è fatto loro divieto di unirsi ai bastardi e tra di loro (*Qid.* IV,3).

[8] b. *Ket.* 3ª, e, su questo punto, Billerbeck, III, p. 343 *b.*

È probabile che la lista III si sia costituita direttamente a partire da questo schema o da un antico schema analogo, con, in aggiunta, i proseliti e gli schiavi affrancati. Ma un'altra spiegazione mi pare più verosimile. Col progressivo accrescersi delle comunità cristiane, l'atteggiamento dell'Ebraismo nei confronti della missione e dei proseliti si trasforma in senso sfavorevole. Dopo la distruzione del Tempio, si giudicano più severamente i proseliti, soprattutto quando, circa all'epoca della guerra di Bar Kokba (132-135[6] d.C.), cessa l'intensa attività missionaria dell'Ebraismo così come si riflette nel Nuovo Testamento [9]. Un mutamento analogo si produce nel giudizio sui pagani; ha inizio fin dall'epoca precristiana e si fa decisamente negativo con l'aggravarsi delle prescrizioni della legislazione religiosa circa l'impurità levitica degli stessi. La lista III potrebbe riflettere questa situazione tarda allorché modifica l'ordine dello schema delle liste I e II anteponendo i bastardi ai proseliti [10].

Le differenze tra le liste I e II sono, al confronto, molto meno importanti. Se si fa astrazione dai dettagli privi di valore [11], esse si limitano alla differenza di valutazione circa i figli illegittimi dei sacerdoti: la lista I pone il figlio illegittimo di sacerdote (4) *prima* del proselito (5) e dello schiavo pagano affrancato (6); nella lista II invece, i discendenti illegittimi di sacerdoti vengono *dopo* i pagani che si convertono all'Ebraismo e accanto ai disprezzati bastardi.

Non c'è da esitare più di tanto nella spiegazione di

[9] Mt 23,15 e, in primo luogo, i dati degli Atti degli Apostoli sui proseliti e semi-proseliti nella diaspora. Cfr. G. ROSEN - F. ROSEN - G. BERTRAM, *Juden und Phönizier*, Tübingen 1929.

[10] Identica opinione in L. GINZBERG, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, in *MGWJ* 56 (1912), pp. 667 s.

[11] La lista I pone il bastardo prima del *natîn* (schiavo del Tempio), mentre si verifica l'opposto nella lista II; cosa senza importanza perché, al tempo di Gesù, lo schiavo del Tempio era un elemento puramente teorico (vedere *infra*, p. 515). La lista I cita, alla fine, i figli di padre ignoto e i trovatelli, mentre la lista II cita inoltre un quarto gruppo (castrati, ecc.); ciò non ha importanza.

questa differenza. Come abbiamo già visto [12], esisteva una profonda divergenza tra sacerdoti e scribi nella valutazione dei figli illegittimi di sacerdoti, poiché i sacerdoti assumevano una posizione di rigorismo inflessibile per conservare la purezza del sangue nella loro classe. Questo è a favore dell'ipotesi secondo cui la lista I, esprimendo un giudizio più favorevole sui figli illegittimi di sacerdoti, è stata redatta nei circoli degli scribi, mentre la lista II, che li giudica più severamente, in quelli dei sacerdoti. Al di fuori di questa differenza di giudizio sui discendenti illegittimi di sacerdoti, le liste I e II concordano pienamente tra di loro nella ripartizione della comunità del popolo secondo l'origine. Occorre scorgere qui la presenza di una buona tradizione antica; secondo talune fonti, la stessa ripartizione in dieci gruppi che si trova nella lista I risalirebbe addirittura a Hillel [13].

Abbiamo così tracciato l'itinerario del nostro cammino. Dovremo dapprima descrivere il nucleo legittimo del popolo (cap. VI); e a tal proposito non dovranno trascurare che, oltre all'origine, altri fattori sono stati ugualmente determinanti nella posizione sociale (cap. VII). Successivamente, dovremo trattare dei gruppi del popolo contaminati da macchia leggera o grave nella loro origine (cap. VIII). Infine occorrerà presentare, come in una posizione intermedia, tra Ebrei e pagani, gli schiavi pagani (cap. IX) e i Samaritani (cap. X). In chiusura, un capitolo tratterà, a guisa d'appendice, della posizione sociale della donna (cap. XI).

[12] *Supra*, pp. 340-344.

[13] b. *Yeb.* 37ª; b. *Qid.* 75ª.

VI

GLI ISRAELITI DI ORIGINE PURA

A) La legittimità d'origine [1]

Insieme al clero (sacerdoti e leviti), gli Israeliti di origine pura costituivano l'Israele puro.

Per potere esercitare i diritti civili più importanti, era necessario provare che si era di origine legittima. Questo solo fatto conferma una conclusione: come abbiamo visto [2], non soltanto il sacerdote ammesso ad esercitare la propria carica veniva iscritto — e non erano tollerate eccezioni — sul suo albo genealogico, ma anche il *semplice Israelita* conosceva i suoi antenati più vicini e poteva indicare a quale delle dodici tribù risaliva. Dopo il ritorno dall'esilio, le famiglie pure si separarono da quelle che si erano contaminate con i pagani (Esd 9,1-10,44); da quell'epoca, di conseguenza, la prova dell'origine legittima divenne l'autentico fondamento della comunità del popolo ricostituito. Le famiglie di razza pura,

[1] Billerbeck, I, pp. 1-6; IV, pp. 792 ss.; A. Büchler, *Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70*, in *Festschrift Schwarz*, pp. 133-162; L. Freund, *Über Genealogien und Familienreinheit, in biblischer und talmudischer Zeit, ivi*, pp. 163-192; G. Kittel, *Die genealogia der Pastoralbriefe*, in *ZNW* 20 (1921), pp. 49-69; A. Büchler, *Familienreinheit und Sittlichkeit in Sepphoris im zweiten Jahrhundert*, in *MGWJ* 78 (1934), pp. 126-164; S. Klein, *Kleine Beiträge zur Erklärung der Chronik Dibre ha-jamim*, in *MGWJ* 80 (1936), pp. 195-206.

[2] *Supra*, pp. 332 s.

e solo esse, costituirono il vero Israele. I dati genealogici dei libri biblici di Esdra e Neemia, in particolare le genealogie dettagliate delle dodici tribù (1 Cr 1-9), riflettono l'interesse del periodo postesilico per le genealogie; nelle epoche successive, questi dati costituirono la base che consentì la fissazione delle genealogie. Questo interesse fu determinato anche dal fatto che nel periodo postesilico si iniziarono a utilizzare come nomi propri i nomi dei padri delle dodici tribù [3] e si espresse così, già con il nome, l'appartenenza alla tribù.

Per quanto concerne l'epoca di Gesù, come abbiamo già visto [4], certe famiglie della nobiltà laica avevano il privilegio di consegnare la legna al Tempio in giorni determinati [5]; da qui la certezza che la tradizione genealogica era ben conservata all'interno della *nobiltà laica*. Ma al tempo di Gesù, anche le altre famiglie di stirpe pura conoscevano la loro origine. Dunque — e anche questo l'abbiamo già visto — ogni donna israelitica, anche residente all'estero, che voleva sposare un sacerdote, doveva dimostrare la propria genealogia per cinque generazioni [6] e ogni candidato a un ufficio pubblico doveva sottoporsi alla prova della sua legittimità [7]. Queste disposizioni presupponevano che ogni Israelita conoscesse almeno le ultime generazioni dei propri antenati [8].

Testimonianze dettagliate confermano questi dati generali. Le più numerose sono quelle concernenti l'appar-

[3] Testimonianze *infra*, p. 449.

[4] *Supra*, pp. 350 s.: *Ta'an.* IV,5.

[5] Cfr. ancora i dati genealogici di un membro di una di queste famiglie, *infra*, pp. 432 s.

[6] *Supra*, pp. 335. *Qid.* IV,4.

[7] *Supra*, pp. 335 s. *Qid.* IV,5.

[8] Oggi ancora, è cosa ovvia per un Palestinese conoscere la sequenza dei propri antenati. P. KAHLE, *Die Samaritaner im Jahre 1909 (A. H. 1327)*, in *PJB* 26 (1930), pp. 89-103, ne ha dato una dimostrazione pubblicando suoi dati sulle genealogie dei Samaritani ancora vivi nel 1909 (ne ha contate 173).

tenenza alla *tribù di Giuda* [9] e, in particolare, quelle riguardanti l'appartenenza alla *famiglia davidica*. Ciò è comprensibile. E. Sellin ha dimostrato la verosimiglianza del seguente fatto: anche dopo la caduta di Zorobabele, la *gens davidica* rimase, nell'Ebraismo postesilico, la prima delle famiglie laiche; dal suo seno, probabilmente fino all'epoca maccabaica, fu scelto il supremo capo civile del Senato [10]. Inoltre a questa famiglia reale era legata la speranza messianica; per questo la tradizione ricorda ripetutamente, ogni volta, cioè, che le si presenta l'occasione, l'origine davidica di questa famiglia.

Su questo punto occorre innanzi tutto ricordare che, stando alla testimonianza unanime del Nuovo Testamento [11], Gesù Cristo era un davidide, poiché, secondo il diritto familiare ebraico, doveva legalmente [12] essere considerato figlio del davidide Giuseppe di Nazaret. Inoltre, stando a Eusebio, che segue Egesippo (verso il 180 d.C.), gli imperatori Vespasiano [13], Domiziano [14] e Traiano [15] avrebbero perseguitato i davididi perché non rimanesse alcun discendente di stirpe reale; dal che si deduce che il numero di coloro che venivano considerati della famiglia di Davide non era piccolo. Il Talmud narra che R. Ḥiyya l'Anziano (verso il 200 d.C.) discendeva da Davide [16]. Il dotto esilarca Rab Huna, capo della comunità ebraica di Babilonia, vissuto anch'egli verso

[9] Cfr. la lista di *Ta'an.* IV,5 stampata *supra*, pp. 351 ss., che attesta l'esistenza di sei famiglie giudaiche per il periodo anteriore al 70 d.C.

[10] E. SELLIN, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, II, Leipzig 1932, pp. 82 ss., 121, particolarmente 168 s. Una constatazione rafforza la dimostrazione di Sellin: come vedremo presto, gli esilarchi erano con ogni verosimiglianza davididi. Vedere inoltre G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1930², p. 266 che rimanda allo pseudofiloniano *Breviarium temporum*, il quale dà una serie di principi (*duces*) davidici fino agli Asmonei.

[11] Vedere *infra*, pp. 441 ss.

[12] Per es. dal punto di vista dell'eredità.

[13] EUSEBIO, *Hist. eccl.* III,12.

[14] *Ivi*, III,19-20.

[15] *Ivi*, III,32,3-4.

[16] b. *Ket.* 62ᵇ; cfr. j. *Ta'an.* IV,2,68ᵃ 48 (IV/1,180) e par.

il 200, era giudeo [17] e forse davidide; è quanto rivela, tra l'altro, l'indicazione secondo cui faceva parte della famiglia di R. Ḥiyya l'Anziano testé ricordato [18].

Sembra infine che, tra i pretendenti messianici del I secolo della nostra era, vi fosse perlomeno una famiglia che vantava una discendenza davidica; questa comunque è la migliore spiegazione del noto racconto leggendario che trasferisce a Betlemme, città di Davide, la nascita del bambino-messia Menaḥem ben Ḥizqiyya [19] — trattasi di Menaḥem [20], figlio di Giuda di Gamala, figlio di Ḥizqiyya [21], che capeggiò la rivolta del 66 d.C. Per più di cent'anni, la famiglia di Ḥizqiyya rimase alla ribalta promovendo sommosse e accampando pretese dinastiche [22]; anche questo rende verosimile che fosse di discendenza reale.

[17] j. *Kil.* IX,4,32b 30 (II/1,317) e par. Questa testimonianza è garantita dal fatto che proviene da R. Yuda I, patriarca palestinese e concorrente dell'esilarca, il quale, nello stesso contesto, si riconosce, in quanto beniaminita, di discendenza meno illustre dell'esilarca. Vedere inoltre b. *Sanh.* 5a; b. *Hor.* 11b bar, dove la promessa di Gn 49,10: « Non sarà tolto lo scettro da Giuda » è applicata agli esilarchi; essi quindi erano ritenuti dei Giudei. ORIGENE, *De Princ.* IV,1,3 (*GCS*, 22,297) conobbe la tradizione secondo cui gli esilarchi erano Giudei e Gn 49,10 si riferiva ad essi.

[18] j. *Kil.* IX,4,32b 57 (II/1,317).

[19] j. *Ber.* II,4,5a 18 (I, 41 s.) e par.

[20] *B. j.* II,17,8-9, §§ 433 ss. Cfr. Schürer, I, p. 487.

[21] Cfr. il mio articolo *Erlöser und Erlösung im Spätjudentums und im Urchristentum*, in *Deutsche Theologie*, Göttingen, 2 (1929) pp. 116 s.

[22] Nel 47 a.C. fece giustiziare il « brigante » Ezechia (Ḥizqiyya); ciò aumentò notevolmente l'ostilità del Sinedrio contro Erode (*Ant.* XIV,9,2, § 159; *B. j.* I,10,5, § 204).

Nel 4 a.C., rivolta del figlio Giuda che aspirava alla corona (*Ant.* XVII,10,5, §§ 271 s.; *B. j.* II,4,1, § 56).

Nel 6 d.C., nuova sommossa di Giuda (*Ant.* XVIII,1,1, §§ 1 s.; *B. j.* II,8,1, §§ 117 ss.; At 5,37). Si tratta proprio dello stesso Giuda, come si deduce da SCHLATTER, *Theologie*, p. 82, n. 2.

Verso il 47 d.C., esecuzione dei due figli di Giuda, Giacomo e Simone, da parte del procuratore Tiberio Alessandro (*Ant.* XX,5,2, § 102).

Nel 66, Menaḥem, figlio di Giuda, si impadronì di Gerusalemme e rivendicò il titolo di re (*B. j.* II,17,8-9, §§ 433 ss.; cfr. j. *Ber.* II,4,5a 14 ss. [I,41 s.]). Nel 73, Eleazar, parente e successore di Menaḥem, diresse la difesa di Masada (*B. j.* VII,8,1 ss., §§ 253 ss.; cfr. II,17,9, § 447).

Accanto ai discendenti di Giuda, vengono nominati dei *Beniaminiti*. Il 1° libro delle Cronache enumera le famiglie beniaminite del proprio tempo (1 Cr 7,6-11; 8; 9,7-9). Menelao, eletto illegalmente sommo sacerdote nel 172 prima della nostra era [23] e giustiziato dieci anni più tardi [24], non era di certo beniaminita [25]; lo erano invece Mardocheo, l'eroe del libro di Ester [26]; l'apostolo Paolo [27] e il suo maestro Rabban Gamaliele I [28]. Ben attestata per l'epoca anteriore alla distruzione del Tempio nel 70 d.C. è la famiglia beniaminita di Senaa, di rango elevato [29].

Naturalmente, l'attribuzione dell'origine a una delle cosiddette dieci [30] o nove e mezzo [31] tribù « disperse » di Israele si incontra soltanto in modo del tutto isolato. Tobia è indicato come discendente della tribù di Neftali (Tb 1,1-2); Giuditta discendeva dalla tribù di Simeone (Gdt 8,1; 9,2); la profetessa Anna, figlia di Fanuele, dalla tribù di Aser (Lc 2,36). Abbiamo già parlato di una famiglia recabita (p. 351) del periodo anteriore alla rovina del Tempio (cfr.

[23] *Supra*, p. 293.

[24] *Supra*, p. 294.

[25] Lo è erroneamente nella Settanta di 2 Mac 3,4; lezione esatta nella traduzione latina e armena, vedere *supra*, p. 000, n. 258.

[26] Est 2,5: aggiunte della Settanta a Est 1,1; *Ant.* XI,6,2, § 198.

[27] Rm 11,1; Fil 3,5. Il dubbio del tutto ingiustificato che K. KOHLER, *JE* XI (1904), p. 79, espresse a proposito di questo dato dell'Apostolo fu giustamente respinto da W. G. KÜMMEL, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, p. 112, n. 1: « Paolo non ha comunque inventato questo! ».

[28] Vedere *infra*, p. 438. Gamaliele è un antenato di R. Yuda la cui origine beniaminita è ben attestata.

[29] *Ta'an.* IV,5 (vedere *supra*, p. 351); b. *Ta'an.* 12a, vedere *infra*, pp. 434 s. Di nessun valore invece è l'informazione che attribuisce un'origine beniaminita a Ben Sisit ha-kassat, grosso negoziante di Gerusalemme che viveva al momento della distruzione del Tempio (j. *Ta'an.* IV,2,68a 46 [IV/1,180] e par.), vedere *infra*, p. 432.

[30] È la cifra corrente, *4 Esd.* XIII,33 ss. e *passim*: Billerbeck, IV, pp. 903-906.

[31] *Baruc siriaco* LXXVII,17 ss.; LXXVIII,1 ss.

anche Ne 3,14) [32]. È dubbio [33] invece che R. Yose ben Halafta, celebre dottore e cuoiaio, vissuto verso il 150 d.C. sia stato un vero recabita [34]. Egesippo ricorda un sacerdote recabita [35]. Se tale indicazione deve essere intesa nel senso di un'origine recabita, la menzione di Egesippo è certamente falsa; in nessun'altra parte [36] infatti troviamo la benché minima allusione al fatto che i Recabiti (2 Re 10,15.23; Ger 35,2-19; 1 Cr 2,55) sarebbero stati considerati una famiglia sacerdotale in un periodo posteriore [37].

Tutto sommato dobbiamo pensare che anche i laici possedessero delle tradizioni sulla loro origine. Tali tradizioni facevano derivare le loro famiglie quasi esclusivamente dalle tribù di Giuda e Beniamino; questo corrisponde all'immagine che risulta da 1 Cr 1-9, in particolare dal cap. 9, dal contenuto della lista elencata sopra (pp. 351 s.), e soprattutto dalla situazione storica: queste due tribù, con i loro sacerdoti e leviti, costituirono il nucleo dell'Ebraismo postesilico. Il testo seguente ci ragguaglia sull'estensione di queste tradizioni genealogiche: « Mar Zutra (II, † 417) diceva: Tra Azel (1 Cr 8,37-38) e Azel (1 Cr 9,43-44), egli [= Rab, † 247] gli [= Rammi bar Yuda] impose tanto da caricare 400 cammelli con spiegazioni scritturistiche » [38]. Tra Azel e Azel, 1 Cronache tramanda delle liste genealogiche; accanto a sacerdoti e leviti, si tratta esclusivamente di dati relativi a famiglie discendenti da Beniamino e da Giuda. Il che conferma dun-

[32] Su Ne 3,14, vedere E. SELLIN, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Wolkes*, II, Leipzig 1932, p. 7.

[33] Questo dato fa parte delle genealogie trasmesse da R. Levi (verso il 300 d.C.). Per la critica di queste genealogie, vedere Israel Levi, in *REJ* 31 (1895), pp. 209 ss. (« una fantasia popolare ») e *infra*, pp. 432 s.

[34] j. *Ta'an.* IV,2,68[a] 48 (IV/1,180) e par.

[35] Eusebio, *Hist. eccl.* II,23,4-18.

[36] Non si è neanche osato dedurre da Ger 35,19 (dove il Signore promette ai Recabiti che non mancheranno di discendenti che stiano sempre alla sua presenza) che erano sacerdoti. *Sifre* Nm 10,29, § 78, applica questo versetto ai discendenti di figlie di Recabiti sposate a sacerdoti.

[37] S. KLEIN, in *MGWJ* 70 (1926), p. 413, e 80 (1936), p. 200, dimostra maggior fiducia nella storicità dei dati relativi ai Recabiti.

[38] b. *Pes.* 62[b].

que che, nelle tradizioni genealogiche, le informazioni sulle famiglie di queste due tribù costituivano l'insieme degli elementi.

Ciò che precede consente di non stupirci di un fatto: non soltanto sentiamo parlare in generale di tradizioni genealogiche delle famiglie laiche, ma accanto alle liste genealogiche dei sacerdoti, messe per iscritto, che abbiamo esaminato sopra [39], troviamo quelle analoghe dei laici. Per l'epoca antica, il racconto dell'autore delle Cronache relativo alla registrazione di tutto [40] il popolo in occasione del ritorno dall'esilio e del reinsediamento degli esiliati nella loro patria [41] ne fornisce una prova importante. Sulla base di documenti più antichi [42], furono allora annotati i nomi dei capi di ogni famiglia con l'indicazione dei suoi antenati [43]; fu così che si costituirono le *genealogie di laici*. Quanto agli altri membri di ogni famiglia, solo il loro nome fu indicato [44]; vennero tuttavia segnalate le famiglie la cui origine israelitica era incerta [45] e le Israelite sposate con pagani (Esd 10,18-44), che avevano contaminato quindi i loro discendenti (10,44). Oltre all'analogia con le genealogie dei sacerdoti, diligentemente aggiornate, abbiamo un elemento, dato che ci consente di affermare che le genealogie così costituite furono, almeno in parte, continuate: 1 Cr 3,1-24 trasmette la genealogia della casa di Davide in una successione che arriva fino all'epoca dell'autore delle Cronache; analogamente 1 Cr 2,34-41 continua la genealogia

[39] *Supra*, pp. 332 ss.

[40] W. ROTHSTEIN - J. HANEL, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik*, Leipzig 1927, pp. XXVIII e 188 (su 1 Cr 9,1 *a*).

[41] Ne 7,6-7 par. Esd 2,1-2; Ne 11,3; Esd 8,1.

[42] Ne 7,64 par. Esd 2,62. Le genealogie di 1 Cr 1-7 si ricollegano ai dati genealogici di Gn, Es, Nm, Gs, 1 e 2 Sam, 1 Re, Rt.

[43] Esd 8,1-14; cfr. Ne 7,6-69 par. Esd 2,1-67. Ne 11,3-24 dà notizie sui capi delle famiglie installatesi, dopo l'esilio, a Gerusalemme. La lista parallela 1 Cr 9,1-17, che, secondo 9,1-3, cerca di dare l'impressione di risalire all'epoca della monarchia, deve essere considerata posteriore a Ne 11,1-3.

[44] Esd 8,3-14; Ne 7,6-69 par. Esd 2,1-67.

[45] Ne 7,61-65 par. Esd 2,59-63.

dei Sesaniti, un ramo del gruppo di Caleb [46], forse fino all'epoca dell'autore delle Cronache.

Anche per il periodo posteriore, l'esistenza, sotto forma scritta, di genealogie di laici ci è più volte attestata. Occorre citare qui in primo luogo le due genealogie di Gesù [47] trasmesse in Mt 1,1-17 e Lc 3,23-38; Matteo si ricollega a 1 Cronache [48]. Shimeon ben Azzai (verso il 110 d.C.) trovò Gerusalemme [49] un rotolo di genealogie che secondo la tradizione posteriore [50] contiene dati genealogici che si riferiscono soprattutto a famiglie laiche. Inoltre, occorre citare un dato di Giulio l'Africano (ca. 160-240), medico cristiano. Ecco quanto osserva circa la pretesa distruzione con il fuoco delle genealogie ordinata da Erode (cfr. un po' più avanti): « Alcune persone zelanti sono in possesso delle proprie genealogie, sia che le abbiano ricostruite con la memoria, sia che ne abbiano fatte copie (conservate); esse si gloriano di avere custodito il ricordo della loro origine che è pura da macchie » [51].

Il seguente racconto fornisce infine un'altra prova:

[46] W. ROTHSTEIN - J. HÄNEL, *Kommentar...*, cit., pp. LII s. e 27 s.

[47] È alla genealogia di Luca che si riferisce l'indicazione carica di odio di b. *Sanh.* 106[b]: « Ho visto una cronaca di Balaam [su Balaam come designazione di Gesù vedere H. L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen*, Leipzig 1910, p. 26*, n. 2] in cui era scritto: « Balaam, lo zoppo, aveva trentatre anni quando Pin[e]has lista'a [Ponzio Pilato] lo uccise ». Questo dato risale probabilmente a Lc 3,23.

[48] Mt 1,2-6 *a*: 1 Cr 2,1-15; Mt 1,6 *b*-12; 1 Cr 3,5-19. In Mt 1,12, Salatiel (nell'ebraico di 1 Cr 3,19: Pedaya) è il padre di Zorobabele; questo si spiega con la Settanta i cui mss. A e B danno in 1 Cr 3,19 la lezione *Salathiel* (recensione di Luciano: *Phadáias*). Questa constatazione non esclude l'esistenza di una forma originaria semitica della genealogia di Matteo (vedere *infra*, p. 446, n. 149) poiché il traduttore ha potuto utilizzare la Settanta di 1 Cronache.

[49] *Yeb.* IV,13: « Shimeon ben Azzai diceva: Ho trovato a Gerusalemme un rotolo genealogico (*m[e]gillat yûḥasîn*) dove era scritto: N. N. è il bastardo di una donna sposata ».

[50] j. *Ta'an.* IV,2,68[a] 54 ss. (IV/1,180); vedere *infra*, p. 432.

[51] Giulio l'Africano, nella sua *Lettera a Aristide*, ed. W. REICHARDT, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes* (*Texte und Untersuchungen* XXXIV,3), Leipzig 1909, p. 61, righe 17 ss.

« Rabbi [Yuda I, verso il 200 d.C.] si occupava [di progetti di matrimonio] per suo figlio che stava presso R. Ḥiyya [l'Anziano]; ma quando arrivò per far firmare il contratto di matrimonio, la giovane morì. Rabbi disse allora: Dio ne scampi! Doveva esserci una macchia [e di conseguenza Dio ha dovuto impedire il matrimonio]! — Si sedettero e fecero un'indagine sulle [genealogie delle] famiglie; [scoprirono che] Rabbi discendeva da Sefatia, figlio di Abital [2 Sam 3,4: figlio di Davide] e che R. Ḥiyya da Shimei [*sic*! 2 Sam 13,3: Shimea] fratello di Davide » [52].

L'esistenza di genealogie di laici consegnate per iscritto è dunque certa; ma si deve anche controllare l'indicazione secondo cui esistevano delle genealogie di laici stabilite pubblicamente. Giulio l'Africano afferma infatti nella sua *Lettera ad Aristide* [53], trasmessa da Eusebio [54]: « Fino allora [l'epoca di Erode] si trovavano registrate negli archivi [in primo luogo] le famiglie ebraiche e [in secondo luogo] le famiglie di coloro la cui origine risaliva a proseliti come [55] Achior l'Ammonita e Rut la Moabita, o a meticci [56] usciti dall'Egitto nello stesso tempo [degli Ebrei]. Erode, che non aveva sangue israelitico nelle vene, istigato dalla coscienza della sua origine oscura, fece bruciare i documenti di queste famiglie; così, pensava, sarebbe apparso di origine nobile perché nessun altro avrebbe potuto provare con documenti pubblici che discendeva da patriarchi o (da proseliti e) [57] da coloro che vengono chiamati *geiōrai* [58] (i meticci) ».

[52] b. *Ket.* 62[b]; vedere *infra*, pp. 437 s.

[53] Ed. Reichardt, p. 61.

[54] *Hist. eccl.* I,7,13.

[55] Invece di *ōs Achiōr*, TERMD leggono *éōs Achiōr*, « fino a Achiōr ».

[56] Per gli *epimiktoi*, cfr. la Settanta a Es 12,38 e Nm 11,4.

[57] Con E. Schwartz e W. Reichardt occorre considerare *prosōlútous* e *tous epimiktous* come glosse anteriori a Eusebio. Esse furono occasionate dalla parola straniera *geiōrai* che uno prima mano valutò correttamente « proseliti », e una seconda erroneamente « meticci ».

[58] È l'aramaico *giyyôra*, « proselito », cioè proselito in tutto e per tutto; cfr. la Settanta a Es 12,19 e Is 14,1: *giōras*.

Merita credito questo racconto? *La caverna del tesoro*, scritto siriaco il cui contenuto di base risale al 350, attesta ugualmente che Erode distrusse col fuoco le genealogie [59]; ma *La caverna del tesoro* dipende da Giulio l'Africano [60]. In b. *Pes.* 62^b, si narra: « Rammi bar Rab Yuda disse a nome di Rab († 247 d.C.): Dal giorno in cui il libro delle genealogie fu nascosto, la forza dei saggi si affievolì e il loro sguardo si offuscò » [61]. Questo passo non costituisce una prova perché il contesto, tanto antecedente che susseguente, mostra che Rashi [62] aveva ragione, nel suo commentario a b. *Pes.* 62^b, di vedere in questo « libro delle genealogie », i libri biblici delle Cronache [63]. Questo passo del Talmud babilonese parla dunque del momento in cui l'interpretazione tradizionale [64] di 1 Cronache fu annoverata tra gli elementi

[59] *La caverna del tesoro* (ed. C. Bezold, *Die Schatzhöhle aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften in's Deutsche übersetzt*, Leipzig 1883, p. 53) distingue tre distruzioni con il fuoco: *a*) all'epoca di Antioco (IV Epifane); *b*) lacuna nel testo; secondo il *Libro di Adamo* etiopico (*Das christliche Adambuch des Morgenlandes aus dem Äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt* di A. Dillmann, Göttingen 1853, p. 133) bisogna forse completare così: in occasione della distruzione di Gerusalemme (?); *c*) « nei giorni di Erode, quando Gerusalemme fu distrutta ».

[60] A. Gotte, *Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen* (*Sitzunsgberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, philos.-hist. Kglasse 13, fasc. 4) Heidelberg 1922, pp. 80-85 e 91 ha dimostrato che la cronologia de *La caverna del tesoro* si basa su quella di Giulio l'Africano.

[61] Esiste un legame tra b. *Pes.* 62^b e la notizia di Giulio l'Africano, secondo M. Sachs, *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung aus jüdischen Quellen*, II, Berlin 1854, pp. 155 ss.; F. Rosenthal, *Über 'issah* in *MGWJ* 30 (1881), pp. 118 ss.; Krauss, *Talm. Arch.*, II, p. 434, n. 91; G. Kittel, *Die genealogiai der Pastoralbriefe*, in *ZNW* 20 (1921), p. 52.

[62] Considera il nostro passo come spiegazioni orali del libro delle Cronache.

[63] Il legame tra b. *Pes.* 62^b e la notizia di Giulio l'Africano è contestato da L. Freund, *Über Genealogien und Familienreinheit*, in *Festschrift Schwarz*, p. 173, n. 3 e 187 ss. Freund, come L. Ginzberg, in *MGWJ* 56 (1912), p. 665, n. 4 e L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, II, Berlin 1930, p. 496, n. 72 riferiscono i dati di b. *Pes.* 62^b a genealogie profane. Giustamente Strack, *Einleitung*, p. 12 e Billerbeck, I, p. 6, vi scorgono i libri delle Cronache.

[64] Cfr. la penultima nota.

esoterici [65] — *nignaz*, « essere nascosto » è il termine tecnico per dire che certi elementi sono messi in disparte dalla tradizione insegnata pubblicamente — e deplora lo scompiglio causato da questa misura nelle tradizioni genealogiche.

La notizia di Giulio l'Africano sulla distruzione col fuoco delle genealogie rimane dunque isolata. È vero che non si può attribuire eccessiva importanza al silenzio di Giuseppe. Questo silenzio sulla distruzione delle genealogie ordinata da Erode potrebbe spiegarsi con il fatto che Giuseppe, nella sua storia del regno, segue molto da vicino Nicola di Damasco, storiografo della corte di Erode e panegirista del re. Erode sarebbe stato capacissimo di una siffatta azione: sappiamo con certezza che cercò di nascondere la propria origine [66]. Inoltre distruggendo i documenti genealogici, avrebbe potuto sperare di porre un freno all'attesa messianica legata alla famiglia davidica, speranza che costituiva una perpetua minaccia per il suo dominio.

Se tuttavia nella fattispecie non ci è dato uscire dal campo delle supposizioni, un'ulteriore osservazione conduce comunque più lontano. Secondo Giulio l'Africano, negli archivi si trovavano registrate per prime le famiglie ebraiche e successivamente i proseliti. La prescrizione del *Documento di Damasco* concorda in pieno con tale indicazione; era necessario registrare tutti i membri della comunità della nuova alleanza nel seguente modo: « Tutti devono essere iscritti con il loro nome, uno dopo l'altro, dapprima i sacerdoti, poi i leviti, in terzo luogo gli Israeliti e in quarto i proseliti » [67]. Anche qui abbiamo dunque innanzi tutto l'iscrizione delle famiglie israelitiche, quindi quella dei proseliti. Si può

[65] Vedere *supra*, pp. 371 s. La spiegazione del « libro delle genealogie » faceva parte degli elementi esoterici degli scribi; è quanto dichiara esplicitamente b. *Pes.* 62^b: R. Yoḥanan († 279 d.C.) osò insegnare a R. Simlai (verso il 260) il « libro delle genealogie ».

[66] *Ant.* XIV,1,3, § 9.

[67] *Doc. di Damasco* XIV,4-6.

supporre che questa registrazione praticata nella comunità di Damasco si ricolleghi a dei modelli; e questo induce a non considerare del tutto fantasiosa la notizia di Giulio l'Africano secondo cui esistevano negli archivi (secondo Rufino, si tratterebbe degli archivi segreti del Tempio) [68] delle liste genealogiche simili a quelle di cui parla. Occorre soltanto stare attenti a non trarre dalla sua indicazione ipotesi azzardate circa l'esistenza di un vero e proprio stato civile della popolazione [69]. È probabile piuttosto che si tratti di scritti in cui venivano registrate talune tradizioni genealogiche. La menzione dei meticci usciti dall'Egitto insieme con gli Ebrei, di Rut la Moabita e di Achior l'Ammonita, noto dal libro di Giuditta, indica che la leggenda doveva colorarne fortemente il contenuto.

In questo contesto, infine, troviamo ancora un dato di Giuseppe; sfortunatamente il suo valore è sminuito dal fatto che la lettura della parola-chiave è incerta. Nel *Contra Apionem* (I,6, § 29), lo storico parla della cura con cui il popolo ebraico conservò in ogni tempo i documenti pubblici, e così prosegue (I,7, §§ 30 s.): « Non ci si è accontentati di affidare, fin dall'origine, tale impegno [di fissare i documenti] alle persone più capaci e più zelanti nel culto; si sono altresì presi dei provvedimenti perché la stirpe dei sacerdoti si mantenesse pura da contaminazione e senza macchia. (31) Infatti colui che partecipa del sacerdozio deve, per generare, unirsi soltanto a una donna della propria nazione e, senza considerare la fortuna né le altre distinzioni, fare una indagine sulla famiglia [della fidanzata], estraendo

[68] Rufino nella sua traduzione latina della *Storia ecclesiastica* di Eusebio, I,7,13 (*GCS* 9,1, p. 61, righe 3-4), nota a proposito dell'informazione di Giulio l'Africano: Quod per idem tempus omnes Hebraeorum generationes descriptae in archivis templi secretioribus habebantur.

[69] Il *Protovangelo di Giacomo* I,3, menziona un « registro delle dodici tribù »; esso non designa affatto uno stato civile completo della popolazione, ma, è in tutto simile a 1 Cr 1-9.

dagli archivi [è probabilmente la lezione giusta] [70] la successione dei suoi parenti, e presentando numerosi testimoni » [71]. Se dunque *ek tōn archeiōn* è la lezione esatta, le famiglie laiche dell'epoca, al dire di Giuseppe, trovavano negli archivi degli elementi di base che consentivano di controllare con esattezza la loro origine. Anche qui si può accordare credito a questa indicazione, purché si eviti di credere che Giuseppe parli, nella fattispecie, di una registrazione sistematica di tutta la popolazione. Egli ha soprattutto in mente delle genealogie di sacerdoti [72] che si trovavano negli archivi del Tempio (dove erano registrati anche dati sulle mogli di sacerdoti, che provenivano in parte da famiglie laiche) [73], nonché attestazioni di debiti e altri documenti conservati negli archivi [74] le cui indicazioni genealogiche potevano servire di base alle famiglie laiche per stabilire la lista dei loro antenati.

Tutto questo garantisce dunque, per le famiglie laiche, l'esistenza di tradizioni genealogiche orali e scritte, di carattere privato e pubblico. La domanda che ci si pone allora è questa: qual è il loro valore storico?

B) Il valore storico delle genealogie dei laici, in particolare quelle di Mt 1,1-17 e Lc 3,23-38

In generale [75], le genealogie delle famiglie di sacerdoti erano autentiche, almeno per quanto concerne l'ultimo o

[70] Invece di *ek tōn archaiōn* (« dalle antiche famiglie »?), A. Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, Leipzig 1893, p. 398, propose di leggere *ek tōn archeiōn* (« dagli archivi »). Questa congettura, il cui senso è accettabilissimo, crea minori difficoltà sebbene il testo di questo passo si basa su un unico ms., il *Laurentianus* plut. 69, Cod. 22, dell'XI secolo. A giusto titolo, quindi, Th. Reinach, *Flavius Josèphe, Contre Apion*, Paris 1930, l'ha introdotta nel testo.

[71] Vedere il seguito della citazione *supra*, p. 335.

[72] Vedere *supra*, pp. 332 ss.

[73] 2 Cr 31,18; Giuseppe, *Vita* 1, § 4.

[74] *B. j.* II,17,6, § 427.

[75] Bisogna fare i conti con alcune inesattezze del tipo di quelle indicate *supra*, p. 333, n. 446.

penultimo secolo della loro stesura. Nessun dubbio al riguardo, soprattutto se si tien conto del rigore con cui si conservò l'ereditarietà del sacerdozio, dell'esame accurato a cui le genealogie erano sottoposte prima di ogni consacrazione sacerdotale, nonché della ripartizione del clero in stirpi e famiglie sacerdotali [76]. È altresì certo che i sacerdoti compivano ricerche prenuziali sulla purezza della famiglia delle future spose, soprattutto se non erano di origine sacerdotale [77]. Tutto questo esclude nel modo più assoluto che le tradizioni genealogiche delle famiglie laiche, di cui abbiamo constatato l'esistenza (pp. 419 s.) fossero pure invenzioni.

I

Per la verità, in questa tradizione, che si definisce genealogica, compaiono talora giochi di parole che non hanno alcun valore e che traggono conclusioni genealogiche dall'etimologia popolare dei nomi. Ecco il testo che qui ci interessa [78]:

« R. Levi (verso il 300 d.C.) disse: Venne trovata a Gerusalemme una genealogia in cui era scritto:

1. Hillel (verso il 20 a.C.) discende da Davide;
2. Ben [la famiglia] Yasaf [Yasa], da Asaf;
3. Ben [la famiglia] Sisit ha-kassat (verso il 70 d.C.), da Abner;
4. Ben [la famiglia] Qobesin [Kobshin], da Acab;

[76] Vedere *supra*, pp. 256 s.

[77] Vedere le sezioni sull'aristocrazia sacerdotale legittima e illegittima (*supra*, pp. 286-310) e sul carattere ereditario del sacerdozio *supra*, pp. 332-344).

[78] j. *Ta'an.* IV,2,68[a] 45 ss. (IV/1,180); *Gn. R.* 98,13 su 49,10 (211[b] 12 ss.). j. *Ta'an.* dà la tradizione più antica, poiché soltanto questo testo conserva il gioco di parole Yaṣaf-Asaf. Varianti importanti della tradizione parallela in *Gn. R.* sono indicate tra parentesi quadre; l'ordine in *Gn. R.* è diverso.

5. Ben [la famiglia] Kalba Shabua (verso il 70 d.C.), da Caleb;
6. R. [la famiglia] Yannai (verso il 225 d.C.), da Eli;
7. Ben [79] [la famiglia] Yehud [Yehu], da Seforide;
8. R. Ḥiyya Rabba (verso il 200 d.C.), da Sefatia, figlio di Abital (2 Sam 3,4);
9. R. Yose bar Ḥalafta (verso il 200 d.C.), da Yonadab ben Recab (2 Re 10,15);
10. R. Neemia (verso il 150 d.C.), da Neemia il *tiršata* (Ne 8,9) ».

Una duplice osservazione è sufficiente a chiarire questa lista: *a*) Si dice che sia stata trovata a Gerusalemme dove dovette apparire verso il III secolo della nostra era — R. Yannai (6) era in attività verso il 225. Ora, dopo la guerra di Bar Kokba (132-135[6]), Gerusalemme divenne una colonia romana, *Aelia capitolina*, e l'ingresso nella città santa fu vietato agli Ebrei sotto pena di morte [80]. Vi potevano entrare soltanto il 9 di *'Av*, giorno anniversario della presa di Gerusalemme, per fare i loro lamenti sui luoghi santi [81]. *b*) I dati genealogici dei nrr. 2 e 5 sono frutto di un gioco di parole; l'indicazione del nr. 10 deriva da una identità di nomi; quella del nr. 1 assumerà, come vedremo tra breve [82], i connotati di una falsificazione storica.

Di conseguenza questa genealogia trovata, a quanto si sostiene, a Gerusalemme, è un parto di fantasia [83] che ha visto la luce a Seforide verso il 250 della nostra era [84]. È parimenti impossibile ritenere storici i primi cinque mem-

[79] Così bisogna leggere, anziché *min.*

[80] Vedere il mio *Golgotha*, Leipzig 1926, pp. 19 s.

[81] ORIGENE, *In Librum Jesu Nave* XVII,1; *Itin. Burdigalense* 591 (ed. P. GEYER, *Itinera hierosolymitana saeculi IIII-VIII, CSEL* 39, 1898, p. 22); GIROLAMO, *In Soph.* I,15 ss.; Schürer, I, pp. 703 s.; il mio *Golgotha*, p. 20, n. 13.

[82] Vedere *infra*, pp. 436-438.

[83] I. LÉVI, *L'origine davidique de Hillel*, in *REJ* 31 (1895), pp. 209 ss.

[84] Dimostrazione di A. BÜCHLER, *Priester*, p. 43.

bri [85] qualora si ipotizzasse una lista ritrovata a Gerusalemme prima del 70 d.C. e completata più tardi [86]. Naturalmente, i dati genealogici dell'Antico Testamento fornivano un vasto campo per simili deduzioni genealogiche fondate su giochi di parole e sul significato dei nomi [87].

Questa constatazione non prova che tutte le tradizioni genealogiche siano prive di valore storico; essa ci invita comunque alla prudenza e a un esame critico delle tradizioni. Ad esempio, occorre accettare con prudenza i dati genealogici di Tb 1,1; Gdt 8,1; Est 2,5. Potrebbero far parte dello stile di questa storia romanzata.

II

In due casi possediamo taluni elementi che ci consentono di fare un esame critico dei dati genealogici del Talmud relativi a famiglie laiche. Nel primo caso si tratta di R. Eleazar ben Sadoq, scriba di Gerusalemme, in attività prima della distruzione della città [88]. Eleazar afferma di discendere dai figli di Senaab (*sic*!) (in Esd 2,35; Ne 3,3; 7,38; *Ta'an.* IV,5: Senaa), della tribù di Beniamino, una delle famiglie che godevano del privilegio di portare la legna al Tempio [89]. Egli narra come il 10 di *'Av*, giorno di festa, in cui questa famiglia di rango elevato doveva recare la legna [90], coincise, un anno, con l'anniversario della distruzione di Gerusalemme,

[85] Solo nel III secolo è stata affermata l'origine davidica degli Hilleliti, vedere *infra*, p. 438.

[86] Contro BÜCHLER, *Priester*, p. 42.

[87] G. KITTEL dà le prove in *Die genealogiai der Pastoralbriefe*, *ZNW* 20 (1921), pp. 59-67; vedere anche b. *Pes.* 4ª.

[88] Per la datazione, vedere gli sviluppi *supra*, p. 233. Era ancora giovanissimo durante il regno di Agrippa I (41-44 d.C.); al tempo della carestia sotto Claudio (47-49, vedere il mio articolo *Sabbathjahr* in *ZNW* 27 (1928), pp. 98-103), era già un discepolo di R. Yoḥanan, figlio della Hauranite. È quindi nato alla fine degli anni 30-40.

[89] Vedere *supra*, pp. 351 s.

[90] *Ta'an.* IV,5.

il 9 di *'Av*, slittato questa volta al 10. Quell'anno infatti, il 9 di *'Av* cadeva di sabato e si volle evitare di fare del sabato un giorno di lutto per Gerusalemme [91].

Come si vede, si tratta di dati così concreti che è impossibile dubitare che R. Eleazar ben Sadoq abbia fatto parte della famiglia beniaminita di rango elevato. Ma, a fronte di questo, troviamo l'indicazione secondo cui suo padre, R. Sadoq, era di origine pontificia, cioè di origine pontificia [92] legittima a titolo di Zadokita [93]. Si sarebbe tentati di ritenere quest'ultima indicazione come una conclusione genealogica di nessun valore, fatta derivare esclusivamente dal suo nome Sadoq. Ma questa tesi è improponibile. Infatti un racconto degno di fede, abbondantemente attestato [94], narra come un giorno, in occasione di un omicidio avvenuto nel Tempio, R. Sadoq rivolse ai sacerdoti e al popolo, dai gradini del vestibolo del Tempio, un severo appello alla penitenza. Un laico non avrebbe potuto penetrare in quel luogo; quindi R. Sadoq era certamente un sacerdote. Questi due dati sull'origine di Eleazar contengono elementi assolutamente autentici; è probabile quindi che i Tosafisti [95] abbiano visto giusto concludendo che Eleazar ben Sadoq era di famiglia beniaminita dal lato materno. Questa conclusione è tanto più attendibile in quanto Eleazar non parla della sua origine beniaminita in relazione ad un'affermazione genealogica, ma senza speciale intenzione, puramente in occasione di noti-

[91] b. *Ta'an.* 12ª; b. *'Er.* 41ª; j. *Ta'an.* IV,6,68ᵇ 44 (IV/1,195); j. *Meg.* I,6,70ᶜ 13 (non tradotto in IV/1,205 che rimanda al par. IV/1,195). Su questo punto, vedere J.N. EPSTEIN, *Die Zeiten des Holzopfers*, in *MGWJ* 78 (1934), pp. 97-103; egli conclude che questo passo (contrariamente a *Ta'an.* IV,5) considera il 9 di *'Av* come il giorno in cui la famiglia Senaa consegnava la legna.

[92] *ARN* rec. A cap. 16,63ª 25.

[93] Vedere *supra*, p. 303, n. 300.

[94] Tos. *Yoma* I,12 (181,20); Tos. *Shebu.* I,4 (446,6); *Sifre* Nm 35,34, § 161 (28ᶜ 111,18); j. *Yoma* II,2,39ᵈ 13 (III/2,179) bar.; b. *Yoma* 29ª bar.

[95] *Tosafot* su *'Er.* 41ª. Stessa opinione in Billerbeck, I, p. 5; V. APTOWITZER, in *HUCA* 4 (1927), pp. 228 s.; S. KLEIN, *Zur jüdischen Altertumskunde*, in *MGWJ* 77 (1933), p. 192.

zie sulla celebrazione del 10 di *'Av*. Non c'è quindi alcun motivo per respingere i dati relativi alla sua origine.

Il secondo caso concerne l'origine del patriarca palestinese R. Yuda I (dal 135 fino dopo il 200) discendente di Hillel [96]. Esistono dati contraddittori sulla sua origine [97]: 1° Egli discende dal lato paterno dalla tribù di Beniamino e solo dal lato materno dalla tribù di Giuda [98]. 2° Egli discende dalla tribù di Giuda [99], cioè da Davide [100]. 3° Un'altra tradizione aggiunge che egli discende da Sefatia, figlio di Davide e di Abital (2 Sam 3,4) [101]. C'è quindi totale difformità di notizie. In realtà il caso è assolutamente chiaro.

1. Lo stesso Yuda I dice che l'esilarca babilonese Rab Huna è di origine più illustre della sua [102], perché lui, Yuda, è beniaminita e non può discendere dalla tribù di Giuda se non dal lato materno [103]. Questa testimonianza autobiografica è autentica [104]. In essa infatti il patriarca si colloca al di sotto degli esilarchi; peraltro l'informazione secondo cui la famiglia di R. Yuda I possedeva alcuni dati genealogici non deve essere messa in dubbio [105].

[96] Non è assolutamente provato che la famiglia di Gamaliele discenda da Hillel, ma è verosimile.

[97] I testi citati nelle quattro note seguenti sono tradotti in Billerbeck, I, pp. 4-5.

[98] j. *Kil.* IX,4,32b 30 (II/1,317): j. *Ket.* XII,3,35a 37 (non tradotto in V/1,145 che rimanda al par. II/1,317); *Gn. R.* 33,3 su 8,1 (66a 18 s.). Edizione critica in G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, Leipzig 1927² (rist. Darmstadt 1960), pp. 27 s.

[99] b. *Sanh.* 5a; b. *Hor.* 11b bar.

[100] R. Yuda I davidide: b. *Shab.* 56a. Hillel davidide: j. *Ta'an.* IV,2, 68a 46 (IV/1,180) e par., vedere *supra*, p. 432.

[101] b. *Ket.* 62b, vedere *supra*, p. 432.

[102] Era verosimilmente davidide, vedere *supra*, p. 421.

[103] Vedere qui sopra la nota 98.

[104] I. LÉVI, *L'origine davidique de Hillel*, in *REJ* 31 (1895), pp. 209 ss., ne ha dato la dimostrazione convincente. Insiste innanzi tutto sul fatto che l'affermazione dell'origine davidica della famiglia di Hillel non s'incontra prima del 200 d.C.

[105] b. *Ket.* 62b. Inoltre Giuseppe, *Vita* 38, § 191: R. Shimeon ben Gamaliele I (il bisnonno di R. Yuda I) discendeva da una « famiglia assai illustre », quindi da una famiglia che possedeva una tradizione genealogica sicura.

2. Ma, come rivela il testo stesso, era assai penoso per R. Yuda I sentirsi ricordare che l'esilarca babilonese era di famiglia più nobile della sua [106]. Subito dopo la testimonianza autobiografica di R. Yuda, ecco infatti quel che si narra: « Un giorno, R. Ḥiyya l'Anziano [che era lui pure un davidide [107], e che voleva che R. Yuda I prendesse coscienza della inferiorità della sua origine] entrò in casa sua e gli disse: Rab Huna [l'esilarca di allora, parente di R. Ḥiyya [108]] è fuori. — Allora Rabbi [Yuda I] impallidì. Egli [Rabbi Ḥiyya) gli disse: Hanno portato la sua bara » [109]. L'incidente ebbe come conseguenza la messa al bando di R. Ḥiyya per trenta giorni e la rottura temporanea tra i due.

Quest'episodio fornisce la chiave dei dati contraddittori sull'origine di R. Yuda I. Per non far apparire la famiglia dei patriarchi palestinesi inferiore a quella degli esilarchi babilonesi, la tradizione (per la prima volta in b. *Sanh.* 56a dove è trasmessa da Rab [† 247], discepolo di R. Yuda e nipote di R. Ḥiyya) attribuì un'origine davidica a R. Yuda I. Tale attribuzione parve tanto più possibile in quanto il patriarca era di fatto discendente dalla tribù di Giuda, anche se soltanto dal lato materno.

Il motivo di questa falsificazione storica è soprattutto chiaro in b. *Sanh.* 5a (bar) [110], baraita già nota a Origene [111] dove Gn 49,10 *a*: « Non sarà tolto lo scettro da Giuda » è applicato agli esilarchi e 49,10 *b*: « né il bastone del comando tra i suoi piedi » ai patriarchi palestinesi. Come mostra questo passo del Talmud, non solo si vogliono mettere i patriarchi sullo stesso piano « sociale » degli esilarchi, ma si vuol an-

[106] Cfr. anche b. *Hor.* 11b.

[107] Vedere *supra*, p. 421.

[108] *Ivi.*

[109] j. *Kil.* IX,4,32b 31 (II/1,317) e par. (vedere questi parr. *supra*, p. 436, n. 98).

[110] Cfr. b. *Hor.* 11b; b. *Sanh.* 38a.

[111] Cfr. *supra*, p. 422, n. 17.

che attribuire loro, come per gli esilarchi, una partecipazione alla promessa di Gn 49,10 e quindi probabilmente legittimare la loro pretesa alla dominazione messianica. È istruttivo osservare come la baraita non ponga una parità totale tra i due; essa esprime chiaramente la superiorità degli esilarchi, che « regnano su Israele con il bastone », rispetto ai patriarchi che « hanno il potere di insegnare pubblicamente in Israele ». Per conferire tutto il suo peso alla falsificazione storica, la tradizione palestinese, nel III secolo della nostra era [112], l'ha riferita a Hillel, l'antenato di R. Yuda I, facendo di lui un discendente di Davide.

3. Accanto all'idea del rapporto tra i patriarchi e gli esilarchi, il raffronto tra R. Yuda e R. Ḥiyya l'Anziano fu determinante nella formazione della tradizione. Sembrò intollerabile che R. Ḥiyya dovesse essere di origine più illustre del patriarca che apparteneva alla tribù di Beniamino. Così si risolse ogni difficoltà facendo un passo in più; non solo si fece di R. Yuda I un davidide, ma si trasferì su di lui la genealogia di R. Ḥiyya [113], e si fece del patriarca il discendente di Sefatia, figlio di Davide e di Abital. Quanto a R. Ḥiyya, divenne discendente non di Davide, ma di un ramo collaterale della famiglia reale; suo antenato, si disse, era Shimea, fratello di Davide [114].

Queste constatazioni sono particolarmente istruttive non tanto perché si presenta qui un caso in cui si è tentato, nel corso del III secolo della nostra era, una falsificazione storica per la maggior gloria della famiglia dei patriarchi palestinesi, ma perché, di fatto, la vera tradizione non fu soppressa. Tutti gli sforzi compiuti per far sì che la famiglia di Hillel

[112] Il testimone più antico è R. Levi (verso il 300 d.C.): j. *Ta'an.* IV,2,68[a] 45 ss. (IV/1,180). Vedere il testo *supra*, p. 433.

[113] Supponendo che questa sia data con esattezza in j. *Ta'an.* IV,2,68[a] 48 (IV/1,180), vedere *supra*, p. 433.

[114] b. *Ket.* 62[b].

fosse riconosciuta di origine davidica non poterono impedire che rimanesse nota la sua origine beniaminita. Gli elementi della tradizione genealogica erano troppo solidi per potere essere soppressi dalle falsificazioni.

Il fatto che i circoli dei dottori si trasmettessero delle tradizioni sulla legittimità e l'illegittimità di certe famiglie contribuì in modo essenziale alla solidità della tradizione genealogica. L'impulso a queste tradizioni fu dato dal rigore, descritto sopra (pp. 340-344), con cui i sacerdoti si sforzarono di conservare la loro classe pura da elementi illegittimi o da discendenti di sacerdoti la cui legittimità di origine fosse dubbia. Tale preoccupazione portò infatti i sacerdoti a mantenere salda la tradizione per sapere quali famiglie di sacerdoti fossero legittime e quali dubbie (le cosiddette famiglie *'iṣsaḥ*) [115]. Peraltro, in molti casi, gli scribi non approvarono la severità e i punti di vista del clero; furono perciò portati a conservare delle tradizioni su alcune famiglie che, a loro avviso, i sacerdoti avevano torto di dichiarare illegittime o legittime.

Una tradizione di Rabban Yoḥanan ben Zakkai († verso l'80 d.C.), chiaramente dell'epoca in cui il Tempio esisteva ancora, riferisce: « Una famiglia di nome Bet Serifa viveva in Transgiordania; ben Sion l'allontanò a forza [la dichiarò illegittima]. Anche un'altra famiglia viveva lì; ben Sion la avvicinò a forza [la dichiarò legittima] » [116]. Si può supporre che si trattasse di famiglie sacerdotali e che le decisioni prese da ben Sion e non approvate dagli scribi [117] fossero sentenze del tribunale di sacerdoti esaminato sopra (pp. 281 s.). Come si comportavano gli scribi in casi simili? Il seguito del testo della Tosefta lo indica chiaramente [118]: « E i dottori non

[115] Vedere *supra*, p. 342, specialmente nota 507 e ss.

[116] *'Ed.* VIII,7; Tos. *'Ed.* III,4 (459,30); j. *Yeb.* VIII,3,9[d] 8 (IV/2,124); j. *Qid.* IV,1,65[c] 51 (non tradotto in V/2,281 che rimanda al par. IV/2,124); b. *Qid.* 71[a] bar.

[117] Questo Rabban Yoḥanan ben Zakkai al quale risale la nostra tradizione si è lamentato del rigore dei sacerdoti, vedere *supra*, p. 343.

[118] Tos. *'Ed.* III,4 (459,31); j. *Qid.* IV,1,65[c] 53 (non tradotto in V/2, 281 che rimanda al par. IV/2,124).

vollero svelare pubblicamente la cosa; essi li [i nomi delle famiglie dichiarate a torto legittime] trasmisero ai loro figli e discepoli una sola volta ogni sette anni [in segreto] » [119].

Con il tempo, queste tradizioni, esposte soprattutto in occasione della spiegazione dei dati genealogici del I libro delle Cronache, assunsero una tale importanza [120] che si dovette temere che certe famiglie di notabili potessero essere screditate in pubblico se si fossero divulgate delle macchie nella loro origine [121]. Si decise perciò [122] — non sappiamo quando, ma di certo prima dell'epoca di R. Yoḥanan (199 ca. - 279) [123] — di vietare la spiegazione pubblica del I libro delle Cronache e di includere il testo tra gli scritti che componevano la tradizione esoterica [124].

[119] Cfr. b. *Qid.* 71ª bar.: « Esisteva inoltre un'altra [famiglia dichiarata legittima forzatamente, Rashi, *in loco*] e i dottori non vollero farla conoscere pubblicamente ma confidarono il [suo nome] ai loro figli e discepoli una volta in sette anni ». Esempi di una tradizione esoterica nei confronti di famiglie illegittime in b. *Qid.* 70ᵇ.

[120] Sull'entità delle tradizioni genealogiche, cfr. b. *Pes.* 62ᵇ citato *supra*, p. 424.

[121] b. *Qid.* 71ª (par. j. *Qid.* IV,1,65ᶜ 54 [non tradotto in V/2,281 che rimanda al par. IV/2,124]; j. *Yeb.* VIII,3,9ᵈ 11 [IV/2,124]): « R. Yoḥanan († 279) disse: Per il Tempio! sappiamo di che famiglia si tratta [si era parlato prima della sua illegittimità], ma che posso farci? I grandi del secolo infatti le sono legati ». *Ivi*: « Nei giorni di R. Pinḥas (b. Ḥama, verso il 360 d.C.), si cercava di dichiarare Babilonia « pasta » (*'issah*, designazione dall'origine dubbia, vedere *supra*, p. 342) nei confronti della Palestina. Egli [Pinḥas, che voleva impedirlo] disse ai suoi servi: « Appena avrò pronunciato due sentenze nella casa di studio, portatemi via al più presto sulla mia lettiga ». Fece la sua esposizione: 1. « Lo sgozzamento rituale degli uccelli non è prescritto dalla Torah ». Mentre, seduto, stava riflettendo su questo, continuò: 2. « Tutti i paesi sono una pasta nei confronti della Palestina, e la Palestina è una pasta rispetto a Babilonia ». Essi [i servi] sollevarono la lettiga e lo portarono fuori di corsa. Essi [gli uditori] lo inseguirono, ma non riuscirono a raggiungerlo. Si sedettero per esaminare più da vicino [le tradizioni genealogiche] finché giunsero al punto di rischiare [di scoprire origini contaminate]. Allora si separarono ». Cfr. Billerbeck, I, p. 1.

[122] b. Pes. 62ᵇ, vedere *supra*, pp. 428 e 370.

[123] b. *Pes.* 62ᵇ, cfr. il lamento del dottore citato nella penultima nota.

[124] Su questi elementi esoterici, vedere *supra*, pp. 367-371.

Questa seconda sezione porta quindi alla seguente constatazione: nelle genealogie sono certamente presenti delle falsificazioni storiche, ma non si possono costruire delle genealogie campate in aria, a capriccio, poiché esistono possibilità di controllo. Abbiamo così trovato una regola per giudicare le genealogie neotestamentarie di Gesù, l'unica che, all'infuori dei documenti dello stesso Nuovo Testamento, sia a nostra disposizione.

III

Qual è il valore storico delle *genealogie di Gesù?* Matteo (1,1-17) e Luca (3,23-38) ce ne trasmettono una ciascuno. Entrambe [125] elencano gli antenati del carpentiere Giuseppe, ed entrambe intendono dimostrare l'origine davidica dello stesso Giuseppe.

Dobbiamo prestar fede a questa affermazione dell'origine davidica di Giuseppe. Certo, si potrebbe ipotizzare che, più tardi, basandosi sul carattere messianico di Gesù, si sarebbe comunque fatto di Giuseppe un davidide. Ma contro tale ipotesi abbiamo la testimonianza unanime del Nuovo Testamento [126] secondo cui Gesù era realmente un davidide e, successivamente, esistono le informazioni di Egesippo (che scrive verso il 180, sfruttando la tradizione palestinese) il quale afferma che i nipoti di Giuda, fratello del Signore,

[125] I tentativi antichi e moderni di vedere in una di queste due genealogie quella di Maria non hanno approdato a nessun risultato.

[126] Rm 1,3; 2 Tm 2,8; Eb 7,14; Mt 1,1-17.20; Lc 1,27.32; 2,4; 3,23-38; At 2,25-31; 13,23.34-37; 15,16; Ap 5,5; 22,16; cfr. 3,7. Inoltre bisogna citare qui il titolo di « figlio di Davide » dato a Gesù (Mc 10,47-48 e par.; Mt 9,27; 15,22; 21,9.15; cfr. Mc 11,10; Mt 12,23). Certo, esso è in primo luogo un titolo messianico, ma afferma nel contempo l'origine davidica (G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1930², p. 262). In Mc 12,35-37 e par., Gesù lotta contro l'ideale messianico politico appellandosi al salmo 110; Questo discorso di controversia non significa affatto che Gesù abbia rinnegato la sua origine davidica.

furono denunciati a Domiziano come davididi e che attestarono, durante l'interrogatorio, la loro origine davidica [127]. Sappiamo inoltre che Simeone, cugino di Gesù e successore di Giacomo alla guida della comunità di Gerusalemme, fu denunciato come davidide e messia e quindi crocifisso [128]. Giulio l'Africano conferma che i parenti di Gesù si gloriavano della loro origine davidica [129]. A questi diversi dati, si aggiunge il fatto che, al tempo di Gesù e degli apostoli, non troviamo presso gli Ebrei alcuna contestazione circa l'origine davidica di Gesù [130]. Ora, per contestare il carattere messianico di Gesù, difficilmente la polemica ebraica avrebbe rinunciato a questo argomento di sicura presa sul popolo.

Ma le due genealogie differiscono totalmente l'una dall'altra. Da Abramo fino a Davide vanno di pari passo poiché entrambe seguono l'Antico Testamento (Rt 4,12.18-22; 1 Cr 2,1-14). Poi emergono le differenze: 1° Matteo continua la genealogia con Salomone, Luca con Natan, figlio di Davide. 2° Sorprendentemente le liste concordano, per il periodo dell'esilio di Babilonia, sul nome di Salatiel, ma gli attribuiscono padri diversi (Mt 1,12: Ieconia [cfr. 1 Cr 3,17] [131]; Lc 3,27:

[127] *Hist. eccl.* III,19.20,1-6.

[128] *Ivi*, III,32,3-6.

[129] W. Reichardt, *Die Briefe des S. J. Africanus an Aristides und Origenes*, Leipzig 1909: *Lettera a Aristide*, p. 61, righe 20 ss.

[130] La polemica condotta dagli Ebrei increduli, in Gv 7,42, è diretta contro Gesù in quanto Galileo. Davide è menzionato puramente e semplicemente per sostenere l'affermazione che il messia verrà da Betlemme. Ulla (verso il 280 d.C.) disse che Gesù era « vicino al Regno » (*qarôb l^emalkût*), b. *Sanh.* 43a. Si è molto portati a vedere in questo un riconoscimento della filiazione davidica di Gesù da parte del Talmud (Derembourg, *Essai*, p. 349; F. Delitzsch, *Jesus und Hillel*, Frankfurt, a. M. 1875, p. 13; S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902, p. 205 e *passim*). Ma H. L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen*, Leipzig 1910, p. 18*, n. 8, ha giustamente protestato contro questa interpretazione rinviando a b. *B. Q.* 83a: nei due casi, essere « vicino al regno » significa « avere relazioni con il governo pagano ».

[131] Giustamente Matteo ha letto o posto l'articolo davanti a *'assir* (1 Cr 3,17); ha dunque inteso questo termine come un attributo di Ieconia

Neri). 3° A partire da Zorobabele, che le due liste indicano come figlio di Salatiel [132], esse divergono di nuovo completamente. Continuano con due figli diversi di Zorobabele (Mt 1,13: Abiud; Lc 3,27: Resa). Le liste riprendono a concordare solo con il carpentiere Giuseppe [133], ma divergono con il nonno di Gesù: si chiama Giacobbe secondo Mt 1,16; Eli secondo Lc 3,23.

I numerosi tentativi, iniziati già con Giulio l'Africano, per armonizzare liste genealogiche così diverse l'una dall'altra sono falliti; si è dunque portati sovente a considerare entrambe come invenzioni di nessun valore. L'itinerario della nostra ricerca non giustifica uno scetticismo così radicale, ma ci impone l'obbligo di esaminare se una delle liste non sia da preferirsi all'altra.

Un raffronto di entrambe per valutare l'autenticità dà i seguenti risultati:

1. In 1,17, Matteo insiste esplicitamente nel dire che la sua lista si divide in 3x14 nomi. Queste cifre hanno un significato simbolico; presentano una gematria (gioco di cifre) basata sul fatto che il nome di Davide ha, in ebraico, il valore di 4 + 6 + 4 = 14. In Gesù si compie per la terza e ultima volta la cifra di Davide [134].

(« il prigioniero) e non come un nome proprio, come fanno, a torto, la Masora e la Settanta.

[132] Mt 1,12; Lc 3,27.

[133] È possibile che concordino tra loro già per il nonno di Giuseppe (Mt 1,15-16: Mattan-Giacobbe-Giuseppe; Lc 3,23-24: Mattat-Eli-Giuseppe); cfr. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (N. T. Deutsch 3), Göttingen 1965[10], p. 60. Ma non è sicuro che il nome di Mattat sia originario in Luca, vedere *infra*, p. 445.

[134] È probabile che vi sia un altro significato simbolico all'origine di Mt 1,17. Come indica *1 Henoch* XCIII,1-10; XCII,12-17, già nella prima metà del II secolo della nostra era, si divideva la storia del mondo, dalla creazione alla fine dei tempi, in dieci settimane di sette generazioni ognuna. Basandosi sulle liste di famiglie presenti nella Genesi, secondo le quali Abramo apparteneva alla ventesima generazione umana dopo la creazione, le prime tre settimane erano annoverate nel periodo preisraelitico dell'umanità (*1 Henoch* XCIII,3-5). Restavano dunque sette settimane per

Luca, secondo il testo dei codici: Sinaitico L T sa. bo., dà 77 nomi, compreso quello di Gesù. È probabile che alla base vi sia una simbolica di numeri simile a quella che abbiamo studiato nella nota 134 del presente capitolo, ossia una divisione della storia del mondo in 12 periodi [135]: Gesù si situa alla fine dell'undicesima settimana del mondo, cui fa seguito la settimana messianica [136]. Quest'ipotesi tuttavia si giustifica a fatica. Occorre osservare innanzi tutto che la tradizione testuale non è uniforme: B N U e altri manoscritti danno soltanto 76 nomi; sir. *sin.* non ne contiene che 73 [137]; Ireneo in *Adv. haer.* III,22,3 ne contava solo 72. Ma soprattutto è assai verosimile che, nel testo corrente di 77 nomi, i nomi seguenti non siano originari: Lc 3,27 Resa (originariamente non nome proprio, ma attributo di Zorobabele [= il principe] [138]; v. 31 Melea o Menna (dittografia) [139]; v. 33 Aminadab (giustamente assente in B e sir. *sin.*; un glossatore ha aggiunto questo nome basandosi sulla Settanta di 1 Cr 2,10 e su Rut 4,19-20, senza capire che, in Lc 3,33, il nome successivo, Admin, non era che una forma abbreviata di Aminadab [140]).

la storia d'Israele; l'ultima settimana comprendeva il periodo messianico (XCI,15-17). Se Mt 1,17 ha pensato a questo schema, la divisione della storia umana, da Abramo a Gesù, in 3 x 14 generazioni vorrebbe dire che la sesta delle sette settimane cosmiche della storia israelitica si compie con Gesù; la settimana cosmica messianica vi fa seguito come settima e ultima settimana. Billerbeck, I, pp. 44 s. e, con maggior convinzione, K. Bornhäuser, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, Gütersloh 1930, p. 16 ss. prendono in considerazione questa possibilità. Si ammette l'eventualità di una allusione a questo schema, ma allora ci si chiede perché Mt 1,17 non esprima con maggior chiarezza tale allusione.

135 *Baruc siriaco* LIII-LXXII, traduzioni latina e araba di *4 Esd.* XIV,11; cfr. *Apocalisse di Abramo* XXIX; Billerbeck, IV, pp. 986 s.

136 K. Bornhauser, *op. cit.*, p. 22; Ch. Kaplan, *Some New Testament Problems in the Light of the Rabbinics and the Pseudepigrapha*, in *Bibliotheca sacra*, Dallas, 87 (1930), pp. 465-471; K.H. Regenstorf, *op. cit.*, p. 61.

137 Esattamente 72, più una lacuna con uno spazio per un solo nome.

138 Vedere *infra*, p. 448.

139 A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1931, p. 218.

140 Cfr. G. Kuhn, *Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus nach ihrer Herkunft untersucht*, in *ZNW* 22 (1923), p. 217, n. 2.

Inoltre, al versetto 24, i nomi Mattat e Levi sono dubbi, poiché Giulio l'Africano [141] (e verosimilmente anche Ireneo) [142] non ha letto nello stesso versetto questi due nomi (che ritornano al v. 29) [143]. Di conseguenza, in origine la genealogia di Luca potrebbe aver avuto soltanto 72 nomi. È dubbio, soprattutto, che Luca abbia conteggiato i nomi. Comunque, se anche Luca attribuisce un senso simbolico al numero degli antenati di Gesù, ci si aspetterebbe pure da lui un'annotazione analoga a quella di Mt 1,17.

2. Matteo aggiunge alla sua genealogia i nomi di quattro donne (1,3: Tamar; 1,5: Racab e Rut; 1,6: Betsabea) come tipi di Maria nella misura in cui la potenza di Dio si manifestò in esse [144]. Nulla di simile in Luca.

3. Per la sua prima parte, da Abramo a Zorobabele, Matteo segue 1 Cronache [145]. La fonte lucana invece non conosce ancora i libri delle Cronache [146] come Scritture sante [147]. Essa rappresenta dunque una forma più antica della tradizione.

4. Un triplice errore si è insinuato in Matteo o nella sua fonte. *a*) Nella lista dei re successivi a Davide, in 1,8-9, Matteo omette tre nomi. Come indica il raffronto seguente, ciò è certamente dovuto a errore. Mt 1,8-9: *Iōram-Ozias-*

141 Citato da Eusebio, *Hist. eccl.* I,7,5.

142 Poiché enumera soltanto 72 nomi.

143 A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1931, p. 218.

144 Cfr. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen 1927², p. 2; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, pp. 2 s. Parere diverso in G. Kittel, art. *Thamàr*, in *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, III (1938), pp. 1 s.

145 Vedere *supra*, p. 426, n. 48.

146 La canonizzazione dei libri delle Cronache ebbe luogo in Palestina entro il 20 a.C. (*terminus post quem*) e il 60 d.C. (*terminus ante quem*), cfr. Schlatter, *Theologie*, p. 131, n. 2.

147 Vedere *infra*, pp. 449 s. e la totale divergenza, studiata in quelle pagine, delle genealogie di Lc 3 e 1 Cr 3.

Iōatham. 1 Cr 3,11-12: *Iōram-Ozias* (AV; *Ozeia* B; *Ochozia[s]* plurimi)-*Iōas-Amasias-Ozias* (recensione di Luciano; *Azarias A; Azoria B*)-*Ioatham* [148]. *b*) A motivo della rassomiglianza dei nomi Ioiachin e Ioiakim il primo di questi due re è stato omesso [149] in Mt 1,11. *c*) Contrariamente a quanto afferma Mt 1,17, il terzo gruppo di nomi (Mt 1,12-16) contiene 13 nomi, non 14; Ioiakim è contato due volte, a giusto titolo, come ultimo membro del secondo gruppo, e, di nuovo, a torto, come primo membro del terzo gruppo. Matteo, o la sua fonte, non ha dunque lavorato con precisione, oppure si è lasciato indurre in errore dallo schema basato sul numero 14.

5. Matteo cita 12 nomi per il periodo che va da Zorobabele (incluso) a Gesù (incluso). È una cifra troppo esigua per 600 anni esatti (Zorobabele è nato verso il 570 a.C.) [150], poiché si hanno 50 anni per ogni generazione. La lista è stata forse abbreviata per far salvo il principio del numero 14? — Per lo stesso periodo, Luca, secondo il testo originario (vedere sopra il nr. 1), cita 18 nomi, il che dà, per ogni generazione, la cifra, degna di fede, di 33 anni [151].

6. Matteo infine — l'osservazione qui è particolarmente importante — fa risalire la genealogia di Gesù a Davide

[148] L'errore potrebbe anche risalire alla forma semitica originaria (che si deve supporre, vedere nota seguente) della genealogia: nel testo ebraico di 2 Cr 22,6 (come nella genealogia di Matteo), 'Aḥazyahû e 'Azaryahû sono entrambi confusi (Ch. C. Torrey, *The Four Gospels*, London 1933, p. 289). Ma è più verosimile che l'omissione dei tre nomi si sia verificata solo al momento della traduzione in greco della genealogia.

[149] Errore che risale all'originale semitico.

[150] E. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, II, Leipzig 1932, p. 89.

[151] Confrontiamo questa indicazione con le cifre indicate *supra*, p. 300, a proposito dei sommi sacerdoti; secondo i calcoli di Giuseppe, si ha per ogni generazione una durata media di 26 anni nel periodo del primo Tempio, di 27 anni e 6 mesi in quello del secondo Tempio fino al 162 a.C.

attraverso il ramo regnante dei davididi (Salomone), Luca invece attraverso un ramo non regnante (Natan).

Queste osservazioni portano tutte ad una stessa conclusione: rispetto a Matteo, Luca presenta una tradizione più sicura [152]. È poco probabile che la lista di Matteo sia stata inventata di sana pianta; in mancanza di elementi precisi, il primo evangelista ha utilizzato i dati di un'altra fonte davidica.

Ma questo non risolve ancora la questione del valore assoluto della lista genealogica di Luca. Due sono i punti su cui basare qui la critica: in primo luogo la differenza tra Luca e 1 Cronache, in secondo luogo una ricerca sui nomi della lista lucana.

La *differenza tra Luca e 1 Cronache* è triplice: 1° secondo Luca, Zorobabele era figlio di Salatiel (3,27); secondo il testo ebraico di 1 Cronache, invece, era figlio di Pedaia (3,19); 2° secondo Luca, Zorobabele discendeva da Davide tramite Natan (3,27-31); secondo 1 Cronache, al contrario, tramite Salomone (1 Cr 3,10-19); 3° Luca indica come figlio di Zorobabele un certo Resa (3,27) che in 1 Cr 3,19-20 non compare tra i figli di Zorobabele. Se Luca differisce da 1 Cronache, ciò non dipende dal fatto che avrebbe rifiutato — forse perché possedeva elementi migliori — i dati di 1 Cronache, quanto piuttosto dal fatto che l'autore della genealogia di Luca (a differenza di Matteo che conosceva certamente 1 Cronache) [153] non ha conosciuto i libri delle

[152] Questo, oggi, è ampiamente ammesso. K. Bornhäuser, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, Gütersloh 1930, p. 28 (mentre la genealogia di Matteo è determinata dal punto di vista della successione nella famiglia reale, quella di Luca si basa « sulla parentela di sangue dei suoi membri »); A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1931, p. 216 (la genealogia di Luca è preferibile a quella di Matteo perché è « meglio verificata »); Ch. C. Torrey, *The Four Gospels*, London 1933, p. 305 (Luca ha inserito una genealogia « che credeva autentica a differenza del carattere manifestamente artificioso di quella di Matteo »); K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (*N.T. Deutsch* 3), Göttingen 1965, p. 62 (segue Bornhäuser).

[153] Vedere *supra*, p. 426, n. 48.

Cronache [154] i quali, anche in Palestina, furono ritenuti canonici soltanto nel corso del I secolo della nostra era [155].

Che dire di queste differenze? 1° Siamo in grado di controllare la prima. Grazie alla testimonianza concordante di Ag 1,1.12.14; 2,2.23; Esd 3,2.8; 5,2; Ne 12,1 cui si ricollegano anche LXX A* B 1 Cr 3,19; Giuseppe, *Ant.* XI, 3,10, § 73; Mt 1,12, è assolutamente certo che Luca ha ragione rispetto a 1 Cronache: Zorobabele era figlio di Salatiel [156]. Ma questo non prova che la genealogia di Luca sia autentica; egli si limita a seguire la testimonianza dei libri che conosce. 2° Per la seconda differenza tra Luca e 1 Cronache, un fatto parla in favore di Luca: 1 Cronache fa discendere Zorobabele dal ramo davidico regnante [157], mentre Luca lo fa discendere da un ramo non regnante. Ora, in nessuna parte dell'Antico Testamento si dice che Zorobabele fosse, come sostiene 1 Cr 3,17-19, un nipote del re Ioiakim condotto in esilio. Forse, ma a torto, 1 Cronache ha considerato come nipote dell'ultimo re regnante il restauratore del Tempio sul quale si concentrò un tempo la speranza politica e, alla discendenza del quale si aggrappò, ancora in epoca tarda, la speranza messianica [158]. 3° La terza differenza è soltanto apparente. Luca cita *Rēsá* come figlio di Zorobabele e *Iōanán* come figlio di *Rēsá* (3,27). Come aveva già riconosciuto A. Hervey [159], Resa altro non è che l'aramaico *reša* = capo, principe; questa parola, in origine, era un attributo di Zorobabele [160]. Dunque, originariamente, *Iōanán* era nominato come figlio di « Zorobabele, il principe » = Anania, figlio di Zorobabele, 1 Cr 3,19. Solo a partire da questo punto, Luca e 1 Cronache divergono: *Iōdá* (Lc 3,26) non figura tra i figli di Anania (1 Cr 3,21).

Tutto sommato le differenze tra Luca e 1 Cronache inducono a un giudizio favorevole sul valore della genealogia lucana, almeno nella sua parte postesilica.

Una *ricerca sui nomi* porta invece ad esprimere un giudizio assai sfavorevole sulla parte preesilica. R. Fruin [161] ha ricordato che la consuetudine di usare i nomi dei padri delle dodici tribù come nomi di persona si introdusse solo dopo l'esilio. Per il nome di Giuseppe, infatti, le prime attestazioni si trovano in Esd 10,42; Ne 12,14; 1 Cr 25,2.9; per il nome di Giuda, in Esd 3,9; 10,23; Ne 11,9 e *passim*; per il nome di Simone, in Esd 10,31. Il nome di Levi come nome di persona si incontra soltanto all'epoca maccabaica [162] e neotestamentaria [163]. Per il periodo monarchico antico, Luca cita, uno dopo l'altro, i nomi di Giuseppe, Giuda, Simone, Levi, nomi che sarebbero stati portati dai discendenti di Davide, dal sesto al nono [164], anacronismo codesto che dimostra che la parte preesilica della genealogia di Luca è priva di valore storico.

Non credo che sia giusto estendere questo giudizio

[154] Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1930³-⁴, p. 218.

[155] Schlatter, *Theologie*, p. 131, n. 2: tra il 20 a.C. e il 60 d.C.

[156] Dopo altri, E. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, II, Leipzig 1932, p. 83 s., ha dimostrato l'inesattezza dell'indicazione di 1 Cr 3,19 secondo cui Zorobabele è il figlio di Pedaia.

[157] Lo fa stesso Mt 1,1-17 che segue l'autore delle Cronache.

[158] Vedere *Tanḥuma tôledôt*, § 14,48ᵇ 9 s.: « E da chi [da quale discendenza] nascerà [il Messia]? Da Zorobabele ».

[159] *The Genealogics of Christ*, Cambridge 1853.

[160] Tra coloro che seguono Hervey, possiamo citare, tra gli altri, A. Plummer, *The Gospel according to St. Luke*, Edinburgh 1922⁵, *in loco*; Ch. C. Torrey, *The Four Gospels*, London 1933, p. 306; F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934, p. 57.

[161] *Oudchristelijke Studien*, in *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 20 (1931) p. 222. Cfr. l'osservazione di F. Delitzsch, in Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, I, Bielefeld-Leipzig 1893, p. 919 *b*; R. de Vaux, *Binjamin-Minjamin*, in *RB* 45 (1936), p. 402.

[162] Pseudo-Aristea (redatto tra il 145 e il 100 a.C., vedere *supra*, p. 312, n. 349), § 48: *Levis*. Stessa forma del nome in *3 Esd.* IX,14.

[163] Mc 2,14 (par. Lc 5,27.29). Levi inoltre è il nome del padre di due contemporanei di Giuseppe: il padre di Giovanni di Giscala (*B. j.* II, 20,6, § 575 e *passim*) e il padre di Giovanni di Tiberiade (*Vita* 26, § 131). Anche nel I secolo della nostra era, il nome si incontra su un ossario di Gerusalemme (*CIJ*, II, nr. 1340).

[164] *toũ Meleà toũ Mennà* (Lc 3,31) è evidentemente una dittografia, e vale quindi come un nome solo.

a tutta la parte postesilica della genealogia di Luca. Se si pensa che questa genealogia lucana ci è parsa superiore a quella di Matteo, se si considera poi ciò che constateremo più avanti (pp. 451 s.) circa il valore nel campo civile e religioso della conservazione della tradizione a proposito della legittimità di origine, se si tien conto che il carpentiere Giuseppe apparteneva non solo a una delle famiglie che avevano il privilegio di recare la legna per l'altare (*supra*, p. 351), ma anche a una famiglia reale la cui tradizione era conservata con cura, come dimostrano prove certe, se a tutto questo si aggiunge infine il risultato da noi ottenuto a p. 441 esaminando il valore delle genealogie laiche contemporanee, non si esiterà a considerare come possibile che Luca, o la sua fonte, abbia conservato, almeno per le ultime generazioni prima di Giuseppe, elementi autentici [165].

C) I DIRITTI CIVILI DEGLI ISRAELITI A PIENO TITOLO

La verifica dell'origine pura di una famiglia in base a tradizioni e annotazioni genealogiche non aveva solo un valore teorico; essa garantiva alla famiglia in questione i pieni diritti civili propri di tutti gli Israeliti. Il privilegio più importante si esprimeva nel designare gli Israeliti legittimi come coloro « che [possono] *sposare [le loro figlie] ai sacerdoti* » [166]. Solo madri israelitiche di origine pura potevano dare alla luce figli degni di compiere il servizio all'altare di Gerusalemme [167]. Di nuovo constatiamo il legame intimo fra stratificazione sociale e religione; facevano parte del vero Israele solo le famiglie che conservavano quella purezza di origine del popolo voluta da Dio, e che Esdra aveva ristabilito con la sua riforma.

Ma il diritto delle famiglie legittime di contrarre matrimonio con dei sacerdoti non era l'unico loro privilegio. Oltre a questo, tutte le dignità, tutte le cariche di fiducia e tutti i posti pubblici importanti erano riservati agli Israeliti puri [168]. La prova della purezza della propria origine era richiesta per diventare membro dei tribunali supremi [169], cioè del Sinedrio [170] e di uno dei tribunali penali di 23 membri [171] che, secondo la Mishnah [172] avevano il diritto di emet-

[165] A un risultato simile perviene, attraverso un cammino del tutto diverso, G. KUHN, *Die Geschlechtsregister Jesu*, in *ZNW* 22 (1923), pp. 206-228, specialmente pp. 209 e 222. Kuhn fa risalire a antichi documenti « che passavano da una generazione all'altra nella famiglia di Gesù » (p. 222) la lista di Lc 3,23-26 (da Gesù a Mattatia) con la quale, a suo avviso, concordava originariamente la lista di Lc 3,29-31 (da Gesù a Mattata). Personalmente non posso sottoscrivere l'analisi di Kuhn e le sue combinazioni talvolta molto azzardate (tra le altre difficoltà, c'è anche il fatto che Giulio l'Africano — secondo EUSEBIO, *Hist. eccl.* I,7,9-10.16 — non ha letto i nomi di Mattat e di Levi in Lc 3,24; ciò elimina i principali supporti alla ricostruzione della duplice lista congetturata da Kuhn). Ma sono perfettamente d'accordo con lui sulla valutazione positiva dell'inizio della genealogia di Luca.

[166] *Qid.* IV,5; *Sanh.* IV,2; *'Ar.* II,4 e *passim.*

[167] Vedere *supra*, pp. 333 e 340. Sull'esame delle genealogie delle promesse spose di sacerdoti, pp. 336-344.

[168] Il passo più importante, *Qid.* IV,5 si esprime così: « Non si ricercano [gli antenati della moglie di un sacerdote o di un levita musicista] risalendo a partire dall'altare [se il padre della sposa è un sacerdote in funzione, la legittimità della sua origine è sicura], né risalendo a partire dalla pedana [dei leviti cantori], né risalendo a partire dal Sinedrio. E tutti coloro i cui padri sono conosciuti come ufficiali pubblici e collettori di elemosine hanno il diritto di sposare [le loro figlie] ai sacerdoti, senza che si renda necessario alcun esame sulla loro origine.

[169] Così si spiega anche che b. *Shab.* 139[a] possa parlare di « famiglie di giudici ».

[170] *Qid.* IV,5; b. *Qid.* 76[b]. Stessa cosa in *Hor.* I,4: proselito, bastardo e schiavo del Tempio non possono far parte del tribunale (si tratta del Sinedrio [*Hor.* I,5]). Tos. *Sanh.* IV,7 (421,19 s.) costituisce un'altra attestazione; ecco ciò che vi si narra: l'esemplare privato della Torah che il re deve possedere, secondo Dt 17,18-19, e sul quale deve fare la lettura nel Tempio per la festa delle Capanne che segua un anno sabbatico, è stato corretto dal « tribunale dei sacerdoti, dei leviti e degli Israeliti che possono maritare [le loro figlie] a dei sacerdoti ». In j. *Sanh.* II,7,20[c] 48 (VI/1,252) si dice invece: « il tribunale dei 71 ». Solo gli Israeliti di origine pura potevano quindi essere membri del Sinedrio.

[171] *Sanh.* IV,2, cfr. b. *Sanh.* 36[b]; b. *Qid.* 76[b].

[172] G. ALLON, *Zur Erforschung der Halacha bei Philon*, in *Tarbiz* 5

tere sentenze capitali. Una fonte più tardiva [173] dichiara che tale norma era stata estesa persino ai cancellieri di giustizia e agli ufficiali giudiziari. La prova dell'origine pura era inoltre richiesta come *conditio sine qua non* ai funzionari della comunità [174] — occorre pensare innanzi tutto al consiglio direttivo locale, di sette membri, del municipio ebraico [175] — e agli uomini di fiducia incaricati dalla comunità della gestione delle elemosine [176]. In tutti questi casi, prima di conferire la relativa carica, si esaminavano le genealogie. Conosciamo una sola eccezione, peraltro dubbia: i due celebri scribi Shemaya e Abtalyon (verso il 50 a.C.), il primo dei quali era di certo [177] membro del Sinedrio, discendevano, si dice, da proseliti [178].

Di più, Rabban Shimeon ben Gamaliele II (verso il 140 d.C.) afferma che, in epoca anteriore, i contratti di matrimonio delle donne (di origine pura) [179] erano firmati unicamente da sacerdoti, da leviti o da Israeliti di origine

(5694 = 1933-1934), pp. 28-36 e 241-246, difende il punto di vista secondo il quale, stando a Filone, soltanto il Grande Sinedrio di Gerusalemme poteva emettere sentenze capitali.

[173] j. *Qid.* IV,5,65d 49 (V/2,283).

[174] *Qid.* IV,5; j. *Qid.* IV,5,65d 48 (V/2,283). È vero che, secondo b. *Qid.* 76b, questo valeva solo per Gerusalemme. Quando R. Shimeon ben Yosadaq (verso il 225 d.C.) raccomanda (b. *Yoma* 22b) di eleggere come capo della comunità soltanto un uomo cui è legato posteriormente « un canestro pieno di rettili » [che ha cioè delle macchie nella linea dei propri antenati] si tratta di un rimedio radicale contro la presunzione; nello stesso tempo, si deve dare alla comunità l'occasione per sbarazzarsi dei capi sgradevoli — il che significa che normalmente una purità di regola dell'origine è la condizione per essere chiamato a tale funzione.

[175] Su questo consiglio, cfr. Schurer, II, pp. 224-226; Billerbeck, II, pp. 641 s. e IV, p. 145. *Sifre* Dt 17,15, § 157 (45a 178,46): « Non si costituisce come capo della comunità qualcuno ' che non sia tuo fratello ' (Dt 17,15) ». Secondo b. *B. B.* 3b, questa espressione esclude il proselito.

[176] *Qid.* IV,5; j. *Qid.* IV,5,65d 48 (V/2,283); b. *Pes.* 49b bar.

[177] *Ant.* XVI,9,4, §§ 172-176; XV,1,1, § 4. *Samaias* citato in *Ant.* XV,1,1, § 4 è sicuramente Shemaya e non Shammai (Schürer, II, pp. 422-424; SCHLATTER, *Theologie*, p. 199, n. 1).

[178] Vedere *supra*, p. 364.

[179] Questa aggiunta si trova in j. *Sanh.* I,2,19c 9 (VI/1,240) bar.

pura [180]. A differenza dei seguaci di Hillel, quelli di Shammai, a quanto viene riferito, ammettevano nelle loro case di studio soltanto figli di buona famiglia [181]. Infine, occorre ricordare che gli Esseni registravano i nuovi membri in base alla loro origine [182] e seguivano un ordine fissato secondo tale origine [183].

In certi luoghi della Palestina si era particolarmente intransigenti e i privilegi degli Israeliti legittimi erano molto più ampi di quanto abbiamo constatato fin qui. Ecco quanto si narra [184] di Seforide, che fu probabilmente la capitale della Galilea [185] all'inizio del regno di Erode Antipa: « R. Yose (verso il 150 d.C.) ha detto: ' Anche colui che è stato riconosciuto [186] [come membro] nell'antico governo di Seforide [è considerato senz'altro come un Israelita di origine pura] ' [187]. R. Ḥananya ben Antigono ha detto: ' Anche colui che è stato reclutato per il campo del re ' ». Questo « campo del re » è probabilmente identico al « vecchio castello di Seforide » di cui si parla in un altro passo [188]; bisognerà cercarlo quindi ugualmente a Seforide [189]. In questo caso, l'indicazione di R. Ḥananya parla di un tempo in cui quel castello ospitava una guarnigione [190] ebraica al servizio di uno dei principi erodiani.

Sfortunatamente le informazioni in nostro possesso sono troppo imperfette per sapere in quale misura, sotto i principi erodiani, dei cittadini ebrei abbiano prestato il servizio militare. È certo che la legge del sabato, che vietava ogni attacco

[180] Tos. *Sanh.* VII,1 (425,1-2).

[181] *ARN* rec. B cap. 4,14b 25.

[182] *Doc. di Damasco* XIV,3 ss.

[183] *Ivi*, XIV,6.

[184] *Qid.* IV,5.

[185] Schürer, II, p. 211 e n. 496.

[186] Con i migliori mss., occorre sopprimere il termine *'ed.*

[187] Schürer, II, p. 211, n. 495, ha dato l'esatta spiegazione del passo.

[188] *'Ar.* IX,6; Tos. *Shab.* XIII,9 (129,27).

[189] Büchler, *Priester*, p. 198, n. 2.

[190] Guarnigione pagana nel castello di Seforide: Tos. *Shab.* XIII,9 (129,27).

bellico in quel giorno, limitava fortemente il ricorso agli Ebrei per un servizio siffatto. Sappiamo tuttavia che Erode il Grande insediò coloni militari ebrei in Batanea [191]. Peraltro, il comandante in capo dell'esercito di Agrippa I, sotto la cui giurisdizione si trovava anche Seforide, si chiamava Sila = Sh^{e}îla [192], nome che induce a pensare che questo comandante sia stato di origine ebraica. Non è dunque impossibile che in un determinato momento, sotto Erode il Grande, Erode Antipa [193] o Agrippa I, fosse acquartierata a Seforide una guarnigione ebraica i cui ufficiali o alti graduati — è a costoro che potrebbe limitarsi l'indicazione di R. Ḥananya — dovevano dar prova di origine legittima. A Seforide quindi la prova di una discendenza israelitica pura era probabilmente richiesta non solo per diventare magistrato, come era di norma in ogni città ebraica, ma anche per ottenere un posto nella guarnigione locale.

Con Seforide di Galilea [194] e Emmaus-Nicopoli [195], è soprattutto Gerusalemme ad essere lodata per lo scrupolo con cui vi si proteggevano i diritti degli Israeliti di origine pura; e con ragione [196]. Si narra che nella città santa tutti i funzionari pubblici erano di origine legittima [197]. Secondo un'altra informazione, a Gerusalemme « le persone di cuore nobile » non firmavano alcun documento, non esercitavano alcuna attività forense e non accettavano alcun invito senza prima assicurarsi della qualità dei cofirmatari, dei colleghi del tribunale o dei commensali; probabilmente cercavano di sapere, tra l'altro, se questi Israeliti fossero di origine pura [198]. Sappiamo con quale esclusivismo le famiglie gerosolimitane legittime si isolassero persino per inezie della vita quotidiana [199].

Privilegi civili assai importanti erano dunque riservati agli Israeliti di pieno diritto [200]; e tuttavia non abbiamo ancora indicato il principale vantaggio di queste famiglie di origine israelitica pura. Tale vantaggio era evidente nel campo religioso. Grazie a tale origine, si poteva partecipare ai meriti degli antenati, meriti che si trasmettevano ai figli e avevano una funzione suppletiva. Questa partecipazione si realizzava in duplice modo. *a*) Secondo l'insegnamento comune, tutto Israele condivideva i meriti dei patriarchi, in particolare di Abramo. Tali meriti dovevano esaudire le preghiere, proteggere nel pericolo, assistere in guerra, integrare i meriti mancanti a ciascuno, espiare le colpe, placare la collera di Dio e sospenderne i castighi, salvare dal *gêhinnôm* e accordare la partecipazione al regno eterno dell'Altissimo [201]. *b*) Ma più ancora; ogni israelita poteva fruire dei meriti e dell'intercessione dei propri antenati se tra questi c'erano dei giusti [202];

[191] *Ant.* XVII,1,1-2, §§ 23-28.

[192] *Ant.* XIX,6,3, § 299; VII,1, §§ 317 ss. Giuseppe menziona quattro persone con questo nome; sono tutti Ebrei.

[193] J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin 1904, p. 35: « Di per sé, è possibile che anche i soldati di Antipa siano Ebrei ».

[194] *Qid.* IV,5.

[195] *'Ar.* II,4 (su questo passo, vedere *supra*, p. 334, n. 460); oggi Amuas a sud-est di Lidda.

[196] Il passo di *Qid.* IV,5 studiato sopra, pp. 453 s., concerne probabilmente, in primo luogo, la situazione di Gerusalemme.

[197] b. *Qid.* 76^{b}.

[198] b. *Sanh.* 23^{a} bar. e par. Cfr. inoltre *Giṭ* IX,8: vi si dice con che cura le « persone di cuore nobile » scrivevano e firmavano le lettere di divorzio a Gerusalemme.

[199] Cfr. ancora b. *Sanh.* 19^{a} bar.: si narra della gelosia di due famiglie di Gerusalemme ognuna delle quali, in occasione di condoglianze, pretendeva passare davanti all'altra.

[200] Si faceva eccezione per gli uomini senza prole. Anche se erano di origine pura, era loro vietato essere membri del Sinedrio (*Hor.* I,4; b. *Sanh.* 36^{b} bar.; secondo Tos. *Sanh.* VII,5 [426,7], divieto anche per il tribunale penale di 23 membri): l'essere senza prole infatti era considerato come una macchia e una punizione divina, cfr. *Protovangelo di Giacomo* I,2.

[201] Documentazione in Billerbeck, I, pp. 116-120; F. WEBER, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, Leipzig 1897^{2}, pp. 292-294 e 296 s.

[202] F. WEBER, *op. cit.*, pp. 294-297. Citiamo due esempi. R. Eleazar ben Azarya, discendente di Esdra in 10° grado, si vide affidare la direzione della casa di studio di Jabne per « i meriti dei suoi antenati » (b. *Ber.* 27^{b}). R. Yoshua respinse dapprima Rabban Gamaliele II che gli chiedeva perdono. Quando però quest'ultimo gli ebbe rinnovato la sua richiesta aggiun-

e viceversa, la scelta di una moglie che non avesse la stessa condizione di purezza sarebbe stata vendicata nei figli [203]. « Il padre merita per il proprio figlio bellezza, forza, ricchezza, saggezza, lunga vita » [204]. « La preghiera di un giusto, figlio di un giusto, non è uguale alla preghiera di un giusto, figlio di un non giusto » [205].

Ma con tutto questo, l'ultima parola non è stata ancora detta. Il profeta Elia doveva precedere il Messia per porre ordine nella comunità, per restaurare Israele nella sua purezza primitiva, affinché il popolo fosse interiormente e esteriormente pronto a ricevere la salvezza [206]. Il principale dovere di questa restaurazione di Israele consisteva nel « ristabilire le tribù di Giacobbe » (Sir 48,10), ossia, secondo l'esegesi rabbinica; « dichiarare impuro » e « dichiarare puro », « allontanare » e « avvicinare » le famiglie che, a torto, erano state dichiarate legittime o illegittime [207]. Solo le famiglie israelitiche pure potevano essere sicure di partecipare alla salvezza messianica [208], perché soltanto esse « il merito della

gendo: « Mi comporto così per l'onore dei miei antenati », R. Yoshua abbandonò la sua intransigenza (b. *Ber.* 28ª).

[203] b. *Qid.* 70ª.

[204] j. *Qid.* I,7,61ª 27 s. (V/2,234); par. *'Ed.* II,9.

[205] b. *Yeb.* 64ª.

[206] Cfr. J. JEREMIAS, art. *Elias*, in *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, II (1935), pp. 930-943.

[207] *'Ed.* VIII,7. In questo testo, il ruolo di Elia è limitato ai casi in cui delle famiglie sono state dichiarate forzatamente legittime o illegittime; questa limitazione si presenta chiaramente come l'esegesi posteriore di un'antica tradizione che non conosceva ancora tale limitazione. A metà del II secolo, due tendenze si sono poi contrapposte: una, la più rigorosa, secondo la quale Elia doveva solamente allontanare le famiglie illegittime; quella più clemente (che ebbe il sopravvento), secondo la quale Elia doveva soltanto accogliere di nuovo le famiglie dichiarate ingiustamente illegittime, Billerbeck, IV, pp. 792-794.

[208] b. *Qid.* 70ᵇ: « R. Ḥama b. R. Hanina (verso il 260 d.C.) ha detto: Dio farà riposare la sua Shekinah [all'epoca messianica] solo sulle famiglie israelitiche di discendenza legittima, poiché è scritto (Ger 31,1): ' In quel tempo, oracolo del Signore, io sarò Dio per tutte le famiglie d'Israele '. Non è detto: di tutti gli israeliti, ma: di tutte le famiglie ». Secondo b.

legittimità di origine » avrebbe aiutato [209]. Abbiamo così scoperto la ragione più profonda del comportamento delle famiglie israelitiche di origine pura, la ragione per cui esse vigilavano con trepidazione sul mantenimento della purezza del sangue e, prima del matrimonio dei figli, esaminavano le genealogie dei futuri generi e nuore [210]: dalla purezza di origine dipendeva infatti non solo la posizione sociale dei discendenti, ma altresì la certezza ultima della salvezza, la partecipazione alla futura palingenesi di Israele [211]. Non così la pensava tuttavia Giovanni Battista che esigeva anche dai figli legittimi di Abramo la penitenza come condizione indispensabile per partecipare al regno di Dio (Mt 3,9 par. Lc 3,8); tanto meno così pensava Gesù che ai suoi compatrioti, esclusivamente fiduciosi nella loro discendenza da Abramo (Gv 8,33.39), indicò come unica strada della salvezza, la liberazione operata dal Figlio (Gv 8,36).

Qid. 70ª, Elia annota in un libro, al momento del loro matrimonio, coloro che sposano una donna che non è uguale a loro dal punto di vista della purità.

[209] *Midrash* Sal 20, § 3, ed. S. Buber, Vilna 1891, 175ª 4: « In quel tempo, il tuo popolo sarà salvato [dal giudizio del *gêhinnôm*], vale a dire chiunque è scritto nel libro (Dn 12,1). Per quale merito [sarà salvato]?... R. Shemuel b. Naḥman (verso il 260 d.C.) ha detto: « Per il merito della legittimità della propria origine ». È detto infatti [nel versetto scritturistico citato, Dn 12,1]: chiunque si trova scritto nel libro [tenuto da Elia sulla legittimità dei matrimoni, vedere nota precedente] ».

[210] Esempi in b. *Qid.* 71ᵇ.

[211] In una linea diversa, Filone, nel suo trattato sulla nobiltà (*De nobilitate*), nel *De virtutibus*, §§ 187-227, difende con vigore l'idea che la vera nobiltà non si basa sull'origine, ma sulla vita virtuosa; egli è guidato da idee ellenistiche, in particolare dall'ideale stoico del saggio come unica persona nobile (cfr. L. COHN, *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Uebersetzung*, II, Breslau 1910 [rist. Berlin 1962], p. 367, n. 1).

VII

MESTIERI DISPREZZATI. « SCHIAVI » EBREI

A) Mestieri disprezzati

La purezza di origine ha certamente determinato in larga misura la posizione sociale dell'Ebreo dell'epoca neotestamentaria, all'interno della comunità del suo popolo. Fraintenderebbe tuttavia il significato dei capitoli V e VI chi ne deducesse che l'origine fosse l'unico fattore determinante. Come abbiamo già visto nel capitolo III, un'origine inferiore per sangue o ceto non pregiudicava affatto la posizione sociale degli scribi. Inversamente, come si dimostrerà nelle pagine seguenti, esistevano delle circostanze ugualmente indipendenti dall'origine che contaminavano determinate persone agli occhi dell'opinione pubblica. Nella fattispecie, si trattava innanzi tutto di una serie di mestieri ritenuti spregevoli; in modo più o meno spietato, degradavano socialmente chi li esercitava [1]. A più riprese furono redatte delle liste di questi mestieri oggetto di disprezzo. Riproduciamo qui le quattro liste principali [1bis]:

[1] Per ciò che segue, vedere il mio articolo *Zöllner und Sünder*, in *ZNW* 30 (1931), pp. 293-300.

[1bis] I mestieri riscontrabili a Gerusalemme sono stampati in corsivo.

I. *Qid.* IV,14 [2]	II. *Ket.* VII,10 [9]	III. b. *Qid.* 82ª bar.[11]	IV. b. *Sanh.* 25ᵇ [18]
1. *Asinaio*	1. Raccoglitore di escrementi di cane	1. Orefice (Tos.: fabbricante di setacci)	1. Giocatore di dadi
2. Cammelliere	2. Fonditore di rame	2. *Pettinatore di lino* [12]	2. Usuraio
3. Marinaio [3]	3. *Conciatore* [10]	3. Tagliapietre per macine	3. Organizzatore di concorsi di piccioni [19]
4. *Vetturale* [4]		4. *Venditore ambulante*	4. Mercante di prodotti durante l'anno a maggese
5. *Pastore* [5]		5. *Tessitore* [13] (+ Tos.: *sarto* [14])	5. *Pastore* [20]
6. *Bottegaio* [6]		6. *Barbiere* [15]	6. *Collettore di imposte* [21]
7. *Medico* [7]		7. *Sbiancatore* [16]	7. *Pubblicano* [22]
8. *Macellaio* [8]		8. Flebotomo	
		9. Capo dei bagni	
		10. *Conciatore* [17]	

[2] Cito l'inizio della lista (1-6) secondo la migliore tradizione presente in j. *Qid.* IV,11,66ᵇ 25 ss. (V/2,289) che cita la nostra Mishnah come baraita anonima.

[3] Il testo del Talmud palestinese per il nostro passo (*editio princeps*), j. *Qid.* IV,11,65ª 40 (V/2,287: traduce soltanto « marinaio ») legge: *sappar, sappan* (marinaio, barbiere); anche nella Mishnah *Qid.* IV,14, Stettin 1865, c'è inversione. Si tratta chiaramente di una dittografia, poiché il barbiere nulla ha a che vedere con l'ambiente dei trasportatori. Giustamente quindi il barbiere non figura nel nostro testo (vedere la nota precedente) e in quello della Mishnah del Talmud babilonese, Lemberg 1861.

[4] Il testo della Mishnah del Talmud palestinese per il nostro passo (j. *Qid.* IV,11,65ª 40 [V/2,287]) e quello della Mishnah del Talmud babilonese, Lemberg 1861, citano il *qaddar* (mercante di terraglia) la cui menzione sorprende tra persone che operano nel campo dei trasporti. Il nostro testo (vedere la penultima nota) fornisce la soluzione: esso legge

La prima impressione che si ha, scorrendo questi elenchi, è che resti poco spazio per i mestieri decorosi, tale è il numero delle attività considerate disonorevoli. Inoltre si ha l'impres-

qarar, qaddar (mercante di terraglia, vetturale). Il contesto indica che « vetturale » è originario; anche « mercante di terraglia » è giunto nel testo per dittografia. Vetturali a Gerusalemme, vedere *supra*, p. 60.

[5] Pastori al servizio di Gerosolimitani: secondo b. *Ket.* 62ᵇ, R. Aqiba era in gioventù un pastore al servizio di ben Kalba Shabua, ricco negoziante di Gerusalemme.

[6] Per l'autore della prima parte della lista (nrr. 1-6), il testo della Mishnah del Talmud babilonese e la Mishnah di Stettino del 1865 dicono: « Abba Goryan (verso il 180 d.C.?, Billerbeck, I, p. 187) ha detto a nome di Abba Goriya ». Di nuovo un caso di dittografia! La lezione valida è data dal testo della Mishnah del Talmud palestinese (*editio princeps*), che afferma (j. Qid. IV,11,65ª 39 [V/2,287]): « Abba Goryon di Sidone ha detto a nome di Abba Shaul ». Bottegai a Gerusalemme, vedere *supra*, pp. 19, 64, 187, 363.

[7] A Gerusalemme: vedere *supra*, p. 39.

[8] A Gerusalemme: vedere *supra*, pp. 24 e 342. I mestieri nrr. 7 e 8 sono aggiunti da R. Yuda (verso il 150 d.C.) *Qid.* IV,14.

[9] Cfr. Tos. *Ket.* VII,11 (269,27); j. *Ket.* VII,11,31ᵈ 22 (V/1,102); b. *Ket.* 77ª.

[10] A Gerusalemme: vedere *supra*, p. 22.

[11] I mestieri 1-7 si trovano pure in Tos. *Qid.* V,14 (343,8) con le seguenti differenze: il fabbricante di setacci figura al primo posto e il sarto è aggiunto al sesto posto; l'ordine è diverso:

1. Fabbricante di setacci;
2. Pettinatore di lino (leggere con b. *Qid.* 82ª bar.: *ha-sᵉrîqîm*);
3. Tessitore;
4. Venditore ambulante;
5. Tagliapietre per macine;
6. Sarto;
7. Barbiere;
8. Sbiancatore.

[12] Un mercante di lino a Gerusalemme; j. *B. M.* II,5,8ᶜ 18 (VI/1,93), vedere *infra*, p. 468, n. 68.

[13] A Gerusalemme: vedere *supra*, pp. 20, 38, 44, 51.

[14] A Gerusalemme: vedere *supra*, pp. 21, 43, 64.

[15] A Gerusalemme: vedere *supra*, pp. 40, 51.

[16] A Gerusalemme: vedere *supra*, p. 43 (follone).

[17] Leggere *ha-bûrsî* invece di *ha-bûrsᵉqê* (conceria), Billerbeck, II, p. 695. A Gerusalemme: vedere *supra*, n. 10. I mestieri da 8 a 10 sono aggiunti in b. *Qid.* 82ª bar.

[18] I primi quattro mestieri *Sanh.* III,3 = *R. H.* I,8.

[19] Gioco d'azzardo (gioco con scommesse).

sione che le liste siano formulate in modo fantasioso, da un punto di vista totalmente soggettivo. Le cose tuttavia non stanno propriamente così.

Nella lista I, nrr. 1-6, Abba Shaul (verso il 150 d.C.) [23] cita i mestieri che un padre non deve fare imparare al proprio figlio perché sono « mestieri da ladri » [24], mestieri cioè che in misura piuttosto ragguardevole spingono notoriamente alla disonestà. Questo è evidente per i mestieri 1-4: i mestieri che riguardano i trasporti. Chi li esercitava era fortemente tentato di sottrarre qualcosa dalle merci affidate. La lista cita infatti tutte le forme di trasporto esistenti all'epoca, ad eccezione di quella di facchino, probabilmente perché costui veniva richiesto solo per brevi tragitti e lo si poteva quindi sorvegliare più facilmente. Un simile sospetto gravava sui pastori (5) che non godevano di buona riputazione [25]. Come provava l'esperienza, erano quasi sempre disonesti e ladri: conducevano le greggi nelle proprietà degli altri [26] e, inoltre, rubavano sul ricavato. Per questo era vietato comperare direttamente da loro lana, carne o capretti [27]. Anche il bottegaio (6), a sua volta, era tentato di sfruttare i clienti. R. Yuda (verso il 150 d.C.) aggiunge un severo giudizio sui medici (7) e sui macellai (8): « Il migliore dei medici è buono per l'inferno e il più onesto dei macellai è compare degli Amaleciti » [28]. I medici, sul conto dei quali troviamo altrove altri giudizi giustamente assai sfavorevoli [29], sono menzionati tra i « mestieri da ladri », perché li si sospettava di preferire i ricchi e di trascurare i poveri che pagavano male [30]. Quanto ai macellai, si dubitava della loro onestà in quanto erano tentati di vendere come cibo commestibile carne *ṭ^erepah* [31], ossia, secondo l'interpretazione rabbinica [32] di questo termine, carne di animali colpiti da tare fisiche mortali [33].

Per quanto diffusi fossero i giudizi espressi nella lista I [34], non possiamo tuttavia dimenticare che non mancavano giudizi contrari sui « mestieri da ladri » citati in tale lista. Sentiamo parlare, ad esempio, di un asinaio (1) versato nella Scrittura, che R. Yonathan (verso il 220 d.C.) onora con parole e atti [35]. R. Yuda (verso il 150 d.C.) dichiara, in opposizione ad Abba Shaul (verso il 150 d.C.), che ci si può fidare della maggior parte dei cammellieri (2), e che persino i marinai (3), a motivo dei costanti pericoli cui sono esposti, sono quasi sempre persone devote [36]. Circa i pastori (5), l'immagine accattivante che conosciamo dalla predicazione di Gesù è certamente isolata; la letteratura rabbinica contiene in generale giudizi negativi su questa categoria, se si fa astrazione dai testi che, sviluppando taluni passi dell'Antico Testamento, presentano come pastori Jahve, il Messia, Mosè

[20] Vedere *supra*, n. 5.

[21] A Gerusalemme: vedere *supra*, p. 204.

[22] A Gerusalemme: vedere *supra*, p. 61; Lc 18,10-14. I nrr. 5-7 sono aggiunti in b. *Sanh.* 25[b] bar. Allo stesso modo, Tos. *Sanh.* V,5 (423,25) aggiunge come nrr. 5-8: 5. Briganti; 6. Pastori; 7. Autori di atti di violenza; 8. Chi è sospetto negli affari pecuniari.

[23] Vedere *supra*, p. 461, n. 6.

[24] *Qid.* IV,14.

[25] Notiamo che i pastori ricompaiono nella lista IV; vedere *infra*, pp. 470 s., le osservazioni su questa lista.

[26] b. *Sanh.* 25[b], Billerbeck, II, p. 114.

[27] *B. Q.* X,9; Tos. *B. Q.* XI,9 (370,24).

[28] *Qid.* IV,14.

[29] LXX Is 26,14: *iatroì ou mē anastēsōsin* e LXX Sal 87 (88),11: *ē iatroi anastēsousin* (di tra i morti) *kaì exomologēsontai soi*; b. *Pes.* 113[a] mette in guardia contro il soggiorno in una città che abbia come capo un medico.

[30] Rashi su b. *Qid.* 82[a] bar. (Talmud di Babilonia, ed. di Lemberg, 1861, commento di Rashi, riga 53) cita tre motivi per giudicare sfavorevolmente i medici: *a*) cullano tranquillamente i loro malati e in tal modo li tengono lontani dalla ricerca di Dio; *b*) hanno molte vite umane sulla coscienza; *c*) trascurano i poveri. Il terzo motivo è quello che più si confà al contesto.

[31] b. *Sanh.* 25[a].

[32] Senso biblico: « lacerato », « dilaniato », cioè un animale ucciso da una bestia feroce.

[33] Poco importa che la bestia sia morta a motivo di questo difetto fisico (che poteva essere naturale o causato da un uomo o da una bestia feroce) oppure sia stata sgozzata prima della sua fine.

[34] Vedere *supra*, nn. 25, 27, 29, 31.

[35] *Gn. R.* 32 su 7,19 (64[a] 24 ss.).

[36] *Qid.* IV,14.

e Davide. Per quanto concerne invece i bottegai, troviamo a Gerusalemme come esercenti (6) scribi assai stimati [37]. Per quanto concerne i medici (7) occorre ricordare l'elogio che ne fa il libro del Siracide (38,1-15); Theudas [38], medico di Lidda, viene presentato dalla Mishnah come garante di una tradizione [39]. Circa i macellai (8), Rabbi († 217 d.C.) ad esempio, si rifiuta energicamente di esprimere un giudizio contro tutta la categoria basandosi su un unico caso [40]. E nulla ci dice che i mestieri citati nella lista I sarebbero stati illeciti per il solo fatto che chi li esercitava occupava una certa posizione sociale, fatta eccezione per il pastore che compare di nuovo nella lista IV. Constatiamo invece che un grande numero di rabbini erano bottegai (6). E siamo occasionalmente informati [41] che Tobia, medico (7) a Gerusalemme, fu persino ammesso ad attestare di avere visto la luna nuova, e che una volta venne richiesto il parere di tutti i medici di Lidda per prendere una decisione in una questione di purità rituale [42]. Dobbiamo perciò pensare che nella enumerazione dei « mestieri da ladri » della lista I Abba Shaul esprima un giudizio del tutto favorevole, giudizio che si faceva eco di idee certamente diffuse, ma per nulla generalizzate. Lo stesso si dica per alcune liste più brevi che citano professioni che non implicano mai alcun « segno di benedizione », vale a dire la minima benedizione [43]. Citiamole a titolo d'appendice [43bis]:

[37] Vedere *supra*, pp. 186 e 363.

[38] Si chiama Teodoro in Tos. *Oḥal.* IV,2 (600,29).

[39] *Bek.* IV,4; b. *Sanh.* 93[a] bar.

[40] b. *Ḥul.* 94[b]. Abbiamo incontrato *supra*, p. 342, un Rabbi di Gerusalemme che era figlio di un macellaio.

[41] *R. H.* I,17.

[42] Tos. *Oḥal.* IV,2 (600,29).

[43] Mercanti di bacchette di giunco e di orcioli appaiono come primo gruppo in b. *Pes.* 50[b] bar. Non ricevono alcuna benedizione, perché la dimensione della loro merce attira su di essi il malocchio. Questa superstizione non fa parte della nostra esposizione che deve trattare dei mestieri disprezzati.

[43bis] I mestieri riscontrabili a Gerusalemme sono stampati in corsivo.

I a. b. *Pes.* 50[b] bar. [44]	I b. b. *Pes.* 50[b] bar.	I c. b. *Pes.* 50[b] bar. [48]
1. Mercanti di prodotti durante l'anno a maggese [45]	1. *Copisti* [46]	1. *Copisti di libri* [46]
2. Allevatori di piccolo bestiame	2. Interpreti	2. Copisti di t[e]fillin
3. Persone che tagliano alberi buoni	3. Persone che fanno affari con il denaro degli orfani	3. Copisti di m[e]zûzôt
	4. *Chi fa commercio marittimo* [47]	4. Mercanti di libri, t[e]fillin [46] e m[e]zûzôt
		5. Venditori di fili di porpora [49]

Le categorie citate nella lista I a. sono sospettate di trasgredire precise prescrizioni di leggi religiose: il comando dell'anno sabbatico (Es 23,10-11; Lv 25,1-7), la proibizione rabbinica di far pascolare del piccolo bestiame nel paese d'Israele, tranne nelle regioni di steppe (*B. Q.* VII,7), o la legge biblica sulla protezione degli alberi (Dt 20,19-20). Le categorie citate nella lista I b. e I c. si occupano di cose sacrosante: lo scriba che si fa pagare per la trascrizione dei libri santi; l'interprete che esige un compenso per il suo lavoro e sembra inoltre accettare un salario di sabato [50];

[44] Par. Tos. *Bik.* II,16 (102,13).

[45] Leggere con Tos., ed. A. Schwarz, Vilna 1890, *tagg[e]rê šem[i]ṭṭah* invece di *tagg[e]rê sêm[e]ṭa*, « mercante di strada », che non ha senso nel contesto.

[46] Gerusalemme: b. *B. B.* 14[a]; *Soferim* IV,1 = j. *Meg.* I,9,71[d] 57 (IV/1,218) bar. Nel nostro passo, si tratta di copisti di rotoli della Torah.

[47] A Gerusalemme: vedere *supra*, p. 43.

[48] Par. Tos. *Bik.* II,15 (102,10).

[49] Si adoperavano fili di porpora nella fabbricazione delle nappine (ṣîṣît); il par. Tos. *Bik.* II,15 cita al quarto rango coloro che « si occupano del rivestimento dell'argento ».

[50] Così b. *Pes.* 50[b].

colui che fa affari con il denaro degli orfani ed è tentato di ledere gli orfani protetti da Dio [51]; infine (lista I c.) i fabbricanti e mercanti di oggetti rituali. Neppure queste liste I a.-I c. sono documenti giuridici; chiunque esercita uno dei mestieri citati nelle liste b. e c. non deve essere proscritto socialmente [52]. Occorre piuttosto considerare tali liste come un avvertimento alla delicatezza di coscienza, avvertimento che, per la verità, si basa su esperienze concrete spiacevoli.

La lista II cita tre mestieri che non erano considerati disonorevoli, quanto piuttosto ripugnanti [53], in particolare per l'odore sgradevole prodotto da tali attività [54]. Raccoglitori di immondizie e conciatori erano collegati tra loro [55], poiché i primi raccattavano rifiuti per la follatura e la conciatura. Se qualcuno esercitava uno dei tre mestieri ricordati in questa lista, la moglie aveva il diritto di esigere il divorzio davanti al tribunale e, inoltre, il pagamento della somma che le era stata garantita nel contratto matrimoniale qualora fosse stata ripudiata dal marito o in caso di morte del coniuge [56]. Ma c'è di più. Il diritto della moglie andava tanto oltre che poteva esigere il divorzio anche se, al momento del matrimonio, era a conoscenza del fatto che il marito esercitava uno

[51] Le persone che esercitano un commercio marittimo si inseriscono male nel contesto.

[52] La lista I *c* conclude con queste parole: « Ma quando si occupano di questi affari in quanto tali [e non per attrattiva di lucro] essi vedono [segni di benedizione] ». R. Meïr (verso il 150 d.C.) esercitava la professione del copista, b. *'Er.* 13[a], il che dimostra bene quanto tale professione fosse poco disonorevole. Cfr. inoltre b. *Sukka* 26[a] bar., dove è detto che le persone nominate nella lista I *c* sono libere da tutti i comandi citati nella Torah, poiché la loro professione significa già l'adempimento dei comandi.

[53] Come mestiere ripugnante, b. *Pes.* 113[a] cita inoltre quello dello scuoiatore: « Scuoia una bestia nella strada e ricevi il tuo salario » (il che significa: non esiste lavoro disonorevole; il lavoro più umile vale più dell'accattonaggio).

[54] Cfr. l'opposizione tra un mercante di spezie e un conciatore in b. *Qid.* 82[b] bar.

[55] Sono identificati in Tos. *Ket.* VII,11 (269,27); spesso infatti il conciatore doveva essere anche raccoglitore di immondizie.

[56] Tos. *Ket.* VII,11 (270,2).

dei tre mestieri in questione, e anche se si era sposata con l'esplicita condizione che egli potesse continuare la sua attività. In quest'ultimo caso poteva addurre la seguente spiegazione (questa perlomeno era l'opinione di R. Meïr [verso il 150 d.C.]): « Credevo di potere sopportare questa situazione, ma ora non lo posso più » [57]. Peraltro, la moglie, a partire dai tredici anni [58], poteva esigere il divorzio solo se il marito la costringeva a voti lesivi della sua dignità personale [59] o se il marito era colpito [60] da lebbra [61] o da polipi [62]; negli altri casi [63] il diritto al divorzio era privilegio esclusivo del marito. Se riflettiamo a tutto questo, possiamo valutare fino a che punto coloro che esercitavano i mestieri elencati nella lista II fossero privati dei loro diritti civili. Un'osservazione comunque s'impone: non si trattava mai di una macchia morale.

A soffrire maggiormente per la loro posizione sociale erano certamente coloro che esercitavano i mestieri citati nella lista III. Di solito questi lavoratori trattavano con donne ed erano perciò sospettati di immoralità. Non biso-

[57] *Ket.* VII,10.

[58] Se qualcuno fidanzava o maritava una figlia minorenne (era *qᵉṭannah* fino all'età di 12 anni e un giorno, b. *Yeb.* 100[b]), costei poteva eventualmente, spiegando il proprio rifiuto, annullare il fidanzamento o il matrimonio: *a*) durante la vita del padre, soltanto qualora fosse già stata rimandata una volta con il libello del divorzio (*Yeb.* XIII,6; il matrimonio precedente l'aveva sottratta alla patria potestà); *b*) dopo la morte del padre, se fosse stata fidanzata o maritata dalla madre o dai fratelli (*Yeb.* XIII,2; il matrimonio concluso senza il padre della minorenne è valido soltanto sotto condizione).

[59] Billerbeck, I, pp. 318 s.

[60] *Ket.* VII,10; Tos. *Ket.* VII,11 (270,1.3).

[61] Come conclude J. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, Berlin 1911, pp. 399 s. sulla base di b. *Ket.* 20[b]; *Ker.* III,7; b. *Ta'an.* 21[a], *mûkkeh šᵉḥîn* è il malato che soffre di una lebbra che mutila.

[62] Su questa malattia, vedere J. Preuss, *op. cit.*, p. 340.

[63] Secondo indicazioni più tarde, l'impossibilità in cui si trova il marito di mantenere la moglie è anch'essa un motivo per annullare il matrimonio, b. *Ket.* 77[a].

gnava quindi lasciarli soli con esse [64]. Ecco quanto si prevedeva nei loro confronti: « Tra essi non si scelga né un re né un sommo sacerdote [65], non perché siano inidonei a tali cariche, ma perché il loro è un mestiere disprezzato » [66]. In questa massima, re e sommo sacerdote vengono citati soltanto come esempio di funzione pubblica. È ciò che attesta in primo luogo una sentenza di R. Yose (verso il 150 d.C.): « Flebotomi, conciatori e capi dei bagni (cfr. lista III, nrr. 8-10), tra costoro non si scelga alcun capo della comunità »[67]. Secondo questa sentenza quindi, anche la carica di capo della comunità era vietata a chi esercitava tali attività. E lo conferma anche un testo secondo cui era cosa del tutto eccezionale ammettere dei tessitori come testimoni. Come si vede, coloro che esercitavano mestieri sospettati d'immoralità erano colpiti da macchia nella vita legale pubblica: non *de jure* è vero — *de jure* i loro membri erano « idonei » ad accedere a funzioni pubbliche e a fungere da testimoni — ma *de facto.*

Non è un caso che tra i molti scribi di cui si sa che lavoravano nell'artigianato o esercitavano un mestiere, non compaia nessuno [68] di cui si può dire con certezza che praticava

[64] *Qid.* IV,14; Tos. *Qid.* V,14 (343,8); b. *Qid.* 82ª bar. Per quanto concerne specialmente il sospetto nei confronti dei venditori ambulanti (mercanti di spezie ambulanti), vedere A. BÜCHLER, *Familienreinheit und Sittlichkeit in Sepphoris im zweiten Jahrhundert,* in *MGWJ* 78 (1934), p. 138, n. 2.

[65] Osserviamo con che naturalezza si presupponga che i sacerdoti esercitino un mestiere, vedere *supra,* p. 322.

[66] b. *Qid.* 82ª bar.

[67] *Derek 'ereṣ zûṭa* 6 (Billerbeck, II, p. 642). Questo passo non figura nell'ed. di A. Tawrogi, Königsberg 1885 (dissertazione di Königsberg).

[68] Viene riferito che R. Shimeon ben Shetaḥ « si occupava di lino », j. *B. M.* II,5,8ᶜ 18 (VI/1,93 traduce « era occupato ai suoi lavori [faticosi] di filatura »). L'espressione può designare il pettinatore di lino (lista III, nr. 2) o il mercante di lino. Il contesto narra come i suoi allievi gli offrissero un asino perché si stancasse di meno; occorre quindi pensare ad un mercante di lino. Resta possibile comunque che abbia esercitato entrambe le attività, come spesso capitava all'epoca.

uno dei mestieri elencati nella lista III. Ad essere segnati da questa macchia erano soprattutto i tessitori e i conciatori (10). Per i tessitori, al sospetto di immoralità si aggiungeva la circostanza che il loro mestiere, in Palestina, era considerato un'attività femminile [69]. Un episodio è particolarmente significativo della posizione sociale dei tessitori di Gerusalemme: gli scribi accettarono la testimonianza di due tessitori della città (che per di più abitavano presso la Porta sterquilina attraverso cui si accedeva alla malfamata valle dell'Hinnom [70]); ora, la tradizione ha sempre considerato questo episodio come un caso eccezionale e come il segno di una speciale liberalità da parte degli scribi [71]. Per i conciatori, al sospetto di immoralità si aggiungeva il fatto che il loro mestiere era ritenuto ripugnante (vedere lista II, nr. 3). « Guai a chi è conciatore! » esclamava Rabbi († 217 d.C.) [72]. A tal proposito non possiamo tralasciare At 9,43 in cui si dice semplicemente, forse senza intenzione di sottolineare la collocazione dell'ultima parola: « Pietro rimase a Giaffa parecchi giorni, presso un certo Simone, conciatore ».

Appartenere a uno dei mestieri elencati nella lista IV significava essere colpiti dalla macchia più grave; l'effetto immediato era la perdita dei diritti civili e politici. Questa lista riunisce i mestieri basati direttamente sull'inganno e considerati perciò, *de jure,* banditi dalla comunità. Le prime quattro delle sette attività di questa lista sono citate dalla Mishnah [73]; le ultime tre sono aggiunte da una baraita [74]. Giocatori di dadi, usurai [75], organizzatori di giochi d'azzardo

[69] *Ant.* XVIII,9,1, § 314. Cfr. *B. j.* I,24,3, § 479: Alessandro e Aristobulo minacciano le donne della famiglia, il giorno in cui giungessero al potere, di costringerle a lavorare come tessitrici.

[70] Vedere *supra,* pp. 20 e 38; cfr. Billerbeck, IV, p. 1030, n. 1.

[71] *'Ed.* I,3.

[72] b. *Qid.* 82ᵇ bar., par. b. *Pes.* 65ª bar.

[73] *Sanh.* III,3 = *R. H.* I,8.

[74] b. *Sanh.* 25ᵇ bar.

[75] Trasgredivano il divieto veterotestamentario di prestare a interesse, Es 22,24; Lv 25,36-37; Dt 23,20-21.

e mercanti di prodotti dell'anno a maggese (1-4) erano in realtà notoriamente dei truffatori. Abbiamo già parlato del disprezzo della proprietà altrui [76] di cui si rendevano colpevoli i pastori (5). Analogamente, l'esperienza aveva insegnato che i collettori di imposte (6) e i pubblicani (7), cariche date in appalto al miglior offerente, nonché i loro subordinati, abusavano quasi sempre nel loro ufficio per arricchirsi illecitamente. « È difficile per pastori, collettori d'imposte e pubblicani fare penitenza » dichiara un testo [77]. Questo perché non potevano conoscere tutti quelli che avevano leso o ingannato e nei confronti dei quali dovevano riparare.

È sintomatico che la consuetudine associ collettori di imposte e ladri [78]; pubblicani e ladri [79]; collettori d'imposte, ladri, cambiavalute e pubblicani [80]; pubblicani e peccatori [81]; pubblicani e pagani (Mt 18,17); pubblicani e prostitute (Mt 21,31-32); ladri e truffatori [82]; adulteri e pubblicani (Lc 18, 11); assassini, ladri e pubblicani [83]; tale consuetudine si spinse tant'oltre che il pubblicano era chiamato peccatore *tout court* (Lc 19,7). Era vietato accettare denaro di cambio o elemosine per i fondi dei poveri provenienti dalle casse degli esattori di pedaggi o da quelle dei collettori d'imposte [84] poiché tale denaro trasudava ingiustizia. Se prima di ricevere

[76] *Supra*, p. 462; vedere anche *infra*, nn. 86 e 87.
[77] *B. Q.* 94b bar.
[78] *Toborot* VII,6.
[79] *B. Q.* X,2; b. *Shebu.* 39a bar. Cfr. Lc 18,11; *Ned.* III,4; *Dèrèk 'èrès* 2.
[80] *Derèk 'ereș* 2.
[81] Mc 2,15-16; Mt 9,10-11; Lc 5,30; Mt 11,19 (par. Lc 7,34); Lc 15,1-2. Confrontate Mt 5,46: « Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? », con il passo parallelo di Lc 6,32: « Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso ».
[82] Nel contesto di Lc 18,11, *ádikoi* ha questo preciso significato, cfr. E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 1929², *in loco*.
[83] *Ned.* III,4.
[84] *B. Q.* X,1. « Ma si può accettare [denaro] di casa o per la strada [come elemosina] », *ivi*.

le rispettive cariche, i collettori di imposte e i pubblicani facevano già parte di una comunità farisaica, ne erano espulsi e non potevano essere riabilitati fin quando non abbandonavano questa loro attività [85].

Ma i mestieri della lista IV non soltanto erano oggetto di sommo disprezzo [86], se non addirittura di odio da parte dell'opinione pubblica [87]; erano anche ufficialmente illegali e proscritti *de jure*. Colui che esercitava uno di questi mestieri non poteva più diventare giudice, e l'impossibilità di addurre la propria testimonianza [88] nei processi lo equiparava allo schiavo [89]. In altri termini, era privato anche di quei diritti civili e politici di cui tutti gli Israeliti potevano godere, persino colui che, come il bastardo, aveva un'origine gravemente macchiata. Questo consente di valutare quanto abnorme sia stato il comportamento di Gesù quando osò chiamare alla sua sequela un pubblicano facendone un suo intimo discepolo (Mt 9,9 e par.; 10,3), e quando annunciò la Buona Novella ai pubblicani e ai « peccatori » sotto il simbolo della convivialità.

[85] Tos. *Demay* III,4 (49,15); j. *Demay* II,3,23a 10 (II/1,151).
[86] Vedere anche *Midrash* Sal 23, 2, ed. S. Buber, Vilna 1891, 99b 12: « Non esiste occupazione più spregevole di quella del pastore »; FILONE, *De agricultura*, 61: occuparsi di capre e di pecore è considerato « poco glorioso e umile », b. *Yeb.* 16a.
[87] Tos. *B. M.* II,33 (375,27): « Non si estraggono [da una cisterna] i *goyim*, i pastori di bestiame minuto e gli allevatori di piccoli animali » (che allevano anche dei porci, Billerbeck, IV, p. 359; non sono citati nel par. b. *'A. Z.* 26a-b bar.).
[88] In *Sanh.* III,3, par. *R. H.* I,8, questa impossibilità è estesa ai primi quattro mestieri della lista IV; agli altri tre in b. *Sanh.* 24b. La comunità ebraica di Cesarea Marittima affidò la sua rappresentanza all'amministratore ebreo della dogana del porto (*B. j.* II,14,4, § 287), cosa del tutto straordinaria. SCHLATTER, *Theologie*, p. 186, spiega la cosa con il fatto che quella comunità non si trovava sotto direzione farisaica.
[89] *R. H.* I,8.

B) « Schiavi » ebrei [90]

Tra le persone socialmente oppresse, occorre includere anche lo schiavo ebreo. Nell'epoca neotestamentaria questa figura non era sconosciuta in Palestina — solo di essa parleremo in questo capitolo. Una prova della sua esistenza l'abbiamo già data (pp. 182 s.) nello studio dedicato agli schiavi e ai giornalieri. Anche Billerbeck ha difeso con forza questa tesi [91]. Osserviamo inoltre che i dati del Talmud sul prezzo dello schiavo ebreo si riferiscono anch'essi a situazioni concrete. Il prezzo andava da 1 a 2 mine [92], secondo un altro dato da 5 a 10 mine [93]; lo schiavo pagano valeva invece fino a 100 mine [94]. La inferiore quotazione dello schiavo ebreo dipendeva dalle circostanze; era dovuta al fatto che il suo stato di servitù durava soltanto sei anni, mentre quello dello schiavo pagano era a vita. Per la verità, il numero degli schiavi ebrei in Palestina non era elevato e la loro condizione sociale era regolata in base alle prescrizioni umanitarie dell'Antico Testamento.

Un ebreo poteva diventare schiavo in tre modi.

1. Poteva essere ridotto in schiavitù *ex furto*, che era, a quanto pare, il modo più ricorrente. Questo accadeva quando

[90] L'appellativo « schiavo » non corrisponde del tutto alla situazione giuridica, nella misura in cui non si tratta di una servitù. Il piccolo trattato talmudico sugli schiavi è stato edito da R. Kirchheim, *Septem libri talmudici parvi hierosolymitani*, Frankfurt a.M. 1851, pp. 25-30 e tradotto da L. Gulkowitsch, in *Angelos*, Leipzig, 1 (1925), pp. 89-95. L'introduzione di Gulkowitsch è deprezzata dal fatto che spesso l'autore cita alla rinfusa le prescrizioni sul trattamento degli schiavi ebrei e degli schiavi pagani. Billerbeck, IV, pp. 698-716, presenta nel suo *excursus 26* un quadro notevole delle dichiarazioni rabbiniche a proposito degli schiavi ebrei.

[91] Billerbeck, IV, p. 689. Questo punto di vista è stato contestato di nuovo da S. Zucrow, *Women, Slaves and the Ignorant in Rabbinic Literature and also the Dignity of Man*, Boston 1932.

[92] b. *'Ar.* 30ª bar.; trattato *'Abadim* II,10.

[93] b. *Qid.* 18ª bar.

[94] *B. Q.* IV,5. Vedere *infra*, pp. 522 s., taluni dettagli su questo punto.

il ladro non era in grado di restituire l'equivalente [95] del furto. Basandosi su Es 22,2, il tribunale lo vendeva di forza [96]. La vendita, alla quale venivano sottoposti soltanto gli Israeliti adulti di sesso maschile [97], poteva essere effettuata esclusivamente ad acquirenti Ebrei [98]. Tuttavia, per liberare il paese da tutti gli sbandati, Erode decise, contro il diritto vigente, che i ladri potessero essere venduti anche all'estero e a compratori non-Israeliti [99]. A tal proposito è lecito anche chiedersi se un inasprimento del diritto penale non sia introdotto proprio in quell'epoca. La halakah infatti ignora del tutto la vendita della sposa [100] e della figlia adulta [101]. Ma proprio in Mt 18,25, in una parabola di Gesù, si ipotizza la vendita della moglie e dei figli a causa di una sottrazione di fondi da parte del marito. O non si deve piuttosto congetturare, che la parabola rifletta una situazione esterna alla Palestina?

2. Un Ebreo poteva diventare schiavo anche *ex concessu*, vendendo cioè se stesso volontariamente (Lv 25,39-43). Tuttavia solo gli Israeliti adulti [102] ed esclusivamente in casi di estrema povertà [103] avevano la facoltà di vendere la propria persona [104]. Ciò era però vietato alle donne israelitiche [105]. La vendita a non-Ebrei era possibile, ma imponeva ai parenti

[95] Secondo *Ant.* XVI,1,1, § 3, il ladro avrebbe dovuto restituire quattro volte tanto l'ammontare del furto; questa affermazione è verosimilmente un'erronea generalizzazione di Es 21,37 *b*. In Lc 19,8, si tratta di un aumento volontario.

[96] *Mek.* Es 21,7 (28ᵇ 17,20); *Sifre* Dt 15,12 (43ª 32); b. *Qid.* 14ᵇ, 17ᵇ e *passim*.

[97] *Mek.* Es 21,20 (30ᶜ 42).

[98] *Ant.* XVI,1,1, § 3; *Sifre* Dt 15,12 (43ª 32).

[99] *Ant.* XVI,1,1, §§ 1 s.

[100] Billerbeck,I , p. 798. La moglie non poteva essere venduta neppure qualora avesse compiuto un furto, *Soṭa* III,8.

[101] *Mek.* Es 21,20 (30ᶜ 43); *Mek.* Es 21,7 (29ª 20 ss.).

[102] Cfr. in questa pagina la n. 97.

[103] *Sifra* Lv 25,39 (55ᶜ 35).

[104] *Mek.* Es 21,7 (29ª 27).

[105] *Mek.* Es 21,7 (29ª 24.28).

il diritto del riscatto [106]. Quasi sempre si trattava del gesto di disperazione di un indebitato ridotto allo stremo.

3. Fin qui (fatta eccezione per Mt 18,25) abbiamo parlato soltanto della vendita di Israeliti adulti di sesso maschile. Si potevano tuttavia vendere anche ragazze israelitiche, purché minorenni [107] e di età non superiore ai dodici anni [108]. In base a Es 21,7, la *patria potestas* dava al padre ebreo il diritto di vendere le figlie minorenni a un altro Ebreo [109]. In pratica, in questo caso, la vendita della fanciulla significava quasi sempre che essa era destinata a diventare più tardi la moglie del compratore o di suo figlio [110].

Risulta da Giuseppe (*Ant.* XVI,1,1, §§ 1 ss.) e dal Nuovo Testamento (Mt 18,25) d'accordo tra loro su questo punto, che soprattutto la vendita forzata a causa di un furto, citata nel nr. 1, non era un fatto eccezionale. La concessione in pegno o in ostaggio di una figlia minorenne — e per di più a un pagano! — ci è forse attestata in un caso concreto già esaminato [111]; tuttavia, se preso alla lettera, esso può anche riferirsi a un sequestro con la forza (cattura come ostaggio).

[106] Lv 25,47-52; b. *B. B.* 8[b]; b. *B. M.* 71[a] bar.; b. *'Ar.* 30[b]; trattato *'Abadim* II,9. Diversamente in *Giṭ.* IV,9.

[107] *Mek.* Es 21,7 (29[a] 7); *Mek.* Es 21,20 (30[c] 43).

[108] La ragazza doveva essere successivamente affrancata nel caso in cui né il padrone né suo figlio volessero sposarla (vedere *infra*, p. 476, n. 124).

[109] *Mek.* Es 21,7 (29[a] 19 ss.), cfr. *Soṭa* III,8. Il padre non poteva vendere i propri figli (*Mek. ivi*). Diversamente in *Giṭ* IV,9: « Se qualcuno si vende e vende i suoi figli (*banaw*) a un non-Israelita non lo si riscatta »; ma si tratta qui di un modo di fare illegale. È anche il motivo per cui non c'è riscatto; non si riscattano i figli se non dopo la morte del padre (*Giṭ.* IV,9). Dopo il ritorno dall'esilio è successo, nei momenti di miseria, come attesta Ne 5,2.5, che certi padri vendessero i loro figli e le loro figlie come schiavi.

[110] Trattato *'Abadim* I,10 s.

[111] *'Ed.* VIII,2, vedere *supra*, pp. 341 s.

Lo *stato di schiavitù* nei confronti di un padrone ebreo durava sei anni interi [112], non di più [113], a meno che lo schiavo uomo — le donne non ne avevano la facoltà [114] — non rinunciasse spontaneamente alla sua liberazione e non trasformasse il suo servizio di sei anni in servizio a vita (Es 21,5-6; Dt 15,16-17), servizio che terminava soltanto con la morte del proprietario [115]. Questo accadeva soprattutto quando lo schiavo ebreo aveva dei figli da una schiava non israelitica di proprietà del padrone [116], e non intendeva separarsi da lei e dalla prole [117]. Il caso tuttavia sembra sia stato raro [118]. Lo stato di schiavitù poteva finire prima del termine dei sei anni per liberazione o riscatto, oppure se lo schiavo era in grado di autoriscattarsi [119]. Inoltre la schiava ebrea era libera se il padrone moriva [120] — non così però per lo schiavo uomo [121] che passava allora sotto il potere del figlio [122] — o se raggiungeva il dodicesimo anno [123]. Tuttavia era prassi normale che, in quest'ultimo caso, il padrone o suo figlio

[112] Es 21,2; Dt 15,12; cfr. Gv 8,35: « Lo schiavo non resta nella casa per sempre ». Vedere inoltre *Ant.* IV,8,28, § 273; XVI,1,1, § 3, e la halakah in Billerbeck, IV, pp. 701 s.

[113] Affermazione singolare in b. *Qid.* 14[b] bar.: « Chi vende se stesso, può vendersi per sei anni e per più di sei anni ». R. Eliezer (verso il 90 d.C.), tetragono difensore dell'antica tradizione, respinge tuttavia questa possibilità (*ivi*). Se uno schiavo si dava alla fuga, doveva poi servire per un tempo pari alla durata della sua assenza, Billerbeck IV, pp. 702 s.

[114] *Mek.* Es 21,7 (29[a] 32) e *passim.*

[115] In questo caso, il figlio del proprietario non ereditava lo schiavo, *Mek.* Es 21,6 (29[a] 1.6); *Qid.* I,2; b. *Qid.* 17[a] bar. e *passim.*

[116] Vedere su questo punto la finale del seguente capoverso.

[117] Es 21,5; *Ant.* IV,8,28, § 273.

[118] Le prescrizioni rabbiniche cercarono di aggravarla, Billerbeck, IV, p. 707.

[119] Non si deve tener conto delle prescrizioni riguardanti l'anno giubilare perché non erano in vigore.

[120] *Mek.* Es 21,6 (19[a] 6); *Qid.* I,2 e *passim.*

[121] *Mek.* Es 21,6 (29[a] 5) e *passim.*

[122] Nessun altro tuttavia aveva il diritto di ereditare lo schiavo!

[123] *Qid.* I,2; b. *Qid.* 4[a],16[a-b]; trattato *'Abadim* I,4 e *passim*: « all'apparire dei segni della pubertà ».

la facesse sua sposa [124]. Queste prescrizioni erano sempre osservate? È un'altra questione. Non dimentichiamo che Sir 7,21 si vede costretto ad insistere sul dovere di non frodare lo schiavo della sua liberazione.

Per quanto concerne la *situazione giuridica* dello schiavo ebreo, bisogna dire che il suo stato non era considerato infamante e che il padrone gli doveva risparmiare lavori disonorevoli [125]. Giuridicamente uguale al figlio maggiore della famiglia, aveva diritto allo stesso trattamento del proprio padrone: buon cibo, buon vestito, buon posto a tavola e buon letto per la notte [126]. A differenza dello schiavo pagano poteva entrare in possesso di beni se ne avesse casualmente trovati [127] o gli fossero stati offerti in regalo [128], e pagare per abbreviare il proprio tempo di servitù. Sempre a differenza dello schiavo pagano, il padrone non poteva farne oggetto di voto [129]; se era sposato, il padrone era obbligato a mantenerne la moglie e i figli [130]. In breve, la situazione giuridica dello schiavo ebreo era regolata secondo la precisa norma dell'Antico Testamento: « Sia presso di te come un bracciante, come un inquilino » (Lv 25,40). Era un « operaio che per sei anni affittava, a un padrone determinato, la sua forza lavoro a fronte di un salario pagato in anticipo sotto forma del prezzo di riscatto per un periodo della stessa durata » [131].

[124] *Mek.* Es 21,8 (29[b] 4). Trattato *'Abadim* I,7-10 e *passim.*

[125] *Mek.* Es 21,2 (28[b] 42 ss.), ad esempio lavare i piedi del padrone, mettergli le scarpe, ecc. Vedere inoltre *Sifra* Lv 25,39 (55[c] 40); *'Abadim* II,1. Non si doveva neppure richiedergli dei lavori che lo facessero apparire pubblicamente come uno schiavo.

[126] *Mek.* Es 21,5 (28[d] 22); *Sifra* Lv 25,39 (55[c] 45); trattato *'Abadim* II,2 e *passim.* Cfr. Mt 10,24-25!

[127] *B. M.* I,5.

[128] In compenso, il reddito del suo lavoro di schiavo apparteneva totalmente al padrone (Mt 25,14-30; Lc 19,13-27).

[129] *'Ar.* VIII,5.

[130] *Mek.* Es 21,3 (28[c] 36) e *passim.*

[131] Billerbeck, IV, p. 709. L. Gulkowitsch, *Der kleine Talmudtraktat über die Sklaven*, in *Angelos* 1 (1925), p. 88, afferma che lo schiavo ebreo non aveva il diritto di testimoniare. È un errore; il testo invocato, b. *B. Q.* 88[b], parla dello schiavo pagano.

Da un solo punto di vista era privato del suo diritto; questo tuttavia concerneva esclusivamente lo schiavo uomo. Ci si basava sull'esegesi rabbinica di Es 21,2 dove la Legge prescrive: « Se il suo padrone (quello dello schiavo uomo) gli ha dato moglie e questa gli ha partorito figli o figlie, la donna e i suoi figli saranno proprietà del padrone ed egli se ne andrà solo ». Poiché una Ebrea adulta non poteva essere schiava di un Ebreo, questo passo fu inteso così: il padrone ha il diritto di dare una schiava pagana allo schiavo ebreo [132], anche contro la sua volontà [133]; alla liberazione dello schiavo, essa e i figli restano proprietà del padrone.

Spesso la condizione reale dello schiavo ebreo era più cruda della legislazione rabbinica; ce ne dà la certezza l'ordinanza di Erode secondo cui i ladri dovevano essere venduti agli stranieri [134]. Con quale assenza di scrupolo era possibile all'occasione, vilipendere la Legge, dimostra il comportamento del maccabaico Antigono che, nel 40 a.C., oltre a 1.000 talenti, promise ai Parti 500 donne qualora lo avessero aiutato a impadronirsi del trono [135], intendendo con tale promessa « la maggior parte delle donne che si trovavano presso di loro (i suoi nemici Ircano, Fasaele e Erode) » [136], quindi donne ebree. Tutto sommato, occorre tuttavia dire che, in tempi normali, la legislazione dell'Antico Testamento, che proteggeva con tanto vigore gli schiavi ebrei, sbarrò la strada all'eccessivo arbitrio dei padroni. D'altronde il ben noto detto è sintomatico al riguardo: « Chi compera uno schiavo ebreo, si

[132] Secondo l'opinione verosimilmente antica, rappresentata da R. Eliezer (verso il 90 d.C.), questo valeva sia per lo schiavo venduto *ex concessu* che per quello venduto *ex furto* (b. *Qid.* 14[b]). La limitazione a uno schiavo già sposato (con un'ebrea) compare soltanto nel IV secolo (b. *Qid.* 20[a]).

[133] b. *Qid.* 14[b], opinione di R. Eliezer (verso il 90 d.C.); cfr. *Tem.* VI,2.

[134] *Ant.* XVI,1,1, §§ 1 ss.

[135] *Ant.* XIV,13,3, § 331; 13,5, § 343; 13,10, § 365; *B. j.* I. 13,1, § 248; 13,4, § 257; 13,11, § 273.

[136] *B. j.* I,13,4, § 257.

compera un padrone » [137]. Quanto alla massima di Gesù: « Un discepolo non è da più del maestro, né un servo da più del suo padrone; è sufficiente per il discepolo essere come il suo maestro e per il servo come il suo padrone » [138], essa deve essere considerata anche come il riflesso di un trattamento caritatevole degli schiavi ebrei.

[137] b. *Qid.* 20ª, 22ª e *passim*.
[138] Mt 10,24-25; Gv 13,16; 15,20.

VIII

GLI ISRAELITI ILLEGITTIMI

A) Israeliti segnati da macchia leggera

In questa sezione esamineremo tre gruppi di popolazione in cui i proseliti erano di gran lunga i più numerosi. I membri di questi gruppi avevano in comune il fatto che la loro unione con leviti e Israeliti di origine pura era riconosciuta legittima. Ma non potevano imparentarsi con famiglie sacerdotali, privilegio riservato unicamente ai leviti e agli Israeliti a pieno titolo. La loro posizione sociale era perciò nettamente inferiore; inoltre l'esclusione da qualsiasi parentela con le famiglie sacerdotali comportava una inferiorità non soltanto sociale, ma anche religiosa. Infine, questi tre gruppi erano privati di diritti civili importanti: non potevano partecipare a certe assemblee e tribunali, e l'accesso alle dignità [1] ambite era loro vietato.

1. *I discendenti illegittimi di sacerdoti*

Tra questi Israeliti segnati da macchia leggera si trovavano innanzi tutto i cosiddetti « profani » (*ḥalal* [2], *ḥălalah*, Lv 21,7.14), cioè i figli illegittimi di sacerdoti. Si trattava di figli nati dal matrimonio di un sacerdote con una donna

[1] Le funzioni corrispondenti sono citate *supra*, p. 451.
[2] Termine tecnico basato su Lv 21,15.

che non era di pari condizione per purezza d'origine o che un sacerdote non poteva sposare per altri motivi [3]. Abbiamo già detto (p. 336 s.) in quali casi il matrimonio di un sacerdote fosse da considerarsi vietato e illegittima la sua discendenza. Conformemente a Esd 2,61-63 e Ne 7,63-65, un figlio illegittimo di sacerdote, come pure i suoi discendenti, non poteva esercitare l'attività sacerdotale (vedere *supra*, p. 341) [4]; inoltre non poteva sposare una figlia di sacerdote [5]. Se un figlio illegittimo di sacerdote aveva un fratellastro di origine legittima [6], non poteva contrarre un matrimonio leviratico con la vedova del fratello, se questo fosse morto senza figli [7], poiché, per la sua origine illegittima, non era in grado di conservare per il figlio il « nome » (Dt 25,6) di un sacerdote legittimo. La figlia illegittima di un sacerdote non poteva sposare un sacerdote legittimo [8], neanche con il matrimonio leviratico [9]. Più ancora, la vedova di un *ḥalal*, anche se fosse stata personalmente di discendenza legittima, non poteva, stando al diritto sacerdotale vigente, sposare un sacerdote [10]; sposando un figlio illegittimo di sacerdote era anch'essa diventata illegittima [11] e la sua personale origine legittima non

[3] b. *Qid.* 77a-b.

[4] Non poteva neppure pronunciare la benedizione del sacerdote nel servizio sinagogale, b. *Sota* 38b e 40a.

[5] *Qid.* IV,1. L'opinione indulgente di R. Yuda (verso il 150 d.C.): « Proselito, schiavo affrancato e *ḥalal* possono sposare una figlia di sacerdote » (Tos. *Qid.* V,2 [341,22]), non corrisponde all'antico diritto.

[6] Il fratello è figlio dello stesso padre [sacerdote] e di un'altra donna della stessa condizione di purità del padre.

[7] *Yeb.* IX,1.

[8] *Qid.* IV,6; Tos. *Qid.* V,3 (341,27).

[9] *Yeb.* IX,2.

[10] b. *Qid.* 75a: « R. Ḥisda († 309 d.C.) disse: Tutti non riconoscono forse che la vedova *'issah* [su *'issah*, vedere il capoverso seguente] è legalmente inidonea al [matrimonio con un] sacerdote? ». Quanto era valido per la vedova *'issah*, a maggior ragione lo era per la vedova di un *ḥalal*, situata più in basso dal punto di vista della purità.

[11] Cfr. la disposizione analoga per i proseliti, b. *Qid.* 78a: « Il proselito rende [una figlia israelitica legittima] inidonea [al matrimonio con un sacerdote] avendo coabitato [con essa] ».

cambiava assolutamente la situazione. Queste severe prescrizioni provano ulteriormente (vedere *supra*, pp. 340-344) con quale inflessibilità i sacerdoti vigilavano nel mantenere la purezza del loro stato e nell'escludere i membri illegittimi.

Persino i circoli farisaici, in genere più favorevolmente disposti [12], raccomandavano, in linea di massima, di escludere dallo stato sacerdotale i discendenti illegittimi di sacerdoti e osarono esigere, ad esempio, che i sommi sacerdoti Giovanni Ircano e Alessandro Ianneo rinunciassero alla loro funzione perché ai loro occhi apparivano figli illegittimi di sacerdoti [13]. Gli scribi invece, non approvavano l'atteggiamento rigido dei sacerdoti nelle questioni matrimoniali attinenti a discendenti illegittimi di sacerdoti, soprattutto quando l'illegittimità di un figlio di sacerdote non era provata ma solo supposta. Era il caso delle cosiddette famiglie *'issah* [14], già menzionate a p. 342, con le quali i sacerdoti non volevano imparentarsi. Sulla base di congetture di critica testuale, ho dato sopra (p. 342, n. 507) la soluzione del problema *'issah*: si tratta, ripetiamolo, di famiglie di sacerdoti sul conto delle quali sussistono incertezze circa la legittimità di origine di uno o più membri. Ho scoperto una conferma a tale soluzione constatando che lo stesso significato del termine *'issah* è già sostenuto dai Tosafisti [15], nonché da Maimonide e da Obadia di Bertinoro [16]. Gli scribi di tendenza hillelita intendevano trasformare tali casi, in cui vi era incertezza circa la legittimità di origine dei figli di sacerdoti, in casi di coscienza,

[12] *Supra*, pp. 342 s.

[13] *Supra*, pp. 251 s.

[14] Bibliografia: F. ROSENTHAL, *Über 'issah. Ein Beitrag zur Sittengeschichte der Juden vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels*, in *MGWJ* 30 (1881), pp. 38-48, 113-123, 162-171, 207-217; A. BÜCHLER, *Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70*, in *Festschrift Schwarz*, pp. 133-162; vedere la critica dell'opinione di Büchler *supra*, p. 342, n. 507.

[15] Su b. *Ket.* 14a: « Una famiglia in cui sono forse nascosti [cioè mescolati] uno o più *ḥălalîm* ».

[16] Su *'Ed.* VIII,3: « Una famiglia in cui forse è insinuato un *ḥalal*, così che ogni figlio è sospettato di essere questo eventuale figlio illegittimo ».

erano cioè pronti ad accettare le dichiarazioni di legittimità delle famiglie *'îssah* in questione, purché fatte in buona fede, e quindi optare per la legittimità dei loro figli [17]. Ma, intransigenti quali erano, i sacerdoti rifiutavano sempre a priori le famiglie *'îssah* e, se esisteva un semplice sospetto, non ne sposavano le figlie [18]. In tutti i casi relativi all'origine dei discendenti di sacerdoti, per principio decidevano adottare la soluzione più rigida [19].

Occorre però dire che, tutto sommato, il numero delle famiglie illegittime di sacerdoti non sembra sia stato molto elevato [20].

[17] *'Ed.* VIII,3: « R. Yoshua (verso il 90 d.C.) e R. Yuda ben Bethyra (dopo il 100 d.C.) testimoniarono riguardo alla [*'almanat*, vedova; bisogna cancellare questa parola stando al passo della Tosefta che citeremo tra poco] *'issah* che è idonea [all'occorrenza] a [sposarsi con] dei sacerdoti. La *'îssah* infatti è idonea a spiegar[si] [di persona] circa il puro e l'impuro, a accostar[si] [ai sacerdoti] e a allontanar[sene]. Rabban Gamaliele (II, prima del 110 d.C.) disse: Accettiamo la vostra testimonianza. Ma che cosa dobbiamo fare? Yoḥanan ben Zakkai ha infatti ordinato di non convocare tribunali per queste faccende. I sacerdoti vi ascolteranno [soltanto] quando si tratterà di allontanare, ma non di accostare ». Tos. *'Ed.* III,2 (459,23) dice chiaramente a proposito delle prime due frasi di questa mishnah: « In seguito, un tribunale insegnò: [La testuale parola del]la 'îssah è degna di fede (*ne'emenet*) per dichiarare circa l'impuro e il puro, per vietare e per permettere [il matrimonio], per accostare [dei sacerdoti] e per allontanar[ne]. Ma non si sono occupati della vedova *'issah* ». Quest'ultima frase indica in modo certo che il termine « vedova » in *'Ed.* VIII,3 non fa parte della tradizione primitiva (cosa che avevamo già verificato sopra in base ad altre congetture, vedere *supra*, p. 342, n. 507). Proprio la famiglia *'issah* è quindi quella a cui, secondo la halakah, si rifiuta la testimonianza di legittimità o di illegittimità per uno dei suoi membri la cui origine è dubbia. Rosenthal, alla p. 43 del suo articolo citato *supra*, p. 481, n. 14, avanza un'ipotesi suggestiva: a suo avviso, il passo della Tosefta indica che originariamente, nella prima frase di *'Ed.* VIII,3, c'era non *'imnt 'ysh*, ma *n mnt 'ysh*. La errata lezione in *'Ed.* VIII,3 creò molta confusione sul significato del termine *'issah*.

[18] *'Ed.* VIII,3; vedere la nota precedente.

[19] Vedere *supra*, p. 337, la finale della n. 467 e pp. 342 s.

[20] Tos. *Qid.* V,2 (341,26) par. b. *Ket.* 14[b] bar.: « Gli Israeliti conoscono i *netînîm* (schiavi del Tempio, vedere *infra*, p. 515) e i bastardi presenti in mezzo a loro, ma non gli *ḥălalîm* ». A. Büchler, in *MGWJ* 78 (1934), pp. 159 ss., cita alcune menzioni di *ḥălalîm* del II secolo della nostra era; vedere anche j. *Git.* I,2,43[c] 39 (Billerbeck, II, p. 377).

2. *I proseliti*

Anche i proseliti [21] facevano parte del gruppo degli Israeliti segnati da colpa leggera. Erano molto più numerosi degli *ḥălalîm*. Intendiamo parlare qui dei proseliti in senso pieno, dei « proseliti della giustizia » [22], cioè dei pagani convertiti all'Ebraismo sottoponendosi alla circoncisione, al bagno [23] e all'offerta del sacrificio [24]. Occorre distinguerli nettamente dai « timorati di Dio » [25] che accettavano soltanto la professione di fede monoteistica e l'osservanza di una parte delle leggi cerimoniali, senza convertirsi del tutto all'Ebraismo; legalmente erano considerati ancora pagani.

Nel I secolo della nostra era, oggetto del nostro studio, non si assisteva più, è vero, a conversioni forzate [26] all'Ebraismo come accadde al tempo dei Maccabei, in particolare sotto Giovanni Ircano in Idumea [27] e sotto Aristobulo I nel regno di Iturea [28]. Ed anche nella diaspora, in questo stesso periodo, sembra, a giudicare da Mt 23,15, non sia stato un compito facile « fare un solo proselito »; il che non deve

[21] Bibliografia: trattato *Gerim*, ed. G. Polster (*Text, Übersetzung, Bemerkungen*), in *Angelos* 2 (1926), pp. 1-38. Billerbeck, II, pp. 715-723; I. Lévi, *Le prosélytisme juif*, in *REJ* 50 (1905), pp. 1-9; 51 (1906), pp. 1-31. Bibliografia più antica in Schürer, III, p. 150, n. 1. Schürer stesso, pp. 150-188, tratta del successo del proselitismo ebraico e delle diverse categorie di proseliti; alle pp. 186 s., sfiora le questioni che tratteremo, ma solo brevemente e in modo del tutto insufficiente poiché, come fonte, utilizza soltanto la Mishnah.

[22] *Gerim* = *gerê ṣedeq*.

[23] Sull'antichità del battesimo dei proseliti come atto di iniziazione, vedere Billerbeck, I, pp. 102-108, e il mio libro, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958, pp. 29-34 (traduzione francese, Paris 1967).

[24] Per le donne, solo bagno e offerta del sacrificio.

[25] *Yir'ê šamayim*. NT, LXX, Giuseppe: *phoboúmenoi (sebómenoi) tòn theón*.

[26] Cfr. *Nidda* VII,3: esistono località popolate soprattutto da proseliti.

[27] *Ant.* XIII,9,1, § 257.

[28] *Ant.* XIII,11,3, § 318. Al § 319, Giuseppe si basa sull'opera storica di Strabone (non pervenutaci) di cui riporta una citazione vera e propria.

assolutamente stupire soprattutto se si tien conto che il mondo greco-romano fu percorso da frequenti sussulti antisemitici [29]. Schürer ha ragione di ritenere che « le conversioni formali all'Ebraismo non pare siano state così frequenti come la libera adesione sotto forma di *sebómenoi* » [30]. Tuttavia il bagno dei proseliti nella piscina di Siloe a Gerusalemme non risultò un avvenimento raro. È soprattutto facile immaginare che dei pagani, per convertirsi all'Ebraismo [31], siano venuti nella città santa, se non altro per offrire il sacrificio previsto in tale circostanza [32].

È alla Gerusalemme degli ultimi decenni prima della nostra era che introduce il racconto della conversione all'Ebraismo di tre pagani respinti da Shammai, ma accolti da Hillel [33]. Inoltre, un particolare avvenimento, narrato nel quadro di una discussione tra Shammaiti e Hilleliti, appartiene al periodo precedente l'anno 30 della nostra era. Gli Shammaiti dichiaravano lecito il bagno del proselito il giorno della sua circoncisione; gli Hilleliti, invece, esigevano un intervallo di sette giorni tra circoncisione e bagno [34], poiché attribuivano al pagano l'impurità del cadavere. Al testo segue il racconto di un avvenimento che illustra l'antica prassi, quella degli Shammaiti [35]: « C'erano a Gerusalemme dei soldati come [36] custodi delle porte: [il 14 di *Nisan*] fecero il bagno e la sera mangiarono la loro Pasqua [benché circoncisi

[29] Cfr. Schürer, III, pp. 126 s. e 150 ss.; J. LEIPOLDT, *Antisemitismus in der alten Welt*, Leipzig 1933.

[30] Schürer, III, p. 177.

[31] *Pirqe de R. Eliezer*, 10.

[32] b. *Ker.* 81ª = 9ª; *Gerim* II,5. Di solito, il sacrificio consisteva in una coppia di colombe.

[33] b. *Shab.* 31ª bar.; *ARN* rec A cap. 15,61ª 1. Le tradizioni su Hillel e sul proselito Ben He He (b. *Ḥag.* 9ᵇ, cfr. BACHER, *Ag. Tann.*, I, pp. 8 s.) fanno ugualmente parte di questo contesto.

[34] *Pes.* VIII,8; *'Ed.* V,2; Tos. *Pes.* VII,13 (167,20).

[35] Tos. *Pes.* VII,13 (167,21); j. *Pes.* VIII,8,36ᵇ 47 (III/2,134).

[36] Così in j. *Pes.* VIII,8,36ᵇ 47 (III/2,134). In Tos. *Pes.* VII,13 (167, 21): « e ».

quello stesso giorno] » [37]. Sfortunatamente di questa storia nulla di più ci è dato sapere e ignoriamo a quali soldati essa si riferisca. Una sola cosa è certa: si tratta di pagani che si convertirono all'Ebraismo [38] e il fatto accadde prima del 30 poiché, come mostra il Nuovo Testamento [39], il punto di vista shammaita non aveva più alcun valore di norma al tempo di Gesù. Tra il 30 e il 33, incontriamo a Gerusalemme Nicola, proselito originario di Antiochia, aggregatosi alla primitiva comunità cristiana (At 6,5). Infine, per quanto concerne i proseliti gerosolimitani, dobbiamo ricordare di avere già incontrato dei maestri celebri della città santa discendenti da proseliti [40]. Un « Giuda, figlio del proselito Laganione » [41] e una proselita Maria [42] sono menzionati su alcuni ossari di Gerusalemme.

Ma esaminiamo ora i dati relativi all'*origine* dei proseliti palestinesi, in particolare di quelli di Gerusalemme. La maggior parte proveniva dalle regioni site ai confini del territorio abitato dagli Ebrei. La Idumea era la patria della famiglia reale erodiana. Le madri dei due scribi di Gerusalemme di origine pagana (ricordati *supra*, pp. 364 s.), R. Yoḥanan, figlio della Hauranite (verso il 40 d.C.) [43] e Abba

[37] Occorre completare con questa importante aggiunta; ciò risulta da *Pes.* VIII,8 e b. *Pes.* 92ª bar.

[38] Stando al contesto del passo.

[39] Vedere il mio articolo *Der Ursprung des Johannestaufe*, in *ZNW* 28 (1929), pp. 312-320; inoltre Gv 18,28, cfr. Mt 8,8: al tempo di Gesù, le case pagane erano considerate come contaminate da un'impurità di cadavere. Stessa cosa in *Ant.* XVIII,4,3, § 94.

[40] Vedere *supra*, pp. 364 s. Cfr. anche Tos. *Sukka* I,1 (192,11); j. *Sukka*, I,1,51ᵈ 24 (IV/1,2): a quanto si dice, i sette figli della regina Elena di Adiabene convertita all'ebraismo furono tutti scribi (*talmîdê ḥăkamîm*). Vedere inoltre *infra*, p. 499, n. 138, la spiegazione di Dt 10,18 da parte di R. Yoshua.

[41] *CIJ* II, nr. 1385, iscrizione greca.

[42] *CIJ* II, nr. 1390, iscrizione ebraica.

[43] Leggo: « Rabbi Yoḥanan ben ha-ḥôrônît » con Tos. *Sukka* II,3 (193,27) ms. di Erfurt; Tos. *'Ed.* II,2 (457,14) ms. di Erfurt; *Sukka* II,7 nell'*editio princeps* del Babli, Venezia 1522 e il ms. del Babli di Monaco. Tuttavia anche la lezione: « Yoḥanan ben ha-ḥôrônî » è ben attestata, cfr.

Shaul, figlio della Bataneana (verso il 60 d.C.) erano rispettivamente originari della Auranitide e della Batanea. Dopo il 23 a.C., queste due regioni fecero parte del regno di Erode il Grande; dal 4 a.C. al 34 d.C. della tetrarchia di Filippo; e a partire dal 53 del regno di Agrippa II.

Inoltre, a causa di Dt 23,4-9, si discuteva della possibilità di ammettere Ammoniti e Moabiti alla conversione [44] e ci si chiedeva se i proseliti edomiti e egiziani dei due sessi potessero sposarsi con degli Ebrei subito dopo la loro conversione [45]. Non si trattava solo di dibattiti teorici. È quanto si deduce da un racconto del tempo di Rabban Gamaliele II (dopo il 90 d.C.) secondo cui un proselito ammonita, di nome Yuda, fu ammesso alla conversione nella casa di studio di Iabne [46], nonché da una notizia in base alla quale, tra gli

H. BORNHÄUSER, *Sukka* (coll. *Die Mischna*), Berlin 1935, pp. 69 s., che lascia aperta la questione.

[44] Dt 23,4 vieta di accettare nella comunità di Israele Ammoniti e Moabiti. Poiché questo versetto non fa esplicita menzione delle donne ammonite e moabite, se ne deduce che il divieto non riguardava le donne (*Yeb.* VIII,3); venne spiegato che il rimprovero fatto agli Ammoniti e ai Moabiti in Dt 23,5 valeva solo per gli uomini e non per le donne (j. *Yeb.* VIII,3,9[c] 9 [IV/2,119-120]; b. *Yeb.* 77[a]; *Sifre* Dt 23,4, § 249 [50[c] 199,4]), oppure si concluse dalla storia di Rut la moabita e di Naama l'ammonita (1 Re 14,21) che Dio aveva « spezzato le catene » (Sal 116,16) delle donne moabite e ammonite (b. *Yeb.* 77[a]). Ma ci si spinse ancora più lontano. *Yad.* IV,4 mostra che, verso il 90 d.C., l'insieme del divieto di Dt 23,4 non era più considerato in vigore; lo si limitava agli Ammoniti e ai Moabiti di un tempo. Cfr. K. H. RENGSTORF, *Jebamot* (coll. *Die Mischna*), Giessen 1929, pp. 104-106; Billerbeck, IV, pp. 378 ss.

[45] Secondo Dt 23,8-9, solo alla terza generazione i discendenti di Edomiti e di Egiziani possono appartenere alla comunità di Israele. Questa norma veniva applicata agli uomini e alle donne (anche in questo caso, R. Shimeon, verso il 150 d.C., escludeva le donne: *Yeb.* VIII,3; *Sifre* Dt 23,9, § 253 [50[c] 199,41]), e veniva spiegato che due generazioni di proseliti edomiti ed egiziani — contate a partire dalla conversione, Tos. *Qid.* V,4 (342,7) — non potevano sposare degli Ebrei (Yeb. VIII,3). Come mostrano Tos. *Yad.* II,17 (683,34) e Tos. *Qid.* V,4 (342,9), verso il 90 d.C., anche questa norma era limitata ai tempi passati; quindi non era più considerata in vigore.

[46] *Yad.* IV,4; Tos. *Yad.* II,17 s. (683,26); b. *Ber.* 28[a] bar. La decisione a maggioranza fu presa contro l'approvazione di Gamaliele.

alunni di R. Aqiba, si trovava un proselito egiziano di nome Miniamino [47] sposato a una proselita egiziana [48]. Verso la provincia romana di Siria indirizza la menzione di Nicola, proselito originario di Antiochia e membro della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme (At 6,5). La discussione se alcuni Quardueni, cioè degli Armeni [49] e dei Palmirani, potessero essere accettati come proseliti [50] — gli Hilleliti erano favorevoli, gli Shammaiti contrari — fu occasionata da fatti concreti. È quanto rivelano gli ossari trovati a Shafat, a 3 km a nord di Gerusalemme, che facevano probabilmente parte di una necropoli per la diaspora ebraica; essi recano nomi di abitanti di Palmira, incisi in parte nella scrittura di questa città [51]. È quanto rivela altresì la menzione di una Miriam di Palmira che offrì a Gerusalemme il sacrificio di nazireato [52] e che era forse proselita [53]. Da una regione ancora più lontana, ossia dal regno dei Parti, provenivano i proseliti di Adiabene, a capo dei quali si trovavano quei membri della famiglia reale della città che incontriamo a Gerusalemme negli ultimi decenni prima del 70 d.C. e durante gli anni della rivolta (66-70) [54]. Da più lontano ancora, a est,

[47] Ms. di Vienna e antiche edizioni (diversamente in Zuckermandel): Beniamino. R. DE VAUX, *Binjamin-Minjamin*, in *RB* 45 (1936), pp. 400-402, ritiene (senza conoscere il nostro passo) che Minjamin sia un'altra forma di Binjamin. A suo avviso, il nome Minjamin-Binjamin esprime l'appartenenza alla tribù di Beniamino. Il nostro passo, che ci fa conoscere un proselito egiziano dal nome Minjamin, restringe la portata dell'opinione di de Vaux.

[48] Tos. *Qid.* V,4 (342,6).

[49] Qardu designa l'Ararat biblico.

[50] b. *Yeb.* 16[a-b] bar.; j. *Yeb.* I,6,3[a] 59 ss. (IV/2,19-20) e *passim.*

[51] F.-M. ABEL, in *RB* n.s. 10 (1913), pp. 262-277, e *CIJ* II, nrr. 1214-1239.

[52] *Naz.* VI,11; Tos. *Naz.* IV,10 (299,1).

[53] S. KLEIN, *Jüdisch-palästinisches Corpus inscriptionum*, Wien-Berlin 1920, p. 25, n. 5.

[54] Vedere gli sviluppi *supra*, pp. 33, 48, 67, 69, 116, 155, 191. A Gerusalemme su un sarcofago delle tombe cosiddette dei re, sepoltura della famiglia reale di Adiabene, troviamo l'iscrizione « Regina Sadda » (iscrizione bilingue ebraica e siriaca spesso studiata, per esempio S. KLEIN, *op. cit.*, p. 26; *CIJ* II, n. 1388).

proveniva lo scriba Naḥum il Medo (verso il 50 d.C.) [55]. Ignoriamo però se discendesse da Ebrei abitanti della Media o di Meda; la prima ipotesi sembra assai più probabile [56].

Qual era la *situazione giuridica* dei proseliti? La norma secondo cui il pagano convertito era da considerarsi « un Israelita sotto ogni punto di vista » [57], non significa che il proselito godesse degli stessi diritti di un Israelita a pieno titolo, ma soltanto che, al pari di ogni Ebreo, era tenuto ad osservare « tutta quanta la Legge » (Gal 5,3) [58]. Per quanto concerne la situazione giuridica dello « straniero » (*ger* = proselito) era piuttosto determinante il principio seguente: *'ên 'ab l'gôy*, « il pagano non ha padre » [59]. In questo principio giuridico, fondamentale per l'antico diritto relativo ai proseliti, si riflette il giudizio estremamente pessimistico dell'Ebraismo rabbinico [60] sul paganesimo, in particolare sulla sua vita morale: ogni pagana, anche se sposata, è sospettata di avere praticato la prostituzione [61]; in linea di massima, si dubita che il pagano possa conoscere il suo vero padre [62]. Così si spiega che scribi di origine pagana come R. Yoḥanan « figlio della Hauranite » (verso il 40 d.C.) e Abba Shaul, « figlio della Bataneana » (verso il 60 d.C.) [63] siano citati col nome della madre: « essi non hanno padre ».

Probabilmente solo più tardi, comunque sempre nel

[55] *Shab.* II,1 e *passim.*

[56] Perché, a quanto pare, i discendenti di proselito venivano chiamati con il nome della madre (vedere *supra*, pp. 364 s.), a motivo del principio di diritto ebraico secondo cui il pagano non aveva padre legittimo (vedere qui sotto, n. 59).

[57] b. *Yeb.* 47b.

[58] *Mek.* Es 12,49 (7c 44-48).

[59] *Ruth R.* 2,14 su 1,8 (8a 8), parola di R. Meer (verso il 150 d.C.); b. *Yeb.* 98a; *Pesiqta rabbati* 23-24,122a 11.

[60] Billerbeck, III, pp. 62-74.

[61] Cfr. *Yeb.* VI,5: « È considerata come 'prostituta' (Lv 21,7) la proselita, la schiava affrancata e quella che [israelitica di nascita] ha subito una relazione di prostituzione ».

[62] Billerbeck, I, p. 710, n. 1.

[63] Vedere *supra*, pp. 364 e 485.

periodo tannaita, vennero negati i rapporti di parentela del proselito anche con la propria madre se costei era pagana alla nascita del figlio. Si invocava il principio secondo cui « al momento della sua conversione [all'Ebraismo], il proselito è come un neonato » [64]. Tuttavia, come indicano senza equivoco il principio preso alla lettera, il suo impiego nel passo più antico [65] e l'esistenza di espressioni analoghe nella letteratura rabbinica [66] e neotestamentaria [67], originariamente significava: « Al proselito [al momento della conversione] Dio perdona tutti i suoi peccati » [68]. Il paragone proselito-neonato ebbe dunque inizialmente un significato religioso; esprime in modo immaginoso i beni della salvezza dovuti alla conversione all'Ebraismo. Il *tertium comparationis* è l'innocenza del neonato. Quando Paolo afferma che con il battesimo, l'uomo diventa una « nuova creatura » (Gal 6,15; 2 Cor 5,17), quando 1 Pt 2,2 paragona i battezzati a « bambini appena nati », abbiamo in entrambi i testi, la stessa immagine [69] presa anch'essa in senso religioso.

Solo più tardi questo paragone proselito-neonato si

[64] b. *Yeb.* 48b bar., 22a, 62a, 97b; trattato *Gerim* II,6, ed. Polster, in *Angelos* 2 (1926), pp. 6 s.

[65] b. *Yeb.* 48b bar.; *Gerim* II,6.

[66] *Pesiqta rabbati* 16,84a 8; *Ct. R.* 8,1 su 8,2 (74a 30).

[67] Vedere qualche riga più avanti.

[68] j. *Bik.* III,3,65c 61 (II/2,386). Vedere specialmente b. *Yeb.* 48b bar. dove R. Yose (verso il 150 d.C.) rifiuta esplicitamente la teoria secondo cui le sofferenze e le vessazioni che colpiscono i proseliti sono la punizione del fatto che, prima della loro conversione, non hanno osservato i comandamenti noachici ai quali i pagani devono obbedire. R. Yose (*Gerim* II,6: R. Yuda verso il 150 d.C.) fonda il suo rifiuto su questo principio: « Al momento della conversione il proselito è come un neonato ». Dunque, secondo R. Yose, il senso di questo principio è che vengono perdonate al proselito le colpe commesse prima della conversione (*Gerim* II,6: « [Dio] glieli rimette »).

[69] Constatiamo già in Paolo (Rm 6,2 ss. e *passim*) influenze ellenistiche nella spiegazione del battesimo cristiano. Ma non va dimenticato che sono secondarie. Cfr. il mio articolo *Der Ursprung der Johannestaufe*, in *ZNW* 28 (1929), pp. 312-320, che mostra la dipendenza di 1 Cor 10,1 ss. rispetto all'insegnamento battesimale del tardo Giudaismo e del primitivo Cristianesimo.

trasformò in principio giuridico; significò allora che il pagano convertito doveva essere considerato come un nuovo essere, un essere cioè « senza padre né madre né [altra] parentela » [70]. Di conseguenza, a quell'epoca, vennero rifiutati al proselito anche i rapporti di parentela con la propria madre. Questo inasprimento, non senza relazione con l'isolamento dell'Ebraismo causato dalla diffusione del Cristianesimo, si esprime peraltro anche altrove in modi diversi [71]; l'espressione di R. Ḥelbo (verso il 300) è significativa al riguardo: per Israele, i proseliti sono dannosi come la lebbra [72]. Ma come si è appena detto, il significato giuridico del paragone proselito-neonato è tardo [73]; esso veniva ancora discusso nel IV secolo [74] e, ad esempio, R. Naḥman non lo accettava [75]. È su questo antico principio giuridico secondo il quale « il pagano non ha padre » [76] che si fonda l'antico diritto relativo ai proseliti, come ad esempio, le leggi sull'incesto valide per i proseliti [77].

L'antica legislazione sui pagani convertiti si sviluppò

[70] Rashi su b. *Sanh.* 57[b] bar., Billerbeck, III, p. 354, n. 1.

[71] Ma non sono mancate tendenze contrarie, favorevoli ai proseliti, come indicano le pp. seguenti.

[72] b. *Nidda.* 13[b] e par.

[73] L'idea che il proselito sia « senza madre » viene insinuato per la prima volta nella baraita b. *Sanh.* 57[b]-58[a] secondo cui il proselito non ha, da parte materna, alcuna parentela secondo la carne a meno che la madre si sia convertita durante la gravidanza: « Un proselito non concepito in santità [i genitori erano entrambi pagani] e nato in santità [nell'intervallo i genitori o la madre si sono convertiti] ha una parentela secondo la carne dal lato materno ma non da quello paterno ». Solo nel caso in cui la madre di un proselito si sia convertita prima della nascita viene quindi riconosciuta una parentela secondo la carne dal lato materno. Il che significa che, se la madre è ancora pagana al momento della nascita, il proselito è « senza padre né madre ». Tos. *Yeb.* XII,2 (254,22) conferma l'esattezza di questa spiegazione.

[74] b. *Yeb.* 22[a], 97[b].

[75] b. *Yeb.* 22[a].

[76] È in base a questo che occorre correggere la spiegazione di K. H. Rengstorf, art. *Gennáō*, in *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, I (1933), p. 666, righe 14 ss.

[77] Su queste leggi, vedere Billerbeck, III, pp. 353-358.

a partire da questo fondamento giuridico. Concerneva innanzi tutto il *diritto matrimoniale*: ecco quel che occorre rilevare in proposito.

a) Le figlie dei proseliti non sono idonee a sposare dei sacerdoti [78]. Prima della loro conversione, possono infatti aver praticato la prostituzione; e, secondo Lv 21,7, alla « prostituta » non è consentito contrarre matrimonio con un sacerdote [79]. Nel II secolo della nostra era si cercò di mitigare la severità di questa prescrizione. Così R. Shimeon ben Yoḥai (verso il 150) insegnava a titolo d'eccezione che « una proselita che si sia convertita prima di avere tre anni e un giorno può sposarsi con un sacerdote » [80]. Inoltre, sempre nel II secolo, si discuteva per sapere in quale misura l'inidoneità a imparentarsi con famiglie sacerdotali valesse anche per i discendenti di proseliti [81]; la tendenza più tollerante (R. Yose Ḥalafta, verso il 150: egli consente alla figlia di un proselito e di una proselita di sposarsi con un sacerdote) trionfò [82]. I sacerdoti opposero tuttavia una resistenza pas-

[78] Tos. *Qid.* V,3 (341,29); j. *Yeb.* VIII,3,9[b] 29 (IV/2,119); Giuseppe, *C. Ap.* I,7, § 31.

[79] *Yeb.* VI,5; *Sifra* Lv 21,7 (47[b] 186,22); vedere *supra*, p. 335. È assai probabile che questo sospetto d'immoralità che grava sulla proselita sia alla base dell'insegnamento di R. Aqabya ben Mehalalele (verso il 70 d.C.) che voleva escludere la proselita e la schiava affrancata dalla procedura prescritta in Nm 5,11-29 per la donna sospettata di adulterio. È vero che si trovò solo e fu messo al bando perché non voleva abbandonare questo insegnamento rigoristico (*Sifre* Nm 5,12, § 7 [3[b] 38 ss.] e par.).

[80] j. *Qid.* IV,6,66[a], 10 (non tradotto in V/2,284 che rimanda al par. II/2,363). Come prova scritturistica viene invocato Nm 31,18: « ' Conservate in vita per voi soltanto le fanciulle [madianite] che non si sono unite con uomini '. E Pinḥas [il sacerdote] era tra di loro [tra le persone cioè apostrofate in Nm 31,18; quindi il ' per voi ' del testo della Scrittura si riferisce anche ai sacerdoti] ». Par. b. *Yeb.* 60[b]; b. *Qid.* 78[a]. Cfr. inoltre j. *Bik.* I,5,64[a] 31 (II/2,363) e *passim*.

[81] *Qid.* IV,6-7; cfr. *Bik.* I,5. Le singole opinioni sono enumerate *supra*, p. 336, n. 467.

[82] b. *Qid.* 78[b]: la halakah rispecchiava l'opinione di R. Yose.

siva [83] a queste attenuazioni della prescrizione; essi e le loro figlie [84] si tennero lontani il più possibile dai proseliti e dai discendenti di proseliti [85].

b) Per il resto, i proseliti di ambo i sessi potevano sposarsi senza alcuna restrizione con i membri di tutti gli altri gruppi della popolazione [86] (leviti, Israeliti di origine pura [87], Israeliti con macchia leggera o grave [88] nella loro origine) [89]. Per essi, i divieti biblici sull'incesto avevano valore soltanto nella misura in cui si trattava di consanguineità dal lato materno [90]; non erano soggetti [91] ai divieti rabbinici detti del secondo grado di parentela [92]. Nel diritto concesso al proselito di contrarre un matrimonio valido, per esempio, con una bastarda o con la propria sorellastra [93], si esprimeva la « santità minima » [94] dei proseliti, diversa dalla « santità massima » degli Israeliti di origine pura, rigorosamente separati [95].

[83] Vedere *supra*, pp. 343 s.; cfr. in particolare *'Ed.* VIII,3.

[84] Il punto di vista di R. Yuda (verso il 150 d.C.): « Proselito, schiavo affrancato e *ḥalal* possono sposare una figlia di sacerdote » (Tos. *Qid.* V,2 [341,22]; b. *Qid.* 72[b] bar.) non corrisponde né all'antico diritto né alla consuetudine.

[85] b. *Qid.* 78[b]; j. *Bik.* I,5,64[a] 27 (II/2,363).

[86] *Qid.* IV,1; vedere *supra*, p. 415.

[87] Non mancavano tuttavia voci che sostenevano: « I proseliti ... non possono entrare nella comunità [non possono cioè unirsi in matrimonio con Israeliti legittimi] », Tos. *Qid.* V,1 (341,15).

[88] Più tardi si sostenne l'opinione che proibiva il matrimonio di un proselito con una bastarda (così R. Yuda verso il 150 d.C., b. *Qid.* 67[a] bar.; 72[b] bar.).

[89] Secondo *Yeb.* VIII,2, il matrimonio di una proselita anche con un uomo dagli organi recisi o schiacciati era valido; una unione siffatta era vietata agli Ebrei di nascita a motivo di Dt 23,2.

[90] Billerbeck, III, pp. 353-358.

[91] b. *Yeb.* 22[a].

[92] Per proteggere da ogni trasgressione i divieti dell'incesto, Lv 18, i rabbini avevano aggiunto ai gradi di parentela proibiti un grado da ogni lato, in alto e in basso. Questi otto gradi rabbinici (non biblici) di parentela vietata (*šᵉniyyôt*) sono enumerati in Tos. *Yeb.* III,1 (243,14); b. *Yeb.* 21[a] bar.

[93] Il matrimonio era permesso quando fratello e sorella erano entrambi proseliti, avevano stesso padre e madri diverse. In tal caso, fratello e sorella non erano parenti, poiché il proselito « non ha padre ».

[94] Per l'espressione, cfr. *Yeb.* 22[a].

Il *diritto successorio* è in strettissima connessione con il diritto matrimoniale. Due questioni si pongono al riguardo: 1° Quale diritto aveva il proselito all'eredità del padre pagano? 2° Quale diritto avevano all'eredità del padre i figli del proselito concepiti prima della sua conversione?

Per quanto concerne la prima questione, al proselito era concesso di prendersi dalla successione legittima del padre pagano i soli oggetti che, come il denaro e i prodotti raccolti, non fossero in relazione con il culto degli idoli. « Se un proselito e un pagano [che sono fratelli] ereditano dal padre pagano, egli [il proselito] può dire: tu, prendi il culto [ciò che serve al culto] degli idoli, ed io il denaro; tu il vino [a motivo delle libagioni che di esso forse furono offerte], io i prodotti raccolti » [96]. Di per sé, è vero, il proselito non aveva il diritto di entrare in possesso né direttamente né indirettamente, come nell'esempio citato, della

[95] Da quanto abbiamo appena detto, risultano, in fatto di diritto matrimoniale, prescrizioni di dettaglio particolari: due fratelli, di cui uno sia stato concepito prima della conversione della madre, non sono tenuti all'obbligo del matrimonio leviratico (*Yeb.* XI,2) poiché, giuridicamente non hanno lo stesso padre; a maggior ragione questo vale quando due fratelli sono nati dalla loro madre prima della sua conversione (*Yeb.* XI,2). Per una proselita concepita o partorita prima della conversione della madre, nel caso in cui venga accusata dal marito di non essere stata vergine al momento del matrimonio, non si può ricorrere né alla prescrizione sul pagamento dell'indennità al padre (Dt 22,19: se l'accusa era falsa), né alla prescrizione che ordina di condurla davanti alla porta del padre per essere lapidata (Dt 22,21: se l'accusa era vera), *Ket.* IV,3; giuridicamente, infatti, essa non ha padre. Cfr. inoltre *Ket.* I,2.4; III,1-2: per l'ammontare del contratto matrimoniale ecc., erano trattate come le Ebree di nascita solo le proselite che non avevano tre anni e un giorno al momento della loro conversione; solo in questo caso si pensava di essere sicuri che fossero vergini.

[96] *Demay* VI,10; Tos. *Demay* VI,12 (57,15). Ma successe che dei proseliti particolarmente scrupolosi agissero come Aquila, il traduttore della Bibbia (verso il 120 d.C.), il quale « decise per se stesso rincarando la dose, e gettò la sua parte [dell'eredità del padre pagano] nel Mar Morto », Tos. *Demay* VI,13 (57,16).

porzione di eredità del padre pagano che era stata utilizzata o poteva essere utilizzata nel culto agli idoli. Tuttavia per non dare occasione ai proseliti di ritornare al paganesimo, erano autorizzati a beneficiarne indirettamente [97].

Per ciò che riguarda la seconda questione, entrava in gioco il principio secondo il quale il pagano « non ha padre ». I figli dei proseliti concepiti prima della conversione non potevano quindi rivendicare alcuna parte dell'eredità, anche se si erano convertiti insieme al padre. Esempio: « Chi chiede in prestito a un proselito i cui figli si sono convertiti con lui all'Ebraismo, non è tenuto [se il proselito muore] a restituire il prestito ai figli » [98]. Poiché secondo il diritto rabbinico normalmente la sposa non ha diritto ad ereditare [99], l'eredità del proselito « morto senza eredi », cioè senza lasciare figli concepiti dopo la conversione, è senza proprietario! Ciò vale per tutti i beni [100], quindi per i campi [101], il bestiame [102], gli schiavi [103], e i diritti del defunto in materia pecuniaria [104]; è esclusa soltanto quella parte dei beni su cui gravano oneri di pagamento verso qualche creditore [105] o verso la vedova in ragione della somma convenuta nel contratto matrimoniale e dovuta alla stessa in caso di decesso [106]. Chiunque può appropriarsi questi beni senza proprietario [107]: chi per primo li

[97] W. BAUER, *Dammai* (coll. *Die Mischna*), Giessen 1931, pp. 50 s.
[98] *Shebiit* X,9.
[99] *B. B.* VIII,1.
[100] b. *Giṭ.* 39ª; *Gerim* III,8. In *Gerim* III,8-13, si tratta del proselito a pieno titolo, a differenza di III,1 ss. che parla del semi-proselito (*ger tôsab*).
[101] b. *Giṭ.* 39ª; *Gerim* III,9-10.
[102] *B. Q.* IV,7; *Gerim* III,13.
[103] *Gerim* III,8.13.
[104] *Shebiit* X,9; *B. Q.* IX,11.
[105] *Gerim* III,11-12.
[106] *Ketûbbah* (*Gerim* III,11). Tuttavia il creditore e la vedova dovevano far valere per tempo le proprie rivendicazioni.
[107] *Gerim* III,8 (dove bisogna leggere *qeanîm* con b. *Giṭ* 39ª): « Se i servi sono [ancora] minorenni, possono essere acquistati prendendoli per sé [così ha luogo l'appropriazione legalmente valida, per esempio quando si è concluso un contratto] ». *Gerim* III,9-13.

« occupa » [108] ha diritto al loro possesso. Schiavi maggiorenni possono in tal modo dichiararsi liberi [109] e appropriarsi, ad esempio, le greggi di cui sono stati fino allora i custodi [110]; anche la vedova può « occupare » un bene senza proprietario [111].

Vediamo ora la questione attinente al *diritto di occupare cariche ufficiali*. Al proselito era vietato diventare membro del Grande Sinedrio [112] e del tribunale di 23 membri che comminava pene capitali [113]; la sua partecipazione a una decisione di questi tribunali rendeva la decisione invalida [114]. Il proselito non poteva neppure sedere [115] nel tribunale di tre membri davanti al quale aveva luogo la *ḥălîṣah* [116]. Non gli era invece proibito prendere una decisione come componente di un tribunale di tre membri nelle controversie relative a beni materiali [117].

Occorre infine sottolineare che la mancanza di una genealogia autenticamente israelitica aveva per i proseliti conseguenze non solo giuridiche, ma anche religiose. Il proselito non aveva parte alcuna ai meriti suppletivi di Abramo [118],

[108] *Gerim* III,9-10.13.
[109] *Gerim* III,13; III,8; cfr. b. *Giṭ.* 39ª; b. *Qid.* 23ª.
[110] *Gerim* III,13.
[111] *Gerim* III,11.
[112] *Hor.* I,4-5, vedere *supra*, p. 451.
[113] *Sanh.* IV,2; b. *Sanh.* 36ᵇ.
[114] *Hor.* I,4.
[115] *Sifre* Dt 25,10, § 291 (53ª 209,17 ss.); *Midrash ha-gadôl* su Dt 25,10, ed. D. HOFFMANN, *Midrasch Tannaim*, Berlin 1908-1909, p. 167. La proibizione fu ricavata dalle parole « in Israele » di Dt 25,10, poiché le stesse parole, in Dt 25,7, escludono il proselito. L. GINZBERG, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, I, New York 1922, p. 126, dubita che si debba « considerare il divieto dei proseliti ad accedere a funzioni pubbliche come un'antica halakah ». C'è del vero in questo, vedere *supra*, p. 451.
[116] Il togliersi le calzature per rifiutare il matrimonio leviratico, Dt 25,9-10.
[117] *Sanh.* IV,2 e Obadia di Bertinoro su questo passo; b. *Sanh.* 36ᵇ. In taluni luoghi, è vero, il proselito sembra essere stato del tutto escluso dalle funzioni pubbliche, b. *Qid.* 76ª.
[118] *Nm. R.* 8,10 su 5,10 (43ᵇ 12 ss.).

poiché tali meriti erano riservati ai discendenti del patriarca secondo la carne [119]. Per essere giustificato, il proselito doveva quindi contare assolutamente sui suoi soli meriti [120].

Per quanto concerne invece il *diritto dei poveri*, i proseliti erano su un piano di perfetta parità con gli Israeliti indigenti [121]. La generosa legislazione sociale dell'Antico Testamento esigeva che si accordassero anche al *ger* (« forestiero ») che si trovava nel bisogno gli aiuti concessi ai poveri. Ma l'esegesi rabbinica aveva limitato il senso originario del termine *ger* intendendo con esso il solo proselito. Il proselito povero aveva quindi i seguenti diritti: *a*) Al momento del raccolto, poteva prendere la parte riservata ai poveri, mietere cioè ai margini dei poderi (in base a Lv 19,10; 23,22), spigolare nei campi (Lv 23,22), racimolare nelle vigne (Lv 19,10; Dt 24,21) e portarsi a casa i mannelli dimenticati (Dt 24,19); tutti i testi biblici in questione parlano esplicitamente del *ger* [122]. *b*) Inoltre, in base a Dt 14,29; 26,12, il proselito povero era preso in considerazione quando veniva distribuita la decima per i poveri [123]; Tb 1,6-8 (lezione del *Sinaitico*, vedere *supra*, p. 219) attesta che questa prescrizione

[119] Billerbeck, I, pp. 117 ss. Il proselito non ne fa parte, *Bik.* I,4. Il punto di vista opposto, secondo cui, invocando Gn 17,5, il proselito può annoverarsi tra i discendenti di Abramo, non appare prima del II secolo: Tos. *Bik.* I,2 (100,4), limitato ai Qeniti, successivamente generalizzato, j. Bik. I,4,64[a] 15 (II/2,362).

[120] b. *Qid.* 70[b]: « Rabba bar Rab Huna (verso il 300 d.C.) disse: Ecco la superiorità degli Israeliti [legittimi, vedere il contesto] rispetto ai proseliti: Mentre degli Israeliti è detto [incondizionatamente] « Sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo » (Ger 31,33), dei proseliti si dice [indicando una condizione] « Chi arrischierà la vita per avvicinarsi a me, oracolo del Signore, essi saranno il mio popolo, ed io il loro Dio » (Ger 30,21-22).

[121] Accadde dunque che i pagani si convertissero unicamente per beneficiare dei soccorsi ai poveri, cioè « per essere curati come un povero [israelita] », *Yalqut Shimeoni* I, § 645 su Lv 23,22 (ed. di Zolkiew 1858, 471,46).

[122] *Sifra* Lv 10,10 (44[d] 176,28) afferma che, in questi passi, *ger* designa il proselito a pieno titolo.

[123] A proposito della decima dei poveri, *Sifre* Dt 14,29, § 110 (42[c] 26) afferma la stessa cosa della nota precedente.

era di fatto osservata. *c*) Infine egli aveva diritto all'assistenza per i poveri [124]. Un racconto sovente ricordato [125], anche se amplificato in modo leggendario, ne fornisce un esempio citando una famiglia di notabili di Gerusalemme: « Una famiglia Neballata [126] (Antebila [127], Nabtela [128]) viveva a Gerusalemme; essa faceva risalire la propria genealogia a Arauna il Gebuseo [i suoi membri erano quindi dei proseliti] [129]. I dottori concessero loro [quando la famiglia si trovò nel bisogno] 600 *šeqel* d'oro [come aiuto]; essi [i dottori] non volevano che essa [questa famiglia] lasciasse Gerusalemme » [130]. Possiamo dedurre che alla base di questo racconto ci sia un fatto storico: grazie a un aiuto pubblico, una famiglia di Gerusalemme, caduta nel bisogno, evitò di dover emigrare. Poiché l'ammontare della sovvenzione fu, com'è riferito, eccezionalmente elevato [131], questa famiglia doveva essere stata, un tempo, ricca e assai stimata [132]. La tradizione posteriore [133]

[124] b. *'A. Z.* 20[a].

[125] Tos. *Pea* IV,11 (23,30) e, con alcune divergenze, j. *Pea* VIII,8,21[a] 44 (II/1,114). Senza l'indicazione genealogica sull'origine della famiglia: *Sifre* Dt 14,29, § 110 (42[c] 30); *Sifre* Dt 26,12, § 303 (53[d] 26); *Midrash ha-gadôl* su Dt 26,12, ed. D. Hoffmann, *Midrasch Tannaïm*, Berlin 1908-1909, p. 179.

[126] Lezione della Tosefta ms. di Erfurt. Basandosi su Ne 11,34 che menziona Neballat come nome di luogo, S. Klein, in *MGWJ* 77 (1933), pp. 189 s., si pronuncia per questa lezione. H. S. Horovitz e L. Finkelstein, *Siphre zu Deuteronomium* (nel *Corpus Tannaiticum* III,3), Breslau 1936, p. 171,9 (§ 110 su Dt 14,29), l'adottano anch'essi.

[127] Lezione del Yerushalmi; H. Grätz, *Eine angesehene Proselytenfamilie Agathobulos in Jerusalem*, in *MGWJ* 30 (1881), pp. 289-294 suppone che Antebila corrisponda a Agathobulos. È difficile dargli ragione.

[128] Tosefta ms. di Vienna, e *Sifre* Dt 26,12, § 303.

[129] L'indicazione genealogica manca in *Sifre* Dt, §§ 110 e 303, come pure nel *Midrash ha-gadôl*, vedere in questa pagina la n. 125.

[130] Tos. *Pea* IV,11 (23,30).

[131] Supponendo che il peso di 1 *šeqel* sia di 16,36 grammi, questi 600 *šeqel* rappresentavano in cifra tonda 20 libbre d'oro.

[132] Secondo un principio dell'azione caritativa, l'assistenza doveva essere conforme alla condizione della persona soccorsa, corrispondere cioè al primitivo tenore di vita di colui che era diventato povero, cfr. Billerbeck, I, pp. 346 s. e IV, p. 538, 544 s.

[133] L'indicazione secondo cui si tratta di discendenti di Arauna, quindi di proseliti, manca in una parte della tradizione (vedere in questa p. la n. 125).

considerò che essa fosse una famiglia di proseliti. E ciò dimostra come anche i proseliti beneficiassero dell'assistenza ai poveri, prassi del resto assolutamente normale in casi analoghi.

Nella *vita pratica*, le limitazioni giuridiche imposte ai proseliti non ebbero ripercussioni di particolare rilevanza; l'origine pagana era considerata infatti una « macchia leggera » [134]. Stando al *Documento di Damasco* [135], gli Esseni praticavano la seguente regola: in ogni loro comunità i membri dovevano essere registrati in base all'ordine determinato dall'origine: sacerdoti, leviti, Israeliti, proseliti [136]. Probabilmente questa disposizione non aveva lo scopo di porre in risalto lo status inferiore dei proseliti; si voleva piuttosto sottolineare la palese separazione esistente tra i proseliti e gli Israeliti colpiti da macchia grave e considerati il « rifiuto della comunità » [137]; ma di costoro parleremo più avanti (pp. 508 ss.). Circa la situazione sociale dei proseliti prima della distruzione del Tempio, due fatti sono istruttivi al riguardo. Esistevano, come si è già detto, degli scribi con

La sua esattezza è giustamente contestata da S. KLEIN, *Zur jüdischen Altertumskunde*, in *MGWJ* 77 (1933), pp. 189-193. Egli suppone che si trattasse originariamente di discendenti dei bené Arnân menzionati in 1 Cr 3,21, quindi di discendenti di Zorobabele. Anche se questo è esatto, rimane il fatto che, al più tardi nel II secolo della nostra era, ciò è stato applicato a una famiglia di proseliti.

134 Così Giuseppe chiama occasionalmente i proseliti *Ioudaïoi* (*Ant.* XIII,9,1, § 258), cfr. W. GUTBROD, art. *Israël ktl.*, in *Theol. Wörterbuch zum N. T.* III (1936), pp. 372 s. Partendo dalle idee segnalate *supra*, p. 457, n. 211, Filone dimostra un'enorme stima per i proseliti nel *De Virt.*, §§ 187-227 e *passim*; Abramo, passato dal politeismo al monoteismo, è « per tutti i proseliti regola di nobiltà », § 219. Per la verità, una certa sfiducia appare nel giudizio che la letteratura rabbinica esprime sui proseliti, ad esempio nella prescrizione in cui si proibisce loro di acquistare uno schiavo ebreo (b. *B. M.* 71ª bar.) o nel principio che vieta di ricordare ai proseliti il loro passato (*B. M.* IV,10).

135 Vedere *supra*, pp. 398 ss.

136 *Doc. di Damasco* XIV,3-6.

137 L. GINZBERG, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, I, New York 1922, pp. 124 s.

madri proselite [138]; si parla peraltro con grande orgoglio della famiglia reale di Adiabene convertitasi all'Ebraismo [139]. La primitiva comunità cristiana respinse nel modo più assoluto qualsiasi giudizio negativo nei confronti dei proseliti; At 6,5 narra anzi che un proselito faceva parte del collegio dei sette cui era affidata la cura dei poveri.

Anche la *famiglia reale erodiana* faceva parte di quel gruppo della popolazione che comprendeva i proseliti. Erode il Grande non aveva sangue ebreo nelle vene. Suo padre Antipatro era di famiglia idumea [140], sua madre Kypros proveniva da una famiglia di sceicchi arabi [141]. Invano Erode tentò di nascondere che discendeva da proseliti, e che quindi — per usare l'espressione di Giuseppe — era un « semi-Ebreo » [142], facendo diffondere dallo storiografo di corte, Nicola di Damasco, la notizia che discendeva dai primi Ebrei ritornati dall'esilio di Babilonia [143]. Secondo Strabone [144], il

138 Vedere *supra*, pp. 364 s. Cfr. anche *Gn. R.* 70 su 28,20: R. Yoshua (verso il 90 d.C.) vede nella veste che Dio, secondo Dt 10,18, promette di dare al proselito (è così che il Midrash intende sempre la parola *ger*) il mantello d'onore (dei dottori), Billerbeck, II, p. 843.

139 Vedere *supra*, p. 487, n. 54; Schürer, III, p. 169.

140 *Ant.* XIV,1,3, § 8; *B. j.* I,6,2, § 123. Vedere anche *Ant.* XIV,15,2, § 403.

141 *B. j.* I,8,9, § 181: *toútō gēmanti gunaïka tōn episēmon ex Arabias Kupron toúnoma. Ant.* XIV,7,3, § 121 è discusso: con la maggioranza dei mss. bisogna leggere: *pleístou tóte áxios ēn kaì par 'Idoumaíois* (lezione di otto testimoni; solo il *Palatinus Vaticanus gr.* 14 legge: *Ioudaíōn oïs, par'ōn ágetai gunaíka tōn episēmon ex Arabias Kúpron ónoma.* H. WILLRICH, *Das Haus des Herodes*, Heidelberg 1929, p. 172, si pronuncia per l'origine ebraica di Kypros: ma la variante è troppo debolmente attestata per poter essere considerata come il testo originale. Basandosi sul passo di *B. j.* I,8,9, § 181 citato all'inizio di questa nota, SCHLATTER, *Theologie*, p. 185, n. 1, ipotizza come testo primitivo: *parà toïs Nobatoíois.*

142 *Ant.* XIV,15,2, § 403.

143 *Ant.* XIV,1,3, § 9. Giustamente Giuseppe rifiuta questa affermazione come falsa. Vedere inoltre *supra*, pp. 426 s., l'informazione sulla distruzione con il fuoco dei registri genealogici ebraici ordinata da Erode.

144 *Istorikà upomnēmata* XVI,765. *Assunzione di Mosè* VI,2 sottolinea che Erode non è di origine sacerdotale.

sovrano avrebbe persino cercato di attribuirsi un'origine sacerdotale, origine che risaliva alla famiglia reale degli Asmonei secondo il Talmud di Babilonia [145]. Erode era davvero, come pretendevano alcuni, uno schiavo (affrancato) [146], il nipote di un ierodulo del santuario di Apollo ad Ascalona [147]? Impossibile dare con certezza una risposta affermativa a questo interrogativo. È probabile che quest'ultima notizia sia una malevola invenzione di qualche tradizione ebraica [148], samaritana [149] o cristiana [150], soprattutto se si tien conto che essa è in contraddizione con quanto afferma Giuseppe, il quale, parlando di Antipatro, gli attribuisce un'origine di rango elevato [151]. Eppure, se l'informazione, come è abbastanza verosimile, risale a Tolomeo di Ascalona (inizio del I secolo della nostra era) [152], la sua datazione è un argomento a favore della sua autenticità.

In quanto discendente di proseliti, o fors'anche di schiavi affrancati, Erode non aveva, alcun diritto al trono di Giudea. Dt 17,15 lo vietava espressamente: « Costituirai sopra di te come re uno dei tuoi fratelli; non potrai

145 b. *B. B.* 3b, 4a; cfr. b. *Qid.* 70a.

146 b. *B. B.* 3b: « Schiavo della famiglia degli Asmonei », cfr. b. *Qid.* 70b e *passim*.

147 Giulio l'Africano, nella sua *Lettera a Aristide*, ed. W. REICHARDT, *Texte und Unters* XXXIV,3, Leipzig 1909, p. 60, righe 15 ss.

148 Vedere la penultima nota.

149 Vedere la cronaca edita da E.N. ADLER e M. SÉLIGSOHN, *Une nouvelle chronique samaritaine*, in *REJ* 45 (1902), p. 76, righe 14-15: « E Erode era bastardo ». Su questa cronaca, vedere il mio studio *Die Passahfeier der Samaritaner, BZAW* 59, Giessen 1932, p. 57.

150 Schürer, I, p. 292, n. 3.

151 *B. j.* I,6,2, § 123. È vero che *Ant.* XIV,16,4, § 491 è diverso: *[ē archē] metébe d'eis Erōden tòn Antipátrou oikías ónta demotikēs kaì upakoúontos toîs basileûsin*. Cfr. anche *supra*, p. 429, n. 66.

152 Eusebio, *Hist. eccl.* I,7,12 narra che Giulio l'Africano aveva detto della sua indicazione sull'origine di Erode (vedere *supra*, la n. 147): *kaì taûta men koinà kaì taîs Ellēnōn istoríais*. Ora sappiamo che Tolomeo di Ascalona (all'inizio della sua opera su Erode) aveva parlato dell'origine degli Ebrei e degli Idumei (Schürer, I, p. 48 s.). È dunque facile supporre che Giulio l'Africano, indicando « la storiografia ellenistica », pensi all'opera di Tolomeo di Ascalona, e che tale opera costituì la sua fonte.

costituire su di te uno straniero ». L'esegesi rabbinica di questo testo escludeva dalla sovranità anche il proselito; risulta da b. *B. B.* 3b: « Egli [Erode] disse: ' Chi interpreta Dt 17,15? ' I rabbini [glielo spiegarono]. Allora si alzò e fece uccidere tutti i rabbini [poiché la loro esegesi non lo favoriva] » [153]. I Farisei rifiutarono a Erode il giuramento di fedeltà [154]. Secondo la Legge doveva essere considerato come un usurpatore illegittimo; è quantomeno probabile che questo abbia costituito il motivo essenziale di tale rifiuto.

Agrippa I, nipote di Erode, dovette tollerare che un Rabbi di nome Shimeon radunasse il popolo di Gerusalemme e glielo istigasse contro, esigendo che « gli si dovesse vietare l'accesso al Tempio [più precisamente al sagrato delle donne e degli Israeliti], perché tale accesso è consentito soltanto alle persone del paese » [155]. Agrippa I, discendente di proseliti, fu definito un non-Ebreo; in questa affermazione esagerata vi è uno sdegno feroce che attesta il disprezzo con cui il popolo considerava l'origine dei principi erodiani. La Mishnah ci ha conservato un racconto in cui si narra che Agrippa I cercò, con calcolata astuzia, di placare l'umore del popolo ostentando la propria umiltà. Dt 31,10-13 prescriveva che si dovesse leggere il testo della Legge alla fine del primo giorno della festa delle Capanne (quindi il 15 di *Tishri*), che segue ad un anno sabbatico [156]. Verosimilmente sotto gli Asmonei, che furono nel contempo sovrani e sommi sacerdoti, era invalsa la consuetudine che il re, seduto per la circostanza su una pedana lignea eretta nel sagrato delle donne [157], facesse di persona tale lettura [158]. L'anno a maggese del 40-41 si era

153 L'impossibilità per il proselito di diventare re si trova espressa anche altrove, ad esempio in b. *B. Q.* 88a.

154 *Ant.* XV,10,4, § 370; XVII,2,4, § 42.

155 *Ant.* XIX,7,4, § 332.

156 Vedere su questo punto il mio articolo *Sabbathjahr*, in *ZNW* 27 (1928), pp. 98-103.

157 *Soṭa* VII,8.

158 Dt 1,1-6,3; 6,4-9; 11,13-21; 14,22-29; 26,12-15; la sezione sul re 17,14-20; 27,1-26; 28,1-69 (*Soṭa* VII,8, con varianti nei mss. e nelle tradizioni parallele).

concluso il 1° di *Tishri* del 41; il 15 di *Tishri* Agrippa I dovette quindi leggere il testo della Legge. Il re eseguì la lettura restando in piedi; già questo atteggiamento doveva mostrare al popolo la sua umiltà. Ma la seguente circostanza la pose maggiormente in risalto: « Quando arrivò [al passo]: ' Non potrai costituire su di te [come re] uno straniero ' (Dt 17,15), egli si mise a piangere. Gli fu allora gridato: Non temere, Agrippa, tu sei nostro fratello, nostro fratello, sì tu sei nostro fratello » [159]. Gli storici discutono per sapere se il racconto sia da riferirsi ad Agrippa I [160] o ad Agrippa II [161]; nel secondo caso il fatto si sarebbe svolto il 15 di *Tishri* del 52 o 62 d.C. [162]. Ma la sua attribuzione a Agrippa I è di gran lunga la più verosimile [163]. Quale che sia la data

[159] *Soṭa* VII,8 e par.: *Sifre* Dt 17,15, § 157 (45ª 178,47); *Midrasch Tannaïm* su Dt 17,15, ed. D. Hoffmann, Berlin 1908-1909, p. 104.

[160] D. Hoffmann, *Die erste Mischna*, Berlin 1882, pp. 15 ss., e in *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* 9 (1882), pp. 96 ss.; Schürer, I, p. 555; Schlatter, *Gesch. Isr.* p. 435, n. 244; *Theologie*, p. 83, n. 1 e p. 135, n. 1; Billerbeck, II, pp. 709 s.; J. Jeremias, *Sabbathjahr*, in *ZNW* 27 (1928), p. 100, n. 9; V. Aptowitzer, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum*, in *HUCA* 5 (1928), pp. 277-280.

[161] Derenbourg, *Essai*, p. 217; M. Brann, *Biographie Agrippa's II*, in *MGWJ* 19 (1870), pp. 541-548; Büchler, *Priester*, pp. 12 ss. Büchler invoca *a*) j. *Soṭa* VII,7, 22ª 31 (IV/2,309-310) bar.: « R. Ḥananya ben Gamaliele (verso il 120 d.C.) diceva: Molti furono uccisi quel giorno perché lo adularono ». Poiché nessuna rivolta è attestata nel 41 d.C., l'indicazione di questo racconto dovrebbe riferirsi a Agrippa II. Büchler tuttavia non si è avveduto che il contesto parla della festa di Pasqua; manifestamente questo passo riguarda il conteggio degli animali che Agrippa II fece eseguire in occasione di una Pasqua (Tos. *Pes.* IV,3 [163,4]; cfr. *B. j.* VI,9, § 424) in cui molti furono schiacciati nella calca. A quell'avvenimento, venne associato in modo leggendario il caso riferito da *Soṭa* VII,8 che parla infatti di Agrippa II. L'indicazione non ha quindi alcun valore storico. *b*) Büchler invoca poi Tos. *Soṭa* VII,16 (308,9): « Dissero in nome di R. Nathan (verso il 160 d.C.): Gli Israeliti si sono resi colpevoli di distruzione perché adularono Agrippa ». Prima è fatta menzione di una festa delle Capanne cui prese parte R. Tarfon che era ancora un giovanotto quando il Tempio fu distrutto nel 70 d.C.; non può quindi trattarsi che dell'anno 62. Ma non è detto che l'osservazione di R. Nathan si riferisca alla stessa festa cui partecipò R. Tarfon.

[162] 54-55 e 61-62 furono anni sabbatici.

[163] Per i seguenti motivi: *a*) Il racconto di *Soṭa* VII,8 è in sintonia

di questa messinscena, essa è particolarmente sintomatica del modo in cui il popolo giudicava la famiglia reale erodiana. Gli stessi Erodiani, del resto, erano perfettamente consci che, come discendenti di proseliti, non avevano alcun diritto al trono e dovevano tener conto dell'opinione pubblica; solo le lacrime di un re, disposto a riconoscere pubblicamente la sua inferiorità, riuscirono a strappare il grido commovente e colmo di pietà: *'aḥînû 'attah* [164].

3. *Gli schiavi pagani affrancati*

In Palestina l'istituzione dell'affrancamento degli schiavi fu mutuata dal diritto romano. Gli schiavi affrancati costituivano il terzo gruppo di quella parte della popolazione segnata da macchia leggera. Si trattava di pagani e pagane di nascita [165] che, diventati schiavi e proprietà di un padrone ebreo, si erano sottoposti alla circoncisione e al bagno (bagno degli schiavi) [166] e successivamente erano stati affrancati [167].

con i costanti sforzi di Agrippa I a favore dei circoli fedeli alla Legge (At 12,3 e *passim*). *b*) Nel 62 d.C. scoppiò un acuto conflitto tra Agrippa II e i capi del popolo uniti al clero (*Ant.* XX,8,11, §§ 189 ss.). Il conflitto scoppiò prima che entrasse in carica Albino (*Ant.* XX,9,1, § 197), il quale era certamente in funzione alla festa delle Capanne del 62. In questa situazione di tensione, una manifestazione di simpatia nei confronti del re da parte del popolo è abbastanza inverosimile. *c*) Secondo Giuseppe (*Ant.* IV,8,12, § 209), il sommo sacerdote deve fare la lettura alla festa delle Capanne. Questa quindi dovette essere la prassi nell'ultimo periodo prima della rovina del Tempio, prassi che Giuseppe constatò assistendo di persona alla festa del 62, quand'era un giovane sacerdote di 24 anni (il cambiamento del rito, per cui la lettura fu fatta non più dal re ma dal sommo sacerdote, ebbe luogo probabilmente nell'anno 48 [festa delle Capanne dopo l'anno di maggese del 47-48] quando non c'era alcun re). In *Soṭa* VII,8, è il re che fa la lettura; l'avvenimento si situa quindi prima del 62.

[164] Questo grido sembra dipendere da Dt 23,8: « Non avrai in abominio l'Idumeo, perché è tuo fratello ».

[165] Gli schiavi ebrei erano sottoposti a un altro diritto; vedere *supra*, pp. 472 ss.

[166] Su questo bagno, vedere b. *Yeb.* 46ª-47ᵇ bar., e Billerbeck, I, pp. 1054 s.; IV, pp. 724, 744.

[167] Secondo il diritto ebraico solo gli schiavi pagani circoncisi (sulla

L'affrancamento [168] poteva avvenire: *a*) Per libera decisione del proprietario [169] la quale poteva esprimersi sotto forma di tacito riconoscimento [170], di solenne liberazione sacrale nella sinagoga [171], di disposizione testamentaria [172], di volontà espressa sul letto di morte [173]. *b*) Per riscatto con l'aiuto di altre persone [174]. *c*) Per decisione del tribunale (affrancamento forzato), quando un padrone, in presenza di testimoni [175] accecava un occhio o faceva cadere un dente allo schiavo (Es 21,26-27), o lo mutilava [176] in una delle « 24 estremità delle membra » [177]; l'affrancamento poteva ottenersi anche per semi-liberazione [178], ma in questo caso lo schiavo doveva firmare un documento in cui si obbligava a pagare [179] la metà del suo valore [180]. *d*) Per morte del padrone, quando,

circoncisione degli schiavi pagani, vedere *infra*, pp. 524 ss.) potevano essere affrancati.

168 Billerbeck, IV, pp. 739-744; KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, pp. 98-101.

169 b. *Giṭ.* 38b e *passim*. Si contestava tuttavia che il padrone avesse il diritto di affrancare i propri schiavi a suo arbitrio, cfr. b. *B. Q.* 74b.

170 In seguito, questo tacito riconoscimento di affrancamento fu considerato come accordato quando il padrone faceva compiere allo schiavo delle azioni da uomo libero, Billerbeck, IV, pp. 740, 742 s.

171 Vedere le attestazioni epigrafiche in Schürer, III, pp. 23 s., 93 s.; A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923⁴, p. 271.

172 *Pea* III,8 e *passim*.

173 b. *Giṭ.* 40a e *passim*.

174 *Qid.* I,3; trattato *'Abadim* III,4. Lo schiavo pagano non poteva personalmente né possedere beni né acquistarne. Se un Ebreo vendeva il suo schiavo pagano a un pagano o in paese straniero, lo schiavo pagano doveva essere riscattato, poi affrancato, *Giṭ* IV,6.

175 b. *B. Q.* 74b.

176 b. *Qid.* 24a bar.: deduzione da Es 21,26-27 con l'ausilio della regola ermeneutica *binyan 'ab*.

177 Dita della mano, dita del piede, orecchie, punta del naso, membro virile o estremità dei seni nella donna, *Neg.* VI,7; b. *Qid.* 25a bar.; trattato *'Abadim* III,4.

178 Questo caso si verificava quando, ad esempio, di due (o più) persone che ereditavano in comune uno schiavo, una gli accordava la libertà.

179 Oppure i 2/3, ecc. Ciò dipendeva dal numero di padroni che avevano ancora diritto alla proprietà, e dal numero di padroni che, in virtù dell'affrancamento, avevano rinunciato alla loro parte.

180 *Giṭ.* IV,5. Era il proprietario leso dell'affrancamento a ricevere il biglietto.

come abbiamo già visto [181], lo schiavo era un proselito e non lasciava eredi, cioè figli concepiti dopo la conversione [182]. *e*) Infine uno schiavo che non fosse diventato ancora assoluta proprietà del padrone — il che accadeva con il « bagno per diventare schiavo » [183] — poteva procurarsi personalmente la libertà facendo un « bagno per diventare libero » [184]. In ultima analisi si deve dire che le possibilità per gli schiavi pagani di diventare liberi erano assai ridotte.

Solo se lo schiavo affrancato aveva fatto il bagno « per diventare libero », bagno prescritto in tutti i casi, ogni *potestas* dell'antico padrone cessava; da quel momento egli era giuridicamente uguale agli altri proseliti a pieno titolo. Tuttavia i tribunali composti da sacerdoti sadducei [185] operarono delle discriminazioni. Ad esempio, un tribunale vietò allo schiavo affrancato di Tobia, medico di Gerusalemme, di testimoniare di avere visto la luna nuova [186], considerandolo così alla stessa stregua dello schiavo servo [187] ritenuto inidoneo a tale testimonianza. Gli schiavi affrancati dei due sessi erano separati dagli altri proseliti a pieno titolo e costituivano un gruppo particolare; anche i loro figli venivano distinti, come schiavi affrancati, dagli altri discendenti di proseliti [188] benché, stando all'opinione dominante, non dovesse sussistere discriminazione dal punto di vista legale. La ragione di tale differenza dipendeva dal fatto che, oltre alla macchia dovuta all'origine pagana, essi erano segnati anche da quella della loro antica servitù. Specialmente per la schiava affrancata, ciò rappresentava un peso moralmente gravoso:

181 Vedere *supra*, p. 494.

182 In questo caso, gli schiavi, per la verità soltanto quelli adulti, potevano autodichiararsi liberi (a titolo di bene senza proprietario), *Gerim* III,13. b. *Qid.* 23a include anche gli schiavi minorenni.

183 Vedere *supra*, p. 503, n. 166.

184 *Mek.* Es 12,48 (7c 36 ss.); b. *Yeb.* 45b, 46a.

185 Vedere *supra*, pp. 281 e 358.

186 *R. H.* I,7.

187 *R. H.* I,8.

188 Tos. *Qid.* IV,15 (341,12).

era impensabile che una schiava pagana non fosse stata disonorata. Per questo, sotto l'aspetto giuridico, il termine « prostituta » di Lv 21,7 viene spiegato senz'altro così: « È considerata ' prostituta ' la proselita, la schiava affrancata e quella che è stata deflorata dalla prostituzione » [189]; ogni schiava affrancata era quindi ritenuta *ipso facto* una prostituta! Da questo punto di vista essa si trovava in una posizione ancora più bassa della proselita: « Perché tutti chiedono in matrimonio una proselita e non una schiava affrancata? Perché si presume che la proselita possa essersi astenuta [da relazioni sessuali] [190], mentre la schiava affrancata è generalmente una prostituta » [191].

Il numero degli schiavi affrancati non era elevato e, verso la fine del I secolo della nostra era, i rabbini nelle loro discussioni, si chiedevano persino se tutto sommato l'affrancamento fosse consentito [192]. È certo comunque che a tale questione diritto dominante e prassi concreta rispondevano affermativamente. Giuseppe ricorda che taluni schiavi affrancati della corte erodiana presero parte ai funerali di Erode il Grande [193]. Per ciò che concerne in particolare Gerusalemme, la letteratura rabbinica menziona, per la metà del I secolo della nostra era, una schiava affrancata di nome Karkemit [194] sposata a un Ebreo, e altrove uno schiavo affrancato [195]. Gli ossari di un cimitero assai antico scoperto a Shafat, a 3 km a nord di Gerusalemme, recano delle iscrizioni in ebraico, palmirano e greco [196]. Tra gli altri, troviamo il nome di schiavi chiamati Epitetto, nonché i nomi *Aphreikanos Phoúleios, Phoúleia Aphreikana* [197]; è quindi possibile, anche se non certo, che i defunti fossero in parte schiavi affrancati [198].

Un detto di Gerusalemme è sintomatico della situazione sociale degli affrancati: « Tua figlia è diventata pubere [ha superato i dodici anni e mezzo]? Libera il tuo schiavo e dallo a tua figlia [in matrimonio] » [199]. In altre parole: se tua figlia ha ormai superato l'età normale per il fidanzamento [200], non esitare a sposarla con il tuo schiavo affrancato. Qui lo schiavo affrancato è ricordato come membro del gruppo più basso della popolazione con il quale a una Israelita di origine pura fosse ancora consentito contrarre matrimonio; nella gerarchia sociale, infatti, subito dopo venivano gli Israeliti segnati da una macchia grave nella loro origine con i quali gli Israeliti legittimi non potevano imparentarsi. Come si vede, lo schiavo affrancato era trattato con grande dispregio [201]. La voce popolare esprimeva quindi il suo profondo disprezzo quando annoverava i membri della famiglia reale erodiana tra questo gruppo della popolazione [202]. E tutta l'umiltà del cristianesimo di Paolo sta nel fatto che vi si

189 *Yeb.* VI,5; *Sifra* Lv 21,7 (47b 186,22); vedere su questo punto *supra*, p. 336.

190 Se era ancora una bambina al momento della conversione dei genitori.

191 Tos. *Hor.* II,11 (477,5). Par. j. *Hor.* III,9,48b 56 (VI/2,279).

192 Si discuteva per sapere se nella frase di Lv 25,46: « Vi potrete servire sempre di loro come di schiavi » bisognasse leggere un perpetuo divieto di affrancamento, b. *Giṭ.* 38b.

193 *B. j.* I,33,9, § 673: 500 schiavi e liberti. Liberti alla corte di Ferora (*Ant.* XVII,4,1, § 61); Eutico, liberto di Agrippa I (*Ant.* XVIII,6,5, § 168); Filippo, figlio di Yakim, ufficiale superiore di Agrippa II, ha dei liberti al suo servizio (*Vita* II, §§ 48 e 51).

194 *'Ed.* V,6; *Sifre* Nm 5,12, § 7 (3b 39); b. *Ber.* 19a bar.; *Nm. R.* 9 su 5,31 (56b 7). Su questo testo vedete Billerbeck, IV, pp. 309 ss.; S. Mendelsohn, in *REJ* 41 (1900), p. 32; K. G. Kuhn, *Sifre zu Numeri* (*Rabbinische Texte* II,3), Stuttgart 1959, p. 33 (dà una più ampia bibliografia).

195 *R. H.* I,7.

196 F.-M. Abel, in *RB* n.s. 10 (1913), pp. 262-277; *CIJ* II, nrr. 1214-1239.

197 = Furius Africanus, Furia Africana, Abel, *art. cit.*, nrr. 3 e 4, pp. 272 s.; *CIJ* II, nr. 1227 *a* e *b*.

198 F. Bleckmann, in *ZDPV* 38 (1915), p. 239.

199 b. *Pes.* 113a.

200 Billerbeck, II, p. 374: da dodici a dodici anni e mezzo.

201 j. *Hor.* III,9,48b 58 (VI/2,279): « R. Yoḥanan († 279) diceva: Non fidarti di uno schiavo ebreo fino alla sesta generazione [dopo il suo affrancamento] ».

202 Vedere *supra*, p. 500, n. 146.

definisce cristiano chi è « affrancato da Cristo » (1 Cor 7,22), mentre, nel campo della conoscenza e nelle questioni di fede, il cristiano non è schiavo degli uomini, anche se fa parte degli schiavi (1 Cor 7,23).

B) Israeliti segnati da una macchia grave

Abbiamo appena esaminato quei gruppi della popolazione segnati soltanto da macchia leggera ai quali era vietato unicamente di imparentarsi con le famiglie dei sacerdoti. Adesso dobbiamo parlare di quei gruppi cui era proibito invece il matrimonio con leviti, Israeliti di origine legittima e discendenti illegittimi di sacerdoti [203]. Tale proibizione, che si basava su Dt 23,2-3, bandiva dalla « assemblea del Signore » (*ivi*) gli Israeliti segnati da una macchia grave; essi costituivano « il rifiuto della comunità » [204].

1. *I bastardi*

Consideriamo anzitutto i bastardi, i cosiddetti *mamzerîm* [205]. « Chi sono i *mamzerîm? a*) Tutti [i discendenti] di una unione vietata [nella Scrittura] dal ' Tu non devi entrare ': parole di R. Aqiba (dopo il 135 d.C.). *b*) Shimeon il Temanita (verso il 110 d.C.) diceva: Tutti [i discendenti di una unione] su cui cade il castigo dello sterminio della mano di Dio — e la halakah [206] concorda con la sua opinione. *c*) R. Yoshua (ben Ḥananya, verso il 90 d.C.) diceva: Tutti [i discendenti di una unione] su cui cade la pena di morte [pronunciata] dal tribunale [della terra] » [207]. Come si vede, i dottori dell'inizio del II secolo della nostra era non si trovavano d'accordo sul contenuto giuridico del concetto di bastardo. Tre opinioni si affrontavano al riguardo.

a) R. Aqiba rappresenta quella più rigida. Egli dichiara bastardi tutti i discendenti di una *unione vietata nella Torah* (incesto, adulterio, ecc.) [208] ed esclude soltanto i discendenti dell'unione (proibita peraltro da Lv 21,14) tra sommo sacerdote e una vedova [209], esclusione che ha desunto dal testo stesso di Lv 21,15 [210]. È tipico della severità di Aqiba di dimostrarsi più rigoroso del testo stesso della legge biblica: egli dichiara bastardi anche i figli di un matrimonio vietato soltanto dai rabbini. Diamo qualche esempio. È bastardo il figlio dell'unione con la *ḥălûṣah* [211], con i parenti della

[203] *Qid.* IV,1 (vedere *supra*, p. 415); III,12; *Yeb.* II,4; VIII,3; IX,2-3; *Mak.* III,1 (secondo il testo dell'*editio princeps*, Napoli 1492, e quello della Mishnah nell'*editio princeps* del Talmud di Babilonia, Venezia 1520 ss.).

[204] *Pᵉsûlê qahal.*

[205] Originariamente, il termine *mamzer* designava verosimilmente la popolazione mista della pianura filistea in epoca persiana (S. I. Feigin, in *The American Journal of Semitic Languages and Literature* 43 [1926], pp. 53-60; M. Noth, in *ZAW* 45 [1927], p. 217. Sul significato del termine nell'antica letteratura rabbinica, vedere A. Büchler, *Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70*, in *Festschrift Schwarz*, pp. 140 ss.; V. Aptowitzer, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum*, Excursus II: *Das Kind einer Jüdin von einem Nichtjuden*, in *HUCA* 6 (1928), pp. 267-277; A. Büchler, *Familienreinheit und Sittlichkeit in Sepphoris im zweiten Jahrhundert*, in *MGWJ* 78 (1934), pp. 126-164.

[206] Il diritto in vigore.

[207] *Yeb.* IV,13. Più particolareggiato, *Sifre* Dt 23,2, § 248 (50ᵇ 44 ss.); j. *Qid.* III,14,64ᶜ 44 (V/2,275-276). Cfr. inoltre Tos. *Yeb.* I,10 (241,27 ss.) (opinione di R. Shimeon); j. *Yeb.* VII,6,8ᶜ 1 ss. (IV/2,107) (opinione di R. Yoshua). Si cita spesso l'opinione di R. Aqiba.

[208] b. *Qid.* 64ᵃ, 68ᵃ, 76ᵃ. Secondo Aqiba, il bambino è bastardo anche se la Scrittura non menziona il castigo (condanna a morte o sterminio). Così, ad esempio, secondo Aqiba, il bambino è bastardo quando un marito riprende con sé la moglie divorziata dopo che essa, nell'intervallo, abbia concluso un altro matrimonio (cfr. *infra*, p. 510, n. 215); Dt 24,1-4 vieta questa unione senza fare menzione di un castigo in caso di trasgressione del divieto.

[209] b. *Qid.* 64ᵃ, 68ᵃ; b. *Ket.* 29ᵇ: dichiara i figli *ḥălalîm* e non *mamzerîm*. Secondo Tos. *Yeb.* VI,8 (248,15), Aqiba avrebbe ugualmente escluso i discendenti nati dal matrimonio di un sacerdote con una divorziata o una *ḥălûṣah* (su quest'ultima, vedere due note più avanti), benché tale unione fosse anch'essa proibita, vedere *supra*, p. 337.

[210] « Non profanerà », *lô yᵉḥallel; i* figli sono dunque *ḥălalîm* e non *mamzerîm*.

[211] (= Moglie del fratello morto senza prole alla quale il cognato ha

ḥălûṣah [212], con una donna divorziata il cui atto di divorzio, piegato e cucito [213], recava la firma di uno schiavo invece di quella di un testimone assente [214], ecc. [215].

b) La seconda opinione sul significato del termine *mamzer* trae origine dall'osservazione che le unioni vietate nella Torah sono minacciate talora di pena di sterminio, talaltra di pena di morte (ad es. Lv 20,10-16: pena di morte; 20,17-21: pena di sterminio). Shimeon il Temanita, la cui opinione, durante il II secolo, assurse a valore di diritto vigente [216], dichiara bastardi soltanto i figli nati da una unione che la Scrittura minaccia di *sterminio* cioè, secondo la spiegazione rabbinica, di morte anticipata per giudizio divino. Come

rifiutato il matrimonio leviratico) *Yeb.* IV,12; Tos. *Yeb.* VI,5 (247,16); b. *Yeb.* 44[b]. Aqiba si basa su Dt 25,9: *lô yibneh* (K. H. RENGSTORF, *Jebamot* (coll. *Die Mischna*), Giessen 1929, p. 64).

212 *Yeb.* IV,12; Tos. *Yeb.* VI,5 (247,16); b. *Yeb.* 44[b]. Aqiba pone la *ḥălûṣah* sullo stesso piano della donna divorziata, e le applica Lv 18,18.

213 L'atto di divorzio veniva eseguito in modo complicato. C'era alternativamente una riga scritta e una riga in bianco; l'atto era piegato e cucito dove c'erano le righe bianche. Risultavano così una serie di pieghe; sull'esterno di ogni piega, doveva apporre la sua firma un testimone almeno, come minimo. Questo complesso procedimento doveva garantire calma e riconciliazione ai mariti impetuosi.

214 b. *Giṭ.* 81[a] bar. L'atto di divorzio è invalido; i figli sono dunque concepiti nell'adulterio.

215 Altri casi: *Yeb.* IV,12; Tos. *Yeb.* VI,5 (247,16); j. *Yeb.* X,1,10[c] 62 (IV/2,138); b. *Yeb.* 44[b]: se qualcuno, nonostante il divieto di Dt 24,1-4, riprende la moglie divorziata dopo che essa, nell'intervallo, si sia risposata, il figlio, secondo Aqiba, è bastardo. *Yeb.* X,1: se dopo l'annuncio erroneo della morte del marito una donna si è risposata, il figlio è un bastardo, poco importa se sia del primo o del secondo marito. Qui, non è esplicitamente indicato come autore Aqiba, ma, come ha visto bene K. H. RENGSTORF, *Jebamot* (coll. *Die Mischna*), Giessen 1929, *in loco*, questo punto di vista corrisponde, tutto sommato, alle sue idee. *Yeb.* X,3, Tos. *Yeb.* XI,6 (253,8 ss.): altri casi di false notizie per quanto concerne le circostanze immediate della morte del marito: i figli sono bastardi. j. *Yeb.* X,1,10[c] 61 (IV/2,138): secondo Aqiba, il figlio nato dall'unione di un marito con la moglie sospettata di adulterio è bastardo. Altri casi: *Yeb.* X,4; Tos. *Yeb.* XI,6 (253,17 ss.); Tos. *Giṭ.* VIII,6 (332,29); b. *Qid.* 64[a] e par.; b. *Yeb.* 49[a].

216 *Yeb.* IV,13.

indica in *Ker.* I,1 il raggruppamento delle 36 colpe minacciate di sterminio [217], si tratta di figli nati da determinati casi di incesto [218].

c) La terza opinione sul significato di *mamzer*, difesa da R. Yoshua, considera come bastardi soltanto i figli nati da una unione minacciata nella Torah di *pena di morte legale*. Il raggruppamento, in *Sanh.* VII,4-XI,6, dei reati minacciati con le quattro pene di morte legali (lapidazione, rogo, decapitazione, strangolamento), ci informa che, secondo questa terza opinione, casi determinati di incesto e, inoltre, di adulterio [219] davano ugualmente origine a figli bastardi.

La questione che qui ci interessa è sapere quale fosse l'opinione più antica. Chi era considerato bastardo nella Gerusalemme anteriore alla distruzione del Tempio? Le informazioni fornite dalla tradizione ci permettono soltanto la seguente constatazione. *Yeb.* IV,13 narra: « R. Shimeon ben Azzai (verso il 120 d.C.) diceva: A Gerusalemme ho trovato un rotolo genealogico in cui era scritto: NN è il bastardo di una donna sposata ». A Gerusalemme furono

217 Traduzione in Billerbeck, I, p. 272.

218 Esempi per l'opinione di Shimeon: è bastardo il figlio nato dalle relazioni con la cognata (*Yeb.* X,3-4; cfr. Lv 18,16) e con la sorella della moglie divorziata (*Yeb.* IV,12; cfr. Lv 18,18). Per questi due casi, in Lv 18,29 è indicato il castigo per sterminio. Shimeon non ritiene bastardi i figli concepiti durante il periodo d'impurità mensile (Tos. *Yeb.* VI,9 [248,16]), anche se il caso, secondo *Ker.* I,1 (pena di sterminio), faccia parte di questo insieme; inoltre, secondo *Yeb.* IV,13, Shimeon sembra non abbia annoverato come bastardo neppure il figlio concepito nell'adulterio, benché anche l'adulterio faccia parte delle colpe menzionate in *Ker.* I,1. Le due cose si spiegano probabilmente con il fatto che l'opinione di Shimeon si limitava ai divieti dell'incesto minacciati dalla pena di sterminio (Tos. *Yeb.* I,10 [241,27]; Tos. *Qid.* IV,16 [341,13]; b. *Qid.* 75[b]).

219 Secondo R. Yoshua, i figli concepiti nell'adulterio erano bastardi; *Yeb.* IV,13 lo dice espressamente. Secondo *Sanh.* VII,4-XI,6, era inoltre minacciata di pena di morte legale l'unione con la fidanzata di un altro, *Sanh.* VII,5 e *alii*: A. BÜCHLER, *Familienreinheit und Sittlichkeit*, in *MGWJ* 78 (1934), p. 140 cita altri casi.

quindi dichiarati bastardi i figli concepiti nell'adulterio. Una ulteriore conferma si ha in R. Eliezer (verso il 90 d.C.) l'emblematico rappresentante dell'antica tradizione, che presenta più volte la stessa concezione [220]; essa inoltre è insegnata da Hillel (verso il 20 a.C.) e dai dottori del suo tempo [221] ed è altresì presupposta da Eb 12,8.

Se poniamo di nuovo mente alle tre diverse opinioni sul termine bastardo presentate all'inizio di questa sezione, constatiamo che tale concezione corrisponde a quella di R. Aqiba e di R. Yoshua; non corrisponde invece a quella di R. Shimeon il Temanita assurta nel secondo secolo al rango di diritto vigente. Risulta quindi che in epoca antica il termine bastardo fu praticamente inteso in modo più rigoroso che durante il II secolo; del resto indizi di tale concezione sono reperibili anche altrove [222]. Dobbiamo perciò de-

[220] b. *Nidda* 10[a] bar. (i figli della moglie di un impotente sono bastardi). Inoltre b. *Ned.* 20[a-b].

[221] Tos. *Ket.* IV,9; 264,29 (par. j. *Ket.* IV,8,28[d] 61 [non tradotto in VI/1,60 che rimanda al par. IV/2,200]; b. *B. M.* 104[a] bar.): dopo il loro fidanzamento (e prima che si sposino) alcune donne ebree di Alessandria vengono prese e violentate. Hillel muove dal fatto che non sono ancora sposate per respingere l'opinione dei dottori del suo tempo che consideravano bastardi i loro figli: « Egli [Hillel] disse loro [ai figli]: Portatemi i contratti di matrimonio delle vostre madri. Glieli portarono e [apparve che] sopra vi era scritto: « Appena sarai entrata in casa mia [quindi a partire dal matrimonio e non dal fidanzamento, Billerbeck, II, p. 392], sarai mia moglie secondo la Legge di Mosè e di Israele ». Hillel sa bene che, al momento del fidanzamento, le Ebree di Alessandria, rifacendosi a un modello egiziano (I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932 [rist. Darmstadt 1962], pp. 298 e 301 s.), hanno l'abitudine di dare delle promesse scritte di matrimonio (Heinemann dà un esempio di stesura, p. 301) la cui redazione è diversa dai contratti di matrimonio (*ketûbbah*) palestinesi (cfr. FILONE, *De spec. leg.* III,72). Poiché, nel caso in esame, erano state date soltanto promesse di matrimonio del genere, e non contratti di matrimonio, il matrimonio non aveva ancora avuto inizio con il fidanzamento; i figli non erano quindi stati concepiti nell'adulterio. Questa storia presuppone che Hillel e i dottori del suo tempo dichiarassero bastardi i figli concepiti nell'adulterio.

[222] La Settanta mostra una concezione assai larga (quindi rigorosa) del termine quando, in Dt 23,3, traduce con *ek pórnēs* il termine *mamzer*

durre che il gruppo di popolazione che con i propri discendenti veniva designato da questo termine era abbastanza importante. Le persone segnate dalla macchia grave del *mamzer* [223] erano ben note, anche se, com'è facilmente intuibile, cercarono di nasconderla [224], come prova l'annotazione del registro genealogico di Gerusalemme menzionata nel precedente capoverso.

Qual era la *situazione giuridica* dei bastardi nella società? La prescrizione biblica era tassativa: « Il bastardo non entrerà nella comunità del Signore; nessuno dei suoi, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore » (Dt 23,3). Ed ecco come l'esegesi rabbinica formulò successivamente questa stessa prescrizione: « I *mamzerîm* e i *n*[*e*]*tînîm* [schiavi del Tempio, vedere *infra*, p. 515] sono esclusi [dall'ammissione alla comunità d'Israele, ossia dall'unione sessuale] e la loro esclusione è una esclusione eterna [che vale] tanto per gli uomini che per le donne » [225]. Ai bastardi perciò era vietato contrarre matrimonio, anche quello leviratico [226], con membri di famiglie di sacerdoti, di

che figura solo due volte nell'AT (Zc 9,6: *allogenēs*, vedere al riguardo A. GEIGER, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Breslau 1857, pp. 52-55). Un'indicazione, del resto singolare, sembra anzi supporre che, nel I secolo della nostra era, sia stato considerato bastardo il figlio nato dall'unione di un Ebreo con una pagana. R. Sadoq, prigioniero a Roma, dopo la presa di Gerusalemme del 70 d.C., mandò via una schiava sottolineando che era di origine sacerdotale e che non voleva accrescere il numero dei bastardi (*ARN* rec. A cap. 16,63[a] 19 ss.). A giusto titolo, A. BÜCHLER, *Familienreinheit und Familienmakel*, in *Festschrift Schwarz*, p. 146, trova qui l'estensione del termine bastardo al figlio nato dall'unione di un Ebreo con una pagana. L'opposizione di V. APTOWITZER, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum*, in *HUCA* 5 (1928), pp. 266 s. non è convincente e la sua spiegazione è particolarmente contorta. Contro di lui, A. BÜCHLER, in *MGWJ* 78 (1934), p. 134, n. 4.

[223] Tos. *Qid.* V,2 (341,26): « Gli Israeliti conoscono gli schiavi del Tempio e i bastardi che sono in mezzo a loro ».

[224] Cfr. l'esempio narrato in *Lv. R.* 32, su 24,10 (88[b] 25 ss.).

[225] *Yeb.* VIII,3, cfr. *Sifre* Dt 23,3, § 248 (50[b] 53 ss.).

[226] *Yeb.* IX,1: « Se un Israelita sposa una Israelita e ha come fratello un bastardo, se un bastardo sposa una bastarda e ha come fratello un Israelita [legittimo], esse [le mogli in questione] sono consentite (in

leviti e di Israeliti e con figli illegittimi di sacerdoti [227]. Essi potevano sposarsi soltanto con membri di famiglie di proseliti, di schiavi affrancati e di Israeliti gravemente macchiati. Se la figlia di un sacerdote, di un levita o di un Israelita legittimo si univa [228] con un bastardo [229], era per sempre inidonea a sposare un sacerdote [230]. Se era figlia di un sacerdote, non poteva più cibarsi del prelevamento per i sacerdoti nella casa paterna [231]. Il figlio nato da qualsiasi di queste unioni era bastardo [232]. Lo stesso valeva per ogni discendente di bastardo [233]. Questo ci fa supporre che nell'epoca antica i discendenti di bastardi siano stati probabilmente giudicati con maggior indulgenza [234].

matrimonio] ai loro mariti, ma vietate ai loro cognati [in matrimonio leviratico] ». Altri casi in IX,2.

227 *Qid.* IV,1, vedere *supra*, p. 415.

228 Un matrimonio legittimo non è possibile.

229 Quali che fossero le circostanze di tale unione, *Yeb.* VI,2.

230 *Yeb.* VI,2.

231 *Yeb.* VII,5.

232 *Qid.* III,2: « E dovunque vi è fidanzamento [possibile, cioè non interdetto dalla legge dell'incesto], ma dove una trasgressione [vi] è [congiunta], il figlio segue la condizione di colui [dei due genitori] segnato da una macchia ».

233 Soltanto più tardi venne stabilita la norma seguente: « La schiava [pagana] è un bagno di purificazione per tutti coloro che sono inidonei [coloro che sono segnati da una grave macchia nella loro origine] », Tos. *Qid.* V,3 (342,1). Ciò significa che, nell'unione tra un bastardo e una schiava (pagana), il figlio segue la condizione della madre e si ritrova quindi schiavo; ma lo schiavo può essere affrancato e fa allora parte (vedere *supra*, pp. 503 s.) del gruppo degli Israeliti segnati da macchia leggera che possono imparentarsi con Israeliti legittimi. Così insegnava R. Tarfon (verso il 100 d.C.): « *I mamzerîm* possono diventare puri. In che modo? Se un bastardo sposa una schiava [pagana], il figlio è schiavo. Se viene affrancato, il figlio del [bastardo] diventa un uomo libero ». Ma la prospettiva antica era diversa. Il testo continua: « R. Eliezer [verso il 90 d.C., rappresentante dell'antica tradizione] diceva: Vedi, è uno schiavo bastardo [la macchia del bastardo rimane in ogni circostanza] », *Qid.* III,13.

234 Secondo b. *Yeb.* 78b, R. Eliezer (verso il 90 d.C.) ha dato la seguente spiegazione: « Se qualcuno mi presentava una bastarda alla terza generazione, la consideravo [di] pura [origine] ». Pare che R. Eliezer limitasse l'interdizione di ammettere dei bastardi nella comunità (Dt 23,3) ai bastardi maschi. In compenso, l'insegnamento predominante nel II secolo estendeva Dt 23,3 anche alle bastarde e alla loro discendenza.

Per quanto poi concerne il *diritto ad ereditare*, occorre rilevare che alla fine del I secolo si discuteva se tale diritto potesse essere riconosciuto al bastardo [235]. Egli non aveva accesso alle dignità pubbliche; la sua partecipazione a una decisione del Sinedrio o di un tribunale di 23 membri rendeva invalida quest'ultima [236]. Gli era soltanto consentito di essere giudice nelle decisioni di diritto civile in un tribunale di tre membri [237].

Se si pensa che la macchia del bastardo colpiva tutti i discendenti maschi [238] per sempre e in modo indelebile, e che si discuteva, persino vivacemente, per sapere se le famiglie dei bastardi avrebbero preso parte alla liberazione finale di Israele [239], si comprende come la parola bastardo abbia costituito una delle ingiurie peggiori; chi la usava veniva punito con 39 colpi di frusta [240].

2. *Schiavi del Tempio. Figli di padre ignoto. Trovatelli. Eunuchi*

Del gruppo degli Israeliti segnati da macchia grave nella propria origine facevano quindi parte gli *schiavi del Tempio*, i *n'tînîm*. Gs 9,27 narra che Giosuè « costituì (letteralmente ' diede ', *wayyitt'nem*) i Gabaoniti tagliatori di legna e portatori di acqua per la comunità e per l'altare del Signore ». Ora, poiché nei libri postesilici dell'Antico Testamento vengono menzionati a più riprese gli schiavi dei leviti (Esd 8,20), n'tînîm (« dati »), se ne deduce che tali schiavi erano discendenti dei Gabaoniti. Quello che la letteratura rabbinica ci riferisce degli schiavi del Tempio si

235 Tos. *Yeb.* III,3 (243,26) e su questo punto K. H. Rengstorf, in *Rabbinische Texte*, prima serie: *Die Tosefta*, vol. III, Stuttgart 1933, p. 34, n. 21.

236 *Hor.* I,4; b. *Sanh.* 36b.

237 b. *Sanh.* 36b.

238 Sulla discendenza di sesso femminile vedere *supra*, n. 234.

239 Billerbeck, IV, pp. 792 s.

240 b. *Qid.* 28a bar.

riduce alla spiegazione del divieto, derivato da 2 Sam 21,2 (« I Gabaoniti non erano del numero degli Israeliti »), di avere relazioni sessuali con essi. Comunque in nessuna parte troviamo il minimo indizio [241] che ci consenta di affermare che al tempo di Gesù, a Gerusalemme o altrove in territorio giudaico, ci fossero ancora degli schiavi del Tempio. Certo, più volte si fa menzione dei « servi del Tempio » [242] adibiti ai lavori più umili; come risulta in particolare da un'indicazione di Filone [243], si tratta dei *neōkóroi*, cioè dei leviti.

Sui « *senza padre* » (figli di padre ignoto) e sui *trovatelli* non possediamo alcuna notizia particolareggiata degna di menzione. Non potevano sposarsi né con Israeliti di origine pura, né con figli illegittimi di sacerdoti [244], poiché il loro padre o i loro parenti erano ignoti. Erano infatti sospettati di essere bastardi [245]; d'altra parte, era necessario escludere la possibilità che, a loro insaputa, contraessero con eventuali parenti un matrimonio vietato [246].

Neppure gli *eunuchi*, stando a Dt 23,2, potevano essere ammessi nella comunità di Israele. In altre parole, era loro vietato [247] sposarsi con Israeliti legittimi [248]; tuttavia l'esegesi rabbinica limitava tale divieto a coloro che erano stati castrati dall'uomo [249]. Costoro non potevano essere membri né del

241 *'Ar.* II,4, par. Tos. *'Ar.* I,15 (544,8), non ha nulla a che vedere qui, come abbiamo mostrato *supra*, p. 334, n. 460. Vedere anche i passi citati da A. BÜCHLER, *Familienreinheit und Familienmakel*, in *Festschrift Schwarz*, pp. 153 e 154 s.

242 Vedere *supra*, p. 325.

243 *De spec. leg.* I, § 156, cfr. *supra*, p. 325, n. 414.

244 *Qid.* IV,1, vedere *supra*, p. 417.

245 Cfr. *Ket.* I,8-9.

246 b. *Qid.* 73a.

247 Possono sposarsi con proselite e con schiave affrancate (*Yeb.* VIII,2), nonché con bastarde, poiché le prime non fanno parte, originariamente, della comunità di Israele, e le bastarde non ne fanno parte in modo duraturo (Dt 23,3).

248 Beninteso, anche il matrimonio leviratico, *Yeb.* VIII,4; Tos. *Yeb.* II,6 (243,11) e II,6 (243,12).

249 Risulta da *Yeb.* VIII,6: « Un sacerdote eunuco di nascita che sposa una Israelita la rende idonea a mangiare dal prelevamento dei

Sinedrio [250] né del tribunale penale [251]. Le discussioni relative alla situazione giuridica degli eunuchi non erano controversie puramente accademiche. Risulta dal fatto che il loro numero era piuttosto consistente, in particolare alla corte del re e nel suo harem [252]; ne abbiamo d'altronde conferma in un avvenimento narrato dalla Mishnah [253].

Riassumendo, si deve dire che erano soprattutto i bastardi e gli eunuchi a costituire la parte della popolazione ebraica segnata da una macchia grave nella propria origine. Basandosi su Dt 23,2-3, la legislazione rabbinica vigilava con energia per tenere al riparo la comunità, e il clero in particolare, da questi individui, imprimendo sulle loro esistenze il marchio di una casta priva di diritti.

sacerdoti ». Questo significa che il matrimonio è valido, poiché la moglie illegittima di un sacerdote non ha il diritto di mangiare dal prelevamento nella casa del marito, *Yeb.* VI,2-3.

250 b. *Sanh.* 36b bar.

251 Tos. *Sanh.* VII,5 (426,7).

252 Vedere *supra*, pp. 148 s., 152.

253 *Yeb.* VIII,4: « R. Yoḥanan ben Bethyra testimoniò, a proposito di ben Megusat, che viveva a Gerusalemme come uno che fosse stato castrato dagli uomini e che [dopo la sua morte] [il fratello] contrasse il matrimonio leviratico con la moglie di lui ».

IX

GLI SCHIAVI PAGANI [1]

Il gruppo di popolazione che esamineremo ora, scendendo la scala sociale, sarà quello degli schiavi pagani. Questo gruppo si trovava in una posizione intermedia singolare: era in relazione assai stretta con la comunità ebraica, ma non era annoverato tra i suoi membri.

Si è preteso che la schiavitù « sia stata appena presente » nell'Ebraismo, « al tempo del secondo Stato » [2], ma ciò è falso [3]. Certo, nella Palestina del tempo di Gesù, l'esi-

[1] R. KIRCHHEIM, *Septem libri talmudici parvi hierosolymitani*, Frankfurt a.M. 1851, pp. 25-30: trattato *'Abadim*; Billerbeck, IV, pp. 716-744; J. WINTER, *Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher Beziehung nach talmudischen Quellen*, Halle 1886; R. GRÜNFELD, *Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach biblischen und talmudischen Quellen*, I (dissertazione di Jena), Jena 1886 (i limita alle dichiarazioni bibliche); KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, pp. 83-111; G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, II, Cambridge 1927, pp. 135 ss.; I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932, pp. 329-345. L'opera di R. SALOMON, *L'esclavage en droit comparé juif et romain*, Paris 1931, è senza valore perché l'autore dipende totalmente per la documentazione rabbinica da Z. KAHN, *L'esclavage selon la Bible et le Talmud*, Paris 1867).

[2] L. GULKOWITSCH, *Der kleine Talmudtraktat über die Sklaven*, in *Angelos*, 1 (1925), p. 89.

[3] Il rifiuto della schiavitù da parte degli Esseni (FILONE, *Quod omnis probus*, § 79; Giuseppe, *Ant.* XVIII,1,5, § 21, vedere tuttavia *infra*, p. 524) e dei Terapeuti (FILONE, *De vita contemplativa*, § 70) non ebbe alcun influsso sulla situazione.

stenza di particolari industrie che occupassero un gran numero di schiavi non è attestata; analogamente non ci furono *latifundia* con occupazione di schiavi su vasta scala [4]. È comunque sicura la presenza, in gran numero, di schiavi domestici di origine pagana nelle dimore dei notabili di Gerusalemme. Sono da ricordare innanzi tutto la corte di Erode [5], quindi le case della nobiltà sacerdotale dove il numero degli schiavi era pure elevato [6]. Non mancano inoltre dati particolareggiati. R. Eleazar ben Sadoq, cresciuto ed educato a Gerusalemme, riferisce la seguente consuetudine: durante la festa delle Capanne, gli abitanti della città santa, quando visitavano la casa di studio, erano soliti fare portare il *lûlab* dal proprio schiavo [7]. Ci viene riferito (la scena si svolse certamente a Gerusalemme) che una giovane fu fatta prigioniera con le sue dieci schiave [8]. Su un ossario scoperto a Shafat, a 3 km a nord di Gerusalemme, è inciso il nome dello schiavo Epitteto [9]. Anche Rode, servetta della casa paterna di Giovanni Marco, menzionata in At 12,13, era una schiava, come indica il suo stesso nome [10]. Occorre infine rimandare a un detto di Hillel, il quale probabilmente ha sotto gli occhi la situazione di Gerusalemme quando lancia

[4] Le parole e le parabole di Gesù che ricorrono a immagini dell'agricoltura ricordano, è vero, a più riprese schiavi (Mt 13,27-30; Lc 17,7-10; 15,22), ma soprattutto giornalieri (Mt 9,37-38; 20,1-16; Lc 10,2; 15,17.19; Gv 4,36).

[5] Vedere *supra*, pp. 147 s. Schiavi alla corte del re, nel NT: Mt 18,23-35; 22,3-10; Lc 19,12-27.

[6] *Ant.* XX,8,8, § 181; 9,2, §§ 206 s.; b. *Pes.* 57ª par. Tos. *Men.* XIII,21 (533,36) e la menzione di schiavi dei sommi sacerdoti nella storia della Passione, in particolare in Mc 14,47 e par.; Gv 18,18 (distingue *doûloi* e *upērétai*); 18,26. Su Gv 18,10 vedere *infra*, n. 13.

[7] Tos. *Sukka* II,10 (195,12) par. b. Sukka 41ᵇ.

[8] *ARN* rec. A cap. 17,66ª 1. Uno degli schiavi narra al nuovo padrone che la madre della ragazza aveva 500 schiave.

[9] F.-M. Abel, in *RB* n.s. 10 (1913), p. 276, nr. 16 e *CIJ* II, nr. 1238: *Pheidonos os kaì Epiktētos; Kōma toũ Sētoũ.*

[10] Su Rode come nome di schiava, vedere E. Preuschen, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1912, p. 78.

il seguente avvertimento: « Molte schiave, molta dissolutezza; molti schiavi, molti furti » [11].

Gli schiavi di entrambi i sessi venivano comperati oppure nascevano in casa. È assai probabile che i mercanti di schiavi che portavano la loro « merce » sul mercato degli schiavi di Gerusalemme [12], provenissero dalla Fenicia (2 Mac 8,11). Come indica il suo nome, Malco, schiavo del sommo sacerdote (Gv 18,10), era probabilmente originario dell'Arabia nabatea [13], da cui proveniva anche Corinto, guardia del corpo di Erode [14]. Tutto sommato, è assai probabile che l'Arabia abbia fornito il principale contingente di schiavi pagani posseduti dagli Ebrei di Palestina, poiché sappiamo che il numero dei prigionieri di guerra arabi rastrellati dagli Ebrei, durante le guerre di Erode, fu elevato [15].

Il prezzo degli schiavi variava notevolmente secondo l'età, il sesso, le qualità o i difetti fisici e mentali. Anche le congiunture avevano il loro peso: i periodi di guerra facevano salire l'offerta e i prezzi scendevano; in tempi di pace salivano. Nell'impero romano, i costi lievitarono considerevolmente sotto Augusto. Orazio cita dei prezzi che variano dalle 500 dracme ai 100.000 sesterzi (secondo la valuta tolemaica-siriana, dalle 5 alle 152,8 mine) e Marziale da 600 denari a 200.000 sesterzi (dalle 3 alle 305,6 mine) [16]. Nel I secolo a.C., il prezzo medio si aggirava quindi

[11] *P. A.* II,7.

[12] Vedere *supra*, p. 67.

[13] Questo nome è frequente nelle iscrizioni nabatee e palmirane; H. Wuthnow, *Eine palmyrenische Büste*, in *Orientalische Studien, E. Littmann überreicht*, Leiden 1935, pp. 63-69, fornisce numerose attestazioni, specialmente per Palmira. Due re nabatei portavano questo nome: Malco I (50-28 a.C. ca.) e Malco II (40-71 d.C. ca.). Iscrizione dell'Hauran: *RB* 41 (1932), pp. 403 e 578. Vedere anche l'Indice di Giuseppe. Tuttavia il nome si incontra anche in Siria; Le Bas e Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueilles en Grèce et en Asie mineure*, III, Paris 1870, danno 28 attestazioni epigrafiche di Siria.

[14] *B. j.* I,29,3, §§ 576 s.; *Ant.* XVII,3,2, § 55-57.

[15] *B. j.* I,19,4, § 376.

[16] O. Roller, *Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien*, Karlsruhe 1929, p. 14 e n. 17.

intorno alle 20 mine e, nel I secolo della nostra era, intorno alle 30 mine [17]. Anche in Palestina i prezzi subirono grosse variazioni. Durante le guerre maccabaiche, Nicanore, nel 166-165 a.C., sicuro della vittoria, propose ai mercanti di schiavi fenici di vendere loro 90 Ebrei per un talento [18], prezzo irrisorio se si considera che, alcuni decenni prima [19], Ircano, figlio del palestinese Giuseppe, gabelliere di professione, aveva pagato ad Alessandria un talento per ogni schiavo o schiava (sia pur selezionati) [20]. La Mishnah, *B. Q.* IV,5, menziona, come prezzo di uno schiavo, cifre che vanno da 0,25 a 100 mine [21] (100 denari); a paragone del prezzo corrente fuori della Palestina, tale prezzo rappresenta la quotazione relativamente più bassa. Ciò si deve probabilmente al fatto che in Palestina gli schiavi di lusso, uomini (eunuchi, persone istruite) e donne (suonatrici di cetra, cortigiane) per i quali venivano versate le somme più alte, erano poco richiesti. Il prezzo medio, dalle 15 alle 20 mine, che possiamo dedurre dalla Mishnah *B. Q.* IV,5, è confermato da Giuseppe Flavio: secondo Gn 37,28, Giuseppe è venduto dai fratelli per 20 sicli d'argento (*šeqel*); basandosi sui Settanta [22], lo storico Giuseppe li valuta 20 mine [23], tenendo conto naturalmente del prezzo degli schiavi alla sua epoca, vale a dire alla fine del I secolo della nostra era [24]. Per farsi un'idea dell'entità di questa somma, basta raffrontarla con il salario medio di un giornaliero dello stesso periodo, che

[17] *Ivi*, p. 15.

[18] 2 Mac 8,11. Purtroppo non viene indicato il valore del talento in questione.

[19] Per la datazione dell'avvenimento all'epoca anteriore al 198 a.C., vedere Schürer, I, p. 183, n. 4.

[20] *Ant.* XII,4,9, § 209.

[21] La lezione del Talmud palestinese (da 0,25 a 1 mina) difesa da Billerbeck IV, p. 716 s., non può essere presa in considerazione: il prezzo sarebbe di gran lunga troppo basso.

[22] LXX Gn 37,28: *eikosi chrusōn*!

[23] *Ant.* II,3,3, § 33.

[24] Giuseppe ha finito di scrivere le *Antichità* verso il 94 d.C.

era di un denaro. Il prezzo di 20 mine (= 2.000 denari) per uno schiavo corrispondeva quindi a 2.000 volte il salario quotidiano di un operaio [25]. Uno schiavo, uomo o donna che fosse, rappresentava dunque un valore assai notevole.

Una descrizione della *situazione sociale* degli schiavi pagani deve partire dal fatto che erano di totale proprietà del padrone. Lo schiavo non poteva possedere alcun bene; il padrone era l'unico proprietario del reddito del suo lavoro e anche di quanto poteva trovare [26], di quanto gli veniva regalato [27], di ciò che riceveva a risarcimento di una ferita infertagli o di una umiliazione patita [28], in breve « tutto ciò che è suo (persino i figli) appartiene al suo padrone » [29]. Come ogni altro oggetto posseduto, poteva essere venduto, regalato, dato in pegno [30], votato all'anatema [31], e costituiva parte dell'eredità. Come in qualsiasi altro luogo, anche in Palestina la schiavitù era soprattutto gravosa in quanto gli schiavi uomini erano esposti ad ogni genere di maltrattamenti, di castighi e di sevizie da parte dei padroni [32], e le donne dovevano sottostare ai loro desideri sessuali [33]. Tuttavia la sorte degli schiavi era, tutto sommato, più umana che altrove

[25] Per quanto rischioso sia il confronto con la situazione attuale, possiamo tuttavia affermare che il possesso di uno schiavo corrispondeva a quello di una odierna automobile di lusso.

[26] *B. M.* I,5.

[27] j. *Qid.* I,3,60[a] 28 (V/2,220).

[28] b. *B. B.* 51[a].

[29] *Gn. R.* 67,5 su 27,37 (143[b] 10).

[30] *Giṭ.* IV,4.

[31] *'Ar.* VIII,4.

[32] Cfr. gli energici consigli che dà già Sir 30,33-38 (= LXX 33,25-30 in Rahlfs): torture, pene varie e ferri ai piedi per gli schiavi disobbedienti. Sevizie: trattato *'Abadim* III,5; b. *Qid.* 25[a] e *passim*. Schiavi mutilati: Billerbeck, IV, pp. 730 ss.; KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, pp. 95 s. Rabban Gamaliele II, il cui comportamento verso lo schiavo Tabi era considerato esemplare, lo rese guercio (b. *B. Q.* 74[b]); ma, secondo il par. j. *Ket.* III,10,28[a] 13 (V/1,46), gli spezzò solamente un dente, e non sappiamo quale sia la tradizione più antica. Cfr. anche Lc 12,46-48.

[33] Tos. *Hor.* II,11 (477,6); *Yeb.* VI,5; *P. A.* II,7; *Nm. R.* 10 su 6,2 (64[b] 21); *Ket.* I,4 e *passim*.

nel mondo antico: come abbiamo visto [34], certe mutilazioni causate dal padrone al proprio schiavo in presenza di testimoni [35] comportavano l'affrancamento dello schiavo secondo l'esegesi di Es 21,26-27, che per l'epoca era liberale [36]; inoltre, — questo almeno era il diritto teoricamente in vigore —, l'uccisione premeditata di uno schiavo doveva essere punita, come un assassinio, con la condanna a morte se lo schiavo moriva nello spazio di ventiquattro ore [37].

Gli schiavi pagani dei due sessi che diventavano proprietà di un Ebreo erano obbligati a fare un bagno [38] « per diventare schiavi » [39]. Se si trattava di una donna, il bagno significava la *conversione all'Ebraismo* [40]; se si trattava di un uomo, per effettuare tale conversione doveva sottoporsi anche alla circoncisione [41]. Il *Documento di Damasco* XII, 10-11 mostra quanto questa conversione degli schiavi pagani fosse un fatto del tutto scontato: « Ed egli [il membro della comunità della nuova alleanza] non deve vendere loro [ai pagani] il suo schiavo e la sua schiava, perché sono entrati con lui nell'alleanza di Abramo ». Nel III secolo della nostra era (R. Yoshua ben Levi, verso il 250), si lasciavano allo schiavo dodici mesi per riflettere; se rifiutava la conversione, il padrone era obbligato a rivenderlo a non-Ebrei [42]. In epoca anteriore, a quanto pare, si esigeva invece l'immediata circoncisione [43]; tale esigenza era basata

[34] *Supra*, p. 504.

[35] Questa era certamente richiesta, perlomeno secondo R. Yosua (verso il 90 d.C.) b. *B. Q.* 74[b].

[36] Billerbeck, IV, pp. 729-731 e 735-737. Ma non si può certamente affermare, partendo da ciò, che « ogni danno corporale comportava l'affrancamento » (L. GULKOWITSCH, in *Angelos* 1 [1925], p. 89).

[37] Billerbeck, IV, pp. 737-739.

[38] Vedere *supra*, p. 505, il bagno « per diventare liberi ».

[39] Billerbeck, I, pp. 1054 s.

[40] Targum Yerushalmi I a Dt 21,13 a proposito della prigioniera di guerra: « E devi farle prendere un bagno e farne una proselita ».

[41] Gn 17,12-13; *Giubilei* XV,13 (verso il 120 a.C.).

[42] b. *Yeb.* 48[b].

[43] In *Mek.* Es 12,44 (7[b] 25 ss.), R. Eliezer (verso il 90 d.C.), che

sulla convinzione che il pagano potesse contaminare ritualmente gli alimenti puri [44].

Lo schiavo pagano convertito era ancora naturalmente uno schiavo, ma uno schiavo circonciso; questo spiega la situazione ambigua particolare in cui veniva a trovarsi. Con la circoncisione era « figlio dell'alleanza » [45]; tuttavia, finché non era affrancato, non era membro della comunità d'Israele [46]. Era stato « separato dalla comunità dei pagani, ma non era entrato nella comunità d'Israele » [47]. Tale situazione ambigua determinava i suoi doveri religiosi e i suoi diritti; gli uni e gli altri erano limitati dalla considerazione dei diritti del suo proprietario.

Vediamo innanzi tutto i *doveri religiosi* che lo schiavo, una volta convertito, era tenuto ad osservare. A determinare questi suoi doveri giocava il principio secondo cui egli doveva obbedire soltanto ai comandamenti senza essere legato ad orari e tempi determinati [48], perché non era padrone del suo tempo. Lo schiavo era quindi esonerato dall'obbligo di recitare lo *šᵉma'* cui ogni Israelita era tenuto quotidianamente, al sorgere del sole, e dopo il tramonto (quindi in momenti determinati) nonché da quello di portare i filatteri [49]; era

nelle discussioni fa valere in modo tetragono l'antica tradizione, difende questa opinione (in 7[b] 20 ss., l'*editio princeps* di Venezia 1545 gli attribuisce l'opinione contraria per il fatto che alcune parole sono state saltate; ma, stando alla lezione esatta del *Yalqut Shimeoni*, I, § 211, ed. di Vilna 1898, 134[a] 14, tale opinione contraria è quella di R. Ishmaele [† 135 d.C.]). Rimane comunque un'incertezza, poiché *Yeb.* 48[b] bar. menziona come autore R. Aqiba invece di R. Eliezer.

[44] *Pirqe de R. Eliezer* 29; b. *Yeb.* 48[b].

[45] *Mek.* Es 20,10 (26[b] 51).

[46] b. *B. Q.* 88[a]: « Lo schiavo non è fatto per entrare nella comunità ».

[47] b. *Sanh.* 58[b].

[48] Billerbeck, III, p. 562 e IV, p. 722 s.; il principio è valido solo come norma generale e non comprende tutta la varietà dei casi particolari, perché esisteva una serie di comandi cui lo schiavo (al pari della donna) non era tenuto, benché tali comandi non fossero legati a un momento determinato, cfr. Billerbeck, III, p. 559 (ad es. l'obbligo di studiare la Torah, ecc.).

[49] *Ber.* III,3.

altresì dispensato dall'obbligo di recarsi in pellegrinaggio a Gerusalemme per le festività di Pasqua, Pentecoste e delle Capanne (di nuovo dunque in momenti determinati) [50], di abitare in una tenda [51] durante la festa delle Capanne, di agitare il *lûlab* [52] nonché di suonare lo *šôfar* durante la festa dell'Anno Nuovo [53]. Era tenuto invece alla preghiera dopo il pasto e alla recita quotidiana delle « Diciotto Benedizioni » [54] per la quale c'era tempo tutto il pomeriggio « fino alla sera » [55], e doveva appendere allo stipite della porta le *m^ezûzôt* [56]. Tutto sommato, il numero degli obblighi religiosi che doveva rispettare era minimo. Tali obblighi riguardavano essenzialmente quelle pratiche religiose che le donne ebree erano tenute a rispettare, uguali, in questo, agli schiavi, perché anch'esse erano soggette a un padrone [57].

I *diritti religiosi e civili* che lo schiavo otteneva con la conversione all'Ebraismo erano pur essi limitati, al pari dei doveri religiosi, dalla sua particolare condizione; era il rovescio della medaglia, assai gravoso per lui. I benefici delle leggi religiose ebraiche gli venivano accordati nella misura in cui non contrastavano o limitavano i diritti del padrone. Innanzi tutto e soprattutto, in virtù di Es 20,10; Dt 5,14, aveva diritto al riposo del sabato come ogni altro Israelita. Poteva inoltre partecipare alla festa di Pasqua ed anche al pasto pasquale [58]. Infine il suo padrone non aveva

[50] *Hag.* I,1.

[51] *Sukka* II,1.8.

[52] b. *Qid.* 33^b bar. Su questa cerimonia del *lûlab*, vedere Billerbeck, II, pp. 784 ss.

[53] Tos. *R. H.* IV,1 (212,10).

[54] *Ber.* III,3.

[55] *Ber.* IV,1.

[56] *Ber.* III,3. Secondo b. *Men.* 43^a bar., era anche tenuto a portare delle nappe sulla veste esterna.

[57] « Donne, schiavi e minorenni » sono spesso citati insieme, ad es. in *Ber.* III,3; *Sukka* II,8 e *passim*. Donne e schiave insieme in *R. H.* I,8 e *passim*.

[58] Pasto pasquale: Es 12,44; b. *Pes.* 88^a bar.; Tos. *Pes.* VII,4 (166,21). A motivo di Lv 22,11, lo schiavo pagano che aveva un padrone sacerdote poteva mangiare da ciò che veniva prelevato per i sacerdoti, *Yeb.* VII,1.

il diritto di venderlo a un pagano [59]. Come abbiamo già visto, il *Documento di Damasco* insisteva specialmente su questa prescrizione [60]; possiamo quindi dedurne che in epoca antica, tale disposizione avesse forza di legge perlomeno tra i rigidi cultori della Legge [61]. A questo pressappoco si riducevano i benefici che lo schiavo otteneva con la sua conversione [62]. Per il resto non godeva di alcun diritto: ad esempio dal punto di vista religioso non gli era consentito né imporre le mani sulla testa delle vittime nel Tempio, né agitare le porzioni delle stesse [63]; nella sinagoga non poteva essere contato per completare il numero di dieci presenti, che era il minimo prescritto per la preghiera pubblica [64], né poteva essere chiamato a fare la lettura [65]; a tavola, non era ammesso tra le persone invitate dopo il pasto a pronunciare la benedizione [66]. Inoltre non aveva diritto di deporre come testimone; tranne casi eccezionali [67], non era idoneo a testimoniare [68]. Infine, e soprattutto, non gli era riconosciuto alcun diritto in campo matrimoniale. Uomo o donna che fosse, era incapace a contrarre un matrimonio

[59] *Giṭ.* IV,6. Questo passo vietava persino di venderlo a un Ebreo che vivesse fuori della Palestina. Il fondamento scritturistico veniva desunto da Dt 23,16, cfr. *Sifre* Dt 23,16, § 259 (50^d 32 ss.).

[60] *Doc. di Damasco* XII,10-11; vedere *supra*, p. 524.

[61] È difficile credere che la prescrizione fosse osservata in maniera generale; intendiamo parlare del pignoramento e della vendita di schiavi a dei pagani, b. *Giṭ.* 43^b-44^a.

[62] Per essere completi, occorre ricordare che aveva il diritto di fare dei voti, nella misura tuttavia in cui tali voti non recavano danno al padrone, nel qual caso quest'ultimo doveva dare il suo assenso, Billerbeck, IV, pp. 723 s.

[63] Tos. *Men.* X,13.17 (528,9.16).

[64] Una volta, R. Eliezer affrancò il suo schiavo per completare il numero di dieci, b. *Giṭ.* 38^b.

[65] Questo risulta da b. *Giṭ.* 40^a.

[66] *Ber.* VII,2.

[67] Poteva, ad es., testimoniare che, in una città presa da pagani, la moglie di un sacerdote non era stata toccata, *Ket.* II,9; Rashi in *R. H.* I,8 dà altri due esempi (cfr. Billerbeck, III, p. 560, alla fine del § *c*).

[68] *Ant.* IV,8,15, § 219; *R. H.* I,8.

valido con qualunque Israelita [69], persino con chi era segnato da macchia gravissima; il figlio nato dall'unione di un Israelita con una schiava era (come la madre) schiavo [70] ed era di proprietà del padrone dello schiavo. Per quanto concerne il diritto matrimoniale, gli schiavi dei due sessi, malgrado la loro conversione all'Ebraismo, erano quindi considerati ancora come pagani.

Occorre tenere ben presente questa situazione sociale che faceva della parola « schiavo » una delle ingiurie peggiori punite con l'anatema [71], per comprendere l'indignazione con cui gli uditori di Gesù gli si rivolsero contro quando li trattò da schiavi (Gv 8,32-35).

[69] *Qid.* III,12; *Giṭ.* IX,2 e assai frequentemente.

[70] *Qid.* III,12; b. *Qid.* 68[b]; *Yeb.* II,5; b. *Yeb.* 17[a], 22[b], 23[a]; *Pirqe de R. Eliezer* 36 e *passim*, secondo il principio giuridico che il figlio nato da un'unione non valida segue la condizione della madre. Gal 4,21-23 presuppone che questo principio di diritto fosse in vigore. Questa concezione giuridica è inoltre confermata da Gv 8,41: Gesù chiama i suoi uditori schiavi (del peccato), 8,34, e nega che siano discendenti (spirituali) di Abramo, 8,39; essi protestano contro il rimprovero di essere nati *ek porneias*. Questi Ebrei lasciano supporre che sia in vigore il principio di diritto secondo cui il figlio di un Israelita e di una schiava sia schiavo; solo se i presupposti di questo principio di diritto fossero stati veri nella fattispecie, Gesù, dal loro punto di vista, avrebbe avuto il diritto di muovere loro quel rimprovero. Viceversa, secondo l'antico diritto, il figlio nato dall'unione di uno schiavo con una Israelita era considerato Ebreo; anche in questo caso, si tratta certo di un'unione non valida in cui il figlio segue la condizione materna (attestazioni in V. APTOWITZER, in *HUCA* 5 [1928], pp. 267 ss.; A. BÜCHLER, in *MGWJ* 78 [1934] pp. 143 ss.). V. APTOWITZER, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum*, in *HUCA* 4 (1927), pp. 207-240; 5 (1928), pp. 261-297, ha mostrato in modo convincente che i due principi giuridici citati in questa nota sono reliquie di un antico diritto matriarcale; reliquie tanto più interessanti in quanto dovunque, altrove, nella legislazione, il diritto patriarcale, già all'epoca biblica, ha preso il sopravvento.

[71] b. *Qid.* 28[a] bar.

X

I SAMARITANI [1]

Scendendo all'ultimo gradino della scala sociale, troviamo i Samaritani. Durante il periodo postbiblico, l'*atteggiamento dei Giudei* nei confronti dei vicini Samaritani — etnia composita ebreo-pagana — conobbe frequenti mutamenti, rivelandosi talvolta poco equilibrato. Gli antichi studi sull'argomento hanno ignorato questo aspetto favorendo così l'affermarsi di un'immagine distorta.

Dopo la separazione dei Samaritani dalla comunità ebraica e la costruzione del loro tempio sul Garizim (al più tardi nel corso nel IV secolo prima della nostra era) [2] dovettero

[1] Raccolta fondamentale di fonti in Billerbeck, I, pp. 538-560. Per la nostra problematica, poche informazioni ci vengono dal trattatello talmudico *Kutim* sui Samaritani, poiché esso riflette soprattutto una situazione posteriore. È stato edito da R. KIRCHHEIM, *Septem libri talmudici parvi hierosolymitani*, Frankfurt a.M. 1851, pp. 31-37, e tradotto da L. GULKOWITSCH, in *Angelos* 1 (1925), pp. 48-56. J. A. MONTGOMERY, *The Samaritans*, Philadelphia 1907; Schürer, II, pp. 18 ss. (le sue osservazioni sulla situazione dei Samaritani in materia di legislazione religiosa mal si riferiscono al I secolo della nostra era, e valgono soltanto per il II secolo allorché la situazione è diversa); SCHLATTER, *Theologie*, pp. 75-79; J. JEREMIAS, *Die Passahfeier der Samaritaner, BZAW 59*, Giessen 1932.

[2] La tradizione samaritana colloca la costruzione del Tempio all'epoca del secondo ritorno dall'esilio, quindi nel V secolo prima della nostra era (Et-taulida, ed. A. NEUBAUER, in *Journal asiatique*, 6[a] serie, 14 [1869], p. 401, righe 16-18; *Liber Josuae*, ed. Th. G. J. Juynboll, Leiden 1848, cap. 45; Abu'l-fatḥ, ed. E. VILMAR, *Abulfathi annales samaritani*, Gotha 1865, pp. 61 ss. del testo arabo; Chronique samaritaine, ed. E. N. ADLER -

verificarsi forti tensioni tra Giudei e Samaritani. Per l'inizio del II secolo a.C., abbiamo la testimonianza sprezzante di Sir 50,25-26: « Contro due popoli sono irritato, il terzo non è neppure un popolo (cfr. Dt 32,21): quanti abitano sul monte Seir e i Filistei e lo stolto popolo che abita in Sichem » [3]. Per il periodo immediatamente anteriore al 150 prima della nostra era, Giuseppe ci narra di una *querelle* religiosa sorta tra gli Ebrei di Egitto e i Samaritani, e deferita a Tolomeo Filometore (181-145 a.C.): si trattava della rivalità tra i due santuari di Gerusalemme e del Garizim [4]. Fu tuttavia durante il governo dell'asmoneo Giovanni Ircano (134-104 a.C.) che le tensioni si acuirono al massimo; poco dopo la morte di Antioco VII (nel 129), Giovanni Ircano s'impadronì di Sichem e distrusse il tempio del Garizim [5]. Non deve quindi stupire se, in seguito, l'atmosfera rimase carica di odio [6].

Una certa distensione, sia pur momentanea, si ebbe verso la fine del I secolo prima della nostra era, allorché Erode sposò una Samaritana (vedere *infra*, p. 537); Schlatter ne deduce che il re avesse tentato — ma fu il solo — di metter pace tra le due comunità [7]. A favore di questa ipotesi si potrebbe invocare anche il fatto che, durante il

M. SÉLIGSOHN, in *REJ* 44 [1902], pp. 218 ss.). A fronte di questa tradizione samaritana si trova la diversa indicazione di Giuseppe che data la costruzione di questo Tempio al 332 a.C. (*Ant.* XI,8,4, § 324; cfr. XIII,9,1, § 256). E. SELLIN, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, II, Berlin 1932, pp. 169-171, è intervenuto a favore dell'esattezza di quest'ultimo dato. A. ALT, *Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria*, *PJB* 31 (1935), pp. 106-111 (rist. in *Kleine Schriften*, II, München 1953, pp. 357-362), pone la costruzione del Tempio sul Garizim negli ultimi tempi del periodo persiano, poco prima che Alessandro Magno penetrasse in Asia, quindi alla metà del IV secolo.

[3] Secondo il testo ebraico.

[4] *Ant.* XIII,3,4, §§ 74 ss., cfr. XII,1,1, § 10.

[5] *Ant.* XIII,9,1, §§ 255 s.

[6] *Test. di Levi* VII,2: « A partire da oggi [questo è detto a proposito di Gn 34,25-29], Sichem sarà chiamata la città degli idioti perché ci siamo burlati di loro come ci si burla di un matto ».

[7] SCHLATTER, *Theologie*, p. 75.

regno di Erode, ai Samaritani, a quanto pare, fu consentito l'accesso al sagrato interno del Tempio di Gerusalemme [8]. Ma probabilmente perdettero di nuovo questo diritto circa dodici anni dopo la morte del sovrano idumeo, quando, sotto il procuratore Coponio (6-9 d.C.), alcuni Samaritani, durante una Pasqua, sparsero nel bel mezzo della notte ossa umane sotto i portici del Tempio e in tutto il Santuario [9]: un atto indubbio di vendetta di cui lo storico Giuseppe, secondo il suo solito, tace la causa. Questa grave contaminazione del Tempio, che comportò probabilmente l'interruzione della festa di Pasqua, alimentò ulteriormente i vecchi rancori.

A partire da quel momento, l'ostilità si fece sempre più implacabile; ne fanno fede concordemente i dati del Nuovo Testamento, il disprezzo che Giuseppe ostenta nei confronti dei Samaritani e la severità con cui vengono trattati dall'antico diritto rabbinico (vedere *infra*, p. 535). Quando, nel I secolo della nostra era, gli Ebrei di Galilea si recavano a Gerusalemme, in particolare per le festività, erano soliti, è vero, percorrere la strada che attraversava la Samaria [10], ma in quelle occasioni gli incidenti erano all'ordine del giorno [11], trasformandosi talvolta persino in scontri sanguinosi [12]. Nel II secolo della nostra era le relazioni migliorarono di nuovo. Come si rileva dalla Mishnah, nella normativa

[8] *Ant.* XVIII,2,2, § 30.

[9] *Ivi*, §§ 29 s.

[10] *Ant.* XX,6,1, § 118; *B. j.* II,12,3, § 232. Confermato da Lc 9,51-55; Gv 4,4-42.

[11] Lc 9,53; Gv 4,9.

[12] Un avvenimento è caratteristico; Giuseppe lo narra a motivo delle lunghe conseguenze politiche che esso comportò (*B. j.* II,12,3-7, §§ 232-246; *Ant.* XX,6,1-3, §§ 118-136): nel 52 d.C. alcuni gruppi ebrei irregolari attaccarono dei villaggi samaritani per vendicare l'assassinio di uno (*B. j.*) o più (*Ant.*) pellegrini galilei, i quali, mentre si recavano in pellegrinaggio a Gerusalemme per la festa, avevano voluto prendere la strada che attraversava il territorio samaritano ed erano stati assaliti al confine nord della Samaria, nel villaggio di frontiera di Ginae, cioè Djenin.

che regolava tali relazioni, i Samaritani furono giudicati in modo molto più benigno che nel I secolo; vennero considerati « come Israeliti ogni qualvolta il loro comportamento era in accordo con gli orientamenti della legislazione religiosa farisaica » [13]; solo sui punti divergenti furono trattati come non-Israeliti. A tale tendenza alla mitezza fece soprattutto appello l'autorità di R. Aqiba. Con questo suo atteggiamento amichevole — la supposizione è stata avanzata da P. Billerbeck [14] —, Aquiba intese forse indurre i Samaritani a partecipare alla lotta contro i Romani in occasione della rivolta di Bar Kokba (132-135[6]). Ma, già prima del 200, il giudizio sui Samaritani si fece di nuovo estremamente severo, e verso il 300 la rottura fu completa; da quel momento essi vennero ritenuti pagani [15]. L'opposizione era così radicale che, stando ad un'informazione di Epifanio, qualora dei Samaritani si convertivano al Giudaismo, dovevano farsi circoncidere di nuovo; naturalmente a questa disposizione i Samaritani risposero adottando la stessa misura [16]. In seguito, il Giudaismo si oppose in modo categorico alla conversione dei Samaritani [17].

Dunque, nel I secolo della nostra era, periodo che costituisce l'oggetto della nostra indagine, i rapporti tra Giudei e Samaritani erano caratterizzati da forti tensioni. Quando Gesù attraversa la Samaria, non trova nessuno disposto ad ospitarlo proprio perché è diretto verso il detestato Tempio

[13] Billerbeck, I, p. 539.

[14] *Ivi*, I, p. 538.

[15] *Ivi*, I, pp. 552 s.

[16] EPIFANIO, *De mens. et pond.* XVI,7-9 (ed. P. DE LAGARDE, *Symmicta*, II, Göttingen 1880, pp. 168 s.) narra: « [7] Al tempo di Vero, Simmaco, dottore samaritano, si unì ai Giudei. Non era onorato dai suoi compatrioti; roso dall'ambizione del potere, era esasperato contro i suoi concittadini. Divenne proselito e fu nuovamente circonciso. [8] Non stupirtene, lettore, sono cose che capitano. [9] Infatti i Giudei che fuggono presso i Samaritani... vengono circoncisi di nuovo, così come accade ai Samaritani che giungono presso i Giudei » (è assai dubbio che Simmaco fosse Samaritano; secondo EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI,17, era Ebionita).

[17] *Tanḥuma, wayyešeb*, § 2,117,38; *Pirqe de R. Eliezer*, 38.

di Gerusalemme (Lc 9,52-53). Gli si rifiuta persino l'acqua da bere (Gv 4,9). Questo dimostra con quale virulenza i Samaritani odiassero i Giudei; odio peraltro attizzato di continuo dalla visione delle rovine del loro tempio sul monte Garizim. Da parte loro i Giudei giunsero a chiamare i Samaritani « Cutani » [18], e il termine « samaritano » assunse sulle loro labbra una connotazione estremamente ingiuriosa [19]. Queste e altre indicazioni [20] fanno capire con quale disprezzo i Giudei giudicassero questa popolazione ibrida.

I frequenti mutamenti, appena descritti, nelle relazioni tra Giudei e Samaritani comportarono ovviamente analoghi mutamenti nelle disposizioni della legislazione religiosa ebraica relative ai Samaritani. È dunque difficile, partendo dalle fonti di cui disponiamo e quasi tutte messe per iscritto più tardi, individuare quale sia stato il diritto vigente nel I secolo della nostra era. Non ci mancano però altri mezzi. Oltre ai dati del Nuovo Testamento e di Giuseppe, sono soprattutto le affermazioni di R. Eliezer (verso il 90 d.C.) che ci aiutano a chiarire le cose, poiché riguardo ai Samaritani, come nelle altre questioni, egli difende indefettibilmente l'antica tradizione, atteggiamento condiviso peraltro da diversi altri dottori tannaiti [21].

I Samaritani attribuivano allora — come del resto ancor oggi — grande importanza al fatto di discendere dai patriarchi ebrei [22]. Questa rivendicazione venne loro conte-

[18] Cfr. *infra*, p. 534, nn. 23-25.

[19] Gv 8,48; b. *Soṭa* 22ª.

[20] In Lc 10,37, lo scriba evita di pronunciare la parola « Samaritano ». Ricorre a una circonlocuzione: « Chi ha avuto compassione di lui ». Quando i figli di Zebedeo, Lc 9,54, vogliono far scendere il fuoco dal cielo sul villaggio samaritano inospitale, evidentemente è l'odio nazionale che s'infiamma di legittima indignazione contro la violazione del diritto di ospitalità.

[21] R. Ishmaele († 135 d.C.), R. Yuda ben Elai (verso il 150), R. Shimeon ben Yoḥai (verso il 150), cfr. Billerbeck, I, pp. 538 ss.

[22] Gv 4,12; *Ant.* IX,14,3, § 291; XI,8,6, §§ 341.344 (nei due passi, Giuseppe insiste sul fatto che, per opportunità, talora i Samaritani affermano la loro parentela con i Giudei, talora la negano; è questa certamente

stata: essi erano dei « Cutani » [23], discendenti cioè di coloni perso-medi [24], quindi degli stranieri [25]. Questa la concezione giudaica corrente nel I secolo della nostra era [26] per rifiutare ai Samaritani ogni legame di sangue con il Giudaismo [27]. Persino il fatto di riconoscere la Legge mosaica [28] e di osservarne le prescrizioni con diligenza meticolosa nulla cambiò alla loro *esclusione dalla comunità di Israele*, poiché erano sospettati di culto idolatrico a causa della loro venerazione del Garizim come monte sacro [29]. La ragione fondamentale di tale esclusione fu tuttavia la loro origine e non il culto sul Garizim; prova ne sia che nessuna rottura si verificò con la comunità ebraica di Egitto nonostante l'esistenza del tempio di Leontopoli, poiché a Leontopoli non sussistevano impedimenti analoghi [30].

Questo giudizio di principio sui Samaritani ebbe una prima conseguenza: dopo l'inizio del I secolo della nostra era, essi furono considerati alla *stessa stregua dei pagani dal*

una presentazione di parte); *Gn. R.* 94,6 su 46,8 ss. (203ª 7): « R. Meïr vide un Samaritano e gli disse: Donde trai la tua origine? — Gli rispose: Dalla discendenza di Giuseppe ».

[23] L'appellativo « Kutani » per i Samaritani è estraneo all'AT, parti aramaiche incluse. Si incontra per la prima volta in Giuseppe (*Kouthaïoi*, una volta [*Ant.* XIII,9,1, § 256, varianti] *Kouthaïoi* accanto a *Samareïtai, Samareïs*, più frequente). Nella Mishnah, *kûtîm* è già l'appellativo esclusivo dei Samaritani.

[24] Lc 17,18: *allogenēs* = straniero al popolo.

[25] Gli « uomini di Cuta » (2 Re 17,30, cfr. 17,24) erano tribù installate come coloni in Samaria dagli Assiri nell'VIII secolo prima della nostra era. Giuseppe spiega che la loro patria è il paese dei Medi e dei Persiani (*Ant.* XII,5,5, § 257); cfr. *Ant.* IX,14,3, § 288: sono stati trapiantati dal paese di Kuta, in Persia, verso la Samaria.

[26] Per la data, vedere *supra*, nn. 23 e 24.

[27] *Ant.* XI,8,6, § 341.

[28] Il Pentateuco costituiva la base della religione dei Samaritani; del canone giudaico non riconoscevano alcun altro scritto sacro.

[29] *Ḥul.* II,17 (dove, con il testo del Talmud babilonese, ed. di Frankfurt a. M. 1721 e di Lemberg 1861, bisogna leggere *leḵûtî*, cfr. Billerbeck, I, p. 538), detto di R. Eliezer (verso il 90 d.C.).

[30] SCHLATTER, *Theologie*, p. 79.

punto di vista cultuale e rituale. Come abbiamo visto [31], all'incirca verso l'8 d.C. fu loro molto probabilmente vietato l'accesso ai sagrati interni del Tempio. Analogamente, una disposizione certamente antica [32] della Mishnah imponeva di rifiutare le imposte dovute dai Samaritani al Tempio, i sacrifici per il peccato e i sacrifici di riparazione, nonché i sacrifici di volatili (per la purificazione della puerpera e la purificazione mensile), e consentiva solo di accettare doni in occasione di voti e di offerte volontarie, doni e offerte che peraltro venivano accettati anche se provenivano da pagani [33]. Questa equiparazione Samaritani-pagani in campo cultuale e rituale è pure attestata da R. Yuda ben Elai (verso il 150 d.C.; rappresentante dell'antica tradizione nei confronti dei Samaritani) quando sostiene che un Samaritano non deve circoncidere un Giudeo perché, se lo facesse, indirizzerebbe la sua intenzione [34] verso il monte Garizim [35]. Sulla stessa linea si muove R. Eliezer (verso il 90 d.C.) quando proibisce di mangiare il pane non lievitato dei Samaritani in occasione della Pasqua, « poiché i Samaritani non conoscono le precisazioni dei comandamenti » [36], e quando vieta di mangiare un animale ucciso da un Samaritano [37], « perché l'intenzione del Samaritano [quando sgozza l'animale] è generalmente rivolta verso il culto degli idoli » [38].

[31] Vedere *supra*, p. 531.

[32] Essa risale verosimilmente all'epoca in cui il Tempio esisteva ancora.

[33] *Sheq.* I,5. Sulle offerte non cruente che si accettavano da parte dei pagani, vedere Billerbeck, II, pp. 549-551; Schürer, II, pp. 357-363.

[34] Egli circoncide *lešôm* (= nel nome di = dirigendo la sua intenzione verso) la montagna del Garizim. In modo corrispondente, d'altronde, occorre comprendere la formula « nel nome di » del battesimo neotestamentario come formula che esprime l'intenzione legata al battesimo.

[35] Tos. *'A. Z.* III,13 (464,18); b. *'A. Z.* 27ª bar.; trattato *Kutim* I,9ᵇ.

[36] b. *Qid.* 76ª bar.; b. *Ḥul.* 4ª bar.; Tos. *Pes.* I,15 (156,17). In quest'ultimo passo, bisogna leggere con l'*editio princeps* della Tosefta di Alfasi « R. Eliezer », e non « R. Eleazar » come nei mss. di Vienna e di Erfurt.

[37] Sulla lezione « Samaritano », vedere *supra*, p. 534, n. 29.

[38] *Ḥul.* II,7.

Considerata questa grave equiparazione tra Samaritani e pagani, si comprende facilmente come non si potesse parlare di *matrimonio* tra i membri delle due comunità [39]. Su questo punto i Giudei furono irremovibili. Secondo un insegnamento tardo [40], ma degno di fede [41], negli ultimi decenni prima della rovina del Tempio [42], fu resa operante una norma molto importante secondo la quale i Samaritani erano ritenuti impuri al massimo grado « dalla culla » (dunque sempre), e tali per-

[39] Troviamo spesso espresso questo divieto del matrimonio; *Qid.* IV,3; Tos. *Qid.* V,1 s. (341,19); b. *Qid.* 74^{b}-76^{b}; trattato *Kutim* I,6; II,9 e *passim*. Verosimilmente anche *Shebiit* VIII,10 fa parte di questo contesto: « Inoltre si diceva in sua [R. Aqiba † dopo il 135 d.C.] presenza: R. Eliezer (verso il 90 d.C.) ha insegnato: Chi mangia il pane di un Samaritano [così occorre leggere con Billerbeck, III, p. 420, n. 1 e IV, p. 1183], è come se mangiasse del porco. E allora disse loro: Zitti, non voglio dirvi ciò che ha insegnato R. Eliezer su questo punto ». Stando a questa tradizione, R. Eliezer avrebbe proibito nel modo più assoluto di mangiare pane samaritano. Ma tutti coloro che l'hanno tramandata, e sono i più diversi, ci narrano che egli aveva permesso di mangiare dopo Pasqua il pane fermentato e i dolci dei Samaritani (j. *'Orla* II,7,62^{b} 55.62^{c} 1 ss. [II/2,342]; j. *Shebiit* VIII,10,38^{b} 60 [II/1,409]: diversamente giudicava il pane azimo dei Samaritani, vedere *supra*, p. 535, n. 36). La sua sentenza, riferita in *Shebiit* VIII,10 deve quindi avere un altro significato, come indica anche la replica insoddisfatta di Aqiba. Così R. Yose (verso il 350 d.C.) probabilmente ha ragione quando afferma (j. *Shebiit* VIII,10,38^{b} 59 [II/1,409]) che « mangiare il pane », nella sentenza di R. Eliezer, è una circonlocuzione eufemistica per designare il matrimonio.

[40] R. Naḥman bar Isḥaq († 356 d.C.), b. *Shab.* 16^{b}-17^{a}.

[41] *Nidda* IV,1 e *Toḥorot* V,8 indicano che la norma era già in vigore nel II secolo. Ora, come si è visto *supra*, p. 531, il II secolo fu favorevole ai Samaritani; è dunque difficile che tale norma abbia visto la luce soltanto nel II secolo.

[42] R. Naḥman assicura (b. *Shab.* 16^{b}-17^{a}) che questa norma era uno dei Diciotto Decreti promulgati nel primo ordine di Ḥananya ben Hizqiyya ben Garon dopo comune deliberazione degli Hilleliti e degli Shammaiti. Tale deliberazione ebbe luogo prima del 48 d.C. (Poco prima della sua morte sopraggiunta il 23 dicembre 1932, Paul Billerbeck, mi chiarì di persona che collocava come me queste celebri decisioni prima del Concilio apostolico [48]. Secondo M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Köln 1961, p. 207 e n. 4, i famosi Diciotto Decreti furono promulgati soltanto al tempo della prima rivolta contro i Romani. Anche in questo caso tuttavia occorre tener conto di una possibilità: tali ordinanze poterono essere già state in parte osservate prima ancora di venire elevate al rango di una halakah obbligatoria).

ciò, per loro stessa natura, da rendere impuri [43]; l'occasione che determinò questa disposizione fu la volontà di impedire i matrimoni tra Giudei e Samaritani. Una sola volta durante il periodo postbellico, e cioè all'epoca di Erode il Grande, ci viene riferito che un Giudeo aveva per moglie una Samaritana [44]; ma è probabile che Erode sia stato indotto a tale matrimonio dal vivo desiderio, cui si è già accennato [45], di stabilire un ponte tra Giudei e Samaritani. Da notare peraltro che tale matrimonio ebbe luogo prima dell'irrigidimento delle relazioni di cui si è già parlato (p. 530).

Prima del 70 d.C., l'atteggiamento dei Giudei nei confronti dei Samaritani non differì dunque essenzialmente da quello tenuto nei confronti dei pagani. « Non hanno comandamento alcuno, neppure l'ombra di un comandamento; sono quindi spregevoli e pervertiti » [46] dichiara R. Shimeon ben

[43] Si tratta della norma secondo la quale le Samaritane sono considerate « mestruate fin dalla culla e i loro mariti resi per sempre immondi da queste mestruate » (cfr. Lv 15,24), *Nidda* IV,1; Tos. *Nidda* V,1 (645,21). A motivo di questa disposizione, ogni giaciglio su cui aveva riposato un Samaritano era considerato leviticamente impuro (*ivi*); l'impurità si comunicava agli alimenti e alle bevande che entravano in contatto con quei giacigli. Chi, dunque, durante un viaggio attraverso il territorio samaritano, accettava dai Samaritani cibi e bevande non poteva mai sapere se tali cibi e bevande fossero immondi. Inoltre, a motivo di questa disposizione, ogni sputo dei Samaritani era considerato impuro; se quindi in una città vi era una sola Samaritana, tutti gli sputi erano ritenuti impuri, *Toḥorot* V,8. Per la ragione indicata nella penultima nota, una disposizione analoga trasmessa dalla Mishnah appartiene verosimilmente al primo secolo: I Samaritani erano sospettati di sbarazzarsi dei feti, nel caso di aborti, nelle « case impure » (*bêt ha-ṭum' ôt*, « gabinetto ») così che questi luoghi contaminavano con impurità di cadavere chi vi si recava (*Nidda* VII,4). Potremo renderci conto del rigore offensivo di queste disposizioni ricordando che se i Samaritani ebbero accesso, fino all'8 d.C. circa, ai sagrati interni del Tempio (cosa verosimile, vedere *supra*, p. 530), non vi fu fino a quella data ragione levitica per la loro esclusione dal Tempio.

[44] Maltace. *B. j.* I,28,4, § 562: *Samareïtis. Ant.* XVII,1,3, § 20: *ek toũ Samaréõn ethnous*. H. Willrich, *Das Haus des Herodes*, Heidelberg 1929, p. 172, dubita che Maltace « sia stata della setta religiosa dei Samaritani »; il dubbio è senza fondamento.

[45] Vedere *supra*, p. 530.

[46] j. *Pes.* I,1,27^{b} 51 (III/2,5).

Yoḥai (verso il 150 d.C.) che rappresenta l'antica tradizione nei confronti dei Samaritani [47]. Perlomeno in quella parte del popolo giudaico che osservava le prescrizioni farisaiche sulla purezza, i rapporti con i Samaritani, prima del 70, furono difficili quanto quelli con i pagani. La constatazione dell'antico glossatore di Gv 4,9 è esatta [48]: « I Giudei non mantengono buone relazioni con i Samaritani ». Solo inquadrando storicamente i fatti narrati possiamo valutare appieno la posizione del Nuovo Testamento nei confronti dei Samaritani e misurare, ad esempio, fino a che punto le parole di Gesù dovettero apparire dure ai suoi uditori: ai suoi compatrioti egli additò come modello di riconoscenza, per essi umiliante (Lc 17,17-19), e di amore del prossimo, che trionfa su un odio nazionale radicato da tempo (Lc 10,30-37), proprio un Samaritano.

[47] Secondo Schürer, II, p. 23, dal punto di vista della legislazione religiosa, i Samaritani erano posti sullo stesso piano dei Sadducei. Questo giudizio si basa su passi della Mishnah che riflettono le disposizioni favorevoli ai Samaritani in ampi circoli del II secolo della nostra era. Ma non risponde a verità per quanto riguarda il I secolo.

[48] Questa frase manca nei Codici Sinaitici, D a b d e.

XI

APPENDICE

LA SITUAZIONE SOCIALE DELLA DONNA [1]

In Oriente la donna non partecipa alla *vita pubblica*: questo fu ugualmente vero nell'Ebraismo al tempo di Gesù e, comunque, nelle famiglie ebraiche fedeli alla Legge. Quando

[1] Tra l'abbondante letteratura citiamo: KRAUSS, *Talm. Arch.*, II; M. S. ZUCKERMANDEL, *Die Befreiung der Frauen von bestimmten religiösen Pflichten nach Tosefta und Mischna* (stampato a parte dal *Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburstag*) Breslau 1911; S. KRAUSS, *Die Ehe zwischen Onkel und Nichte*, in *Studies in Jewish Literature, issued in Honour of Prof. K. Kohler*, Berlin 1913, pp. 165-175; J. NEUBAUER, *Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschtiessungsrechts. Eine rechtsvergleichend-historische Studie* (*Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, annate 24ª e 25ª), I-II, Leipzig 1920; J. LEIPOLDT, *Jesus und die Frauen*, Leipzig 1921; V. APTOWITZER, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum*, in *HUCA* 4 (1927), pp. 207-240, 5 (1928), pp. 261-297, specialmente 4, pp. 232 ss. (matrimonio con una nipote) e pp. 281 ss. (diritto di acquisto, diritto successorio, endogamia); Billerbeck, 4 (1928), Indice a « Frau »; S. BIALOBLOCKI, *Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht*, Giessen 1928; M. FRIEDMANN, *Mitwirkung von Frauen beim Gottesdienst*, in *HUCA* 8-9 (1931-1932), pp. 511-527; I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932, pp. 231-329; SCHLATTER, *Theologie*, pp. 162-170; S. ZUCROW, *Women, Slaves and the Ignorant in Rabbinic Literature*, Boston Mass. 1932; A. GULAK, *Das Unkundenwesen im Talmud im Lichte der griechisch-ägyptischen Papyri und des griechischen und römischen Rechts*, Jerusalem 1935; J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1955. Per la Palestina attuale, H. GRANQVIST, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, I-II, Melsinki 1931-1935 (dà una bibliografia più abbondante).

la donna ebrea di Gerusalemme usciva di casa, aveva il viso nascosto da un'acconciatura che comprendeva due veli posti sul capo, una benda sulla fronte con due fasce pendule fino al mento e un filetto con cordoncini e nodi; era impossibile riconoscerne i tratti del volto [2]. Fu così che una volta, a quanto si narra, un sacerdote-capo della città santa non riconobbe la propria madre allorché la sottopose alla procedura prescritta per la donna sospettata di adulterio [3]. La donna che usciva di casa a capo scoperto, cioè senza l'acconciatura che le velasse il volto, trasgrediva i buoni costumi in modo così grave che il marito aveva il diritto, anzi il dovere [4], di ripudiarla senza neppure essere obbligato a versare la somma che, in caso di divorzio, era dovuta alla sposa in forza del contratto matrimoniale [5]. C'erano persino delle donne così scrupolose che non si scoprivano neppure in casa, come quella Qimḥit che, a quanto si dice [6], vide sette figli diventare sommi sacerdoti, circostanza che fu considerata come una ricompensa di Dio alla sua austerità: « Cada su di me [questo e quello] se le travi della mia casa hanno visto mai i miei capelli » [7]. Solo il giorno del matrimonio, la sposa, purché vergine e non vedova, si mostrava a capo scoperto nel corteo [8].

Conformemente a questo, la presenza delle donne in pubblico doveva rimanere inavvertita. È risaputa la sentenza di uno dei più antichi scribi a noi noti, Yose ben Yoḥanan di Gerusalemme (verso il 150 a.C.): « Non parlare a lungo con una donna » cui in seguito si aggiunse la seguente pre-

[2] Billerbeck, III, pp. 427-434; cfr. Dn 13,32; 1 Cor 11,5; *Ant.* III,11, 6, § 270.

[3] *Pesiqta rabbati* 26,129[b].

[4] Tos. *Soṭa* V,9 (302,7 s.).

[5] *Ket.* VII,6.

[6] Vedere *supra*, p. 305.

[7] j. *Meg.* I,12,72[a] 53 (non tradotto in IV/1,220 che rimanda al par. III/2,164); j. *Hor.* III,5,47[d] 15 (non tradotto in VI/2,274); j. *Yoma* I,1,38[d] 9 (III/2,164).

[8] *Ket.* II,1.

scrizione: « [Questo vale] per tua moglie, ma assai più per la donna del prossimo » [9]. Le norme di buona creanza proibivano di trovarsi soli con una donna [10], di guardare una donna sposata [11] o anche solo di salutarla [12]; era indecoroso per l'allievo di uno scriba parlare con una donna per strada [13]. Una donna che s'intratteneva per strada con tutti o che in strada filava poteva essere ripudiata senza ricevere la somma prevista dal contratto matrimoniale [14].

In genere, si desiderava che la donna, specialmente la ragazza, prima del matrimonio, non uscisse di casa. Ecco quel che dice Filone [15]: « Mercati, consigli, tribunali, processioni festive, assembramenti di grandi folle, in breve tutta la vita pubblica con le sue discussioni e i suoi affari, in tempo di pace e di guerra, è un fatto di uomini. È conveniente che le donne restino in casa e vivano ritirate. Le giovani devono stare nei loro appartamenti privati, fissandosi come limite la porta di comunicazione [con le stanze degli uomini] [16]; e le donne sposate, come limite, la porta del cortile ». Le donne ebree di Alessandria, dice altrove Filone [17], sono tenute come recluse; « non vanno oltre la porta del cortile. Quanto alle giovani, sono confinate nei locali riservati alle donne e per pudore evitano lo sguardo degli uomini, anche dei parenti più prossimi ». Numerose prove ci attestano che

[9] *P. A.* I,5. Vedere la storia narrata in b. *'Er.* 53[b] e l'osservazione di Giuseppe, *B. j.* I,24,2, § 475: Con Salomé, Antipatro si sarebbe « intrattenuto come se fosse stata sua moglie ».

[10] *Qid.* IV,12; b. *Qid.* 81[a]; Gv 4,27.

[11] Billerbeck, I, pp. 299-301; SCHLATTER, *Gesch. Isr.*, pp. 161 s. e n. 145 (p. 417); SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, pp. 175 s.

[12] b. *Qid.* 70[a-b].

[13] b. *Ber.* 43[b] bar.

[14] *Ket.* VII,6. Sul contratto di matrimonio, vedere *infra*, pp. 550 s., nn. 73 s., e p. 552.

[15] *De spec. leg.* III, § 169.

[16] Filone ha in mente una casa ellenistica.

[17] *In Flaccum* 11, § 89. Per Filone, vedere I. HEINEMANN, *Philons...*, cit., pp. 233-235.

questa reclusione della donna, sconosciuta in epoca biblica, era comune anche fuori dell'ambiente ebraico di Alessandria. « Ero una ragazza casta che non oltrepassava la soglia della casa paterna », dichiara la madre dei sette martiri ai propri figli [18].

I dati seguenti si riferiscono a Gerusalemme e pongono in risalto il rigido costume vigente nelle case dei notabili. Quando, nel 217 a.C., Tolomeo IV Filopatore volle penetrare nel Santo dei santi « le giovani, che vivevano ritirate nelle loro stanze, si precipitarono fuori con le madri; si cosparsero i capelli di cenere e polvere, e riempirono le strade dei loro lamenti » [19]. Simili manifestazioni di intensa eccitazione femminile si ripeterono nel 176 a.C.; avendo saputo che Eliodoro, cancelliere del re Seleuco IV, tentava di impadronirsi del tesoro del Tempio, « le fanciulle, di solito ritirate, in parte accorrevano alle porte, in parte alle mura, altre si sporgevano dalle finestre » e le donne, vestite a lutto, comparivano in folla nelle strade (2 Mac 3,19). Uno spettacolo assolutamente inedito [20] si verificò nel 29 a.C., quando, incurante delle buone abitudini, la regina madre Alessandra corse per le strade di Gerusalemme urlando invettive contro la figlia Mariamme condannata a morte [21]. In modo analogo, il Talmud scorge nelle parole di Sal 45,14: « La figlia del re, dentro è tutta splendore » la descrizione della vita ritirata delle donne nei loro appartamenti [22]. Come si vede, le giovani figlie delle

[18] *4 Mac.* XVIII,7. Cfr. lo Pseudo-Focilide, 215 (ed. E. DIEHL, *Anthologia lyrica graeca* [coll. Teubner], fasc. 2, Leipzig 1950³, p. 107): « Tieni la giovane in appartamenti ben chiusi a chiave ». Stessa raccomandazione in Sir 26,10; 42,11-12.

[19] *3 Mac.* I,18, cfr. v. 19.

[20] *Ant.* XV,7,5, §§ 232 s.

[21] Cfr. anche *Actus vercellenses* (= *Atti di Pietro*), cap. 17 (ed. L. VOUAUX, *Les Actes de Pierre*, Paris 1922, p. 331): la nobile Eubola non era mai apparsa in pubblico; la sua comparsa suscitò perciò grande sensazione. La storia accade in Giudea, cioè a Gerusalemme; non può tuttavia bastare per farci conoscere la situazione in Palestina.

[22] b. *Yeb.* 77ª. Lo stesso testo biblico viene applicato a Qimḥit (su costei vedere *supra*, p. 540) in j. *Yoma* I,1,38ᵈ 11 (III/2,164).

famiglie di notabili di Gerusalemme, che osservavano strettamente la Legge, erano solite, prima del matrimonio, rimanere il più possibile in casa, e, una volta sposate, uscire soltanto col volto velato dall'acconciatura [23].

Per la verità, non si deve generalizzare. D'ordinario, nelle corti dei governanti non ci si preoccupava più di tanto delle consuetudini. Si pensi alla regina Alessandra che per nove anni (76-67 a.C.), con prudenza ed energia tenne in mano le redini del potere, non dissimile in questo dalle principesse dei Tolomei o dei Seleucidi [24]; o alla sorella di Antigono (ultimo re maccabaico, 40-37 a.C.) che difese la fortezza di Ircania contro le truppe di Erode il Grande [25]. Si ponga mente anche a Salomè che danzò davanti agli ospiti di Erode Antipa (Mc 6,22; Mt 14,6). Inoltre, persino dove le consuetudini erano rigidamente osservate, non mancavano le eccezioni. Due volte l'anno, il 15 di *'Av* e il Giorno delle espiazioni, delle danze avevano luogo nelle vigne più vicine a Gerusalemme; allora le ragazze davano prova della loro bravura davanti ai giovani [26]. Secondo il Talmud babilonese, anche le ragazze delle migliori famiglie partecipavano a queste danze [27].

Ma la donna del popolo non poteva condurre la vita totalmente ritirata della donna di alto rango, circondata dalla servitù, e questo innanzi tutto per motivi di ordine econo-

[23] Questa rigida consuetudine consente di comprendere con I. HEINEMANN, *Philons...*, cit., p. 235, perché il Talmud giudichi così sfavorevolmente « l'orgoglio » delle profetesse Debora e Hulda, b. *Meg.* 14ᵇ.

[24] H. WILLRICH, *Das Haus des Herodes*, Heidelberg 1929, p. 49.

[25] *B. j.* I,19,1, § 364.

[26] *Ta'an.* IV,8; b. *Ta'an.* 31ª bar. R. EISLER, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 27 (1929), pp. 171 ss. voleva considerare queste danze come una sopravvivenza di riti dei misteri dionisiaci; W. WITTEKINDT, *ivi*, 28 (1930), pp. 385-392, ha mostrato invece, in polemica con Eisler, che queste danze in mezzo ai vigneti erano una sopravvivenza di riti della festa nuziale di Marduk celebrata a Babilonia in occasione della festività dell'Anno Nuovo.

[27] j. *Ta'an.* IV,11,69ᶜ 47 (IV/1,197): persino la figlia del re e del sommo sacerdote.

mico. Negli ambienti popolari, le donne dovevano, ad esempio, aiutare il marito nel suo lavoro, magari in bottega [28]. Che si fosse meno severi con i ceti meno abbienti, è quanto si può dedurre anche dalla descrizione delle feste popolari che si svolgevano nel sagrato delle donne durante le notti della festività delle Capanne: la folla si lasciava andare a tal punto che, alla fine, si dovettero costruire delle tribune per le donne, per separarle dagli uomini [29]. Anche nelle campagne regnavano rapporti più liberi. La giovane si recava alla fontana [30], la donna sposata partecipava con il marito e i figli al lavoro dei campi [31], vendeva olive di porta in porta [32], serviva a tavola [33]. Niente rivela che le donne di campagna abbiano osservato in modo altrettanto rigido di quelle di città l'usanza di velarsi il capo; esisteva probabilmente, da questo punto di vista, tra la città e la campagna una differenza analoga a quella che esiste tuttora nella popolazione araba della Palestina. Una donna non doveva tuttavia stare sola nei campi [34] e non era cosa abituale, neppure in campagna, che un uomo s'intrattenesse con un'estranea [35].

La *situazione della donna in casa* corrispondeva a questa esclusione dalla vita pubblica. Nella casa paterna le femmine dovevano dare la precedenza ai maschi; la loro formazione si limitava all'apprendimento dei lavori domestici, in particolare il cucito e la tessitura; custodivano anche i fratellini e le sorelline [36]. Nei confronti del padre avevano gli stessi

[28] *Ket.* IX,4.

[29] Tos. *Sukka* IV,1 (198,6). Abin (verso il 325 d.C.) diceva: « La piaga dell'anno [dal punto di vista morale] è la festa », b. *Qid.* 81[a].

[30] *Ket.* I,10; *Gn. R.* 49 su 18,20 (103[b] 9).

[31] *B. M.* I,6. Una donna « arriva dalla mietitura », *Yeb.* XV,2; *'Ed.* I,12.

[32] b. *B. Q.* 119[a].

[33] Mc 1,31 e par.; Lc 10,38-42; Gv 12,2.

[34] b. *Ber.* 3[b].

[35] È quanto indica lo stupore dei discepoli di Gesù quando lo vedono conversare con la Samaritana, Gv 4,27.

[36] b. *B. B.* 141[a]; b. *Nidda* 48[b] bar.

doveri dei fratelli: nutrirlo, dargli da bere, vestirlo, coprirlo, farlo entrare e uscire di casa quando era anziano, lavargli il viso, le mani e i piedi [37]. Ma non avevano gli stessi diritti; dal punto di vista dell'eredità, ad esempio, i figli e i loro discendenti [38] venivano prima delle figlie [39].

La *patria potestas* si esercitava soprattutto sulle minorenni prima del loro matrimonio; esse ne dipendevano in tutto e per tutto. In particolare si avevano le seguenti distinzioni: 1° la minorenne (*q[e]ṭannah*, la fanciulla fino all'età di « dodici anni e un giorno »); 2° la ragazza (*na'ărah*, tra i dodici e i dodici anni e mezzo); 3° la maggiorenne (*bôgeret*, oltre i dodici anni e mezzo). Fino all'età di dodici anni e mezzo, il padre aveva ogni potere [40]. Giuridicamente la figlia non poteva possedere; il reddito del suo lavoro e ciò che casualmente trovava appartenevano al padre [41]. Né aveva il diritto di disporre di se stessa: il padre poteva scioglierla dai voti [42];

[37] Tos. *Qid.* I,11 (336,3).

[38] *B. B.* VIII,2; *Sifre* Nm 27,4, § 133 (23[c] 41) e su questo punto K. G. KUHN, *Sifre zu Numeri, Rabbinische Texte* II,3, Stuttgart 1959, p. 539, n. 44, p. 542, n. 18.

[39] Se vi erano dei figli maschi, erano gli unici eredi. Avevano soltanto l'obbligo di mantenere con l'eredità paterna, fino al loro matrimonio, le sorelle non sposate, *B. B.* IX,1, e di procurare loro la dote, *Ket.* VI,6. Questo diritto delle sorelle era prioritario; perciò si dice che, se i beni sono magri, le figlie devono essere nutrite anche se i figli sono costretti a mendicare di porta in porta, *B. B.* IX,1. I Sadducei, è vero, avevano preteso che la figlia del defunto fosse posta perlomeno sullo stesso piano di parità della figlia del figlio (quindi della nipote del defunto) circa il diritto successorio, b. *B. B.* 115[b], ma su questo punto non prevalsero sui Farisei. Per questa questione vedere A. APTOWITZER, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum*, in *HUCA* 5 (1928), pp. 283-289 (Excursus 5: il diritto successorio delle figlie presso i Sadducei).

[40] A meno che la figlia non sia già, sebbene minorenne, fidanzata e separata; il matrimonio la sottrae allora al potere paterno (ad es. b. *Ket.* 40[a] e *passim*).

[41] *Ket.* IV,4; b. *Ket.* 40[b] e *passim*. Analogamente, al padre appartiene il denaro di punizione, di umiliazione, di degradazione e di indennizzo per una deflorazione, Dt 22,29; *Ket.* IV,1; III,8; b. *Ket.* 29[a], 40[b] e *passim*.

[42] *Sifre* Nm 30,4, § 153 (26[a] 37 ss.), cfr. K. G. KUHN, *Sifre zu Numeri...*, cit., pp. 616 ss.

la rappresentava in ogni questione legale [43]; in particolare, solo a lui [44], o al suo mandatario [45], era consentito accettare o rifiutare una richiesta di matrimonio. Fino ai dodici anni e mezzo una figlia non poteva rifiutare il matrimonio deciso dal padre [46], il quale aveva facoltà di sposarla anche a un uomo deforme [47]. Come abbiamo visto [48], il genitore poteva persino venderla come schiava, purché non avesse superato i dodici anni. Solo la figlia maggiorenne (al di sopra dei dodici anni e mezzo) era indipendente; il suo fidanzamento non poteva essere deciso senza il suo consenso [49]. Tuttavia, anche allora, la somma per il matrimonio, che il fidanzato era tenuto a versare al momento del fidanzamento, apparteneva al padre [50]. Questo potere così esteso poteva ovviamente indurre il padre a considerare le figlie, specie se minorenni, soprattutto come forza lavoro e fonte di profitto; « taluni sposano la figlia e

[43] J. NEUBAUER, *Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschliessungsrechts...*, II, cit., pp. 159 ss.

[44] « Se, vivo ancora il padre, una minorenne (*qᵉṭannah*, al di sotto dei 12 anni) si è fidanzata o sposata, il fidanzamento non è un fidanzamento, e il matrimonio non è un matrimonio [entrambi sono invalidi] », Tos. *Yeb.* XIII,2 (256,27). Vedere un'eccezione *supra*, p. 545, n. 40.

[45] *Ket.* IV,4; *Qid.* II,1. Se il padre moriva, il diritto passava ai parenti più prossimi, in genere alla madre o ai fratelli. È questa, ad es., la situazione supposta in Ct 8,8-10 dove i fratelli deliberano per sapere come trarre maggior profitto dal matrimonio della sorella (cfr. S. KRAUSS, *Die Rechtslage im biblischen Hohenliede*, in *MGWJ* 80 [1936], pp. 330-339); vedere inoltre Giuseppe, *C. Ap.* II,24, § 200 e *Ant.* XX,7,1, § 140: Agrippa II dà la sorella Mariamme ad Archelao (verso il 53 d.C.) « al quale suo padre Agrippa [I, morto nel 44] l'aveva precedentemente fidanzata ». Ma la minorenne che la madre o i fratelli avevano fidanzata o sposata dopo la morte del padre aveva il diritto di annullare il matrimoio dichiarando che lo rifiutava, *Yeb.* XIII,1-2.

[46] Può soltanto esprimere il desiderio di rimanere nella casa paterna fino allo sviluppo (pubertà).

[47] b. *Ket.* 40ᵇ. Poteva persino capitare che un padre smemorato dimenticasse a chi avesse fidanzato la figlia, *Qid.* III,7.

[48] *Supra*, p. 474. Non si ha più il diritto di vendere la *naʿărah* (tra i dodici e i dodici anni e mezzo e la figlia maggiorenne, *Ket.* III,8.

[49] b. *Qid.* 2ᵇ, 79ᵃ.

[50] b. *Ket.* 46ᵇ; b. *Qid.* 3ᵇ.

vanno incontro a spese; altri la sposano e ricevono denaro » dice laconicamente un testo [51].

Il *fidanzamento* [52] che, secondo il nostro punto di vista, ma non secondo quello degli orientali, avveniva in età straordinariamente precoce, preparava il passaggio dalla potestà del padre a quella dello sposo. L'età normale del fidanzamento per le ragazze era tra i dodici e i dodici anni e mezzo [53]; ma sappiamo con certezza di fidanzamenti e matrimoni ancora più precoci [54]. Era prassi assai diffusa fidanzarsi a un parente [55]; questo accadeva in ogni ambiente e non solo tra i notabili dove la conoscenza dei giovani era resa difficile dal fatto che le ragazze erano tenute lontane dal mondo esterno. Sentiamo dire, ad esempio, che un padre ed una madre litigarono tra loro perché entrambi volevano sposare la figlia con un giovane della propria parentela [56]. Alle figlie che, in mancanza di discendenza maschile, erano le uniche eredi della

[51] j. *Ket.* VI,6,30ᵈ 36 (V/1,87). Cfr. anche b. *Qid.* 18ᵇ bar. dove la consegna della figlia minorenne al fidanzato è chiamata « vendita della figlia per il matrimonio », espressione che conserva tracce di un diritto antico.

[52] Sull'aspetto giuridico, vedere J. NEUBAUER, *Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschliessungsrechts...*, I-II, cit.; Billerbeck, II, pp. 384 ss.; A. GULAK, *Das Urkundenwesen im Talmud...*, cit.

[53] Billerbeck, II, pp. 374.

[54] Vedere *supra*, p. 545, n. 40. Mentre era ancora vivo Agrippa I aveva fidanzato le due figlie Mariamme (nata nel 34-35) e Drusilla (nata nel 38-39), *Ant.* XIX,9,1, § 354. Essendo morto nel 44, Mariamme aveva tutt'al più dieci anni al momento del fidanzamento, Drusilla tutt'al più sei.

[55] In matrimonio all'interno della tribù e della famiglia è normale e auspicato, j. *Ket.* I,5,25ᶜ 34 (V/1,14); j. *Qid.* IV,4,65ᵈ 46 (V/2,282). Tenendo conto verosimilmente di Nm 36,1-12, Filone dichiara che chi ha l'autorità deve sposare le figlie dei defunti con dei parenti. Giuseppe in *C. Ap.* II,24, § 200 (secondo la maggioranza dei testimoni) afferma: stando alla prescrizione della Legge, chi vuole sposarsi deve chiedere « la sua mano [quella della fidanzata] a chi ha il potere di darla e [domandare] quella che conviene per la sua parentela » (ms. L: *tēn epitēdéion*. Eusebio, *Praep. ev.* VIII,8,33 [*GCS* 48,1, p. 439], ms. I: *epitēdeion*. Latino: *oportunam*. Lezione dei mss. B O N: *epitēdeíou*, « a colui che è qualificato in forza della parentela »).

[56] b. *Qid.* 45ᵇ.

famiglia, la stessa Torah ordinava di sposare qualcuno della propria parentela (Nm 36,1-12). Il libro di Tobia (6,10-13; 7,11-12) ci ragguaglia su un caso in cui questa prescrizione fu applicata; del resto tale prescrizione è tuttora in uso in Palestina [57]. I sacerdoti, in particolare, erano soliti, come abbiamo visto [58], scegliere le proprie spose tra le famiglie sacerdotali; matrimoni di laici con membri della propria parentela sono attestati ad esempio in Tb 1,9; 4,12; Gdt 8,1-2. Su quest'ultimo punto, il *Libro dei Giubilei* sembra raccomandare il matrimonio con le cugine: spingendosi oltre il racconto biblico, dichiara infatti ripetutamente che i patriarchi, prima e dopo il diluvio, sposarono le figlie della sorella [59] o del fratello [60] del proprio padre. Il periodo successivo presenta il matrimonio con la nipote [61], cioè con la figlia della sorella, come auspicabile [62] e persino come un'opera pia [63]; più volte dunque sentiamo dire che un giovane ha sposato la figlia della sorella [64]. Né altresì rari sono i matrimoni con la figlia del fratello [65]. Abbiamo visto sopra che matrimoni siffatti

[57] H. Granqvist, *Marriage Conditions...*, I, cit., pp. 76 ss.

[58] *Supra*, p. 250, n. 61 e p. 338.

[59] *Giubilei* IV,15.16.20.27.28.33; XI,14.

[60] *Ivi*, VIII,6; XI,7.

[61] S. Krauss, *Die Ehe zwischen Onkel und Nichte*, in *Studies in Jewish Literature...*, cit., pp. 165-175; A. Büchler, in *JQR* n.s. 3 (1912-1913), pp. 437-442; S. Schechter, in *JQR* n.s. (1913-1914), pp. 454 s.; V. Aptowitzer, *Spuren des Matriarchats...*, cit., in *HUCA* 4 (1927), pp. 232 ss.

[62] Tos. *Qid.* I,4 (334,32): « Un uomo non prenda moglie prima che la figlia della sorella sia diventata grande ».

[63] b. *Sanh.* 76[b] bar.; b. *Yeb.* 62[b]: un matrimonio con la figlia della sorella ha come conseguenza che la preghiera viene esaudita.

[64] *Ned.* VIII,7, discute il caso di chi è costretto a sposare la figlia della sorella. IX,10: dopo un primo rifiuto, R. Ishmaele († verso il 135 d.C.) induce un uomo a sposare la figlia della sorella. Seguendo i consigli della madre, R. Eliezer ben Ircano (verso il 90 d.C.) si sposò con la figlia della sorella (j. *Yeb.* XIII,2,13[c] 50; *ARN* rec. A cap. 16,63[a] 33). Lo stesso fece R. Yose il Galileo (prima del 135 d.C.), *Gn. R.* 17,3 su 2,18 (35[a] 9).

[65] Abba sposò la figlia del fratello Rabban Gamaliele II, b. *Yeb.* 15[a]. Vedere inoltre la discussione in b. *Yeb.* 15[b]-16[a], particolarmente all'inizio di 16[a]. V. Aptowitzer, *Spuren des Matriarchats...*, cit., in *HUCA* 4 (1927),

venivano contratti anche nelle famiglie sacerdotali di rango elevato [66]. La violenta polemica del *Documento di Damasco* contro il matrimonio con le nipoti, fossero pure matrimoni con le figlie del fratello o con le figlie della sorella [67], sta a confermare la frequenza di queste unioni. Infine, anche i dati di Giuseppe sui matrimoni nella famiglia reale di Erode [68] mostrano quanto i matrimoni fra parenti fossero diffusi; la maggior parte delle unioni ricordate da Giuseppe sono con parenti, ossia con la nipote (figlia del fratello [69] o della sorella [70]),

pp. 211 s. indica inoltre b. *Sanh.* 58[b] che interpreta così Gn 20,12 (Abramo dice che Sara è sua sorella, ma solo dal lato paterno): « Era la figlia del fratello ». Per la questione dell'anzianità del matrimonio con la nipote, specialmente con la figlia del fratello, l'osservazione di S. Krauss, *op. cit.*, p. 169 è importante: in ebraico, « zio paterno » si dice *dôd*, cioè « beneamato ».

[66] *Supra*, p. 338 s.; cfr. p. 157, n. 95.

[67] *Doc. di Damasco* V,7 ss. basa la sua difesa applicando alle donne taluni divieti dell'incesto, Lv 18. Le affermazioni di S. Krauss, *op. cit.*, p. 172, sono insostenibili: nel *Doc. di Damasco*, afferma, la proibizione del matrimonio con la nipote proviene da circoli sadducei, i quali furono indotti a sostenere la loro tesi sulla base di una legge romana del 49 d.C. che consentiva a una donna di sposarsi con il fratello del padre, ma le interdiceva il matrimonio con il fratello della madre. Questa costruzione di Krauss poggia sul giudizio erroneo che fa del *Doc. di Damasco* uno scritto sadduceo (vedere *supra*, p. 398 ss. contro questa opinione) e, d'altra parte, su una datazione troppo tardiva di questo testo (vedere *supra, ivi*: esso data circa al 100 prima della nostra era).

[68] Cfr. L'albero genealogico della famiglia di Erode alla fine dello studio di Otto, *Herodes*.

[69] Sposarono:

Erode il Grande	— la figlia (dal nome ignoto) di un fratello
Erode (figlio di Erode il Gr.)	— Erodiade (nipote di Erode il Gr.)
Erode Antipa (figlio di Erode il Gr.)	— Erodiade (nipote di Erode il Gr.)
Erode Filippo (figlio di Erode il Gr.)	— Salomé (nipote di Erode il Gr.)
Erode di Calcide (nipote di Erode il Gr.)	— Berenice (pronipote di Erode il Gr.)

[70] Erode il Grande sposò una figlia (dal nome ignoto) della sorella Salomé. Per quanto riguarda il matrimonio tra Giuseppe, zio di Erode il Grande, con la nipote Salomé, non sappiamo se quest'ultima fosse figlia del fratello di Giuseppe o di sua sorella.

la cugina di primo [71] e di secondo grado [72].

Il fidanzamento, preceduto dalla richiesta di matrimonio e dalla stesura del contratto matrimoniale [73], significava « l'acquisto » (*qinyan*) della fidanzata da parte del fidanzato, e perciò la conclusione valida del matrimonio; da quel momento la fidanzata era chiamata « sposa », poteva diventare vedova, essere ripudiata da un libello di divorzio e punita con la morte in caso di adulterio [74]. È sintomatico della situazione legale della fidanzata [75] che « l'acquisto » della donna e quello dello schiavo pagano siano posti a confronto: « Si acquista la moglie col denaro, con il contratto e con i rapporti ses-

[71] Sposarono:

Fasael (nipote di Erode il Gr.)	— Salampsio (figlia di Erode il Gr.)
Aristobulo (figlio di Erode il Gr.)	— Berenice (nipote di Erode il Gr.)
Antipatro (nipote di Erode il Gr.)	— Kypros (figlia di Erode il Gr.)
Giuseppe (nipote di Erode il Gr.)	— Olimpia (figlia di Erode il Gr.)
Un figlio di Ferora (nipote di Erode il Gr.)	— Rossana (figlia di Erode il Gr.)
Un figlio di Ferora (nipote di Erode il Gr.)	— Salomé (figlia di Erode il Gr.)
Aristobulo (pronipote di Erode il Gr.)	— Salomé (pronipote di Erode il Gr.)

[72] Sposarono:

Agrippa I (nipote di Erode il Gr.)	— Kypros (nipote di Fasael, fratello di Erode il Gr.)
Erode di Calcide (nipote di Erode il Grande)	— Mariamme (nipote di Giuseppe, fratello di Erode il Grande)

[73] L'importanza fondamentale del contratto nuziale consisteva nella regolamentazione dei rapporti giuridici tra congiunti per le questioni finanziarie. Le sue principali disposizioni erano: *a*) Fissazione di ciò che il padre della sposa doveva pagare: beni parafernali (*niksê mᵉlog* = beni di usufrutto, beni cioè la cui proprietà restava alla sposa e di cui il marito aveva l'usufrutto) e dote (*niksê ṣôn barsel* = beni di ferro, beni cioè che diventavano proprietà del marito, l'equivalente dei quali però doveva essere garantito alla sposa in caso di rottura del matrimonio). *b*) Fissazione del pegno di matrimonio, *kᵉtûbbah*, della somma spettante cioè alla sposa in caso di separazione o di morte del marito. Cfr. Billerbeck, II, pp. 384-393; S. Bialoblocki, *Materialien...*, cit.; A. Gulak, *Das Urkundenwesen im Talmud...*, cit. (la distinzione di Gulak tra atto di fidanzamento, pp. 36 ss., e contratto di matrimonio, pp. 52 ss., non ha senso per la Palestina del tempo di Gesù).

[74] Billerbeck, II, pp. 393 ss.

[75] S. Bialoblocki, *Materialien...*, cit., pp. 26 s.

suali » [76]; analogamente « si acquista lo schiavo pagano col denaro, col contratto e con la presa di possesso [*ḥazaqah*, che per lo schiavo consiste nel compiere per il nuovo padrone un servizio che faccia parte dei doveri dello schiavo] » [77]. Perciò alla domanda: « C'è per caso differenza tra l'acquisto di una donna e quello di uno schiavo? », si risponde negativamente [78].

Ma solo con il *matrimonio*, che veniva ordinariamente celebrato un anno dopo il fidanzamento [79], la giovane passava definitivamente dal potere del padre a quello del marito [80]. Di solito, la giovane coppia andava ad abitare con la famiglia dello sposo [81]; ciò significava per la donna, quasi sempre giovanissima, il gravoso e sovente doloroso obbligo di entrare a far parte di una comunità familiare che le era estranea e che nutriva spesso nei suoi confronti sentimenti ostili [82]. Giuridicamente la sposa si distingueva dalla schiava, in primo luogo, perché conservava il diritto di possedere (ma non di disporre) quei beni che aveva portato da casa sua come beni parafernali [83]; in secondo luogo, perché era protetta dalla

[76] *Qid.* I,1. All'epoca della Mishnah di solito si celebrava il fidanzamento offrendo alla fidanzata il regalo di fidanzamento.

[77] *Qid.* I,3. In terzo luogo figura per la donna come per lo schiavo un'azione che fa parte dei nuovi doveri di colui o di colei che viene acquistato.

[78] j. *Ket.* V,4,29ᵈ 52; j. *Shebiit* VIII,8,38ᵇ 51 (II/1,409).

[79] *Ket.* V,2.

[80] *Ned.* X,5.

[81] Krauss, *Talm. Arch.*, II, p. 40. È consuetudine anche oggi, H. Granqvist, *Marriage Conditions...*, II, cit., pp. 141 ss.; Mc 1,29-31: difficilmente può capirsi la coabitazione di Pietro in casa della suocera.

[82] In linea di massima, le disposizioni legali presuppongono che la suocera (della sposa) e le sue figlie, la concubina, la suocera (acquisita) e la figliastra (figlia dello sposo e di un'altra donna) siano gelose della sposa, *Yeb.* XV,4; *Soṭa* VI,2; *Giṭ* II,7. Cfr. H. Granqvist, *Marriage Conditions...*, II, cit., pp. 145 ss.

[83] Sui beni parafernali, vedere *supra*, p. 550, n. 73. Durante la vita coniugale, potevano crescere per doni o eredità, Billerbeck, II, pp. 384 s. Il marito poteva generalmente (eccezioni in b. *B. B.* 51ᵇ) godere dell'usufrutto di questi beni, ma la moglie ne rimaneva l'unica proprietaria, S. Bialoblocki, *Materialien...*, cit., p. 25.

tutela che le veniva dal contratto matrimoniale, *k'tûbbah*: esso fissava la somma da pagare alla sposa in caso di separazione o di morte del marito [84]. « Qual è la differenza tra una moglie e una concubina? R. Meïr (verso il 150 d.C.) diceva: La moglie ha un contratto di matrimonio, la concubina no »[85].

Nella *vita coniugale*, cioè dopo il matrimonio, la moglie aveva il diritto di essere mantenuta dal marito e poteva esigere l'applicazione di tale diritto davanti al tribunale [86]. Il marito doveva assicurarle vitto, vestito e alloggio, e adempiere il suo dovere coniugale; inoltre, era tenuto a riscattare la propria sposa nell'eventualità che fosse fatta prigioniera [87], a procurarle medicine in caso di malattia [88] e a darle sepoltura dopo la morte: anche lo sposo più povero era obbligato allora a procurarsi almeno due suonatori di flauto e una prefica; inoltre, dove esisteva la consuetudine di pronunciare un discorso funebre al momento della sepoltura, doveva provvedere anche a questo [89].

I doveri della sposa consistevano innanzi tutto nell'occuparsi della casa. Doveva macinare, cuocere, lavare, preparare i pasti, allattare i figli, fare il letto al marito e, per compensare il coniuge del suo mantenimento [90], lavorare la lana (filare e tessere) [91]; a questi doveri qualcuno aggiungeva quello

[84] Billerbeck, II, pp. 387-392. La somma comprendeva, oltre a una tassa di base (con supplementi), la dote della donna portata dalla moglie (da distinguere dai beni parafernali; vedere *supra*, p. 550, n. 73). Ponendo un'ipoteca generale su tutti i suoi beni, il marito doveva rispondere della somma fissata nel contratto matrimoniale, b. *Ket.* 82[b] bar.; *Ket.* IV,7; *Yeb.* VII,1. Questa regolamentazione è stata probabilmente influenzata dal diritto ellenistico (attestazioni per l'Egitto dell'epoca tolemaica e romana in A. GULAK, *Urkundenwesen im Talmud...*, cit., pp. 57 s.).

[85] j. *Ket.* V,2, 29[d] 16 (V/1,69), cfr. b. *Sanh.* 21[a].

[86] b. *Ket.* 77[a], 107[a].

[87] *Ket.* IV,4.8-9; Tos. *Ket.* IV,2 (264,7).

[88] *Ket.* IV,9.

[89] Tos. *Ket.* IV,2 (264,7); *Ket.* IV,4.

[90] b. *Ket.* 58[b].

[91] *Ket.* V,5. In V,9 viene persino prescritta una misura settimanale di tessitura che la moglie del povero deve eseguire; tale misura viene diminuita solo se la donna allatta un bambino.

di preparare la coppa allo sposo, lavargli il viso, le mani e i piedi [92]. La situazione di serva in cui si trovava nei confronti del marito si esprimeva già in queste prescrizioni; ma i diritti dello sposo non si fermavano qui. Egli poteva rivendicare per sé quello che la moglie trovava [93] nonché gli introiti del suo lavoro manuale e aveva il diritto [94] di annullare i suoi voti [95]. La donna era tenuta a obbedirgli come al proprio padrone — il marito era chiamato *rab* — e tale obbedienza costituiva un dovere religioso [96]. Questo dovere di obbedienza si spingeva tant'oltre che il marito poteva costringere la moglie a fare dei voti purché tali voti non la ponessero in una situazione indegna, ché allora aveva il diritto di esigere la separazione davanti al tribunale [97]. Anche i rapporti tra figli e genitori erano determinati da questa obbedienza che la donna doveva al marito; per i figli, il rispetto dovuto al padre era da ritenersi superiore a quello dovuto alla madre, poiché la madre, da parte sua, era tenuta a un rispetto simile verso il padre dei suoi figli [98]. In caso di pericolo di morte, bisognava salvare per primo il marito [99].

Particolarmente significativi del grado di dipendenza della moglie nei confronti del marito sono i seguenti due dati:

a) La poligamia era consentita [100]. La sposa doveva perciò tollerare accanto a sé eventuali concubine. È doveroso tuttavia ricordare che, per motivi pecuniari, il possesso di diverse

[92] b. *Ket.* 61[a], cfr. 4[b], 96[a].

[93] *B. M.* I,5: su questo punto la moglie è equiparata allo schiavo pagano; vedere *supra*, p. 523.

[94] A motivo di Nm 30,7-9.

[95] *Yeb.* X,1.

[96] Giuseppe, *C. Ap.* II,24, § 201.

[97] *Ket.* VII,1 ss.; vedere *supra*, p. 467.

[98] b. *Qid.* 31[a], sentenza di R. Eliezer (verso il 90 d.C.); *Ker.* VI,9.

[99] *Hor.* III,7. Si fa eccezione se la castità della moglie è minacciata (*ivi*).

[100] Vedere *supra*, pp. 151, 157 s. per le attestazioni di poligamia a Gerusalemme. Cfr. SCHLATTER, *Theologie*, p. 165. Anche la lotta violenta contro la poligamia presso gli Esseni emigrati da Gerusalemme (*Doc. di Damasco* IV,21 e *passim*) attesta la sua esistenza nella città santa. In Mc

donne non era molto frequente. Sappiamo comunque che certi mariti si prendevano una seconda moglie quando non andavano d'accordo con la prima e non potevano ripudiarla a causa della forte somma da rimborsare in forza del contratto matrimoniale [101]. Alcuni dati statistici ci aiutano a determinare la frequenza della poligamia: nel 1927, nel villaggio di Artas, vicino a Betlemme, su 112 uomini sposati, 12 avevano diverse donne (in cifra tonda quindi il 10%): 11 ne avevano due e 1 ne aveva tre [102]. Ovviamente, questi dati vanno presi come puro raffronto analogico e non possono essere applicati pari pari all'epoca di Gesù.

b) Il diritto al divorzio era prerogativa esclusiva dell'uomo [103]. I pochi casi in cui anche la donna aveva il diritto di esigere l'annullamento giuridico del matrimonio sono già stati ricordati (p. 466). All'epoca di Gesù (Mt 19,3), gli Shammaiti discutevano con gli Hilleliti sull'esegesi di Dt 24,1, in cui si dichiara che motivo sufficiente perché l'uomo possa ripudiare la propria moglie è l'aver trovato in lei « qualcosa di vergognoso », *'erwat dabar*. A differenza dell'esegesi degli Shammaiti che erano d'accordo con il senso del testo, gli Hilleliti spiegavano il passo così: 1° un'impudicizia (*'erwat*) della moglie e 2° qualcosa (*dabar*) inoltre che spiaccia al marito gli danno il diritto di ripudiare la moglie [104]. In tal modo, il punto di vista hillelita riduceva a puro capriccio

10,6-9, Gesù sembra prendere di mira la poligamia e rifiutarla: in Mc 10,6; Mt 19,4, egli cita Gn 1,27, cioè lo stesso passo su cui il *Doc. di Damasco* IV,21 fonda il suo rifiuto della poligamia; in Mc 10,8; Mt 19,5, egli cita Gn 2,24 nella sua forma antipoligamica, cioè con le parole *oi dúo* che si trovano soltanto in LXX, Sir., Volgata e Targum dello Pseudo-Gionata, cfr. LEIPOLDT, *Jesus und die Frauen*, cit., p. 60.

[101] b. *Yeb.* 63[b]. Vedere inoltre *infra*, p. 556, n. 114.

[102] H. GRANQVIST, *Marriage Conditions...*, II, cit., p. 205.

[103] Quando Salomé, sorella di Erode il Grande, inviò il libello di divorzio al marito Costabare (*Ant.* XV,7,19, §§ 259 s.), agiva, come Giuseppe constata espressamente, in contraddizione con le leggi ebraiche che accordavano al solo marito il diritto di consegnare il libello di divorzio.

[104] *Sifre* Dt 24,1, § 269 (51[b] 23); b. *Giṭ.* 90[a] bar.

il diritto unilaterale del marito al divorzio. Da Filone [105] e da Giuseppe [106], che conoscono entrambi soltanto il punto di vista hillelita e lo difendono, risulta che esso dovette prevalere fin dalla prima metà del I secolo della nostra era. La riunione dei due sposi separati era possibile [107]. A seguito del divorzio, tanto il marito che la moglie e le figlie potevano contrarre una indelebile macchia pubblica [108]. D'altra parte, in caso di divorzio, l'uomo era tenuto a versare alla donna la somma prescritta nel contratto matrimoniale. In pratica, è possibile che questi due motivi abbiano spesso fatto da freno a precipitosi ripudi della sposa [109]. Quanto alla donna, poteva eventualmente farsi giustizia da sé e ritornare nella casa paterna, ad esempio, a causa di ingiurie subite [110]. Nonostante

[105] *De spec. leg.* III, § 30.

[106] *Ant.* IV,8,23, § 253. Cfr. il comportamento di Giuseppe che rinviò la moglie, perché era « insoddisfatto della sua condotta », *Vita* 76, § 426.

[107] Tos. *Yeb.* VI,4 (247,8): « La ripudiata può ritornare da suo marito »; *M. Q.* I,7 e *passim*. Ma questo non era consentito se nell'intervallo si fosse risposata (Dt 24,1-4; Ger 3,1; *Yeb.* VI,5), o se il divorzio si fosse verificato perché la moglie era sterile (*Giṭ.* IV,8), perché era stata sospettata di adulterio o perché aveva spesso fatto voti contro la volontà del marito (*Giṭ.* VII,7). Tuttavia i dottori non erano d'accordo su tutti i punti, per es. sui voti (Billerbeck, I, pp. 310 s.). Risulta da quanto è stato detto supra, p. 337, che i sacerdoti non avevano il diritto di riprendersi la moglie ripudiata.

[108] *Ned.* IX,9.

[109] b. *Yeb.* 89[a], 63[b]; b. *Pes.* 113[b]. *Gn. R.* 17,3 su 2,18 (35[a] 10 ss.) è caratteristico: R. Yose il Galileo (prima del 135 d.C.) aveva una moglie cattiva, ma non poteva ripudiarla perché la somma fissata sul contratto di matrimonio era troppo alta. Allora i suoi discepoli gli portarono il denaro necessario.

[110] Tos. *Yeb.* VI,6 (247,18), b. *Ket.* 57[b]. Nell'ambiente ellenizzato delle famiglie principesche erodiane, capitava di frequente che la moglie abbandonasse il marito. Così Erodiade lasciò Erode (*Ant.* XVIII,5,4, § 136; Mc 6,17 [dove, erroneamente, Filippo è menzionato al posto di Erode]). Anche le figlie di Agrippa I lasciarono tutte e tre il rispettivo marito: Berenice, Polemone di Cilicia (*Ant.* XX,7,3, § 146); Drusilla, Azizos di Emesa (XX,7,2, § 142); Mariamme, Giulio Archealo (XX,7,3, § 147). Da notare che negli ultimi due casi si tratta del fidanzamento di fanciulli (vedere *supra*, p. 547, n. 54). Cfr. anche *supra*, p. 554, n. 103.

tutto questo, il punto di vista hillelita rappresentava una notevole degradazione della donna. Chi tuttavia, partendo dalle disposizioni legali, volesse trarre conclusioni concernenti la prassi, per quanto riguarda ad esempio il numero dei divorzi, dovrà andare estremamente cauto. H. Granqvist ha constatato che, sempre nel villaggio di Artas, vicino a Betlemme, su 264 matrimoni contratti in cent'anni, dal 1830 circa al 1927, 11 soltanto, cioè il 4%, si conclusero con il divorzio [111]. Dal che si deduce che occorre essere assai guardinghi nel sopravvalutare il numero dei divorzi. Se, come si deve supporre [112], in caso di divorzio i figli restavano col padre, questo costituiva la prova più dolorosa per la donna che divorziava o era ripudiata.

Come si è visto (p. 473), è estremamente dubbio che una moglie sia stata considerata proprietà del marito al punto da poter essere venduta come schiava per risarcire un eventuale furto commesso dal coniuge.

Naturalmente, all'interno di queste limitazioni, la posizione della donna variava secondo i singoli casi. Due fattori in particolare avevano un loro peso. Da un lato la donna sposata trovava un appoggio nei suoi parenti consanguinei, specie nei fratelli, e questo era determinante per la sua posizione nella vita coniugale. Si raccomandava come meritorio il matrimonio con una nipote (vedere *supra*, p. 548) perché la donna trovava allora una maggiore protezione a motivo della parentela con il marito [113]. Dall'altro, l'avere figli, soprattutto se maschi, era per lei di notevole importanza. La mancanza di prole era ritenuta una grande disgrazia, se non addirittura una punizione divina [114]. Essere madre significava

[111] H. Granqvist, *Marriage Conditions...*, II, cit., p. 268.

[112] È quello che succede attualmente tra gli Arabi di Palestina, *ivi*, II, p. 287.

[113] *Ivi*, I, pp. 67 ss. La moglie venuta da lontano è meno protetta, I, p. 94. Cfr. ancora II, pp. 144, 218 s. Vedere inoltre *supra*, p. 555.

[114] b. *Pes.* 113[b]; Lc 1,25; *4 Esd.* IX,45. Cfr. Lc 23,29. Dopo dieci anni di vita coniugale senza figli, il marito è tenuto a prendersi una seconda moglie. *Yeb.* VI,6.

per la donna avere credito; essa aveva dato al marito il dono più prezioso.

Anche come vedova la donna restava talvolta legata al marito; questo accadeva quando il coniuge moriva senza lasciare discendenza (Dt 25,5-10; cfr. Mc 12,18-27). In tal caso doveva aspettare, senza potere intervenire in alcun modo di sua iniziativa, che il o i fratelli del defunto contraessero con lei il matrimonio leviratico o lo rifiutassero: solo allora poteva risposarsi [115].

Le condizioni sin qui descritte si riflettono altresì nelle prescrizioni della legislazione religiosa dell'epoca. Anche *dal punto di vista religioso*, specie nella sua posizione nei confronti della Torah [116], la donna non era uguale all'uomo. Era sottoposta a tutti i divieti della stessa Torah [117] e a tutto il rigore della legislazione civile e penale [118], inclusa la pena di

[115] L'esecuzione del « rifiuto » (*ḥălişah*, « scalzamento », cfr. Dt 25,9-10) è spesso ricordata (K. H. Rengstorf, *Jebamot* [coll. *Die Mischna*], Giessen 1929, pp. 31* s.). Quanto alla conclusione stessa di un matrimonio leviratico nella Gerusalemme del tempo di Gesù, è attestata in tre casi (*Yeb.* VIII,4; Tos. *Yeb.* I,10 [241,24]), cfr. *Theol. Literaturzeitung* 54 (1929), col. 583. In base a J. Wellhausen (*Das Evangelium Marci*, Berlin 1909[2], p. 95), K. H. Rengstorf (*Die Tosefta. Seder Naschim Rabbinische Texte*, I,3, fasc. 1, Stuttgart 1933, pp. 18 ss.) pretende al contrario che il matrimonio leviratico fosse del tutto inusuale all'epoca di Gesù; la sua dimostrazione non mi ha convinto. Secondo Rengstorf, il *ben m[e]gûsat* menzionato in *Yeb.* VIII,4 è un proselito poiché è chiamato col nome della madre; la legge del levirato non ha quindi potuto essere utilizzata per la sua vedova. Questa spiegazione non è sicura; nulla impedisce di considerare, con Dalman, *Handwörterbuch*, p. 224 *a*, *m[e]gûsat* come un nome di persona maschile. E, soprattutto, Rongstorf deve prendere il verbo *yibbem* in *Yeb.* VIII,4 in senso generale, « sposare la cognata »; questo è contrario all'uso ordinario (cfr. Rengstorf stesso nella sua edizione di *Jebamot*, cit., p. 3*) e al contesto di *Yeb.* VIII,4, dove *yibbem* ha il significato tecnico solito, « contrarre il matrimonio leviratico con la vedova di un fratello morto senza discendenza maschile ».

[116] Per ciò che segue, vedere Billerbeck, III, pp. 558-562.

[117] Tranne le tre interdizioni concernenti soltanto gli uomini, Lv 19,27 *a*; 19,27 *b*; 21,1-2 (*Qid.* I,7).

[118] Solo un punto è dubbio: non sappiamo se, nel periodo antico, la moglie venisse venduta a causa di un furto, vedere *supra*, pp. 472 s.; la Mishnah proibisce di venderla, *Soṭa* III,8.

morte [119]. Per quanto concerne invece i comandamenti della Torah, ecco qual era la norma vigente: « Gli uomini sono tenuti a tutte le prescrizioni legate a un tempo determinato; le donne invece ne sono esentate » [120]. In virtù di questa formula, che non era del tutto esatta [121], veniva citata una serie di imposizioni cui la donna non era vincolata: recarsi in pellegrinaggio a Gerusalemme per le festività di Pasqua, di Pentecoste e delle Capanne [122], abitare in una capanna [123] e agitare il *lûlab* durante la festa delle Capanne [124], suonare lo *šôpar* il giorno del Nuovo Anno [125], leggere la *m^egillah* (il libro di Ester) nella festività dei Purîm [126], recitare ogni giorno lo *š^ema'* [127], ecc. Inoltre, la donna non era obbligata a studiare la Torah; R. Eliezer (verso il 90 d.C.), l'energico rappresentante dell'antica tradizione, coniò questa sentenza: « Chi insegna la Torah a sua figlia, le insegna il libertinaggio [essa farà cattivo uso di quanto ha imparato] » [128]. L'idea che si dovesse insegnare la Torah anche alle figlie [129] e fosse soltanto vietato di rivelare loro la tradizione orale [130], non

[119] b. *Qid.* 35[a]; b. *Pes.* 43[a].

[120] *Qid.* I,7, cfr. Tos. *Soṭa* II,8 (295,14).

[121] Billerbeck, III, p. 559; vedere *supra*, p. 525, n. 48. Esistono obblighi da cui la donna è esente anche se non sono legati a un tempo determinato, ad esempio quello di studiare la Torah, obbligo di cui parleremo fra breve.

[122] *Ḥag.* I,1. Le donne tuttavia vi partecipano volontariamente con molta frequenza (soprattutto al pellegrinaggio di Pasqua), Lc 2,41; Tos. *Ned.* V,1 (280,14); b. *R. H.* 6[b], e anche b. *'Er.* 96[a] bar. Sul tentativo di accordare teoria e prassi, vedere Billerbeck, II, pp. 141 s.

[123] *Sukka* II,8; Tos. *Qid.* I,10 (335,29).

[124] Tos. *Qid.* I,10 (335,29).

[125] Tos. *R. H.* IV,1 (212,10).

[126] Tos. *Meg.* II,7 (224,1).

[127] *Ber.* III,3; lo *š^ema'* si componeva di Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41.

[128] *Soṭa* III,4. Ecco un'altra sentenza di questo dottore: « Meglio bruciare la Torah che trasmetterla alle donne », j. *Soṭa* III,4,19[a] 7 (IV/2,261).

[129] *Ned.* IV,3. *Soṭa* III,4, sentenza di Ben Azzai (verso il 110 d.C.). Cfr. anche b. *Qid.* 29[b], 34[a]; b. *Sanh.* 94[b].

[130] KRAUSS, *Talm. Arch.*, II, p. 468, n. 373 *e*.

rispecchia del tutto l'antico diritto. Le scuole comunque erano esclusivamente per i maschi, non per le femmine [131]. Delle due parti della sinagoga ricordate nella legge di Augusto — *sabbateīon* e *andrōn* [132] —, la prima, riservata al servizio liturgico, era accessibile anche alle donne; l'altra, invece, destinata alle lezioni degli scribi, era aperta soltanto agli uomini e ai ragazzi, come indica il suo nome. Nelle famiglie di rango elevato, tuttavia, alle giovani veniva impartita una formazione profana, ad esempio si insegnava loro il greco, « perché è un ornamento per esse » [133].

Al pari dei doveri religiosi, anche i diritti religiosi della donna erano limitati. Secondo Giuseppe, nel Tempio le donne potevano accedere soltanto al sagrato dei gentili e a quello delle donne [134]; durante i giorni di purificazione mensile e inoltre per un periodo di quaranta giorni dopo la nascita di un figlio (cfr. Lc 2,22), di ottanta dopo quella di una figlia [135], alle donne non era consentito accedere neppure al sagrato dei gentili [136]. Non era consuetudine che le donne imponessero la mano sul capo delle vittime [137] e agitassero le porzioni di sacrificio [138]; quando occasionalmente si menziona che a talune di esse è stato permesso di imporre la mano, si aggiunge: « Questo non sarebbe usanza per le donne, ma è per farle star buone » [139]. In base a Dt 31,12,

[131] M. S. ZUCKERMANDEL, *Die Befreiung...*, cit., p. 22.

[132] *Ant.* XVI,6, § 164.

[133] j. *Pea* I,1,15[c] 16 (II/1,8).

[134] *Ant.* XV,11,5, §§ 418 s.; *B. j.* V,5,2, § 199. Secondo Tos. *'Ar.* II,1 (544,14), esse potevano accedere al sagrato interno, ma soltanto per offrire un sacrificio, cfr. G. DALMAN, in *PJB* 5 (1909), p. 34 e i suoi *Itinéraires*, p. 387 e n. 5.

[135] Lv 12,2-5; Billerbeck, II, pp. 119 s.

[136] Giuseppe, *C. Ap.* II,8, § 133; *Kel.* I,8.

[137] Tos. *Men.* X,13 (528,8): non è la consuetudine. Secondo la Mishnah *Men.* IX,8, non è permesso.

[138] Tos. *Men.* X,17 (528,15): non è la consuetudine. L'immolazione da parte di una donna (neppure questo è la consuetudine) è valida secondo *Zeb.* III,1.

[139] b. *Ḥag.* 16[b].

anche le donne, come gli uomini e i ragazzi, potevano accedere alla parte della sinagoga adibita al culto [140]; ma lo spazio ad esse destinato era separato da sbarre e da grate. Più tardi [141] si arrivò perfino a costruire per loro una tribuna con ingresso separato. Nel servizio liturgico, la donna era presente solo per ascoltare. Non è tuttavia escluso che in epoca antica siano state chiamate a leggere la Torah, anche se già dal periodo tannaita è certo che questa usanza non fosse più praticata [142]. Alle donne, inoltre, era vietato l'insegnamento [143]. In casa, la donna non faceva parte di coloro che

[140] b. *Hag.* 3[a] bar., e par. j. *Hag.* I,1,74[d] 35 (IV/1,257) e *passim.* Del pari FILONE, *De spec. leg.* III, § 171; *De vita cont.*, § 69. Per es., gli Ebrei di Sardi si riuniscono nella loro sinagoga « con donne e bambini », *Ant.* XIV,10,24, § 260.

[141] La sinagoga mesopotamica di Dura Europas, riportata alla luce nel 1932, data al 245 d.C.; non ha tribuna. Secondo C. H. KRAELING, in *The Bull. of the American Schools of Oriental Research*, nr. 54, aprile 1934, p. 19, abbiamo qui un tipo di sinagoga più antico di quello delle sinagoghe di Galilea costruite dal III al VII secolo. C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, II, Leipzig 1935, p. 108, fa risalire all'epoca ellenistica il tipo sinagogale con tribune. Egli si basa sulla descrizione che il Talmud dà della grande sinagoga di Alessandria chiamata « diplostoon », termine che, secondo Watzinger, significherebbe « a due piani, cioè con tribune nelle navate ». Ma, come mostra il testo stesso del passo del Talmud (si tratta di Tos. *Sukka* IV,6; 198,20), il termine *diplostôn* significa « doppio colonnato » e vuol presentare la sinagoga come un edificio a cinque navate (due file di colonne su ogni lato).

[142] Tos. *Meg.* IV,11 (266,4): « Tutti sono annoverati tra i sette [che devono leggere la Torah il mattino del sabato] persino un minorenne, persino una donna. [Ma] non si consente che una donna si faccia avanti per leggere [la Torah] in pubblico ». Par. b. *Meg.* 23[a] bar. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a.M. 1931[3] (rist. Hildesheim, 1962), p. 170, ne deduce che originariamente, la donna era effettivamente chiamata a leggere la Torah. Billerbeck, III, p. 467 suppone invece che si chiamassero le donne a leggere la Torah unicamente per onorarle, ma che non esercitassero questa funzione. Solo nella diaspora, accadde che le donne, in seguito a influssi stranieri, ricevessero il titolo di *archisunágōgos*, Schürer, II, p. 512.

[143] *Qid.* IV,13. 2 Tm 3,14 suppone che Timoteo sia stato istruito nelle Scritture fin dalla più tenera età, evidentemente quindi dalla pia madre e dalla nonna (1,5). Ma qui si tratta di un insegnamento ricevuto in casa; del resto quella di Timoteo era una situazione particolare dato che il padre era pagano (At 16,3).

venivano invitati a pronunciare la benedizione dopo il pasto [144]. Occorre infine ricordare che non aveva il diritto di presentarsi come testimone [145], perché, come si deduceva da Gn 18,15, era ritenuta bugiarda [146]. Si accettava la sua testimonianza solo in alcuni casi eccezionali e specifici, quegli stessi in cui, del resto, si accettava quella dello schiavo pagano: ad esempio, quando una vedova si risposava, a provare la morte del precedente marito bastava la testimonianza di una donna [148].

In sintesi, la situazione della donna nella legislazione religiosa è espressa al meglio da questa formula che ricorre di continuo: « Donne, schiavi [pagani] e figli [minorenni] » [149]; come lo schiavo non ebreo e il minorenne, la donna ha sopra di sé un uomo come padrone [150], e questo limita la sua libertà anche nel servizio divino. Perciò risulta inferiore all'uomo [151] dal punto di vista religioso.

A tutto questo si aggiunga che compaiono giudizi sprezzanti nei suoi confronti [152]; stupisce constatare che tali giudizi prevalgono su quelli di stima che pure non man-

[144] *Ber.* VII,2.

[145] *Shebu.* IV,1; *Sifre* Dt 19,17, § 190 (46[d] 52); b. *B. Q.* 88[a]; *Ant.* IV,8,15, § 219.

[146] *Yalqut Shimeoni* I, § 82, ed. di Vilna 1898, 49[a] in basso; Giuseppe, *Ant.* IV,8,15, § 219: « A causa della leggerezza e della temerarietà del loro sesso ».

[147] *R. H.* I,8.

[148] *Yeb.* XVI,7.

[149] *Ber.* III,3; *R. H.* I,8; *Sukka* II,8; *B. M.* I,5 e *passim.*

[150] b. *Qid.* 30[b]. Billerbeck, III, p. 562.

[151] Ecco una preghiera che si raccomanda di recitare tutti i giorni: « Lodato [sia Dio] che non mi ha creato donna », Tos. *Ber.* VIII,18 [16,22.24]. J. LEIPOLDT, *Jesus und Paulus*, Leipzig 1936, p. 37, ripete un'osservazione di R. Meyer: né l'AT né la Mishnah conoscono una forma femminile per gli aggettivi ebraici *ḥasîd* (pio), *ṣaddîq* (giusto), *qadoš* (santo).

[152] J. LEIPOLDT, *Jesus und die Frauen*, cit., pp. 3 ss. Abbondante documentazione in Billerbeck, vedere l'Indice, IV, pp. 1226 s. Nei suoi giudizi sulla donna, Filone è ancora più severo del Talmud.

cano [153]. È sintomatico che la nascita di un bimbo [154] venga accolta con unanimi segni di gioia, mentre quella di una bimba è spesso accompagnata da indifferenza, se non da tristezza [155]. Si ha quindi l'impressione che anche l'Ebraismo del tempo di Gesù abbia nutrito scarsa considerazione per la donna, fenomeno peraltro ampiamente diffuso in Oriente, dove essa è stimata soprattutto per la sua fecondità, ma è tenuta lontana il più possibile dal mondo esterno, sottomessa al potere del padre e del marito, e dove, dal punto di vista religioso, non è pari all'uomo [156].

Solo partendo da questo quadro di fondo, possiamo valutare appieno la posizione di Gesù nei confronti della donna. Lc 8,1-3; Mc 15,41 e par. (cfr. Mt 20,20) parlano di donne che seguono il Maestro; si tratta di un avvenimento senza precedenti nella storia dell'epoca. Giovanni Battista aveva predicato alle donne (Mt 21,32) e le aveva battezzate [157]. Analogamente Gesù, sovvertendo di proposito la consuetudine, consente che alcune lo seguano. Se può agire così, è perché esige dai discepoli, nei confronti delle donne, un atteggiamento di purezza superiore ad ogni desiderio: « Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore » (Mt 5,28). Gesù

[153] Billerbeck, *ivi*.

[154] Ger 20,15. *Mek.* Es 12,6 (3c 49) dà come primo esempio di una « buona notizia » l'annuncio della nascita di un figlio maschio; b. *Nidda* 31b.

[155] b. *Nidda* 31b. b. *Qid.* 82b (par. b. *Pes.* 65a bar.): « Guai a colui i cui figli sono figlie! ». Le parole di R. Hisda: « Le figlie di sono più care dei figli » (b. *B. B.* 141a) parvero così incomprensibili ai commentatori posteriori che ricorsero a spiegazioni stupefacenti: ebbe maggior felicità con le figlie, perché i figli erano morti (Rashi); le figlie avrebbero sposato dottori importanti (secondo i Tosafisti), ecc., cfr. S. Zucrow, *Women, Slaves and the Ignorant...*, cit., pp. 34 s.

[156] *C. Ap.* II,24, § 201: « La donna è in tutto inferiore (*cheirōn*) all'uomo ».

[157] *Evangelo dei Nazarei*: Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: Joannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo (Girolamo, *Dial. adv. Pelag.* III,2 [PL 23, col. 570]). Vedere su questo punto J. Leipoldt, *Jesus und die Frauen*, cit., pp. 15 s.

non si limita ad innalzare la donna ad un rango più alto di quello in cui la manteneva l'usanza del tempo; in quanto Salvatore inviato per tutti (Lc 7,36-50) la colloca davanti a Dio su un piano uguale a quello dell'uomo (Mt 21,31-32).

Inoltre, la posizione di Gesù sul matrimonio rappresenta una novità assoluta. Egli non si accontenta di intervenire a favore della monogamia [158]; ai suoi discepoli vieta nel modo più categorico il divorzio (Mc 10,9) [159], e non teme di polemizzare apertamente con la stessa Torah che lo consente « per la durezza del cuore » (Mc 10,5) [160]. Per Gesù il matrimonio è così indissolubile che considera adulterio il nuovo matrimonio dei divorziati, uomini o donne che siano [161], perché sussiste sempre il primo matrimonio. Con questa stima del matrimonio e questo modo di santificarlo, davvero senza confronti, Gesù prende sul serio la parola della Scrittura che dichiara il matrimonio volere del Dio creatore [162].

[158] Vedere *supra*, p. 553, n. 100.

[159] L'eccezione *parektòs lógou porneías* si trova soltanto in Matteo (5,32, cfr. 19,9); non figura invece né in Mc 10,11, né in Lc 16,18. Poiché neanche Paolo conosce questa limitazione, bisogna considerarla secondaria.

[160] b. *Sanh.* 99a bar. è forse un'eco di queste parole di Gesù: « Anche se qualcuno dice: 'Tutta la Torah è del Cielo ad eccezione di questo [unico] versetto che Mosè, e non Dio, ha pronunciato con la propria bocca', a costui si applica [il testo]: 'Ha disprezzato la parola del Signore' (Nm 15,31) ».

[161] Mt 5,32; 19,9; Mc 10,11-12; Lc 16,18.

[162] Gn 1,27; 2,24; Mc 10,6-7.

INDICI

GLI SCRIBI DI GERUSALEMME

Yose ben Yoezer, sacerdote (II sec. a.C.), 66, 362, 391, 395 (bis).
Yose ben Yoḥanan (II sec. a.C.), 66, 540.
Yoshua ben Peraḥia (verso il 110 a.C.), 66, 540.
Yuda ben Tabbai (verso il 90 a.C.), 120 e n. 91.
Shimeon ben Shetaḥ (verso il 90 a.C.), 120 n. 91, 189, 210, 250 n. 62, 339, 363 n. 28, 468 n. 68.
Shemaya (verso il 50 a.C.), 120 n. 91, 183, 185, 364, 367, 374, 376, 391, 452.
Abtalyon (verso il 50 a.C.), 183, 185, 364, 374, 376, 391, 452.
I bᵉnê Bethyra (verso il 30 a.C.), 374.
Baba ben Buta (verso il 20 a.C.), 87.
Hillel (verso il 20 a.C.), 20, 103, 114, 155, 185 (ter), 186, 189, 191, 204 n. 40, 215, 225, 364, 374 (bis), 375 (bis), 391 e n. 63, 405, 417, 432, 436 e n. 96, 484, 512.
Shammai (verso il 20 a.C.), 20, 172, 186 (bis), 363 e n. 27, 484.
Rabban Gamaliele I (verso il 30 d.C.), 63 (bis), 174, 329, 339, 367, 373, 374, 391 n. 62, 392 (bis), 393, 423.
Saulo-Paolo (verso il 30 d.C.), 18, 27, 63, 111, 112 (ter), 188, 232, 364, 367, 374, 392, 423.
Yoezer comandante della fortezza del tempio (41-44 d.C.), 363.
Yoḥanan, figlio della Hauranite (verso il 50 d.C.), 191, 200, 233, 364, 392, 434 n. 88, 485, 488.
Naḥum il Medo, 116, 364 n. 35, 374, 488.
Ḥanan ben Abishalom, 118, 216, 217, 374.
Yoḥanan ben Gudgeda, capo-levita (verso il 50 d.C.), 174, 268, 269 (ter) e n. 159, 330, 331, 363, 394, 395 (bis).

Esercitarono la loro attività a Gerusalemme negli anni immediatamente precedenti il 70 d.C.

Sadoq, sacerdote, 82, 122, 173, 185, 200, 233, 303 n. 300, 340, 349, 362, 377, 392, 394, 435 (ter), 512 n. 222.
Rabban Yoḥanan ben Zakkaï, 174 (bis), 179, 186, 204 n. 40, 216, 234, 279, 343 e n. 509, 355 n. 65, 362, 363 n. 25, 367, 393 e n. 72, 439, 482 n. 17.
Rabban Shimeon I ben Gamaliele I, 63 (ter), 76, 367, 377, 392 e n. 69, 436 n. 105.
Ḥananya, comandante del Tempio, 22, 173, 260 n. 107, 262, 362.

Abba Giuseppe ben Ḥanin, 306.
Eleazar ben Sadoq, sacerdote (nato poco dopo il 35 d.C.), 27, 59 e n. 3, 169, 173, 187, 189, 195, 200, 233 (quater), 282 n. 222, 317, 322, 362, 384, 434 (bis), 435 (quater), 520.
Abba Shaul, figlio della Bataneana, 59 e n. 3, 187, 189, 305, 309, 363 n. 26, 364, 387 nn. 38-42, 463, 464, 485, 488.
Rabban Gamaliele II 104 (bis), 158 n. 97, 191, 340 (bis), 391 n. 62, 392 nn. 69-70, 482 n. 17, 486, 523 n. 32, 548 n. 65.

Studiarono a Gerusalemme verso il 70 d.C.

Eliezer ben Ircano, sacerdote, 173, 192, 340, 362, 377, 383 n. 25, 475 n. 113, 477 n. 132, 512, 514 nn. 233-234, 524 n. 43, 533, 534 n. 29, 535, 536 n. 39, 548 n. 64, 558.
Yoshua ben Ḥananya, levita, 157, 174, 269 n. 159, 330, 331, 339, 340, 363, 377.
Yose, sacerdote, 174, 362.
Shimeon ben Methanaël, sacerdote, 173, 339, 393 (bis).

I SOMMI SACERDOTI

Dal 200 a.C. al 70 d.C.

Simeone il Giusto (dopo il 200 a.C.), 242 (bis) e n. 14, 290 n. 256.
Onia II (fino al 175), 287 n. 247, 290 e n. 256, 291 e nn. 257-258-259, 292 e nn. 261-262, 293 e n. 265, 295, 296.
Gesù (Giasone) (175-172), 288, 291 (ter) e nn. 257-258-259, 292 n. 263, 296.
Menelao (172-162), 286, 287, 288, 291 e nn. 257-259, 292 (bis), 293 e n. 265, 294 (quater) e nn. 267-268, 295 e n. 270, 296, 299 (bis), 300, 423.
Yakim (Alcimo) (162-169), 288, 293 n. 265, 295 (bis) e nn. 270-271-274, 296, 300.

Gli 8 sommi sacerdoti maccabei (152-37 a.C.)

Gionata (152-143/2), 245 n. 33, 290, 296, 298.
Simone (142/1-134), 251, 288, 298.
Giovanni Ircano I (134-104), 22, 178, 179, 242, 251 e n. 64, 297, 336 n. 467, 355, 394, 408, 481, 483, 530.
Aristobulo I (104-103), 245 n. 33, 261, 296 n. 276, 483.
Alessandro Ianneo (103-76), 120 e n. 91, 148, 152, 160, 163, 188, 189, 210, 245 n. 33, 250 e n. 62, 251 e nn. 64-67, 252 e n. 70, 296 n. 276, 297, 336 n. 467, 339, 354, 355 e n. 61, 396, 402, 481.
Ircano II (76-67; 63-64), 65, 110, 152, 228, 333 n. 450, 477.
Aristobulo II (67-63), 228, 402.
Antigono, 152, 333 n. 450, 348, 477, 543.

I 28 sommi sacerdoti dal 37 a.C. al 70 d.C.

1. Ananele (37-36; di nuovo a partire dal 34), 114, 118, 299, 302 e n. 299, 303.
2. Aristobulo III (ultimo discendente dei Maccabei, 35), 255, 298 (ter), 299, 303.
3. Gesù, figlio di Fiabi (fino al 22 ca.), (304).
4. Simone, figlio di Boeto (22 ca. - 5 a.C.), 118, 250 n. 61, 304 e nn. 303-307, 355, 356, 359.
5. Mattia, figlio di Teofilo (5 a.C. - 12 marzo 4 a.C.), 250 n. 61, 253 n. 76, 256 n. 91, 261 e n. 113, 304 n. 303, 305, 338.
6. Giuseppe, figlio di Ellem (5 a.C.),

253 n. 76, 256 n. 91, 261, 303 n. 302, 304 n. 303.
7. Yoazar, figlio di Boeto (4 a.C.), 250 n. 61, (304).
8. Eleazar, figlio di Boeto (a partire dal 4 a.C.), (302).
9. Gesù, figlio di Seo (fino al 6 d.C.), 304 n. 306.
10. Anna (6-15), 89, 161 (ter), 165, 250 n. 61, 254, 257, 305, 307, 308 (bis).
11. Ishmaele ben Phiabi I (15-16 ca.), 242, 306 e n. 322.
12. Eleazar, figlio di Anna (16-17 ca.), (304).
13. Shimeon, figlio di Kamiht (17-18), 248, 253 n. 76, 261.
14. Giuseppe Caifa (18 ca. - 17), 157 n. 95, 161 (bis), 250 n. 61, 257, 303 n. 302, 305 n. 310, 308 (quater) e n. 328, 338, 355.
15. Gionata, figlio di Anna (Pasqua - Pentecoste 37), 254, 308 (bis) e n. 323.
16. Teofilo, figlio di Anna (a partire dal 37), (305).
17. Shimeon Kantheras, figlio di Boeto (a partire dal 41), 307.
18. Mattia, figlio di Anna, (305).
19. Elionaios, figlio di Kautheras (verso il 44), 157 n. 95, 355 n. 65.
20. Giuseppe, figlio di Kami, 232.
21. Anania, figlio di Mebedeo (47 ca. - almeno fino al 55), 87, 161, 165, 166, 232 (ter), 254, 261, 304 n. 304.
22. Ishmaele ben Phiabi II (fino al 61), 163, 231 (ter), 232 (ter), 243, 306 e n. 322, 355 e n. 65, 362 n. 6.
23. Giuseppe Kabi (fino al 62), 157 n. 95.
24. Anano, figlio di Anano (62), 254, 309, 355.
25. Gesù, figlio di Damneo (62-63 ca.), 304 n. 304.
26. Yoshua ben Gamaliele (63 ca. - 65), 159, 162, 163, 174, 250 n. 61, 252 (bis), 254, 339.
27. Mattia, figlio di Teofilo (65-67), (304).
28. Pinhas di Habta (67 [8] - 70), 250, 251, 260 n. 107, 265, 283, 302 n. 294, 303, 322 (Fani), 323 n. 396 (Fani), 340.

INDICE BIBLICO

Genesi

1,27 553 n. 100
563 n. 162
2,24 563 n. 162
2,24 (LXX) 553 n. 100
5,24 369 n. 62
17,5 496 n. 119
17,12-13 524 n. 41
18,15 561
20,12 548 n. 65
34,2-5 188 n. 58
34,25-29 530 n. 6
35,21 99 n. 230
36,5 330 n. 433
36,14 330 n. 433
36,18 330 n. 433
37,28 522
37,28 (LXX) 522 n. 22
49,10 422 n. 17 (bis)
49,10 437, 438
49,20 250 n. 63

Esodo

6,23 174 n. 61
12,19 (LXX) 427 n. 58
12,27 132
12,37 131
12,38 (LXX) 427 n. 56
12,44 526 n. 58
16,36 (Targ.) 202 n. 29
20,10 526
21,2 183 n. 17,
475 n. 112, 477
21,3 183
21,4 477
21,5-6 475
21,5 475 n. 117
21,7 183 n. 17, 474
21,23 242 n. 10
21,26-27 504 e n. 176, 524
21,37 473 n. 95
22,2 183 e n. 17, 473
22,24 469 n. 75
23,10-11 465
28-29 240 n. 6
29 334 n. 452
29,7 255
29,30 (Targ.) 331 n. 436
30,10 240 n. 4
30,13 51 n. 203
30,22-33 255
34,25 132

Levitico

1,5 133, 316
2,3 243 n. 21
5,7-13 217 n. 114
6,12-16 245 n. 34
8 334 n. 452
10 243 n. 20
10,6 246 n. 40
10,9 272 n. 175
10,19 243 n. 20
12,2-5 559 n. 135
12,6 264 n. 121
12,8 192 n. 86

14,11 264 n. 121 (bis)
15,24 537 n. 43
16 240 n. 4, 244
16,3 163 n. 134, 245
18 549 n. 67
18,16 511 n. 218
18,18 511 n. 218
18,29 511 n. 218
19,10 496 (bis)
19,19 382 n. 15
19,23-25 222
19,27 557 n. 117
20,10-16 510
20,17-21 510
21,1-4 246 n. 42
21,1-2 557 n. 117
21,5-6 246 n. 41
21,7 336 (bis), 337 n. 470, 479, 488 n. 61, 491, 506
21,7 (Targ.) 336 n. 467
21,9 282 n. 222
21,10 246 n. 40
21,11 246
21,13-15 249
21,13 (LXX) 250
21,14 249 n. 55, 337, 479, 509
21,15 479, n. 2, 509
21,16-23 333 n. 450
22,4 249, 260 n. 107
22,11 526 n. 58, 405 n. 133
23,17 244
23,22 496 (bis)
25,1-7 465
25,36-37 469 n. 75
25,39-43 473
25,39 183 n. 17
25,40 476
25,46 506 n. 192
25,47-52 474 n. 106
25,47 183 n. 17
26,19 353 n. 49
27,12 322 n. 392
27,30-31 218 n. 118
27,32-33 221 n. 127

Numeri

1,3 399
4,3-47 269 n. 160
5,11-31 183
5,11-29 491 n. 79
5,16 264 n. 121 (bis)
8,23-26 334
8,25 269 n. 160
9,7 132
9,13 132
11,4 (LXX) 427 n. 56
15,4 (LXX) 202 n. 29
15,31 563 n. 160
15,37-41 558 n. 127
18,3 324 n. 399
18,20-32 218 n. 118
18,21-32 177
19 244 n. 31, 349, 395
19,1-10 246
19,11-16 246, 247
30,7-9 553 n. 94
31,18 336 n. 467, 491 n. 80 (bis)
35,9-34 242 n. 10
35,25 242 n. 11
36,1-12 547 n. 55, 548

Deuteronomio

1,1-6,3 501 n. 158
5,14 526
6,4-9 501 n. 158, 558 n. 127
10,18 485 n. 40, 499 n. 138
11,13-21 501 n. 158, 558 n. 127
14,22-29 501 n. 158
14,22-26 218 n. 118
14,26 171
14,28-29 211 n. 81, 220 n. 122
14,29 496
15,12 475 n. 112
15,16-17 475
16,1-16 102
16,2 133
16,6 133
17,9-13 322 n. 391, 367 n. 53
17,14-20 501 n. 158
17,15 452 n. 175, 500, 501, 502
17,17 151 n. 50
17,18-19 451 n. 170
19,1-13 242 n. 10
20,2-4 258
20,19-20 465
21,5 322 n. 391, 367 n. 53
21,13 (Targ.) 524 n. 40
22,9-11 382 n. 15
22,19 493 n. 95
22,21 493 n. 95
22,29 545 n. 41
23,2-3 508, 517
23,2 492 n. 89, 516
23,3 513, 514 n. 234
23,3 (LXX) 512 n. 222
23,4-9 486
23,4 486 n. 44
23,5 486 n. 44
23,8-9 486 n. 45
23,8 503 n. 164
23,16 527 n. 59
23,19 226 n. 142
23,20-21 469 n. 75
24,1-4 509 n. 208, 510 n. 215, 555 n. 107
24,1 392 n. 63, 554
24,15 168
24,19 496
24,21 496
25,5-10 557
25,9-10 495 n. 116, 557 n. 115
25,6 480
25,7 495 n. 115
25,9 337, 509 n. 211
25,10 495 n. 115
26,12-15 501 n. 158
26,12 211 n. 81, 220 n. 122, 496
26,12 (LXX) 219
27,1-26 501 n. 158
28,1-69 501 n. 158
31,10-13 501
31,12 559
32,21 530
33,10 367 n. 53

Giosuè

9,27 515
19,19 72 n. 78

Ruth

4,12 442
4,18-22 442
4,19-20 444

1 Samuele

1,9 174
2,4 (Targ.) 297 n. 277
2,33 174
14,3 174 n. 61
22,20 174 n. 61

2 Samuele

3,4 427, 433, 436
5,8 193
5,8 (LXX) 193
8,17 286 n. 239
13,3 427
15,24 286 n. 239
21,2 516

1 Re

1,8 286 n. 239
2,35 286 n. 239
14,21 486 n. 44
19,19 302 n. 295 (bis)
20,35 280

2 Re

9,30 32
10,15 351 n. 39, 424, 433
10,23 351 n. 39, 424
17,24 534 n. 25
17,30 534 n. 25
23,10 38 n. 117

1 Cronache

1,9 420, 424
1,35 330 n. 433
2,1-15 426 n. 48
2,1-14 442
2,10 (LXX) 444
2,34-41 425
2,42-43 330 n. 433
2,55 351 n. 39, 352, 365 n. 40, 424
3,1-24 425
3,5-19 426 n. 48
3,10-19 447
3,11-12 446
3,17-19 448
3,17 442 e n. 131
3,19-20 447
3,19 426 n. 48, 447, 448 n. 156, 449
3,19 (LXX) 426 n. 48, 448
3,21 449, 497 n. 133
5,29-41 286
5,29-36 287 n. 244
5,36-41 287
6,35-38 286 n. 241
7,6-11 423
8 423
8,37-38 424
9 424
9,1-17 425 n. 43
9,1-3 425 n. 43
9,1 425 n. 40
9,7-9 423
9,19 330 n. 433
9,31 (LXX) 245 n. 34
9,43-44 424
12,6 330 n. 433
12,26-27 313, 318
15,4-12 324 n. 402
23,3-5 313 n. 351
23,3 334 n. 454
23,4 322 n. 391, 367 n. 53
23,5 318
23,24 334 n. 455
23,27 334 n. 455
24,1-19 310
24,1 174 n. 61
24,3 174 n. 61
24,7-18 311 n. 335
24,7 310
25,2 449
25,9 449
26,1 330 n. 433
26,19 330 n. 433
26,29 322 n. 391, 367 n. 53

2 Cronache

19,5-11 346, 367 n. 53
20,19 330 n. 433
22,6 446 n. 148
31,12 259 n. 103
31,13 259 n. 103
31,14 330 n. 433
31,17 334 n. 455
31,18 431 n. 73
33,14 43 n. 154
35,5-6 133
35,11 132

Esdra

2,1-67 425 nn. 43, 44
2,1-2 425 n. 41
2,2-63 415
2,3 351 n. 38
2,5 351 n. 37
2,6 352 n. 45
2,8 351 n. 41
2,15 352 n. 46
2,35 351 n. 40, 434
2,36-42 320 n. 375
2,36-39 313 (bis)
319 n. 374
2,40-42 313, 330 n. 432
2,41-58 313
2,59-63 425 n. 45
2,61-63 341 n. 497, 480
2,62 425 n. 42
2,64 320 n. 375
3,2 448
3,8 255 n. 89, 269 n. 159, 334 n. 455, 448
3,9 449
5,2 448
5,5 346
5,9-16 346
5,9 346
6,7 346
6,8 346
6,14 346
7,7 330 n. 432
7,24 330 n. 432
8,1-14 425 n. 43
8,1 425 n. 41
8,2 351
8,3-14 425 n. 44
8,3 351 n. 38
8,4 352 n. 45
8,6 352 n. 46
8,20 515
9,1-10,14 419
10,18-44 425
10,18-22 319 n. 374
10,23-24 330 n. 432
10,23 449
10,25 351 n. 38
10,27 351 n. 41
10,30 352 n. 45
10,31 449
10,42 449
10,44 425

Neemia

3,3 43 n. 154, 351 n. 40, 434
3,11 352 n. 45
3,14 87 n. 170, 352, 424 e n. 32
3,25 351 n. 38
5,2 474 n. 109
5,5 474 n. 109
7,6-69 425 nn. 43-44
7,6-7 425 n. 41
7,7-65 415
7,8 351 n. 38
7,10 351 n. 37
7,11 352 n. 45
7,13 351 n. 41
7,20 352 n. 46
7,38 351 n. 40, 434
7,39-45 320 n. 375
7,39-42 313, 319, n. 374
7,43-45 313
7,61-65 425 n. 45
7,63-65 341 n. 497, 480
7,64 425 n. 42
7,66 320 n. 375
8,9 433
10,3-9 310 (bis)
10,15 351 nn. 38-41, 352 n. 45
10,17 352 n. 46
10,29 330 n. 432
10,35-37 352
10,35 351 n. 36
11,1-3 425 n. 43
11,2 312 n. 348
11,3-24 425 n. 43
11,3 425 n. 41
11,9 351 n. 40, 449
11,10-19 312
11,10 312 n. 348
11,17 330
11,22-23 330
11-34 497 n. 126
12,1 448
12,1-7 310 (bis)
12,8-9 330
12,10-11 286
12,14 449
12,12-21 310
12,24-25 330
12,39 43 n. 154
13,16 43
13,31 352

Esther

1,1 (LXX) 423 n. 26
2,5 423 n. 26, 434

Salmi

45,14 542
48,3 65 n. 33
87(88),11 (LXX) 462 n. 29
110 441 n. 126
116,16 486 n. 44

Proverbi

31,1 152

Cantico

8,8-10 546 n. 45

Isaia

5,8 97
14,1 (LXX) 427 n. 58
26,14 (LXX) 462 n. 29
53,4-5 193 n. 93
60,6 69 n. 60

Geremia

2,23 38 n. 117
3,1 555 n. 107
6,1 87 n. 170
6,20 69 n. 60
18,2-3 22, 23, 227
18,18 367 n. 53
19,1-2 227
20,15 562 n. 154
30,21-22 496 n. 120
31,1 456 n. 208
31,33 496 n. 120
35,2-19 424
35,8 351 n. 39
35,19 424 n. 36
37,21 24

Ezechiele

1 368 n. 50
5,1 40
5,5 90 n. 191
8,1 346 n. 2
10 368 n. 57
20,1 346 n. 2
38,12 91 n. 193
44,20 246 n. 41
44,21 272 n. 175
44,22 337 e n. 470
44,24 322 n. 391, 367 n. 53
44,25-27 246 n. 42
45,11 202 n. 29

Daniele

9,25-26 290
9,26-27 291 e n. 257, 292 n. 261
9,26 291 n. 258, 292 n. 261
11,22 290, 291 e n. 258, 292 n. 261
12,1 457 n. 209 (bis)
13,32 540 n. 2

Michea

2,1-5 97

Sofonia

1,10-11 43
1,10 43 n. 154
1,11 43

Aggeo

1,1 448
1,12 448
1,14 448
2,2 448
2,23 448

Zaccaria

9,6 (LXX) 512 n. 222
11,13 198 n. 6, 224, 225, 227
12,10-14 292 n. 261
14,10 80 nn. 123, 127
14,21 86

Malachia

2,7 367 n. 53

Deuterocanonici

Tobia

1,1-2 423
1,1 434
1,6-8 211, 219 e n. 121, 221 n. 130, 496
1,9 548
4,12 548
5,15 184 n. 24
6,10-13 548
7,11-12 548

Giuditta

8,1-2 548
8,1 423, 434
9,2 423

1 Maccabei

1,14 28 n. 67
1,20-21 292 n. 64
1,26 308 n. 324
2,1 122, 310, 312 n. 348
2,18-20 312 n. 348
2,42 380, 406 n. 140
2,70 312 n. 348
4,42 294
5,25 72 n. 69
6,16 287 n. 248
6,20-63 289
6,49 228 n. 146
6,53-54 228 n. 146
7,5 295 n. 270
7,12-15 295
7,12 365 n. 40
7,13 380 n. 4
7,14 295 n. 271
7,16-18 295 n. 272
7,21 295 n. 270
7,33 308 n. 324, 346 n. 4
9,3 296 n. 274
9,35 70 n. 69
9,54-57 295 n. 272
9,54 295 nn. 273, 274
10,1-21 290
10,1 290
10,2-7 290
10,8-14 290
10,15-20 290
10,21 245 n. 33, 290, 296 n. 275
11,23 308 n. 324, 346 n. 4
11,34 73 n. 81
13,25 312 n. 348
14,28 308 n. 324, 346 n. 4
14,29 310

2 Maccabei

3,4-6 218 n. 115
3,4 (LXX) 423 n. 25
3,4 (lat. arm.) 423 n. 25
3,10-15 218 n. 115
3,10 218
3,19 542
4,7-22 291 n. 258
4,7-10 163 n. 135
4,9 28 n. 67
4,12 28 n. 67 (bis)
4,23-24 291 n. 259
4,23 291 e nn. 257-259
4,24 163 n. 135
4,32 163 n. 135
4,34 292 n. 261
5,1-10 292 n. 264
5,5-10 292 n. 263
5,5 292
5,8 292 n. 263
8,11 521, 522 n. 18
11 289 n. 254
13,1 289
13,3-8 294 n. 269, 295 n. 270

14 295 n. 272
14,3-13 295 n. 270
14,3 295 n. 270
14,6 380 n. 4
14,7 295 nn. 270, 271

Siracide

7,21 476
26,10 542 n. 18
3,25-35 (LXX) 523 n. 32
38,1-15 464
38,24-39,11 186
42,11-12 542 n. 18
45,6-13 240 n. 6
45,14 245 n. 34
45,17 322 n. 391, 367 n. 53
48,10 456
50,25-26 530

Nuovo Testamento

Matteo

1,1-17 426, 431, 441 e n. 126, 448 n. 157
1,2-6 426 n. 48
1,3 445
1,5 445
1,6-12 426 n. 48
1,6 445
1,8-9 445 (bis)
1,11 446
1,12-16 446
1,12 426 n. 48, 442, 443 n. 132, 448
1,13 443
1,15-16 443 n. 133
1,16 443
1,17 443 e n. 134 (ter), 445, 446
1,20 441 n. 126
2,1-6 114
3,9 457
5,20 389 n. 51, 391
5,21-38 391
5,28 562
5,32 563 nn. 159, 161
5,46 470 n. 81
6,1-18 391
6,2-4 385 n. 32
6,2 272 n. 173
6,4 217
6,5-8 385 n. 32
7,5 391 n. 58
8,4 321 n. 383
8,8 485 n. 39
8,20 192 n. 87
9,3 389 n. 51
9,9 471
9,10-11 470 n. 81
9,11 388 n. 46, 389 n. 51, 409 n. 150
9,14 385 n. 32, 388 n. 46
9,27 210 n. 71, 441 n. 126
9,37-38 520 n. 4
10,3 471
10,8-10 185 n. 32
10,10 188 n. 50
10,24-25 476 n. 126, 478 n. 138
10,29 227 n. 144
11,19 470 n. 81
11,21 74 n. 88
12,10 389 n. 51
12,14 387 n. 41
12,23 441 n. 126
12,27 280
12,38 389 n. 51
13,27-30 520 n. 4
14,6 543
15,1-9 392 n. 63
15,1-2 385 n. 32, 387 n. 39
15,1 389 n. 51
15,22 441 n. 126
16,12 358 n. 76
16,19 366, 400 n. 105
17,24-27 51 n. 203, 192 n. 88
17,24 267
18,17 470
18,18 366
18,23-25 520 n. 5
18,25 473, 474 (bis)
19,3 392 n. 63, 554
19,4 553 n. 100
19,5 553 n. 100
19,9 563 n. 161
19,16-30 207 n. 56
19,16 208
19,17 208
19,21 207 n. 57
10,29 212 n. 83
20,1-16 182 n. 9, 520 n. 4
20,2 184 n. 24
20,9 184 n. 24
20,20 562
20,30 210 n. 71
21,1 23 n. 29, 77 n. 105
21,8 77 n. 105, 79 n. 113
21,9 441 n. 126
21,12 86 e nn. 159-160
21,14 194
21,15 441 n. 126
21,17 105 n. 20, 106
21,18-22 79 n. 114
21,23 345 n. 1
21,31-32 470, 563
21,32 562
21,45 366 n. 47
22,3-10 520 n. 5
22,3 156 n. 87
22,11-12 156 n. 87
22,15-22 192 n. 88
22,15-16 404 n. 121
22,15 387 n. 41
22,41-46 397 n. 93
22,41 387 n. 41
23 389, 391 (bis)
23,1-22 391
23,2 389 n. 51
23,5 377
23,7-8 366 n. 44
23,7 377 n. 99
23,9 377 n. 101
23,10 377 n. 102 (bis)
23,13 373 n. 78, 389 n. 51, 391 n. 58
23,15 389 n. 51, 391 n. 58, 416 n. 9, 483
23,16 377 n. 102 (bis)
23,23-28 391
23,23 179, 385 n. 32, 387 n. 39, 389 n. 51
23,25-26 387 n. 39, 391
23,25 389 n. 51
23,26 385 n. 32, 389 n. 54, 391
23,27 389 n. 51
23,29-36 391
23,29 389 n. 51, 391 n. 58
24,3 23 n. 29
24,20 101
24,51 391 n. 58
25,14-30 476 n. 128
26,3-4 284
26,3 345 n. 1
26,9 210 n. 72
26,14-15 284 n. 233
26,15 198 n. 6
26,30 107 n. 23
26,36 24 n. 34, 107 n. 23
26,47 427, 345 n. 1
26,51 162 n. 124
26,57-66 367 n. 48
26,57 162 n. 122
26,58 162 n. 124
26,71 162 n. 123
26,74 84 n. 153
27,1 345 n. 1
27,3 198 n. 6, 226 (bis), 3451 n. 1
27,5-6 198 n. 6
27,5 225
27,6-7 198
27,6 225, 226 (bis)

27,7 22, 23, 198 n. 5, 224, 225
27,8 227
27,9-10 226
27,9 198 n. 6, 225
27,10 225
27,12 284 n. 231, 345 n. 1
27,20 284 n. 231, 345, n. 1
27,28 68
27,32 120 n. 93
27,34 159 n. 110
27,57 161, 347 e n. 7
27,60 347 n. 8
27,65 284 n. 234
28,11-12 345 n. 1
28,11 284 n. 234
28,12 206
28,13 284 n. 234

Marco

1,29-31 551 n. 81
1,31 544 n. 33
2,6 389 n. 51
2,14 449 n. 163
2,15-16 470 n. 81
2,16 358 n. 81, 389 n. 51, 392 n. 63, 409 n. 150
3,2 389 n. 51
3,6 404 n. 121
5,26 39 n. 125
6,3 186 n. 39
6,8 185 n. 32
6,17 555 n. 110
6,22 543
6,37 201 n. 23
6,44 201
7,1-13 392 n. 63
7,1-4 385 n. 32, 387 n. 39
7,1 389 n. 51
7,5 389 n. 52
10,2 392 n. 63
10,5 563
10,6-9 553 n. 100
10,6-7 563 n. 162
10,6 553 n. 100
10,8 553 n. 100
10,9 563
10,11-12 563 n. 161
10,11 563 n. 159
10,17-31 207 n. 56
10,21 207 n. 57
10,46 103, 210 n. 71
10,47-48 441 n. 126
11,1-10 103
11,1 77 n. 105
11,8 77 n. 105, 79 n. 113
11,10 441 n. 126
11,11-12 105 n. 20, 106
11,11 106
11,13-14 79 n. 114
11,15 86 e nn. 159-160
11,17 106
11,19 106
12,13-17 192 n. 88
12,13 404 n. 121
12,18-27 557
12,28 392
12,35-37 441 n. 126
12,38-39 390 n. 56
12,38 377 nn. 99, 103
12,39 377
12,40 189 n. 60
12,41-44 181 n. 3
12,41 48 n. 176
14,3 55
14,5 199 n. 10, 210 n. 72
14,10-11 284 n. 233
14,12 133
14,13 25
14,26 107 n. 23
14,32 24 n. 34, 107 n. 23
14,43 327 (bis)
14,47 162 n. 124, 520 n. 6
14,48 92
14,49 327
14,53 162 n. 122
14,54 162 n. 124
14,68 162 n. 123
14,72 84 n. 153
15,1 284 n. 231
15,3 284 n. 231
15,10 284 n. 231
15,11 284 n. 231
15,21 71, 120 n. 93
15,23 159 n. 110
15,27 92
15,41 188 n. 53, 562
15,43 161, 347 nn. 7-8
16,1 26 n. 49

Luca

1,5 311 nn. 337-339, 321 n. 382, 339
1,8 311 nn. 337-339, 321 n. 382
1,9 314 n. 352, 321 n. 382
1,10 321 n. 382
1,25 556 n. 114
1,27 441 n. 126
1,32 441 n. 126
1,39 122, 321 n. 381
2,4 441 n. 126
2,7 104
2,22 263, 559
2,24 63, 128, 176, 192 n. 86, 263
2,36 423
2,41-44 123
2,41 128, 129, 558 n. 122
2,42 129 (bis)
2,44 103
3,2 254 n. 77, 305 n. 309
3,8 457
3,14 206
3,23-38 426, 431, 441 e n. 126
3,23-26 450 n. 165
3,23-24 443 n. 133
3,23 426 n. 47, 443
3,24 331 n. 441, 445, 450 n. 165
3,26 449
3,27-31 447
3,27 443 e n. 132, 444, 447 (bis), 448
3,29-31 450 n. 165
3,29 331 n. 441, 445
3,31 444, 449 n. 164
3,33 444 (bis)
5,17 388 n. 46, 389 n. 51
5,21 389 n. 51
5,27 449 n. 163
5,29 449 n. 163
5,30 358 n. 81, 389 n. 51, 392 n. 63, 409 n. 150, 470 n. 81
6,7 389 n. 51
6,32 470 n. 81
7,30 389 n. 51
7,34 470 n. 81
7,36-50 387 n. 42, 563
8,1-3 188 n. 53, 192 n. 89, 562
8,43 39 n. 125
9,3 185 n. 32
9,4 188
9,51-55 531 n. 10
9,52-53 533
9,53 531 n. 11
9,54 533 n. 20
9,58 192 n. 87
10,2 520 n. 4
10,7-8 188
10,7 188 n. 50
10,13 74 n. 88
10,25-37 356 n. 67
10,30-37 91, 538
10,31 123
10,37 533 n. 20
10,38-42 188 n. 52, 544 n. 33
11,29 389 n. 51
11,37-38 387 n. 42
11,39-44 390 n. 56

11,39-42 390
11,39-41 387 n. 39
11,42 179, 387 n. 39
11,43 390 nn. 55-56 (bis)-57
11,44 390
11,45 393
11,46-52 390 nn. 55-57
11,52 373 n. 78
11,53 389 n. 51
12,6 227 n. 144
12,33 207
12,46-48 523 n. 32
13,1 124
13,31 404 n. 121
14,1 387 nn. 40-42, 400
14,3 389 n. 51
14,16-17 156 n. 87
14,33 207
15,1-2 470 n. 81
15,2 389 n. 51, 409 n. 150
15,17 520 n. 4
15,19 520 n. 4
15,22 520 n. 4
16,14 189
16,18 563 nn. 159, 161
16,19 68
17,7-10 520 n. 4
17,14 321 n. 383
17,17-19 538
17,18 534 n. 24
18,9-14 397, 408 n. 145
18,10-14 462 n. 22
18,11 470 e n. 82
18,12 179, 385 n. 32(bis), 387 n. 39, 391
18,18-30 207 n. 56
18,22 207 n. 57
18,35 210 n. 71
19,7 470
19,8 208, 473 n. 95
19,12-27 520 n. 5
19,13-27 476 n. 128
19,29 23 n. 30
19,47 347
20,19 366 n. 47
20,20-26 192 n. 88
20,46 377 nn. 99, 103, 390 nn. 55-57
20,47 189 n. 60
21,1-4 181 n. 3
21,1 48 n. 176
21,37 23 n. 30, 106(bis)
22,4-5 284 n. 233
22,4 266, 283, 328
22,7 133
22,14 106 n. 22
22,39 24 n. 34, 106 (bis) e n. 22
22,47 327
22,50 162 n. 124
22,52 266, 327, 328, 345 n. 1
22,55 162 n. 124
22,60 84 n. 153
22,66 162 n. 122
23,7-11 31 n. 83
23,7 55, 105
23,26 71, 120 n. 93
23,27-31 159 n. 110
23,29 556 n. 114
23,50-51 347 n. 7
23,56-57 26 n. 49

Giovanni

2,14 86 (bis) e n. 159
2,20 45
3,1-21 372, 392
3,1 160 n. 113, 367
3,3-10 372
3,3 372
3,13-21 372
4,4-42 531 n. 10
4,9 531 n. 11, 533, 538
4,12 533 n. 22
4,20-21 123
4,27 541 n. 10, 544 n. 35
4,36 520 n. 4
5,2-3 194
5,6 195
6,7 201 n. 23
6,10 201 n. 23
7,13 404 n. 123
7,15 366
7,32 327, 404 n. 123
7,42 442 n. 130
7,45-52 404 n. 123
7,45 327
7,46 327
7,49 408 n. 145
7,50 160 n. 113, 367
8,3 389 n. 53
8,32-35 528
8,33 457
8,34 528 n. 70
8,35 475 n. 112
8,36 457
8,39 457, 528 n. 70
8,41 528 n. 70
8,48 533 n. 19
8,58-59 194
9,1-7 194
9,1 194
9,7 194
9,8 194
9,22 404 n. 123
11,1 188 n. 52
11,46 404 n. 123
11,51 243
11,54 73 n. 80
12,2 544 n. 33
12,5 199 n. 10, 210 n. 72
12,6 188 n. 53, 212 n. 83
12,10 284 n. 231
12,13 77
12,20 130
12,42 160 n. 113, 404 n. 123
13,16 478 n. 138
13,29 210 n. 72, 212 n. 83
15,20 478 n. 138
18,1 24, 78, 79 n. 116
18,2 107
18,3 327 (bis)
18,10 162 n. 124, 520 n. 6, 521
18,12 327 (bis)
18,13 161, 250 n. 61, 254 n. 77, 305 n. 309
18,15 161
18,16 161
18,18 327, 520 n. 6
18,24 254 n. 77, 305 n. 309
18,26 162 n. 124, 520 n. 6
18,27 84 n. 153
18,28 485 n. 39
18,40 92
19,38-42 347 n. 7
19,38 404 n. 123
19,39 26, 160
19,41 78, 161, 347 n. 8
20,15 78 (bis), 161, 347 n. 8
20,19 404 n. 123

Atti

1,12 23 n. 30
1,15 214 n. 88
1,18-19 224
1,19 227
2,1-2 214 n. 88
2,9-11 107, 108
2,10 110
2,25-31 441 n. 126
2,42 214 (bis) e n. 90
2,44-45 212 n. 83
2,45 214 nn. 84-85
2,46 246 e nn. 88-90
3,1 321 n. 382
3,2-10 209
3,2-8 194
3,2 194 (bis)
3,3 194
3,8 194
3,10 194
4,1-22 308
4,1 259 n. 104, 262 n. 116, 327, 356 n. 70
4,5-12 327
4,5-6 283 n. 229,

4,6 307, 309
254 n. 77, 278,
279 (bis) e n. 209,
285, 305 n. 309,
308, 355 n. 63
4,8 308 e n. 324
4,23 408 n. 324,
345 n. 1
4,32-37 212 n. 83
4,32 212 n. 84
4,34 71, 212 n. 85
4,36-37 111, 174, 212 nn. 83-85
4,36 331
4,37 71, 212
5,1-11 212 nn. 83 (bis), 85
5,1-10 71
5,2 212 e n. 83
5,3 212 n. 83
5,4 212 nn. 83-84
5,17-18 327
5,17 283, 284, 355 n. 63, 356
5,21 283, 284, 356
5,23 327
5,24 259 n. 104, 262 n. 116, 284, 327
5,26 259 n. 104, 262 n. 116
5,34-40 367 n. 48
5,34-39 174, 329, 404 n. 122
5,34 367, 392 n. 64
5,37 422 n. 22
5,40 327
6,1 ss. 108
6,1-6 212
6,1 212 n. 83, 214
6,2 213 (bis), 214
6,5 117, 485, 487, 499
6,6 365 n. 39
6,9 108, 110, 111, 112, 113 e n. 41, 118, 120
8,27-39 103, 121
8,27 57
9,1-4 404 n. 124
9,2 117 n. 70, 126
9,14 284
9,21 284
9,24-25 117 n. 76
9,26 117 n. 75
9,27 331 n. 439
9,35 83 n. 149
9,43 469
10,1 110
11,1 200 n. 14
11,2 200 n. 14
11,20 111, 121
11,22-26 331 n. 439
11,27-30 214
11,27-28 200 n. 14
11,27 117 n. 71
11,28-30 200
11,28 200, 232
11,29-30 117 n. 31
12,3 502 n. 163
12,6 214 n. 89
12,12-13 212 n. 83
12,12 214 nn. 88-89
12,13 520
12,20 150
12,25 117 n. 71, 200 n. 14, 214, 331 n. 439
13,1-15,39 331 n. 439
13,1 149
13,23 441 n. 126
13,34-37 441 n. 126
15 117 n. 71
15,2 117 n. 71
15,4 117 n. 71
15,16 441 n. 126
15,30 117 n. 71
16,1-8 112
16,3 560 n. 143
18,3 18, 186, 364 n. 29
19,14 278
19,23-24 27
19,24 27
20,4 111, 112, 127
20,16 210, 232
21,10 200 n. 14
21,16 111
21,24 210
21,26 210 n. 73
21,27 112
21,30 327
21,38 119
22,3-8 404 n. 124
22,3 18, 63, 112, 174, 374
22,28 110, 206
23 356
23,2 232
23,6 356, 388 n. 46, 392 n. 65, 404 n. 122
23,9 358 n. 81
23,10 326 n. 421
23,12-14 356
24,1 232, 345 n. 1
24,17 210 n. 73, 214 n. 92
24,26 206
25,15 345 n. 1
26,9-14 404 n. 124
26,10-11 367
26,10 284, 392 n. 65
26,12 284
28,21 110, 126

Romani

1,3 441 n. 126
2,19 377 n. 102
6,2-11 489 n. 69
11,1 364 n. 32, 423 n. 27
11,25 372
15,25-32 214 n. 92
15,25 383 n. 21
15,26 214 n. 91
15,31 383 n. 21

1 Corinzi

2,6-3,2 372
5,7 133
7,22 508
7,23 508
9,3-18 188 n. 51
9,6 331 n. 439
9,13 176 n. 71
9,14 188 e n. 50
10,1-5 489 n. 69
10,18 176 n. 71
11,5 540 n. 2
15,51 372
16,1-4 214 n. 92
16,1-3 127
16,1 383 n. 21

2 Corinzi

5,17 489
8,4 383 n. 21
8,9 127, 214 n. 92
9,12 383 n. 21
11,8-9 188 n. 51
11,32 117 n. 76
12,1-7 372

Galati

1,18-21 117 n. 71
1,18 117 n. 75, 404 n. 124
2,1-10 127, 331 n. 439
2,1 111, 404 n. 124
2,10 127, 214 e n. 92
2,11-12 117 n. 71
4,21-23 528 n. 70
5,3 130 n. 120, 488
6,6 188
6,15 489

Filippesi

1,1 400 n. 106, 401
1,5 214 n. 91
3,5 364 n. 32, 423 n. 27
4,10-20 188 n. 51
4,14-16 214 n. 91

Colossesi

2,2 372
4,10 331 n. 439

2 Timoteo

1,5 506 n. 143
2,8 441 n. 126
3,14 560 n. 143

Filemone

2 214 n. 88

Ebrei

5,4 257
5,14 372
6,1-10,18 372
7,5 177
7,14 441 n. 126
12,8 512
13,10 176 n. 71

1 Pietro

2,2 489

Apocalisse

3,7 441 n. 126
5,5 441 n. 126
10,7 372
17,5 372
17,7 372
20,9 91
22,16 441 n. 126

APOCRIFI

Apocalisse di Abramo

XXIX, p. 444, n. 135.

Baruc siriaco

X,19, p. 20.
LIII-LXXII, p. 444, n. 135.
LXXVII,17 ss., p. 423, n. 31.
LXXVIII,1 ss., p. 423, n. 31.

Assunzione di Mosè

I,17, p. 369, n. 63.
V,4, p. 292, n. 260.
VI,2, p. 499, n. 144.
VII,4, p. 385, n. 33.
VII,6, p. 189, n. 61.
VII,7-8, p. 385, n. 33.

Henoch

XIV,9 ss., p. 369, n. 62.
XX-XXII, p. 369, n. 62.
XXVI,1, p. 75, n. 94; p. 90 n. 192.
XXVII,1, p. 75, n. 94.
LXIX,14-25, p. 368, n. 58.
LXIX,16-25, p. 369, n. 63.
LXXI,5 ss., p. 369, n. 62.
XCI,15-17, p. 443, n. 134.
XCII,12-17, p. 443, n. 134.
XCIII,1-10, p. 443, n. 134.
XCIII,3-5, p. 443, n. 134.

II (IV) Esdra

VI,38-56, p. 369, n. 63.
IX,45, p. 556, n. 114.
XIII,33 ss., p. 423, n. 30.
XIV,11, p. 444, n. 135.
XIV,45-46, p. 369, n. 65.
XIV,45, p. 369, n. 64.

Giubilei

II,1-22, p. 369, n. 63.
IV,15, p. 548, n. 59.
IV,16, p. 548, n. 59.
IV,20, p. 548, n. 59.
IV,27, p. 548, n. 59.
IV,28, p. 548, n. 59.
IV,33, p. 548, n. 59.
VII,36, p. 222, n. 133.
VIII,6, p. 548, n. 60.
VIII,19, p. 91.
XI,7, p. 548, n. 60.
XI,14, p. 548, n. 59.
XIII,26, p. 221, n. 130.
XV,13, p. 524, n. 41.
XXXII,2, p. 221, n. 130.
XXXII,8-14, p. 219.
XXXII,8, p. 221, n. 130.
XXXII,15, p. 221, n. 130.
XLIX,19 s., p. 133, n. 129.

III Maccabei

I,18, p. 542, n. 19.

IV Maccabei

IV,1-3, p. 218, n. 115.
IV,3, p. 97.
IV,7, p. 218, n. 115.
XVIII,7, p. 542, n. 18.

Salmi di Salomone

IV,2, p. 358, n. 78.

Pseudo-Aristea

§ 48, p. 449, n. 162.
§ 83, p. 90, n. 189.
§ 88, p. 79, n. 117; p. 99.
§ 90, pp. 34, 79, n. 117.
§ 95, p. 313, n. 350; p. 318, n. 371.
§§ 96-99, p. 240, n. 6.
§ 107, p. 72, n. 75; p. 94, n. 198.
§§ 108-112, p. 94, n. 198.
§ 112, pp. 23, 71, 75, 77, 83, n. 148.
§ 114, pp. 53, 68, n. 59.
§ 115, p. 91.
§ 119, p. 69.

Oracoli Sibillini

III,576, p. 316, n. 362.
III,626, p. 316, n. 362.

Testamento di Levi

VII,2, p. 530, n. 6.

SCRITTI DI QUMRAN

Regola di guerra

II,1-4, p. 258, n. 101.
II,1, p. 282, n. 226.
XIII,8, p. 380, n. 2.
XIV,8, p. 380, n. 2.

Regola della comunità

V,8, p. 399, n. 103.
V,10, p. 380, n. 2.
V,20 ss., p. 399, n. 103.
V,23, p. 399, n. 101.
VI,13 ss., p. 399.
VI (10) 22 (26), p. 399, n. 101.
VI,24-VII,25, p. 399.
VII,2, p. 399, n. 101.
VII,19 ss., p .399.
VII,21, p. 399, n. 101.
VIII,13, p. 380, n. 2.
VIII,19, p. 399, n. 101.
VIII,24 s., p. 399.
IX,2, p. 399, n. 101.
IX,20, p. 380, n. 2.

Regola dell'Assemblea

I,8, p. 399, n. 102.
I,21, p. 399, n. 101.

Hodayoth

VI,8, p. 380, n. 2.

Documento di Damasco

I,4, p. 380, n. 2.
II,11, p. 380, n. 2.
IV,21, p. 553, n. 100.
V,7 ss., p. 549, n. 67.
VI,14, p. 380, n. 2.
VI,19, p. 380, n. 2.
VIII,21, p. 380, n. 2.
IX,17 ss., p. 401.
IX,18 s., p. 400.
IX,22, p. 400.
X,1-2, p. 399.
X,2, p. 399.
X,5, p. 331, n. 440.
XII,8, p. 381, n. 6.
XII, 10-11, pp. 524, 527, n. 60.
XIII,6, p. 387, n. 38.
XIII,7 s., p. 400.
XIII,9, p. 400.
XIII,10, p. 400.
XIII,11-13, p. 387, n. 38.
XIII,11-12, pp. 399, 400.
XIII,12-13, p. 399.
XIII,12, p. 399.
XIV,3-6, p. 498, n. 136.
XIV,3 ss., pp. 399, 453, n. 182.
XIV,4-6, p. 429, n. 67.
XIV,6, p. 453, n. 182.
XIV,8-9, pp. 400, 401.
XIV,9 ss., p. 401.
XIV,13, p. 400.
XV,5-6, p. 399.
XV,6, p. 399.
XV,7 ss., pp. 387, n. 38; 399
XV,8, p. 400.
XV,10-11, p. 399.
XV,11, pp. 399, 400.
XIX,33 s., p. 380, n. 2.
XX,1-13, p. 399.
XX,12, p. 380, n. 2.

LA MISHNAH

'Arakin

II,3-4, p. 324, n. 407.
II,4, pp. 451, n. 166; 454, n. 195; 516, n. 241.
II,6, pp. 324, n. 406; 349, nn. 21, 23.
III,2, p. 72.
III,3, p. 227, n. 145.
VI,5, p. 197, n. 1.
VIII,1, p. 226, n. 142.
VIII,2, p. 227.
VIII,4 s., p. 183, n. 18.
VIII,4, pp. 208, n. 60; 523, n. 31.
VIII,5, p. 476, n. 129.
IX,2, p. 227.
IX,4, p. 225.
IX,6, p. 453, n. 188.

Baba batra

II,9, p. 21.
V,2, p. 63, n. 24.
V,2, p.p 116, n. 65; 374, n. 84.
VIII,1, p. 494, n. 99.
VIII,2, p. 545, n. 38.
IX,1, p. 545, n. 39.

Baba mesi'a

I,5, pp. 183, n. 18; 476, n. 127; 523, n. 26; 553, n. 93; 561, n. 149.
I,6, p. 544, n. 31.
IV,10, p. 498, n. 134.
VII,1, p. 184, n. 25.
IX,11-12, pp. 168, n. 9; 182, n. 9.

Baba qamma

IV,5, pp. 472, n. 94; 522.
IV,7, p. 494, n. 102.
VI,1, p. 60, n. 10.
VII,7, pp. 84, n. 153; 465.
VIII,1, p. 39.
IX,11, p. 494, n. 104.
X,1, p. 470, n. 84.
X,2, p. 470, n. 79.
X,9. pp. 19; 462, n. 27.

Bekorot

IV,4, p. 464, n. 39.
IV,6, p. 185, n. 30.
V,5, p. 386, n. 34.
VIII,7, p. 62.
IX,1-8, p. 221, n. 130.

Berakot

I,3, p. 60, n. 10.
III,3, pp. 184, n. 21; 525 n. 49; 526, nn. 54, 56, 57; 558, n. 127.
IV,1, p. 526, n. 55.
VII,2, p. 527, n. 66.
IX,5, p. 105.

Bikkurim

I,4, p. 496, n. 119.
I,5, pp. 336, n. 467; 491, n. 81.
II,1, p. 95, n. 201.
II,2, p. 72.
III,1-9, p. 176, n. 77.
III,2 ss., p. 102, n. 3.
III,2, pp. 123, n. 103; 320, n. 379.
III,3, pp. 17; 42, n. 140; 329.
III,4, pp. 176, n. 78; 329, n.431.

Demay

II,2, p. 397, n. 91.
II,2-3, p. 397, n. 92.
II,3, pp. 408, n. 148; 409, n. 150.
IV,7, p. 60, n. 6.
VI,4, p. 72.
VI,6, p. 397, n. 92.
VI,10, p. 493 n. 96.

'Eduyyot

I,3, pp. 20, n. 12; 38, n. 116; 469, n. 71.
I,9-10, p. 61, n. 15.
I,12, p. 544, n. 31.
II,2, p. 262, n. 115.
II,9, p. 456, n. 204.
V,2, p. 484, n. 34.
V,6, pp. 114, n. 51; 183, n. 14; 506, n. 194.
VI,1, p. 84, n. 153.
VIII,2, pp. 342, n. 505; 474, n. 111.
VIII,3, pp. 342, n. 507; 343, nn. 508, 509; 481, n. 16; 482, nn. 17, 18; 492, n. 83.
VIII,6, p. 169, n. 18.
VIII,7, pp. 343, n. 500; 439, n. 116; 456, n. 207.

'Erubin

V,1, p. 39, n. 120.
VI,2, pp. 391, n. 62; 392, n. 69.
X,9, pp. 19; 25, n. 46; 43, n. 149; 397, nn. 89, 90.
X,13 s., p. 51, n. 207.

Gittin

II,7, p. 551, n. 82.
IV,4, p. 523, n. 30.
IV,5, p. 504, n. 180.
IV,6, pp. 504, n. 174; 527, n. 59.
IV,8, p. 555, n. 107.
IV,9, p. 474, nn. 106, 109.
V,5, p. 363, n. 20.
VII,7, p. 555, n. 107.
IX,2, p. 528, n. 69.
IX,8, p. 455, n. 198.

Ḥagiga

I,1, pp. 103; 128, n. 115; 526, n. 50; 558, n. 122.
I,2-3, p. 172, n. 35.
I,3, p. 170, n. 24.
I,4, p. 221, n. 129.
I,5, p. 172, n. 37.
II,1, pp. 368, n. 56; 371, n. 68.
II,7, pp. 362, n. 10; 391, n. 60; 395, n. 82; 406, n. 140.
III,5, p. 89, n. 183.

Ḥalla

III,3, p. 267, n. 139.
III,4, p. 267, n. 138.
IV,9-11, p. 176, n. 79.
IV,10-11, p. 102.
IV,10, pp. 102, n. 4; 119, n. 84.
IV,11, pp. 115, n. 57; 116, n. 68; 129, n. 118; 176, n. 79.

Horayot

I,4-5, p. 495, n. 112.
I,4, pp. 451, n. 170; 455, n. 200; 495, n. 114; 515, n. 236.
I,5, p. 451, n. 170.
III,4, pp. 245, n. 36; 254, nn. 81, 82, 83; 278, n. 200; 282, nn. 224, 225.
III,5, p. 243, n. 20.
III,7, p. 553, n. 99.
III,8, p. 414.

Ḥullin

II,7, p. 535, n. 38.
II,17, p. 534, n. 29.

Kelim

I,6-9, p. 133, n. 132.
I,8, pp. 263, n. 120; 325, n. 410; 326, n. 416; 559, n. 136.
I,9, p. 333, n. 450.
IV,3, p. 66.
IX,2, p. 204, n. 40.
XI,8, p. 27, n. 54.
XII,7, pp. 159, n. 104; 168, n. 7.
XVII,9, pp. 29; 52, n. 209; 68, n. 57.
XVII,16, p. 204, n. 40.

Keritot

I,1, p. 511 e n. 218.
I,7, p. 63, n. 26.
I,7, pp. 185, n. 27; 198, n. 9.
II,1, p. 127, n. 114.
III,7, p. 467, n. 61.
III,8, p. 40.
VI,9, p. 553, n. 98.

Ketubot

I,2, p. 493, n. 95.
I,4, pp. 493, n. 95; 523, n. 33.
I,5, p. 281, n. 219.
I,8-9, p. 516, n. 245.
I,10, pp. 336, n. 467; 544, n. 30.
II,1, pp. 540, n. 8; 322, n. 388; 341, n. 502; 342, nn. 504, 506; 527, n. 67.
III,1-2, p. 493, n. 95.
III,8, pp. 545, n. 41; 546, n. 48.
IV,1, p. 545, n. 41.
IV,3, p. 493, n. 95.
IV,4, pp. 545, n. 41; 546, n. 45; 552, n. 87.
IV,7, p. 552, n. 84.
IV,8-9, p. 552, n. 87.
IV,9, p. 552, n. 88.
IV,12, p. 218, n. 116.
V,2, p. 551, n. 79.
V,5 p. 19.
VI,6, p. 545, n. 39.
VII,1 ss., p. 553, n. 97.
VII,6, pp. 540, n. 5; 541, n. 14.
VII,10, pp. 460; 467, nn. 57, 60.
IX,4, p. 544, n. 28.
XIII,1-9, p. 118, n. 81.
XIII,1-9, p. 374, n. 83.
XIII,1 ss., p. 367, n. 52.
XIII,1-2, pp. 216, n. 105; 278; 280, nn. 214, 217.
XIII,1, p. 92, n. 196.

Ma'asrot

II,3, p. 81, n. 138.
II,5, pp. 26, n. 51; 62; 76, n. 102; 77, n. 108; 82, n. 139.
II,6, p. 62.

Makkot

I,1, pp. 337, n. 470; 341, n. 499.
II,6, pp. 162, n. 129; 242, n. 11; 254, n. 82; 282, n. 225.
II,8, p. 242, n. 12.
III,1, p. 337, n. 470.
III,1, pp. 337, n. 471; 508, n. 203.
III,3, p. 169, n. 18.

Makshirin

I,6, p. 396, n. 85.

Megilla

I,3, p. 195, n. 96.
I,9, pp. 254, n. 83; 282, nn. 224, 225.
IV,10, p. 371, n. 69.

Meilah

III,3, p. 79, n. 120.
III,8, p. 267, n. 142.

Menahot

VII,1-2, p. 61, n. 13.
VII,1, p. 61, n. 14.
VII,3, p. 169, n. 18.
VIII,1, p. 72 e n. 78.
VIII,2, p. 268, n. 144.
VIII,3, pp. 24, 81.
VIII,6, p. 80.
VIII,7, p. 267, n. 143.
X,2, p. 71.
X,5, p. 74, n. 91.
XI,2, p. 106, n. 21.
XI,3, p. 50, n. 197.
XI,7, pp. 48, n. 183; 114, n. 49; 118, n. 80; 316, n. 358.
XI,9, p. 317, n. 366.
XIII,10, p. 119.

Middot

I,1-2, p. 328, n. 423.
I,1, pp. 137, n. 135; 273, n. 184; 326, nn. 419, 420.
I,2, p. 363, n. 22.
I,4, pp. 263, n. 120; 273, n. 186.
I,5, p. 137, n. 135.
I,6-9, p. 137, n. 135.
I,6, pp. 50, n. 197; 273, n. 182.
II,3, pp. 47, n. 174; 137, n. 134; 138, n. 136.
II,4, p. 269, n. 155.
II,5, pp. 137, n. 135; 193, n. 94; 217, n. 110.
II,6, pp. 263, n. 120; 264, n. 121; 265, n. 128; 325, n. 408.
II,7, p. 137, n. 135.
III,2, p. 79, nn. 118, 120.
III,4, p. 87, n. 170.
III,5, pp. 47, n. 171; 66, n. 40.
III,8, pp. 47, n. 171; 48 n. 182; 49, nn. 185, 193; 66, n. 40; 317, n. 365.
IV,1, p. 49, n. 193.
IV,5, pp. 47, n. 171; 66, n. 40.
IV,6, p. 48, n. 181.
V,3-4, p. 137, n. 135.
V,3, p. 268, n. 154.
V,4, pp. 217, n. 109; 247, n. 47; 269, n. 155; 333, n. 449.
V,5, pp. 326, n. 421; 341, n. 499.

Ma'aser Sheni

I,2, p. 221, n. 128.
I,3, pp. 171, nn. 32, 33; 172, nn. 38, 40, 44.
I,4, pp. 171, nn. 32, 33; 172, nn. 38, 43.
I,5-6, p. 173, n. 50.
II,1, pp. 171, n. 29; 172, nn. 39, 41, 45, 48.
II,3, p. 172, n. 46.
II,4, p. 172, n. 47.
II,5 s., p. 198, n. 8.
II,9-10, p. 173, n. 51.
II,9, p. 201, n. 22.
III,7, pp. 24, 76.
III,11, pp. 171, n. 32; 172, n. 38.
IV,1, p. 197, n. 2.
IV,4-5, p. 219, n. 119.
IV,4, p. 183, n. 18.
V,1-5, p. 222, n. 135.
V,6, p. 215, n. 96.
V,9-10, p. 215, n. 96.
V,9, pp. 177, n. 83; 221, n. 125.
V,15, pp. 22; 178, n. 87; 179, n. 92.

Mo'ed qatan

I,7, p. 555, n. 107.

Nazir

III,6, pp. 33, n. 91; 116, n. 60.
V,4, pp. 116, n. 65; 374, n. 84.
V,5, p. 115, n. 53.
VI,11, pp. 117, n. 72; 487, n. 52.
VII,1, pp. 247, n. 44; 254, n. 84.

Medarim

II,4, pp. 122; 175, n. 68.
III,4, pp. 204, n. 40; 470, nn. 79, 83.
IV,3, p. 558, n. 129.
V,4-5, p. 115, n. 54.

VII,1, p. 240, n. 3.
VIII, 7, p. 548, n. 64.
IX,9, p. 555, n. 108.
IX,10, p. 548, n. 64.
X,5, p. 551, n. 80.

Megaim

VI,7, p. 504, n. 177.

Midda

IV,1, pp. 536, n. 41; 537, n. 43.
VII,3, p. 483, n. 26.
VII, 4, p. 537, n. 43.

Ohalot

XII,5 s., p. 87, n. 171.
XVII,5, pp. 278; 280, n. 215.

Orla

II,12, pp. 328, n. 426; 363, n. 24.

Para

III,1, p. 247, n. 45.
III,3, p. 35.
III,5, pp. 114; 118, nn. 79, 80; 157, n. 95; 244, n. 30; 246, n. 38; 280, n. 217; 302, n. 298.
III,7, p. 345, n. 1.
III,8, p. 89, n. 179.
III,10, p. 89, nn. 179, 182.
III,11, p. 123, n. 103.

Pea

I,1 ss., 215, n. 98.
I,6, p. 267, n. 137.
II,6, p. 122, n. 98.
II,8, p. 267, n. 136.
III,8, p. 504, n. 172.
IV,8, p. 504, n. 172.
IV,8, p. 267, n. 138.
IV,10 ss., p. 215, n. 99.
V,7 ss., p. 215, n. 100.
VII,3, p. 215, n. 101.
VII,5 s., p. 215, n. 102.
VII,7, p. 222, n. 135.
VIII,2-9, p. 215, n. 96.
VIII,7, p. 213, nn. 86, 87.
VIII,9, p. 192, n. 92.

Pesahim

I,6, p. 173, n. 56.
II,6, p. 82, n. 142.
V,5, pp. 48, n. 178; 132.
V,6, p. 133.
V,7, p. 132.
V,8, pp. 79, n. 120; 325, n. 415.
V,10, p. 138.
VI,3, p. 172, n. 34.
VII,1, p. 88, n. 174.
VII,2, p. 392, n. 70.
VII,3, pp. 139, n. 141; 172, n. 42.
VIII,2, pp. 139, n. 139; 184, n. 22.
VIII,6, p. 169, n. 18.
VIII,7, p. 139, nn. 142, 143.
VIII,8, pp. 484, n. 34; 485, n. 37.
IX, p. 129, n. 117.
IX,10, p. 139.
IX,11, p. 156, n. 91.
X,1, pp. 82, n. 144; 170, n. 25; 213 n. 86; 216, n. 106.
X,3, p. 82, nn. 141, 143.

Pirqe abot

I,5, p. 541, n. 9.
I,13, p. 185, nn. 30, 33.
II,7, pp. 207, n. 53; 521, n. 11; 523, n. 33.
II,8, pp. 174, n. 59; 362, n. 12; 393, n. 73.
II,13, p. 394, n. 77.
III,2, pp. 259, n. 103; 362, n. 3.
III,5, p. 187, n. 48.
IV,5, p. 185, n. 33.
V,5, pp. 105, n. 17; 138, n. 137.
V,8 s., p. 175, n. 64.
V,9, p. 215, nn. 97, 103.

Qiddushin

I,1, p. 551, n. 76.
I,2, p. 475, nn. 115, 120, 123.
I,3, pp. 504, n. 174; 551, n. 77.
I,7, pp. 557, n. 117; 558, n. 120.
II,1, p. 546, n. 45.
III,2, p. 514, n. 232.
III,7, p. 546, n. 47.
III,12, pp. 337, n.n. 469, 470, 471; 508, n. 203; 528, nn. 69, 70.
III,13, p. 514, n. 233.
IV,1, pp. 338, n. 474; 413; 414; 480, n. 5; 492, n. 86; 508, n. 203; 514, n. 227; 516, n. 244.
IV,3, pp. 414, n. 7; 536, n. 39.
IV,4, pp. 336, n. 464; 420, n. 6.
IV,5, pp. 334, nn. 453, 459; 336, n. 465.
IV,5, pp. 420, n. 7; 451, nn. 166, 168, 170; 452, nn. 174, 176; 453, n. 184; 454, nn. 194, 196.
IV,6-7, pp. 336, n. 467; 491, n. 81.
IV,6, pp. 336, n. 467; 341, n. 496; 480, n. 8.
IV,12, p. 541, n. 10.
IV,14, pp. 460; 461, n. 8; 462, nn. 24, 28; 463, n. 36; 468, n. 64.

Rosh ha-shana

I,4, p. 117, n. 69.
I,7, pp. 39, n. 126; 122, n. 99; 183, n. 13; 505, n. 186; 507, n. 195.
I,8, pp. 461, n. 18; 469, n. 73; 471, nn. 88, 89; 505, n. 187; 526, n. 57; 527, nn. 67, 68; 561, nn. 147, 149.
I,9, p. 91.
I,17, pp. 281, n. 220; 464, n. 41.

Sanhedrin

I,3, p. 322, n. 392.
I,5, pp. 21, n. 20; 244, n. 29.
II,1, pp. 246, n. 39; 249, n. 55; 253, n. 72.
II,4, p. 151, n. 51.
III,3, pp. 461, n. 18; 469, n. 73; 471, n. 88.
IV,2, pp. 451, nn. 166, 171; 495, nn. 113, 117.
V,2, p. 367, n. 51.
VII,2, pp. 282, n. 222; 343, n. 510;
VII,4-XI,6, p. 511 e n. 219.
VII,5, p. 511, n. 219.
XI,2, p. 326, n. 421.

Shabbat

II,1, pp. 116, n. 65; 364, n. 35; 374, n. 84; 488, n. 55.
II,5, p. 60, n. 10.
VI,1, p. 27, n. 54.
VI,5, p. 159, n. 105.
VI,8, p. 194, n. 95.
XXIII,1, p. 170, n. 22.
XXIII,2, p. 176, n. 73.

Shebiit

VIII,10, p. 536, n. 39.
X,4, p. 215, n. 95.
X,9, pp. 494, nn. 98, 104.

Shebu'ot

IV,1, p. 561, n. 145.

Sheqalim

I,3, pp. 61, n. 15; 86.
I,5, p. 535, n. 33.
I,6 s., p. 51, n. 204.
II,1, pp. 91; 267, n. 141.
III,4, p. 115, n. 56.
IV,2, p. 246, n. 37.
IV,4, pp. 49, n. 193; 51.
IV,5, p. 50, n. 198.
V,1-2, p. 271.
V,1, pp. 50 e nn. 196, 198; 51 e nn. 205, 206, 208.
V,2, p. 266, nn. 129, 130, 131; 276.
V,4, p. 271, n. 170.
V,6, pp. 216, n. 107; 266, n. 132.

VI,3, p. 265, n. 128.
VI,6, p. 267, n. 140.
VII,2, pp. 84, n. 151; 223, n. 136.
VII,4, p. 99, n. 230.
VII,6, p. 245, n. 35.
VIII,1, p. 43, n. 153.
VIII,5, pp. 50, n. 200; 51, n. 201; 317, nn. 364, 366.

Sotah

I,5, p. 264, n. 121.
III,4, p. 558, nn. 128, 129.
III,8, pp. 473, n. 100; 474, n. 109; 557, n. 118.
IV,1, p. 337, n. 471.
VI,2, p. 551, n. 82.
VII,7-8, pp. 259, n. 105; 325, n. 412.
VII,8, pp. 232, n. 168; 501, n. 157; 502, nn. 159, 161, 163.
VIII,3, p. 337, n. 471.
IX,10, pp. 22; 178, n. 87; 179, n. 92.

Sukka

II,1, p. 526, n. 51.
II,5, p. 392, n. 67.
II,7, pp. 364, n. 34; 485, n. 43.
II,8, pp. 526, nn. 51,57; 558, n. 123; 561 n. 149.
III,8, p. 155, n. 77.
III,9, pp. 375, n. 88; 392, n. 70.
IV,4, pp. 270, nn. 165, 166; 325, n. 413.
IV,9, pp. 251, n. 67; 259, n. 106; 355, n. 59.
V,1, p. 324, n. 407.
V,2, p. 48, n. 175.
V,3, p. 272, n. 178.
V,4, pp. 84, n. 153; 325, n. 409.
V,7, p. 315, n. 355.

Ta'anit

I,3, pp. 101, n. 2; 104; 115, n. 54.
II,7, p. 272, n. 175.
III,8, p. 228, n. 148.
IV,2, pp. 123, n. 103; 324, n. 401.
IV,5, pp. 351; 420, n. 4; 421, n. 9; 423, n. 29; 434, n. 90; 435, n. 91.
IV,8, pp. 76; 543, n. 26.

Tamid

I,1, pp. 273, n. 184; 326, n. 420.
I,2-3, pp. 264, n. 123; 271, n. 172.
I,2, p. 84, n. 153.
I,3, pp. 50, n. 197; 268, n. 153; 271, n. 172; 326, n. 419.
I,4, pp. 49; 314, n. 352.
II,3, p. 88, n. 178.
II,5, p. 326, n. 421.
III,1-3, pp. 264, n. 123; 271, n. 172.
III,1, p. 245, n. 35.
III,2, p. 268, n. 153.
III,3, pp. 50, n. 196; 271, n. 170.
III,4, p. 266, n. 132.
III,8, p. 49.
IV,1, p. 79, n. 120.
IV,3, pp. 245, n. 35; 326, n. 421.
V,1-2, pp. 264, n. 123; 271, n. 172.
V,3, pp. 315, n. 354; 325, n. 411.
V,5, p. 314, n. 352.
V,6, p. 264, n. 121.
VI,2, p. 314, n. 352.
VI,3, pp. 264, n. 123; 271, n. 172; 314, n. 352.
VII,2, p. 314, n. 352.
VII,3, pp. 243, n. 19; 259, n. 105; 314, n. 352.

Temura

VI,2, p. 477, n. 133.

Terumot

IV,2, p. 177, n. 83.
VIII,1, p. 337, n. 470.

Tohorot

V,8, pp. 536, n. 41; 537, n. 43.
VII,6, p. 470, n. 78.

Yadayim

IV,4, p. 486, nn. 44, 46.
IV,6, p. 393.

Yebamot

II,4, pp. 337, n. 471; 508, n. 203.
II,5, p. 528, n. 70.
IV,12, pp. 509, n. 211; 510, nn. 212, 215; 511, n. 218.
IV,13, pp. 426, n. 49; 509, n. 207; 510, n. 216; 511 e nn. 218, 219.
VI,2-3, p. 516, n. 249.
VI,2, p. 514, nn. 229, 230.
VI,4, pp. 162, n. 127; 249, nn. 53, 54; 250, n. 61; 252, n. 69.
VI,4, p. 253.
VI,5, pp. 249, n. 58; 336, n. 467; 337, n. 472; 488, n. 61; 491, n. 79; 506, n. 189; 523, n. 33; 555, n. 107.
VI,6, p. 556, n. 114.
VII,1, pp. 526, n. 58; 552, n. 84.
VII,5, p. 514, n. 231.
VIII,2, pp. 492, n. 89; 516, n. 247.
VIII,3, pp. 486, nn. 44, 45; 508, n. 203; 513, n. 225.
VIII,4, pp. 183, n. 11; 516, n. 248; 517, n. 253; 557, n. 115.
VIII,6, p. 516, n. 249.
IX,1, pp. 480, n. 7; 513, n. 226.
IX,2-3, p. 508, n. 203.
IX,2, pp. 480, n. 9; 513, n. 226.
X,1, pp. 510, n. 215; 553, n. 95.
X,3-4, p. 511, n. 218.
X,3, pp. 337, n. 470; 510, n. 215.
X,4, p. 510, n. 215.
XI,2, p. 493, n. 95.
XIII,1-2, p. 546, n. 45.
XIII,2, p. 467, n. 58.
XIII,6, p. 467, n. 58.
XIV,3, 363, n. 20.
XV,2, p. 544, n. 31.
XV,4, p. 551, n. 82.
XVI,7, pp. 375, n. 89; 561, n. 148.

Yoma

I,1, pp. 247, n. 47; 248, n. 48; 260, n. 107.
I,2, pp. 243, nn. 19, 21; 244, n. 32; 278, n. 206.
I,5, pp. 50, n. 198; 273, n. 184; 281, n. 220; 345, n. 1; 350, n. 33; 355, n. 59.
I,6-7, p. 249, n. 52.
I,6, p. 256, n. 96.
I,6, p. 363, n. 17.
I,8, p. 84, n. 153.
II,1-5, p. 314.
II,3-5, pp. 245, n. 35; 316, n. 356.
II,5, pp. 315, n. 353; 316, n. 357.
II,7, p. 316, nn. 360, 361.
III,3, p. 268, n. 154.
III,4, pp. 68, n. 51; 245, n. 34.
III,7, pp. 68, n. 58; 69, n. 67.
III,9, pp. 259, n. 105; 264, n. 122.
III,10, pp. 48, n. 179; 49 e n. 187.
III,11, pp. 44, n. 158; 50, nn. 196, 198; 273, n. 181.
IV,1, pp. 259, nn. 105, 106; 260, n. 107; 264, n. 122; 355, n. 59.
IV,4, p. 48, n. 177.
V,1-4, p. 242, n. 13.
V,1, p. 243, n. 18.
V,6, p. 79, nn. 120, 121.
VI,3, p. 281, n. 218.
VI,4, pp. 115, n. 52; 118, n. 80; 350, n. 34.
VII,1, p. 259, n. 105.
VII,4, p. 243, n. 18.
VII,5, p. 240, n. 6.

Zabim

III,2, p. 386 e n. 34.

Zebahim

III,1, pp. 316, n. 359; 559, n. 138.
V,8, pp. 133, n. 130; 221, n. 129.
VIII,7, p. 79, n. 119.

LA TOSEFTA

'Aboda zara

III,10, pp. 340, n. 487; 392, n. 64; 393, n. 75; 394, n. 76; 407, n. 141; 408, n. 149.
III,13, p. 535, n. 35.
V,2, p. 27, n. 57.

'Arakin

I,15, pp. 324, n. 407; 334, n. 460; 516, n. 241.
II,1, pp. 349, nn. 21, 23; 559, n. 134.
II,2, p. 349, nn. 22, 23.

Berakot

IV,10, p. 156, n. 90.
V,14, p. 414, n. 2.
VIII, 18, p. 561, n. 151.

Beṣa

III,8, pp. 59; 64, n. 29; 187, nn. 42, 43; 322, n. 387.

Bikkurim

I,2, p. 496, n. 119.
II,15, p. 465, nn. 48, 49.
II,16, p. 465, n. 44.

Baba mesi'a

II,33, p. 471, n. 87.
III,9, p. 213, n. 86.

Baba qamma

VIII,10, p. 84, n. 153.
XI,9, p. 462, n. 27.

Demay

II,2, p. 397, n. 91.
II,12, p. 386, n. 36.
II,13, p. 387 n. 38.
II,14, p. 385, n. 31.
III,4, p. 471, n. 85.
VI,12, p. 493, n. 96.
VI,13, p. 493, n. 96.

'Eduyyot

I,2, p. 61, n. 14.
II,2, pp. 200, n. 17; 233, n. 169; 485, n. 43.
III,2, p. 482, n. 17.
III,3, p. 87.
III,4, p. 439, nn. 116, 118.

'Erubin

VI,5, p. 39, n. 120.

Giṭṭin

VIII,6, p. 510, n. 215.

Ḥagiga

II,1, p. 368, n. 56.
II,7, p. 368, n. 56.

II,9, p. 334, n. 457.
II,11, p. 87, n. 165.
III,2, p. 392, n. 70.

Halla

I,10, pp. 306, n. 322; 362, n. 6.

Horayot

II,10, pp. 258, n. 100; 266, n. 129; 414, n. 6.
II,11, pp. 506, n. 191; 523, n. 32.

Ḥullin

III,23, p. 41, n. 133.

Kelim

VI,19, p. 63, n. 21.

Ketubot

IV,2, p. 552, n. 89.
IV,4, p. 552, n. 89.
IV,9, p. 512, n. 221.
V,5, p. 552, n. 91.
V,9, p. 552, n. 91.
VII,11, pp. 461, n. 9; 466, nn. 55, 56; 467, n. 60.
XIII,3, pp. 62; 67 e n. 44.

Ma'a ser sheni

II,4, p. 62.
V,14, p. 223, n. 140.

Ma'asrot

III,13, pp. 397, n. 92; 408, n. 148.

Makshirin

III,4, p. 69.

Megilla

II,7, pp. 414; 558, n. 126.
III,6, pp. 113, nn. 40,41; 118, n. 77; 190, n. 64.
IV,11, p. 560, n. 142.
IV,15, pp. 195, n. 97; 384, n. 28.
IV,31 ss., p. 371, n. 69.

Menaḥot

VIII,16, p. 61, n. 13.
IX,2, pp. 50, n. 197; 74, n. 87.
IX,5, p. 81.
IX,8, p. 559, n. 137.
X,13, pp. 414, n. 2; 527, n. 63; 559, n. 137.
X,17, pp. 414, n. 2; 527, n. 63; 559, n. 138.
XIII,19, p. 48.
XIII,21, pp. 162, n. 125; 165, nn. 144, 149; 305, n. 312; 520, n. 6.
XIII,22, p. 87, n. 168.

Mikwaot

IV,10, p. 40.
VI,3, p. 279, n. 210.

Nazir

IV,10, p. 487, n. 52.

Nedarim

V,1, p. 558, n. 122.

Negaim

VI,2, pp. 26, n. 51; 76, n. 102.
VIII,2, pp. 321, n. 383; 339, n. 481; 363, n. 16.

Nidda

V,1, p. 537, n. 43.
V,3, pp. 248, n. 51; 356, n. 70; 406, n. 137.
VI,17, p. 25, n. 41.

Ohalot

IV,2, pp. 39, n. 122; 464, nn. 38, 42.
V,5, p. 87, n. 171.

Para

III,5, p. 355, n. 65.

III,8, pp. 345, n. 1; 355, n. 65; 405, n. 131.

Pea

IV,11, p. 497, nn. 125, 130.

Pesaḥim

I,15, p. 535, n. 36.
IV,1-2, p. 405, n. 134.
IV,3, p. 502, n. 161.
VI,5, p. 241, n. 7.
VII,4, p. 526, n. 58.
VII,13, p. 484, nn. 34, 35, 36.
VIII,8, p. 168, n. 14.
X,10, p. 187, n. 42.

Qiddushin

I,4, p. 548, n. 62.
I,10, p. 558, nn. 123, 124.
I,11, p. 545, n. 37.
IV,13, p. 560 n. 143.
IV,15, p. 505, n. 188.
IV,16, p. 511, n. 218.
V,1 s., p. 536, n. 39.
V,1, p. 492, n. 87.
V,2, pp. 480, n. 5; 482, n. 20; 492, n. 84; 513, n. 223.
V,3, pp. 480, n. 8; 491, n. 78; 514, n. 233.
V,4, pp. 486, n. 45; 487, n. 48.
V,14, pp. 461, n 11; 468, n. 64.

Rosh ha-shana

I,15, pp. 356, n. 69; 405, n. 135.
IV,1, pp. 414, nn. 2, 3; 526, n. 53; 558, n. 125.

Sanhedrin

II,6, p. 392, n. 70.
III,4, p. 169, n. 18; 387, n. 42.
IV,1, pp. 253, nn. 72, 73; 259, n. 105; 264, n. 122; 278, n. 200.
IV,7, p. 451, n. 170.
V,5, p. 462, n. 22.
VII,1, pp. 334, n. 457; 453, n. 180.
VII,5, pp. 455, n. 200; 517, n. 251.
IX,11, pp. 233; 282, n. 222.
XIV,14, p. 41, n. 133.

Shabbat

IV,6, p. 27, n. 56.
XIII,9, p. 453, nn. 188, 190.

Shebu'ot

I,4, pp. 377, n. 96; 435, n. 94.

Sheqalim

I,6, p. 86.
I,8, p. 51.
II,14, p. 268.
II,15, pp. 265, n. 127; 266, nn. 130, 131; 267, n. 135.
III,2, p. 272, n. 173.
III,6, p. 49, n. 193.
III,13, p. 50, n. 200.
III,26, p. 334, n. 456.

Sota

II,8, p. 558, n. 120.
V,9, p. 540, n. 4.
VII,16, pp. 217, n. 112; 502, n. 161.
XIII,8, pp. 242, n. 16; 311, n. 338.
XIII,10, pp. 22, n. 25; 179, n. 91; 408, n. 147.

Sukka

I,1, p. 485, n. 40.
II,3, pp. 200, n. 17; 233, n. 169; 485, n. 43.
II,10, pp. 396, n. 86; 520, n. 7.
III,1, pp. 304, n. 308; 356, n. 69.
III,16, p. 251, n. 67.
IV,1, p. 544, n. 29.
IV,6, p. 560, n. 141.

Ta'anit

II,1-2, p. 311, n. 340.
II,1, pp. 297, n. 280; 311, n. 337; 319.
II,2, pp. 263, n. 119; 297, n. 278.
IV,2, p. 324, n. 401.
IV,5, p. 352, n. 48.

Terumot

X,9, p. 59.

Yadaim

II,17 s., p. 486, nn. 45, 46.

Yebamot

I,10, pp. 303, n. 302; 509, n. 207; 511, n. 218; 557, n. 115.
II,6, p. 516, n. 248.
III,1, p. 492, n. 92.
III,3, p. 515, n. 235.
VI,4, p. 555, n. 107.
VI,5, pp. 509, n. 211; 510, nn. 212, 215.
VI,6, p. 555, n. 110.
VI,7, p. 39, n. 121.
VI,8, p. 509, n. 209.
VI,9, p. 511, n. 218.
XI,6, p. 510, n. 215.
XII,2, p. 490, n. 73.
XIII,2, p. 546, n. 44.

Yoma

I,1, pp. 247, n. 47; 248, n. 49; 314, n. 352.
I,4, pp. 253, nn. 75, 76; 256, n. 91; 260, n. 107; 261, n. 113; 303, n. 302.
I,5, pp. 243, n. 21; 244, nn. 22, 24, 26,27.
I,6, pp. 250, n. 63; 265, n. 124; 266, n. 129; 302, n. 295; 310, n. 333.
I,7, p. 299, n. 286.
I,8, pp. 304, n. 308; 355, n. 65; 356, n. 69; 405, n. 129; 406, n. 136.
I,12, pp. 377, n. 96; 435, n. 94.
I,21 s., p. 163, n. 133.
II,4, p. 47, n. 174.
II,5, p. 50, n. 197.
III,2, p. 259, n. 106.
IV,20, pp. 248, n. 51; 305, n. 311.

Zebaḥim

XI,6, p. 255, n. 89.
XI,16, pp. 244, n. 28; 285, n. 236.

IL TALMUD BABILONESE

'Aboda zara

7b, pp. 116, n. 65; 374, n. 84.
8b, pp. 42, n. 141; 86, n. 162; 326, n. 421.
20a, p. 497, n. 124.
26a-bbar., p. 471, n. 87.
27a bar., 535, n. 35.
58a, p. 63, n. 22.

'Arakin

10b, p. 120, n. 90.
11a, p. 268, n. 149.
11b, pp. 269, n. 159; 326, n. 418; 330, nn. 434, 435; 363, nn. 20, 21.
13a, p. 297, n. 280.
29a, p. 183, n. 16.
30a bar., p. 472, n. 92.
30b, p. 474, n. 106.

Baba batra

3b, pp. 299, n. 284; 452, n. 175; 500, nn. 145, 146; 501.
4a, p. 500, n. 145.
8, p. 187, n. 49.
8b bar., p. 213, n. 86.
8b, p. 474, n. 106.
11a bar., p. 211, n. 78.
14a, pp. 27; 465, n. 46.
51a, p. 523, n. 28.
88a, p. 501, n. 153.
89a, p. 63, n. 23.
93b, pp. 155, n. 82; 156, n. 90.
115b, p. 545, n. 39.
133b, pp. 148, n. 18; 149, n. 22; 167, n. 4.
134a, pp. 44; 191, n. 81.
141a, pp. 544, n. 36; 562, n. 155.

Baba mesi'a

26a, p. 38.
58a, p. 213, n. 86.
71a bar., pp. 474, n. 106; 498, n. 134.
82b, p. 84, n. 153.
88a, p. 42, n. 143.
90a, p. 72.
104a bar., p. 512, n. 221.

Baba qamma

58b, pp. 190, n. 69; 367, n. 52
74b, pp. 504, nn. 169, 175; 523, n. 32; 524, n. 35.
80b-81a bar., p. 216, n. 104.
82b, pp. 22, n. 27; 26; 62; 76 e n. 102; 77; 84, n. 153.
83a, p. 442, n. 130.
88b, p. 476, n. 131.
88a, pp. 525, n. 46; 561, n. 145.
94b, pp. 38, n. 112; 226, n. 142.
94b bar., p. 470, n. 77.
97b, p. 62.
98a, p. 63, n. 22.
109a-110b, p. 176, n. 76.
110b, p. 176, n. 79.

Bekorot

30b bar., p. 387, n. 38.
31a bar., p. 388, n. 45.

Berakot

3b, p. 544, n. 34.
7a bar., pp. 243, n. 17; 306, n. 322.
9b, pp. 382, nn. 13, 14; 383, n. 24.
19a bar., p. 506, n. 194.
22a bar., p. 371, n. 71.
27b, p. 455, n. 202.
28a, pp. 363, n. 21; 455, n. 202.
28a bar., p. 486, n. 46.
29a, pp. 355, n. 60; 394, n. 79.
34b, p. 187, n. 47.
35b, p. 186, n. 38.
43b bar., p. 541, n. 13.
47b bar., p. 383, n. 25.
48a, p. 250, n. 62.
63b, p. 187, n. 46.

Beṣa

5a, p. 223, n. 140.
14b, p. 382, nn. 13, 15.
19a bar., p. 306, n. 313.
27a, p. 382, n. 13.
29a bar., pp. 187, n. 43; 189, n. 63; 226, n. 142; 322, n. 387; 364, n. 35; 397, n. 88.
32b, p. 207, n. 54.

'Erubin

13a, p. 466, n. 52.
41a, p. 435, n. 91.
51a, p. 39, n. 120.
53b, p. 541, n. 9.
61b, p. 35.
83a-b, p. 61, n. 14.
85b, pp. 387, n. 42; 388, n. 43.
96a bar., p. 558, n. 122.
101a, pp. 19; 43, n. 149.

Gittin

37a, p. 353, n. 49.
38b, pp. 504, n. 169; 506, n. 192; 527, n. 64.
39a, pp. 494, nn. 100, 101, 107; 495, n. 109.
40a, pp. 504, n. 173; 527, n. 65.
43b-44a, p. 527, n. 61.
55a, p. 363, n. 20.
56a, pp. 71; 74, n. 91; 75; 156, n. 91; 159, n. 109; 161, n. 116; 162, n. 127.
57b, p. 364, n. 33.
58a, pp. 278, n. 205; 306, n. 322.
58a bar., pp. 362, n. 6; 365, n. 37.
65a, pp. 183, n. 16; 350, n. 28.
81a bar., p. 510, n. 214.
90a bar., p. 554, n. 104.

Hagiga

3a bar., p. 560, n. 140.
9b, p. 484, n. 33.
13a, p. 371, n. 70.
16b, p. 559, n. 139.

Horayot

10a, p. 191, n. 73.
10a-b, pp. 269, n. 157; 363, n. 20.
11b bar., pp. 422, n. 17; 436, n. 99.
11b, p. 437, nn. 106, 110.

Ḥullin

4a bar., p. 535, n. 36.
15a, p. 371, n. 73.
24a-b, p. 255, n. 89.
53a, p. 42, n. 143.
65a, p. 234, n. 176.
90b, p. 317, n. 366.
94b, p. 464, n. 40.

Keritot

9a, p. 484, n. 32.
81a, pp. 127, n. 114; 484, n. 32.

Ketubot

3a, pp. 340, n. 495; 415 n. 8.
4b, p. 553, n. 92.
14a, p. 481, n. 15.
14b bar., pp. 342, n. 507; 482, n. 20.
20b, p. 467, n. 61.
29a, p. 545, n. 41.
29b, p. 509, n. 209.
40a, p. 545, n. 40.
40b, pp. 545, n. 41; 546, n. 47.
46b, p. 546, n. 50.
57b, p. 555, n. 110.
58b, p. 552, n. 90.
61a, p. 553, n. 92.
62b, pp. 421, n. 16; 427, n. 52; 436, nn. 101, 105; 438, n. 114; 461, n. 5.
65a, p. 159, n. 107.
66b-67a bar., pp. 207, n. 55; 209, n. 65.
66b, p. 159, nn. 101, 102, 108.
67b-68a, p. 192, n. 92.
67b bar., pp. 184, n. 23; 191, n. 82.
77a, pp. 461, n. 9; 467, n. 63; 552, n. 86.
77b, p. 382, n. 18.
82b bar., p. 552, n. 84.
96a, p. 553, n. 92.
105a, pp. 92, n. 196; 118, n. 81; 186, n. 36; 190, nn. 68, 69, 70; 374, n. 83.
105b, p. 177, n. 86.
106a, pp. 51 n. 201; 160, n. 111; 190, n. 67; 349, n. 20.
107a, p. 552, n. 86.

Makshirin

24a, p. 377, nn. 101, 102.

Megilla

3b, p. 195, n. 96.
7a, p. 113, n. 41.
14b, p. 543, n. 23.
23a bar., p. 560, n. 142.
26a, pp. 20, n. 14; 113, n. 41; 170, n. 20; 190, n. 64.

Menahot

43a bar., p. 526, n. 56.
65a, pp. 356, n. 69; 393, n. 72.
77a, p. 202, n. 29.
85a, pp. 73, n. 80; 74.
87a, p. 83.
98b, p. 49, n. 192.
107b, p. 263, n. 119.

Moed qatan

22b bar., p. 386, n. 34.

Nazir

47b, p. 247, n. 43.

Nedarim

27b, p. 204, n. 40.
37a-62a, p. 185, n. 30.
49b-50a, p. 191, n. 76.
50a, p. 27, n. 55; 191, n. 74.
51a, p. 253, n. 74.

Nidda

10a bar., p. 512, n. 220.
13b, p. 490, n. 72.
20a-b, p. 512, n. 220.
31b, p. 562, nn. 154, 155.
33b bar., pp. 248, n. 51; 406, n. 137.
33b, p. 356, n. 70.
48b bar., p. 544, n. 36.
57b, p. 25, n. 41.

Pesahim

4a, p. 434, n. 87.
7a, p. 38, n. 113.
14a, p. 23.
43a, p. 558, n. 119.
49a, p. 340, n. 492.
49a bar., pp. 208, n. 62; 340, n. 492.
49b bar., p. 452, n. 176.
50b, p. 465, n. 50.
50b bar., pp. 464, n. 43; 465.

57a, p. 520, n. 6.
57a bar., pp. 164, n. 141; 165, nn. 144, 149, 151; 176, n. 76; 244, n. 28; 266, n. 129; 278, n. 206.
(57a bar.), pp. 285, n. 236; 304, n. 305; 305, n. 312.
62b, pp. 371, n. 74; 424, n. 38; 428 e nn. 61, 63; 429, n. 65; 440, nn. 120, 122, 123.
64a, p. 48, n. 178.
64b, p. 131 e n. 123; 138; 140, n. 145.
65a bar., pp. 469, n. 72; 562, n. 155.
65b, p. 79, n. 121.
85b, p. 193, n. 93.
88a bar., p. 526, n. 58.
91a, p. 169, n. 18.
92a bar., p. 485, n. 37.
95b, p. 168, n. 13.
101b-102a, p. 387, n. 42.
108b-109a bar., p. 172, n. 49.
109a bar., pp. 171, n. 31; 172, n. 38; 173, n. 52.
113a, pp. 17, n. 2; 183, n. 12; 192, n. 91; 462, n. 29; 466, n. 53; 507, n. 199.
113b, pp. 555, n. 109; 556, n. 114.
116a, pp. 61; 64; 68.
119a, p. 370, n. 67.

Qiddushin

2b, p. 546, n. 49.
3b, p. 546, n. 50.
4a, p. 475, n. 123.
14b, pp. 473, n. 96; 477, nn. 132, 133.
14b bar., p. 475, n. 113.
16a-b, p. 475, n. 123.
17a bar., p. 475, n. 115.
17b, p. 473, n. 96.
18a bar., p. 472, n. 93.
18b bar., p. 547, n. 51.
20a, pp. 477, n. 132; 478, n. 137.
22a, p. 478, n. 137.
23a, pp. 495, n. 109; 505, n. 182.
23b, pp. 240, n. 5; 343, n. 511.
24a bar., p. 504, n. 176.
25a, p. 523, n. 32.
25a bar., p. 504, n. 177.
28a bar., pp. 515, n. 240; 528, n. 71.
29a, p. 17, n. 1.
29b, p. 558, n. 129.
30b, p. 561, n. 150.
31a, p. 553, n. 98.
33a, pp. 17, n. 3; 42, n. 140; 377, n. 98.
33b bar., p. 526, n. 52.
34a, p. 558, n. 129.
35a, p. 558, n. 119.
45b, p. 547, n. 56.
64a, pp. 509, nn. 208, 209; 510, n. 215.
66a, pp. 251, n. 64; 396, n. 83.
67a bar., p. 492, n. 88.
68a, p. 509, nn. 208, 209.
68b, p. 528, n. 70.
69a, p. 183, n. 16.
70a-b, p. 541, n. 12.
70a, pp. 456, nn. 203, 208; 500, n. 145.
70b-71a, pp. 344, n. 512; 371, n. 74.
70b, pp. 440, n. 119; 456, n. 208; 496, n. 120; 500, n. 146.
71a, p. 440, n. 121.
71a bar., pp. 439, n. 116; 440, n. 119.
71b, p. 457, n. 210.
72a bar., p. 492, n. 84.
73a, p. 516, n. 246.
74b-76b, p. 536, n. 39.
75a, pp. 417, n. 13; 480, n. 10.
76a, pp. 495, n. 117; 509, n. 208.
76a bar., p. 535, n. 36.
76b, pp. 334, n. 457; 451, nn. 170, 171; 452, n. 174; 454, n. 197.
77a-b, p. 480, n. 3.
78a, pp. 480, n. 11; 491, n. 80.
78b, pp. 491, n. 82; 492, n. 85.
79a, p. 546, n. 49.
81a, pp. 541, n. 10; 544, n. 29.
82a bar., pp. 460; 461, nn. 11, 17; 463, n. 30; 468, nn. 64, 66.

82b bar., pp. 466, n. 54; 469, n. 72; 562, n. 155.

Rosh ha-shana

6b, p. 558, n. 122.
18a, p. 174, n. 60.
19b, p. 382, n. 13.
22a, p. 39, n. 126.
31a, pp. 42, n. 141; 86, n. 162.
31b, p. 223, n. 140.

Sanhedrin

3a, p. 365, n. 42.
4b bar., p. 365, n. 43.
5a, pp. 365, n. 41; 422, n. 17; 436, n. 99.
5a bar., p. 437.
19a bar., pp. 259, n. 105; 455, n. 199.
20a, p. 191, n. 77.
21a bar., p. 151, n. 52.
21a, p. 552, n. 85.
21b, p. 370, n. 67.
22b, p. 253, n. 74.
23a bar., p. 455, n. 198.
24b, p. 471, n. 88.
25a, p. 463, n. 31.
25b, pp. 460; 462, n. 26.
25b bar., pp. 462, n. 22; 469, n. 74.
36b, pp. 451, n. 171; 495, nn. 113, 117; 515, nn. 236, 237.
36b bar., pp. 455, n. 200; 517, n. 250.
38a, p. 437, n. 110.
41a, pp. 42, n. 141; 86, n. 162; 187, n. 41; 326, n. 421.
43a bar., pp. 159, n. 110; 349, n. 19.
52b, pp. 281, n. 221; 282, n. 222; 343, n. 510; 358, n. 80.
56a, p. 437.
57b-58a, p. 490, n. 73.
57b bar., p. 490, n. 70.
58b, pp. 525, n. 47; 548, n. 65.
76b bar., p. 548, n. 63.
93a bar., p. 464, n. 39.
94b, p. 558, n. 129.
98a, p. 193, n. 93.
99a bar., p. 563, n. 160.
106b, p. 426, n. 47.
107b, p. 120, n. 91.

Shabbat

14b, p. 66, n. 42.
15a, pp. 42, n. 141; 86, n. 162; 326, n. 421.
15a bar., p. 391, n. 62.
16b-17a, p. 536, nn. 40, 42.
30b-31a bar., p. 155, n. 76.
31a, p. 186, n. 39.
31a bar., p. 484, n. 33.
56a, p. 436, n. 100.
59a, p. 27, n. 55.
63a, p. 26, n. 47.
108a, p. 356, n. 69.
115a, p. 373, n. 79.
116a, p. 340, n. 489.
139a, p. 451, n. 169.
148b, p. 170, n. 22.
151b, p. 190, n. 71.
153a, p. 156, n. 87.

Shebu'ot

16a bar., p. 387, n. 42.
39a bar., p. 470, n. 79.

Soṭa

22a, p. 533, n. 19.
22b, pp. 188, nn. 57, 58; 365, n. 38.
22b bar., p. 188, n. 58.
33a bar., p. 242, nn. 14, 15.
38b, p. 480, n. 4.
40a, p. 480, n. 4.
42a bar., p. 260, n. 107.
47a, pp. 120, n. 91; 189, n. 62.
47b-48a, pp. 177, n. 84; 178, n. 88.
48a bar., p. 408, n. 147.
49b, p. 27, n. 54.

Sukka

26a bar., p. 466, n. 52.
27a, p. 158, n. 100.
28a, p. 44.

28a bar., p. 375, n. 87.
41b, pp. 396, n. 86; 520, n. 7.
43b, pp. 304, n. 308; 356, n. 69.
44a, pp. 193,n. 94; 333, n. 450.
47a, p. 169, n. 15.
47b bar., p. 169, n. 16.
48b, p. 355, n. 61.
51b, pp. 46; 47, n. 172; 98, n. 222.

Ta'anit

2b, p. 405, n. 132.
3a, p. 405, n. 132.
12a, pp. 423, n. 29; 435, n. 91.
19b-20a bar., p. 234, n. 172.
21a, p. 467, n. 61.
23a bar., p. 228, n. 148.
27b, p. 297, n. 280.
28a, pp. 351, n. 36; 352, nn. 44, 48.
31a bar., pp. 258, n. 99; 543, n. 26.

Tamid.

27a, p. 265, n. 128.
27b, p. 382, n. 13.
61b, p. 382, n. 13.

Temura

20b, p. 176, n. 76.

Yebamot

6b, pp. 105, n. 18; 368, n. 60.
15a-16a, p. 158, n. 97.
15a, p. 548, n. 65.
15b-16a, p. 548, n. 65.
15b, pp. 157; 192, n. 84; 200, n. 17; 233, n. 169; 303, n. 302; 338, n. 479; 392, n. 66.
16a, p. 471, n. 86.
16a-b bar., p. 487, n. 50.
17a, p. 528, n. 70.
21a bar., p. 492, n. 92.
22a, pp. 489, n. 64; 490, nn. 74, 75; 492, nn. 91, 94.
22b, p. 528, n. 70.
23a, p. 528, n. 70.
37a, p. 417, n. 13.
44b, pp. 509, n. 211; 510, nn. 212, 215.
45b, p. 505, n. 184.
46a-47a bar., p. 503, n. 166.
46a, p. 505, n. 184.
47b, p. 488, n. 57.
48b bar., pp. 489, nn. 64, 65, 68; 524, n. 43.
48b, pp. 524, n. 42; 525, n. 44.
49a, p. 510, n. 215.
60b, p. 491, n. 80.
61a, pp. 162, n. 127; 163, n. 137; 252, n. 71.
61b bar., p. 336, n. 467.
62a, p. 489, n. 64.
62b, p. 548, n. 63.
63b, pp. 554, n. 101; 555, n. 109.
64a, p. 456, n. 205.
77a, pp. 486, n. 44; 542, n. 22.
78b, p. 514, n. 234.
86a, p. 177, nn. 84, 85.
89a, p. 555, n. 109.
97b, pp. 489, n. 64; 490, n. 74.
98a, p. 488, n. 59.
100b, p. 467, n. 58.
108b, p. 374, n. 85.

Yoma

8b-9a bar., p. 256, n. 90.
8b, p. 247, n. 47.
12a, p. 22, n. 23.
12a bar., p. 170, n. 20.
12b, pp. 253, n. 76; 261, n. 113; 303, n. 302.
17b, pp. 243, nn. 19, 21; 244, nn. 22, 24, 26, 27.
18a, pp. 250, n. 61; 252, n. 71.
19a bar., p. 405, n. 129.
19b bar., pp. 243, n. 18; 355, n. 65; 406, n. 136.
19b, p. 355, n. 59.
22b, p. 452, n. 174.
23a, pp. 272, n. 178; 377, n. 96.
25a, p. 247, n. 47.
26a, p. 322, nn. 389, 391.
29a bar., p. 435, n. 94.

35[b] bar., pp. 163, n. 133; 165, n. 147; 185, nn. 28, 29, 34; 186, n. 40; 191, nn. 79, 80; 374, n. 81.
37[a], p. 49.
37[b], p. 49, n. 186.
38[a.b], p. 120, n. 89.
38[a], pp. 47, n. 174; 50, n. 199; 168, n. 8.
38[b], p. 273, n. 181.
39[a.b] bar., p. 242, n. 16.
39[a], p. 311, n. 338.
39[a] bar., p. 260, n. 107.
39[b], p. 159, n. 103.
40[b], p. 259, n. 106.
44[b], p. 61.
47[a], p. 248, n. 51; 305, n. 311.
52[b], p. 255, n. 85.
66[b], p. 118, n. 80.
69[a.b], p. 382, n. 13.
71[b], pp. 50, n. 200; 243, n. 18; 364, n. 33; 376, n. 92.

Zebahim

32[a], p. 316, n. 359.
88[b], p. 241, n. 7.
96[a], pp. 22, n. 27; 50, n. 197.
113[a], p. 87.

IL TALMUD DI GERUSALEMME

'Aboda zara

III,1,42[c] 58, p. 27, n. 57.

Baba batra

V,11,15[a] 61, p. 63, n. 21.

Baba mesi'a

II,4,8[c] 18, p. 363, n. 28.
II,5,8[c] 18, pp. 461, n. 12; 468, n. 68.

Berakot

I,7,3[b] 56, p. 374, n. 80.
II,1,4[b] 24, p. 377, n. 99.
II,4,5[a] 14 ss., p. 422, n. 22.
II,4,5[a] 18, p. 422, n. 19.
IV,1,7[b] 63, p. 269, n. 160.
IV,1,7[d] 19, p. 363, n. 21.

Beṣa

I,11,60[d] 64, p. 371, n. 72.
II,4,61[c] 13, p. 87.

Bikkurim

I,4,64[a] 15, p. 496, n. 119.
I,5,64[a] 27, p. 492, n. 85.
I,5,64[a] 31, p. 491, n. 80.
III,3,65[c] 61, p. 489, n. 68.

Demay

II,1,22[c] 21, p. 63, n. 21.
II,3,23[a] 10, p. 471, n. 85.
IV,6,24[a] 53, p. 156, n. 89.

Gittin

I,2,43[c] 39, p. 482, n. 20.

Hagiga

I,1,74[d] 35, p. 560, n. 140.
I,1,76[a] 47, p. 90, n. 190.
II,1,77[b] 33, pp. 156, n. 84; 349, n. 26.
II,1,77[b] 34, pp. 269, n. 159; 377, n. 104.

Horayot

III,5,47[d] 7, p. 256, n. 91.
III,5,47[d] 11, p. 248, n. 51.
III,5,47[d] 15, p. 540, n. 7.
III,5,47[d] 37, p. 339, nn. 482, 484.
III,7,48[a] 40, p. 188, n. 54.
III,9,48[b] 33, pp. 257, n. 98; 258, n. 100.
III,9,48[b] 34, p. 258, n. 99.
III,9,48[b] 56, p. 506, n. 191.
III,9,48[b] 58, p. 507, n. 201.

Ketubot

I,2,25[b] 10, p. 62.
I,5,25[c] 34, p. 547, n. 55.
III,10,28[a] 13, p. 523, n. 32.
IV,8,28[d] 61, p. 512, n. 221.
V,2,29[d] 16, p. 552, n. 85.
V,4,29[d] 52, p. 551, n. 78.

VI,6,30[d] 36, p. 547, n. 51.
VII,11,31[d] 22, p. 461, n. 9.
VIII,11,32[c] 4, p. 66, n. 42.
XII,3,35[a] 37, p. 436, n. 98.

Kilaim

IX,4,32[b] 30, pp. 422, n. 17; 436, n. 98.
IX,4,32[b] 31, p. 437, n. 109.
IX,4,32[b] 57, p. 422, n. 18.

Megilla

I,6,70[c] 13, p. 435, n. 91.
I,9,71[d] 57 bar., p. 465, n. 46.
I,12,72[a] 49, pp. 248, n. 51; 305, n. 311.
I,12,72[a] 53, p. 540, n. 7.
III,1,73[d] 32, pp. 113, n. 41; 118, n. 77.
III,1,73[d] 35, p. 113, n. 40.

Ma'aser sheni

II,10,53[d] 2, p. 381, n. 7.
V,5,56[b] 37, p. 331, n. 441.

Nazir

III,6,52[d] 38, p. 33, n. 91.

Orlaz

II,7,62[b] 55, p. 536, n. 39.
II,7,62[c] 1 ss., p. 536, n. 39.

Pea

I,1,15[b] 23, p. 208, n. 61.
I,1,15[c] 16, p. 559, n. 133.
I,6,16[c] 47, p. 42, n. 144.
I,6,16[c] 53, p. 59.

Pesahim

I,1,27[b] 51, p. 537, n. 46.
VIII,8,36[b] 47, p. 484, nn. 35, 36.
X,3,37[d] 9, pp. 64; 170, n. 26.

Qiddushin

I,3,60[a] 28, p. 523, n. 27.
I,7,61[a] 27 s., p. 456, n. 204.
III,14,64[c] 44, p. 509, n. 207.
IV,1,65[c] 51, p. 439, n. 116.
IV,1,65[c] 53, p. 439, n. 118.
IV,1,65[c] 54, p. 440, n. 121.
IV,4,65[d] 46, p. 547, n. 55.
IV,5,65[d] 48, p. 452, nn. 174, 176.
IV,5,65[d] 49, p. 452, n. 173.
IV,6,66[a] 10, pp. 336, n. 467; 491, n. 80.
IV,11,65[a] 39, p. 461, n. 6.
IV,11,65[a] 40, p. 460, nn. 3, 4.
IV,11,66[b] 25 ss., p. 460, n. 2.

Sanhedrin

I,2,19[b] 57, p. 387, n. 42.
I,2,19[c] 9 bar., p. 452, n. 179.
II,7,20[c] 48, p. 451, n. 170.

Shabbat

I,7,3[d] 37, p. 66, n. 42.

Shebiit

VIII,8,38[b] 51, p. 551, n. 78.
VIII,10,38[b] 59, p. 536, n. 39.
VIII,10,38[b] 60, p. 536, n. 39.

Sheqalim

III,2,47[c] 31 bar., p. 267, n. 141.
IV,3,48[a] 35, pp.24 6, n. 37; 280, n. 217.
V,2,48[a] 28, p. 276, n. 195.
V,2,48[d] 26, pp. 51, nn. 206, 208; 272, n. 175.
V,2,48[d] 46, p. 272, n. 178.
V,2,48[d] 53, p. 273, n. 181.
V,3,49[a] 30-36, p. 259, n. 103.
V,3,49[a] 30, p. 266, n. 130.
V,3,49[a] 33, p. 259, n. 103.
V,3,49[a] 37, p. 273, n. 187.
VI,1,49[c] 47, p. 25, n. 46.

VIII,1,51[a] 20, p. 43, n. 152.
VIII,4,51[b] 13, p. 51, n. 201.

Sota

I,6,17[a] 19, p. 69.
II,2,18[a] 11, p. 321, n. 383.
III,4,19[a] 3 ss., pp. 340, n. 488; 362, n. 13.
III,4,19[a] 7, p. 558, n. 128.
III,4,19[a] 28, p. 173, n. 57.
VII,7,22[a] 31 bar., p. 502, n. 161.
VIII,3,22[c] 16, p. 25, n. 46.
IX,16,24[c] 6, p. 27, n. 54.

Sukka

I,1,51[d] 22 e 25, pp. 33, n. 91; 155, n. 80.
I,1,51[d] 24, p. 485, n. 40.
III,14,54[a] 38, p. 396, n. 86.
IV,5,54[c] 3, p. 333, n. 450.

Ta'anit

III,13,67[a], p. 234, n. 173.
IV,2,67[d] 46, p. 318, n. 371.
IV,2,68[a] 8-12, p. 297, n. 280.
IV,2,68[a] 14, pp. 263, n. 119; 311, n. 340.
IV,2,68[a] 38, p. 352, n. 48.
IV,2,68[a] 45 ss., p. 432, n. 78.
IV,2,68[a] 46, pp. 423, n. 29; 436, n. 100.
IV,2,68[a] 48, pp. 421, n. 16; 424, n. 34; 438, n. 113.
IV,2,68[a] 54 ss., p. 426, n. 50.
IV,6,68[b] 44, p. 435, n. 91.
IV,8,69[a] 22, p. 354, n. 54.
IV,8,69[a] 35, p. 23, n. 31.
IV,8,69[a] 36, p. 85, n. 154.
IV,8,69[a] 37, p. 82, n. 143.
IV,8,69[a] 42, p. 85, n. 156.
IV,8,69[a] 53, pp. 311, n. 338; 312, n. 343.
IV,11,69[c] 47, p. 543, n. 27.

Yebamot

I,6,3[a] 47, p. 303, n. 302.
I,6,3[a] 59 ss., p. 487, n. 50.
VII,6,8[c] 1 ss., p. 509, n. 207.
VIII,3,9[b] 29, p. 491, n. 78.
VIII,3,9[c] 9, p. 486, n. 44.
VIII,3,9[d] 8, p. 439, n. 116.
VIII,3,9[d] 11, p. 440, n. 121.
X,1,10[c] 61, p. 510, n. 215.
X,1,10[c] 62, p. 510, n. 215.
XIII,2,13[c] 50, p. 548, n. 64.

Yoma

I,1,38[c] 37, p. 287, n. 245.
I,1,38[c] 38, p. 256, n. 90.
I,1,38[c] 39, p. 299, n. 288.
I,1,38[c] 43, p. 256, n. 91.
I,1,38[d] 1, pp. 253, n. 76; 256 n. 91; 261, n. 113; 303, n. 302.
I,1,38[d] 6, pp. 248, n. 51; 305, n. 311.
I,1,38[d] 9, p. 540, n. 7.
I,1,38[d] 11, p. 542, n. 22.
I,1,38[d] 32, pp. 193, n. 94; 217, n. 111; 339, n. 484.
I,2,38[d] 63, p. 244, n. 27.
I,2,38[d] 64, p. 244, n. 26.
I,2,38[d] 63-39[a] 3, p. 244, n. 28.
I,2,38[d] 63-39[a] 4, p. 243, n. 21.
I,2,39[a] 11, p. 244, n. 25.
I,2,39[a] 22, p. 247, n. 46.
I,2,39[a] 23, p. 243, n. 19.
I,2,39[a] 25, p. 245, n. 33.
I,2,39[a] 26, p. 241, n. 7.
I,5,39[a] 45, p. 355, n. 65.
I,5,39[a] 46, pp. 405, n. 129; 406, n. 136.
II,2,39[d] 13, p. 377, n. 96.
II,2,39[d] 13 bar., p. 435, n. 94.
III,7,40[d] 57, p. 339, n. 481.
III,8,41[a] 4, p. 259, n. 105.
III,8,41[a] 5, pp. 260, n. 108; 308, n. 328.
IV,1,41[b] 49, pp. 63; 198, n. 3.
IV,5,41[d] 37, p. 25, n. 46.
V,2,42[c] 17, p. 243, n. 18.
VI,3,43[c] 59, p. 311, n. 338.
VII,1, p. 325, n. 412.

TRATTATI EXTRA-CANONICI

Abot di Rabbi Nathan

4,24[a] 10 (A), p. 280, n. 217.
4,14[b] 25 (B), p. 453, n. 181.
5,26[a] 4 (A), p. 356, n. 68.
5,26[a] 11 (A) p. 356, n. 69.
6,31[a] 23 (A), p. 350, n. 29.
7,21[b] 33 (B), p. 280, n. 217.
10,26[b] 3 (B), p. 356, n. 68.
12,55[a] 14 (A), pp. 103, n. 7; 374, n. 82.
12,56[a] 9 (A), p. 280, n. 211.
13,31[b] 21 (B), p. 350, n. 30.
15,61[a] 1(A), p. 484, n. 33.
16,63[a] 19 ss. (A), p. 512, n. 222.
16,63[a] 19 (A), p. 349, n. 17.
16,63[a] 25 (A), pp. 303, n. 300; 435, n. 92.
16,63[a] 33 (A), p. 548, n. 64.
17,66[a] 1 (A), p. 520, n. 8.
27,55[b] 33 (B), pp. 103, n. 7; 374, n. 82.
27,56[a] 29 (B), p. 280, n. 211.
30, p. 192, n. 85.
35,105[a] 24 (A), p. 176, n. 75.

Soferim

IV,1, p. 465, n. 46.

Semahot

XI, p. 386, n. 34.
XII, p. 384, n. 28.

Derek Ereş

2, p. 470, nn. 79, 80.

Derek Ereş Zuta

6, p. 468, n. 67.

Abadim

I,4, p. 475, n. 123.
I,7-10, p. 476, n. 124.
I,10 s., p. 474, n. 110.
II,1, p. 476, n. 125.
II,2, p. 476, n. 126.
II,9, p. 474, n. 106.
II,10, p. 472, n. 92.
III,4, p. 504, nn. 174, 177.
III,5, p. 523, n. 32.

Kutim

I,6, p. 536, n. 39.
I,9[b], p. 535, n. 35.
II,9, p. 536, n. 39.

Gerim

II,5, p. 484, n. 32.
II,6, p. 489, nn. 64, 65, 68.
III,8-13, p. 494, n. 100.
III,8, pp. 494, nn. 100, 103, 107; 495, n. 109.
III,9-13, p. 494, n. 107.
III,9-10, pp. 494, n. 101; 495, n. 108.
III,11-12, p. 494, n. 105.
III,11, pp. 494, n. 106; 495, n. 111.
III,13, pp. 494, nn. 102, 103; 495, nn. 108, 109, 110; 505, n. 182.

MIDRASH RABBAH

Genesis

13,11 su 2,5, p. 200, n. 18.
17,3 su 2,18, pp. 548, n. 64; 555, n. 109.
32 su 7,19, p. 463, n. 35.
33,3 su 8,1, p. 436, n. 98.
42,1 su 14,1, pp. 71, nn. 71, 72; 350, n. 30.
49 su 18,20, p. 544, n. 30.
67,5 su 27,37, p. 523, n. 29.
70 su 28,20, p. 499, n. 138.
71,13 su 30,13, p. 250, n. 63.
76,5 su 32,12, p. 353, n. 49.
94,4 su 46,1 p. 88, n. 176.
94,6 su 46,8 ss. p. 533, n. 22.
98,13 su 49,10, p. 432, n. 78.
98,22 su 49,20, p. 250, n. 63 .
100,11 su 50,14, p. 187, n. 41.

Exodus

47,1 su 34,27, p. 373, n. 78.
54,4 su 39,32, p. 65, n. 33.

Leviticus

3,5 su 1,16, p. 316, n. 362.
3,5 su 2,1, p. 181, nn. 4, 5.
20,2 su 16,1, p. 261, n. 111.
20,7 su 16,1-2, pp. 248, n. 51; 305, n. 311.
20,7 su 16,1 p. 261, n. 111.
24,4 su 19,2, p. 383, n. 23.
26,8 su 21,10, p. 302, n. 295.
30,7 su 23,40, p. 351, n. 35.
32 su 24,10, p. 513, n. 224.

Numeri

2,22 su 3,4, p. 248, n. 51.
7,8 su 5,2, pp. 242, n. 13; 263, n. 120; 324, n. 399.
8,9 su 5,10, p. 495, n. 194.
9 su 5,31, p. 506, n. 194.
9,11 su 5,16, p. 264, n. 121.
10 su 6,2, p. 523, n. 33.

Lamentazioni

1,2 su 1,1, pp. 21, n. 18; 43, n. 147; 60, n. 5; 64, n. 30; 68, n. 56; 74, n. 90; 88; 104, n. 13; 131; 140, nn. 146, 147; 167, n. 6.
1,5-14 su 1,1, p. 111.
1,9, su 1,1, p. 21, n. 18.
1,10 su 1,1, p. 25, n. 43.
1,13 su 1,1, pp. 67, n. 46; 96.
1,14 su 1,1, p. 22, n. 24.
1,15 su 1,1, p. 36, n. 105.
1,32 su 1,5, pp. 28, n. 60; 71, nn. 71, 72; 82, n. 140; 161, n. 116; 350, n. 31.
1,48 su 1,16, p. 349, n. 17.
1,49 su 1,16, pp. 41, n. 133; 122, n. 100; 161, n. 119; 278, n. 205.
1,50 su 1,16, pp. 159, n. 107; 162, nn. 127, 128; 250, n. 61; 252, n. 69.

1,51 su 1,16, p. 159, n. 108.
2,5 su 2,2, pp. 42, n. 142; 82, n. 145; 85, n. 155; 163, n. 132; 165, n. 147; 354, n. 54.
2,20 su 2,12, pp. 64, n. 28; 168, n. 7.
2,24 su 2,15, pp. 65, n. 33; 89, n. 181.
3,9 su 3,9, p. 85, n. 158.
4,2 su 4,2, pp. 155, n. 81; 156, n. 86; 199, n. 11.
4,4 su 4,2, pp. 65, n. 34; 156, nn. 85, 89, 90; 362, n. 6.
4,5 su 4,2, p.155, n. 83.
4,7 su 4,4, pp. 42, n. 141; 86, n. 161.
4,22 su 4,18, p. 354, n. 54.

Ruth

2,14 su 1,8, p. 488, n. 59.
6,6 su 3,13, p. 349, n. 26.

Qoelet

3,15 su 3,11, p. 339, nn. 483, 484.
4,18 su 4,17, p. 36, n. 104.
7,18 su 7,8, pp. 156, n. 84; 349, n. 26.
7,18 su 7,11, p. 71, n. 72.
7,24 su 7,11, p. 161, n. 116.
7,25 su 7,11, p. 350, n. 31.
9,6 su 9,8, p. 156, n. 87.
9,7 su 9,9, pp. 381, nn. 8, 9, 10; 383, n. 24.

Cantico

1,55 su 1,12, p. 88, n. 177.
3,9 su 3,6, p. 273, n. 181.
3,12 su 3,7, p. 311, n. 337.
4,7 su 4,2, p. 241, n. 7.
6,11 su 6,5, p. 351, n. 35.
8,1 su 8,2, p. 489, n. 66.

Mekilta (Exodus)

12,6,3[c], p. 562, n. 154.
12,44,7[b], p. 524, n. 43.
12,48,7[c], p. 505, n. 184.
12,49,7[c], p. 488, n. 58.
20,10,26[b], p. 525, n. 45.
21,2,28[b], p. 476, n. 125.
21,3,28[c], p. 476, n. 130.
21,5,28[d], p. 476, n. 126.
21,6,29[a], p. 475, nn. 115, 120, 121.
21,7,28[b], pp. 473, nn. 96, 101, 104, 105; 474, nn. 107, 109; 475, n. 114.
21,8,29[b], p. 476, n. 124.
21,20,29[a], pp. 473, nn. 97, 101; 474, n. 107.

Sifra (Leviticus)

1,5,4[b], p. 316, n. 359.
2,3,6[d], pp. 243, n. 21; 244, nn. 23, 25; 280, n. 217.
10,10,44[d], p. 496, n. 122.
11,44,29[a], p. 383, n. 23.
11,45,29[a], p. 383, n. 23.
14,3,34[c], p. 321, n. 383.
14,11,35[b], p. 264, n. 121.
19,2,44[b], p. 383, n. 23.
20,26,46[d], p. 383, n. 23.
21,2,46[d], p. 246, n. 42.
21,3,47[a], p. 246, n. 42.
21,7,47[b], pp. 336, n. 467; 337, nn. 470, 471, 472; 491, n. 79; 506, n. 189.
21,10,47[c], pp. 250, n. 63; 266, n. 129; 302, n. 295; 340, n. 490.
21,12,47[c], p. 282, n. 225.
21,14,47[d], p. 249, n. 57.
21,17,47[d], p. 255, n. 89.
24,9,53[a], pp. 243, n. 21; 244, n. 26.
25,39,55[c], pp. 473, n. 103; 476, nn. 125, 126.
25,42,55[c], p. 67, n. 45.

Sifre (Numeri)

5,3, § 1, p. 263, n. 120.
5,12, § 7, pp. 491, n. 79; 506, n. 194.
10,29, § 78, p. 424, n. 36.
18,7, § 116, p. 332, n. 442.
27,4, § 133, p. 545, n. 38.
30,4, § 153, p. 545, n. 42.
35,34, § 161, pp. 377, n. 96; 435, n. 94.

Sifre (Deuteronomio)

1,16, § 16, 30[d], pp. 269, n. 158; 363, n. 20.
3,23, § 26, 31[c], p. 67, n. 45.
12,29, § 80, 40[d], p. 374, n. 85.
14,22, § 105, 42[a], p. 42, n. 144.
14,29, § 110, 42[c], pp. 496, n. 123; 497, nn. 125, 126, 129.
15,12,43[a], p. 473, nn. 96, 98.
17,15, § 157, 45[a], p. 452, n. 175.
19,17, § 190, 46[d], p. 561, n. 145.
23,2, § 248, 50[b], p. 509, n. 207.
23,3, § 248, 50[b], p. 513, n. 225.
23,4, § 249, 50[c], p. 486, n. 44.
23,9, § 253, 50[c], p. 486, n. 45.
23,16, § 259, 50[d], p. 527, n. 59.
24,1, § 269, 51[b], p. 554, n. 104.
25,10, § 291, 53[a], p. 495, n. 115.
26,12, § 303, 53[d], p. 497, nn. 125, 128, 129.
34,7, § 357, 63[c], p. 187, n. 41.

Pesiqta Rabbati

5,14[b] 3, p. 372, n. 77.
16,84[a] 8, p. 489, n. 66.
23-24,122[a] 11, p. 488, n. 59.
26,129[b], p. 540, n. 3.
26,129[b] 5, pp. 278, n. 206; 283, n. 227.
41,173[a] 7, p. 64, n. 32.

Tanhuma

Wayyar

§ 5,65,30, p. 372, n. 77.

Toledot

§ 14,48[b] 9 s., p. 448, n. 158.

Wayyešeb

§ 2,117,38, p. 532, n. 17.

Ki thissa

§ 34,329,4, p. 372, n. 77.

Aḥare mot

§ 1,427,12, p. 261, n. 111.
§ 7,433,24, pp. 248, n. 51; 305, n. 310.

Bemidbar

§ 9,485,7, p. 35, n. 102.

Midrash Hagadol

Su Dt 25,10, p. 495, n. 115.
Su Dt 26,12, p. 497, n. 125.

Midrash Tannäim

Su Dt 17,15, p. 502, n. 159.

Midrash Tehillim

Su Sal 20,3, p. 457, n. 209.
Su Sal 23,2, p. 470, n. 86.

Yalqut Shimeoni

I, § 82, p. 561, n. 146.
I, § 211, p. 524, n. 43.
I, § 645, p. 496, n. 121.

Pirqe di Rabbi Eliezer

2, p. 350, n. 30.
10, p. 484, n. 31.
29, p. 525, n. 44.
36, p. 528.
38, p. 532, n. 17.

GIUSEPPE

Guerra giudaica

I,1,1-6, §§ 31-47, p. 290, n. 256.
I,1,1, §§ 31 ss., p. 292, nn. 263, 264.
I,1,1, § 31, p. 292, n. 262.
I,1,1, § 33, pp. 293, n. 265; 119, n. 86.
I,1,3, § 36, p. 297, n. 277.
I,1,5, § 46, p. 95, n. 199.
I,3,1, § 70, p. 296, n. 276.
I,3,5, § 78, p. 380, n. 5.
I,4,3-6, §§ 88-98, p. 402, n. 110.
I,4,3, § 88, p. 112 e n. 39.
I,4,6, § 97, pp. 151, n. 53; 158, n. 99.
I,5,2, §§ 110 s., p. 402, n. 112.
I,5,3, § 114, p. 354, n. 58.
I,6,1, § 122, p. 31, n. 83.
I,6,2, § 123, pp. 499, n. 140; 500, n. 151.
I,6,2, §§ 124 ss., p. 117, n. 73.
I,7,2, § 143, p. 31, n. 83.
I,8,5, § 170, p. 402, n. 114.
I,8,9, § 181, p. 499, n. 141.
I,9,3, § 187, p. 117, n. 73.
I,10,5, § 204, p. 422, n. 22.
I,13,1, § 248, pp. 152, n. 54; 477, n. 135.
I,13,4, § 257, pp. 152, nn. 54, 56; 477, nn. 135, 136.
I,13,9, § 270, p. 333, n. 450.
I,13,11, § 273, pp. 152, n. 54; 477, n. 135.
I,15,6, § 297 ss., p. 74, n. 86.
I,17,8, § 344, p. 75, n. 95.
I,18,1, § 347, pp. 95, n. 200; 229, n. 150.
I,18,4, § 358, p. 205, n. 42.
I,19,1, § 364, p. 543, n. 25.
I,19,3, §§ 370 s., p. 229, n. 151.
I,19,4, § 376, p. 521, n. 15.
I,20,3, § 397, pp. 109, n. 28; 148, n. 9.
I,21,1, § 401, p. 45, n. 160.
I,22,2, § 437, pp. 109, n. 29; 298, nn. 281, 282.
I,23,4, § 456, p. 113, n. 45.
I,23,5, §§ 457 ss., p. 153, n. 65.
I,24,2, § 475, p. 541, n. 9.
I,24,2, § 477, p. 152, n. 57.
I,24,3, § 479, p. 469, n. 69.
I,24,5, § 483, p. 154, n. 71.
I,24,6, § 485, p. 152, n. 59.
I,25,1-6, §§ 499 ss., p. 113, n. 45.
I,25,6, § 511, pp. 148, n. 13; 151, n. 46; 152, n. 60.
I,26,1-4, §§ 513 ss., p. 111, n. 36.
I,26,1, § 513, p. 151, n. 47.
I,26,2, § 524, p. 204, n. 39.
I,26,3, § 327, p. 149, n. 29.
I,26,4, § 530, pp. 113, n. 45; 151, n. 47.
I,26,5, § 532, p. 151, n. 48.
I,27,1, § 535, p. 151, n. 43.
I,27,2, § 538, p. 113, n. 45.
I,27,5 s., §§ 547-551, p. 40.
I,27,5-6, § 547, p. 148, n. 16.

I,28,4, § 562, pp. 152, nn. 57, 58; 537, n. 44.
I,29,1, §§ 569-571, p. 403, n. 120.
I,29,2, § 571, p. 189, n. 59
I,29,3, § 576 s., p. 521, n. 14.
I,29,3, § 576, p. 149, n. 25.
I,29,3, § 577, p. 117, n. 74.
I,30,2, § 584, p. 153, n. 66.
I,30,5, § 592, pp. 69; 148, n. 19.
I,32,3, § 635, p. 148, n. 19.
I,33,2-3, §§ 648 ss., p. 376, n. 94.
I,33,3, § 651, p. 376, n. 96.
I,33,3, § 652, p. 151, n. 38.
I,33,5, § 657, pp. 40; 148, n. 17.
I,33,8, § 665, p. 45, n. 160.
I,33,8, § 666, p. 28, n. 67.
I,33,8, § 667, p. 150, n. 36.
I,33,9, § 672, pp. 109, n. 30; 110, n. 35; 148, n. 8.
I,33,9, § 673, pp. 148, nn. 11, 12; 506, n. 193.

II,1,1, § 1, p. 157, n. 93.
II,1,2, § 7, p. 150, n. 34.
II,1,3, § 8, p. 151, n. 39.
II,1,3, §§ 12 s., p. 139, n. 140.
II,1,3, § 12, p. 105.
II,2,1, § 15, p. 150, n. 33.
II,2,3, § 21, p. 150, nn. 35, 37.
II,3,1, § 43, p. 124, n. 108.
II,3,1, § 44, p. 28, n. 66.
II,4,1, § 56, p. 422, n. 22.
II,5,1, § 69, p. 155, n. 78.
II,5,2, § 74, p. 151, n. 39.
II,6,2, §§ 84-91, p. 204, n. 38.
II,6,2, §§ 84-86, p. 204, n. 39.
II,6,2, §§ 85 s., p. 204, n. 40.
II,6,2, § 87, p. 204, n. 41.
II,6,3, § 93 ss., p. 153, n. 67.
II,6,3, § 96, p. 153, n. 68.
II,6,3, § 97, p. 205, n. 49.
II,7,3, § 111, p. 205, n. 43.
II,8,1, §§ 117 ss., p. 422, n. 22.
II,8,4, § 125, p. 211, n. 82.
II,9,4, § 175, p. 34, n. 97.
II,11,5, § 215, p. 153, n. 70.
II,11,6, § 218, pp. 29; 205, n. 44.
II,12,1, § 227, p. 139, n. 138.
II,12,3-7, §§ 232-246, p. 531, n. 12.
II,12,3, § 232, p. 531, n. 10.
II,12,5-6, §§ 240 ss., p. 254, n. 78.
II,12,5, § 237, p. 348.
II,12,6, § 243, pp. 165, n. 153; 261, n. 109.
II,12,8, § 247, pp. 31, n. 82; 231, nn. 164, 167.
II,13,2, § 252, p. 158, n. 100.
II,13,5, § 261, p. 119.
II,13,5, § 262, p. 119, n. 88.
II,14,1, § 275, p. 195, n. 98.
II,14,3, § 280, p. 131, n. 125.
II,14,4, § 287, p. 471, n. 88.
II,14,8, § 301, p. 347, nn. 13, 14.
II,15,1, § 313, p. 123, n. 107.
II,15,2, § 316, p. 347, n. 12.
II,15,5, § 329, p. 151, n. 41.
II,16,2, § 336, p. 348, n. 15.
II,16,3, § 344, p. 32, n. 86.
II,16,4, §§ 364, 371, p. 109, n. 28.
II,17,1 § 405, pp. 205, n. 50; 353, n. 50.
II,17,1, § 406, p. 32, n. 86.
II,17,2 ss., §§ 408 ss., p. 323, n. 398.
II,17,2, §§ 409 s., p. 262, n. 117.
II,17,2, § 409, pp. 166, n. 155; 201, n. 110.
II,17,2, § 410, p. 347, n. 11.
II,17,3, § 411, pp. 347, n. 14; 387, n. 40.
II,17,6, § 426, p. 161, n. 118.
II,17,6, § 427, pp. 32; 196, n. 100; 431, n. 74.
II,17,8-9, §§ 433 ss., pp. 124, n. 109; 422, nn. 20, 22.
II,17,8, § 440, p. 151, n. 41.
II,17,9, § 447, p. 422, n. 22.
II,19,1, §§ 515 s., p. 123, n. 105.
II,19,2, § 520, pp. 33, n. 91; 114, n. 50; 116 e n. 62.
II,19,4, § 530, p. 89, n. 180.
II,20,3 s., §§ 562 ss., p. 309, n. 332.
II,20,3, § 563, pp. 31, n. 81; 254, n. 79.
II,20,4, § 566, pp. 262, n. 118; 278, n. 202.

II,20,6, § 575, p. 449, n. 163.
II,21, § 627, p. 367, n. 50.
II,21,2, § 591, p. 96, n. 211.
II,21,2, § 592, p. 96, n. 212.
II,21,7, § 627, p. 348, n. 15.
II,21,7, § 628, p. 362, nn. 14, 15.
II,21,9, § 641, p. 130, n. 121.
II,22,1-2, §§ 648-654, p. 254, n. 79.
II,22,1, § 648 s., p. 22, n. 26.
III,2,1-2, § 11, p. 114, n. 50.
III,2,1-2, § 19, p. 114, n. 50.
III,3,5, § 52, pp. 90, n. 189; 91, n. 193.
III,3,5, § 54, pp. 121, n. 96; 126, n. 112.
III,3,5, § 55, p. 123, n. 104.
III,10,8, § 519, p. 39, n. 124.

IV,3,4, § 140 s., p. 55, n. 220.
IV,3,4, § 141, p. 331, n. 441.
IV,3,6, § 148, p. 301, n. 292.
IV,3,7, ss., §§ 151 ss., p. 254, n. 79.
IV,3,7, § 153, p. 301, n. 292.
IV,3,8, § 155, pp. 283, n. 228; 301, n. 293; 302,n. 296; 323, n. 396.
IV,3,9, § 159, p. 160, n. 115.
IV,3,9, § 160, p. 254, n. 80.
IV,4,3, §§ 238 ss., p. 254, n. 80.
IV,6,1, § 358, p. 160, n. 115.
IV,7,2, §§ 406 ss., p. 92, n. 195.
IV,9,8, § 541, p. 88, n. 173.
IV,9,11, § 567, pp. 33, n. 94; 116, n. 61.
IV,9,11, § 574, p. 278, n. 203.
V,1,4, § 25, p. 161, n. 116.
V,1,5, § 36, pp. 45, n. 164; 66, n. 38.
V,2, § 192, p. 46, n. 168.
V,2, § 197, p. 137, n. 134.
V,2,2, § 55, p. 36, n. 108.
V,2,2, § 57, p. 78, n. 110.
V,3,2, § 107, p. 78, n. 112.
V,3,2, § 108, p. 28, n. 64.
V,3,3, § 119, p. 36, n. 108.
V,4,1, § 136 ss., p. 41, n. 133.
V,4,1, § 137, pp. 33, n. 93; 41, nn. 134, 137.
V,4,1, § 140, p. 42, n. 138.
V,4,2, § 144, p. 326, n. 421.
V,4,2, § 145, p. 38, n. 14.
V,4,2, § 146, pp. 41, n. 136; 78, n. 11.
V,4,2, § 147, pp. 21,n. 16; 35; 36.
V,4,2, §§ 148, 152-155, pp. 29; 31, n. 81.
V,4,3-4, §§ 161 ss., p. 28, n. 62.
V,4,3, § 158, p. 31, nn. 78, 79.
V,4,3, § 159, p. 29, n. 70.
V,4,4, §§ 176 ss., p. 36, n. 106.
V,4,4, §§ 178 ss., p. 36.
V,5,1, § 187, p. 51, n. 203.
V,5,2, § 190, p. 66, n. 39.
V,5,2, §§ 195, 198, p. 138, n. 136.
V,5,2, §§ 198 ss., p. 263, n. 120.
V,5,2, § 199, p. 559, n. 134.
V,5,2, § 200, p. 137, n. 135.
V,5,3 s., § 201, p. 47, n. 174.
V,5,3, § 201, p. 47, n. 174.
V,5,3, § 203, p. 137, n. 135.
V,5,4, §§ 207 ss., p. 48, n. 180.
V,5,4, § 210, p. 48, n. 184.
V,5,4, §§ 212 s., pp. 50, n. 200; 67, n. 48.
V,5,5, § 218, p. 69, n. 61.
V,5,6, § 223, p. 47, n. 173.
V,5,6, § 224, pp. 46,n . 167; 48, n. 81.
V,5,6, § 226, pp. 134, n. 133; 325, n. 408.
V,5,7, § 228, pp. 217, n. 113; 333, n. 450.
V,5,7, § 229, p. 67, n. 50.
V,5,7, § 230, p. 245, n. 33.
V,5,7, §§ 231 ss., p. 240, n. 6.
V,5,7, § 234, p. 98, n. 224.
V,5,7, § 235, p. 67, n. 49.
V,5,8, §§ 238 ss., p. 28, n. 63.
V,6,1, § 252, pp. 33, n. 92; 115, n. 58.
V,6,2, § 264, p. 76, n. 96.
V,8,1, § 331, pp. 19; 21, n. 19; 22; 43, nn. 148, 149, 150.
V,9,4, § 405, p. 206.
V,9,4, § 410, pp. 25; 80, n. 124;

234, n. 174.
V,10,5, § 443, p. 196, n. 99.
V,11,5, § 474, p. 116, n. 64.
V,12,2, § 505, p. 85, n. 154.
V,12,2, § 506, p. 161, n. 121.
V,12,2, § 507, p. 80, n. 128.
V,12,4, § 523, p. 76, n. 97.
V,13,1, §§ 527-531, p. 278, n. 203.
V,13,6, § 562, p. 49, n. 188.
V,13,7, § 569, p. 132.

VI,1,1, § 5, p. 76, n. 97.
VI,1,1, § 6, p. 76 n. 99.
VI,2,2, § 114,pp . 121, n. 94; 278 e n. 203.
VI,2,7, § 151, p. 76, n. 98.
VI,4,2, § 232, p. 47, n. 174.
VI,5,2, § 282, pp. 97, n. 220; 218, n. 115.
VI,5,3, § 294, pp. 326, n. 418; 328, n. 424.
VI,5,3, § 307, p. 209, n. 64.
VI,6,1, § 317, p. 49, n. 194.
VI,6,2, § 327, p. 22, n. 26.
VI,6,2, § 331, p. 31, n. 81.
VI,6,3, § 354, p. 326, n. 421.
VI,6,3, § 355, pp. 33; 116, n. 59.
VI,6,4, § 356, pp. 33, n. 91; 116, n. 63.
VI,8,3, §§ 387-389, p. 274, n. 190.
VI,8,3, § 388, pp. 48; 49, n. 192.
VI,8,3, §§ 390 ss., p. 266, n. 132.
VI,8,3, §§ 390 s., p. 274, n. 189.
VI,8,3, § 390, pp. 26, n. 48; 68, n. 52; 69; 273, n. 186.
VI,9, § 424, p. 502, n. 161.
VI,9,3, § 421, p. 130, n. 122.
VI,9,3, §§ 422 ss., p. 131, n. 124.
VI,9,3, § 423, pp. 133; 139, n. 142; 140, n. 144.
VI,9,3, § 424, p. 100, n. 232.

VII,1,2, § 5, p. 179, n. 97.
VII,2,2, § 26, p. 35.
VII,2,2, § 29, p. 68, n. 54.
VII,3,3, § 43, p. 116, n. 66.
VII,4,2, § 76, p. 109, n. 28.
VII,5,5, § 148 s., p. 49, n. 191.
VII,5,5, § 148, p. 49, n. 192.
VII,6,6, § 218, p. 51, n. 203.
VII,8,1 ss., §§ 253 ss., p. 422, n. 22.
VII,10,2-4, §§ 421 ss., p. 119, n. 86.
VII,10,2-3, §§ 423-432, p. 293, n. 266.
VII,10,2, § 423, pp. 292, n. 262; 293, n. 265.
VII,10,4, § 436, p. 293, n. 265.

Antichità

II,14,6, §§ 312 s., p. 132.

III,7,2, §§ 153 ss., p. 163, n. 131.
III,7,4-7, §§ 159 ss., pp. 162, n. 130; 240, n. 6.
III,7,4, § 159, p. 163, n. 131.
III,8,2, § 194, p. 51, n. 203.
III,9,1-4, §§ 224 ss., p. 176, n. 79.
III,9,3, § 230, pp. 176, n. 72; 217, n. 114.
III,10,1, § 237, p. 98, n. 225.
III,10,3, § 242, pp. 163, n. 134; 245, n. 36.
III,10,5, § 248, p. 133.
III,10,5, § 249, p. 98, n. 226.
III,10,5, s., §§ 250 ss., p. 405, n. 133.
III,10,7, § 257, p. 245, nn. 34, 35.
III,11,6, § 270, p. 540, n. 2.
III,12,2, § 276, p. 336, n. 467.
III,12,2, § 277, p. 337, n. 473.
III,15,3, § 320, pp. 202, n. 28; 231; 232.
III,15,3, § 321, p. 200, n. 16.

IV,4,4, §§ 69 ss., p. 176, n. 79.
IV,8,8, § 205, p. 171, nn. 30, 33.
IV,8,12, § 209, p. 502, n. 163.
IV,8,15, § 219, pp. 527, n. 68; 561, nn. 145, 146.
IV,8,17, § 224, p. 151, n. 50.
IV,8,19, § 227, pp. 211, n. 79; 222, n. 134.
IV,8,22, §§ 240 ss., p. 176, n. 79.
IV,8,22, § 240, pp. 171, n. 30; 220, n. 124.
IV,8,23, § 253, p. 555, n. 106.

IV,8,28, § 273, p. 475, nn. 112, 117.

VII,14,4, § 347, p. 80, n. 125.
VII,14,7, §§ 365 s., p. 311, n. 337.
VII,14,7, § 365, p. 311, n. 336.
VII,14,7, § 367, p. 324, n. 401.
VII,15,3, § 394, p. 29, n. 69.

VIII,1,5, § 17, p. 79, n. 116.
VIII,2,9, § 57, p. 202, n. 29.

IX,4,5, § 85, p. 201, n. 21.
IX,14,3, § 288, p. 534, n. 25.
IX,14,3, § 291, p. 533, n. 22.

XI,3,10, § 73, p. 448.
XI,4,8, § 110, p. 171, n. 28.
XI,5,2, §§ 131 ss., p. 114, n. 46.
XI,6,2, § 198, p. 423, n. 26.
XI,8,4, § 324, p. 529, n. 2.
XI,8,6, § 341, p. 533, nn. 22, 27.
XI,8,6, § 344, p. 533, n. 22.
XI,8,7, § 347, p. 286, n. 242.
XI,9,1, §§ 299 s., p. 229, n. 153.
XII,1,1, § 10, p. 530, n. 4.
XII,2,5, § 43, p. 242, n. 14.
XII,3,3, § 33, p. 522, n. 23.
XII,3,4, § 146, pp. 62, n. 19; 83, n. 147.
XII,4,1 ss., §§ 160 ss., p. 97, n. 217.
XII,4,1, § 157, p. 242, n. 14.
XII,4,4, § 175, p. 97, n. 218.
XII,4,6, §§ 186 ss., p. 158, n. 98.
XII,4,9, § 209, p. 522, n. 20.
XII,5,1-11,2, §§ 237-434, p. 290, n. 256.
XII,5,1, §§ 237 ss., p. 292, n. 263.
XII,5,1, § 237, pp. 291, n. 258; 292, n. 261.
XII,5,1, §§ 238 ss., p. 291, n. 259.
XII,5,1, §§ 239 s., p. 292, n. 263.
XII,5,1, § 239, p. 286, n. 242.
XII,5,3, § 246, p. 292, n. 264.
XII,5,5, § 257, p. 534, n. 25.
XII,6,1, § 265, p. 297, n. 277.
XII,9,5, § 378, p. 228, n. 146.
XII,9,7, §§ 382 ss., pp. 294, n. 267; 295, n. 270.
XII,9,7, § 385, pp. 294, n. 269; 295, n. 270.
XII,9,7, § 387, pp. 293, n. 265; 295, n. 271.
XII,9,7, § 388, p. 119, n. 86.
XII,10,2-3, §§ 395 ss., p. 295, n. 272.
XII,10,6, § 414., p. 295, n. 274.
XII,11,2, § 434, p. 295, n. 274.

XIII,2,3, § 46, p. 295, n. 274.
XIII,3,1-3, §§ 62 ss., p. 119, n. 86.
XIII,3,4, §§ 74 ss., p. 530, n. 4.
XIII,4,3, § 94, p. 485, n. 39.
XIII,4,9, § 127, p. 73, n. 81.
XIII,5,9, § 172, p. 380, n. 5.
XIII,9,1, §§ 255 ss., p. 530, n. 5.
XIII,9,1, § 256, pp. 529,n. 2; 534, n. 23.
XIII,9,1, § 257, p. 483, n. 27.
XIII,9,1, § 258, p. 498, n. 134.
XIII,10,3, § 282, p. 242, n. 15.
XIII,10,3, § 300, p. 242, n. 15.
XIII,10,3, § 322, p. 242, n. 15.
XIII,10,4, § 285, n. 119, n. 86.
XIII,10,5-6, §§ 288 ss., p. 355, n. 60.
XIII,10,5, §§ 288 ss., p. 251, n. 64.
XIII,10,5, § 288, p. 406, n. 139.
XIII,10,5, § 289, p. 394, n. 79.
XIII,10,6, §§ 297 s., p. 407, n. 144.
XIII,10,6, § 298, p. 406, n. 139.
XIII,11,1, § 301, p. 296, n. 276.
XIII,11,2, § 311, p. 380, n. 5.
XIII,11,3, § 318, p. 483, n. 28.
XIII,11,3, § 319, p. 483, n. 28.
XIII,13,5-14,2, §§ 372-382, p. 402, n. 110.
XIII,13,5, §§ 371 s., pp. 251, n. 67; 355, n. 61.
XIII,13,5, § 372, p. 245, n. 33.
XIII,13,5, § 373, p. 388, n. 46.
XIII,14,2, § 379, p. 388, n. 46.
XIII,14,2, § 380, pp. 151, n. 53; 158, n. 99.
XIII,15,5, § 398, p. 81, n. 136.
XIII,15,5, §§ 400-402, p. 188, n. 55.
XIII,16,2, § 411, p. 354, n. 58.
XIII,16,5, §§ 401-404, p. 402, n. 111.
XIII,16,5, § 428, p. 346, n. 5.

XIV,1,2, § 7, p. 31, n. 83.
XIV,1,3, § 8, p. 499, nn. 140, 143.
XIV,1,3, § 9, p. 429, n. 66.
XIV,2,1, § 22, p. 228, n. 147.
XIV,2,2, § 28, pp. 202, n. 27; 229, n. 149.
XIV,3,1, § 35, p. 26, n. 53.
XIV,3,2, § 41, p. 402, n. 113.
XIV,4,2, § 59, p. 31, n. 83.
XIV,7,1, §§ 106 ss., p. 266, n. 132.
XIV,7,1, §§ 106 s., pp. 273, n. 185; 274, n. 190; 275, n. 191.
XIV,7,2, § 112, p. 112, n. 38.
XIV,7,3, § 121, p. 499, n. 141.
XIV,8,5, §§ 149 ss., p. 110, n. 34.
XIV,8,5, § 153, p. 66, n. 36.
XIV,9,2, § 159, p. 422, n. 22.
XIV,9,4, § 172, p. 367, nn. 48, 49.
XIV,9,4, § 175, pp. 120, n. 91; 348.
XIV,10,24, § 260, p. 560, n. 140.
XIV,13,3, § 331, pp. 152, n. 54; 477, n. 135.
XIV,13,5, § 343, pp. 152, n. 54; 477, n. 135.
XIV,13,7, §§ 352-354, p. 152, n. 56.
XIV,13,10, § 365, pp. 152, nn. 54, 56; 477, n. 135.
XIV,15,2, § 403, p. 499, nn. 140, 142.
XIV,16,2, § 471, pp. 95, n. 200; 229, n. 150.
XIV,16,4, § 491, p. 500, n. 151.

XV, §§ 368 ss., p. 403, n. 116.
XV,1,1,-2, §§ 3 ss., p. 403, n. 115.
XV,1,1, § 3, p. 391, n. 61.
XV,1,1, § 4, p. 452, n. 177.
XV,1,1, § 35, p. 403, n. 117.
XV,1,2, § 6, p. 348.
XV,1,2, § 7, p. 229, n. 150.
XV,2,2, § 14, p. 114, n. 46.
XV,2,4, § 22, pp. 114, n. 47; 118, n. 79; 302, nn. 298, 299.
XV,3,1, § 39, pp. 114, n. 46; 286, n. 238.
XV,3,1, § 40, p. 302, n. 298.
XV,3,1, § 41, p. 291, n. 259.
XV,3,3, §§ 50-52, p. 298, n. 281.
XV,3,3, § 50, p. 171, n. 27.
XV,3,3, § 51, pp. 245, n. 33; 255, n. 88.
XV,3,3, §§ 53-56, p. 298, n. 282.
XV,3,3, § 56, p. 114, n. 47.
XV,5,2, § 121, p. 229, n. 151.
XV,6,5, §§ 183 ss., p. 152, n. 62.
XV,6,5, § 184, p. 152, n. 61.
XV,6,5, § 185, p. 149, n. 21.
XV,7,4, § 226, pp. 150, n. 30; 152, n. 63.
XV,7,5, §§ 232 s., p. 542, n. 20.
XV,7,7, § 243, p. 229, n. 152.
XV,7,7, § 246, p. 148, n. 17.
XV,7,10, §§ 260-266, p. 298, n. 283.
XV,7,10, § 266, p. 299, n. 284.
XV,7,19, §§ 259 s., p. 554, n. 103.
XV,8,1, §§ 268 ss., p. 125, n. 110.
XV,8,1, § 268, pp. 28, nn. 65, 67; 147, n. 2.
XV,8,1, § 273, p. 69, n. 62.
XV,9,2, § 306, p. 209, n. 67.
XV,9,2, § 307, p. 69, n. 65.
XV,9,2, §§ 309 s., p. 209, n. 68.
XV,9,2, § 309, p. 24, n. 39.
XV,9,2, § 310, pp. 199, n. 13; 230, n. 154.
XV,9,3, § 317, p. 148, n. 6.
XV,9,3, §§ 319 ss., pp. 152, n. 57; 304, n. 307.
XV,9,4, § 323 ss., p. 34, n. 99.
XV,10,2, § 352, p. 154, n. 71.
XV,10,4, §§ 368-370, p. 403, n. 16.
XV,10,4, § 370, pp. 387, n. 40; 391, n. 61; 501, n. 154.
XV,11,1, § 380, p. 45, n. 160.
XV,11,2, § 390, pp. 35, n. 101; 46, n. 166; 60 n. 7; 322, n. 385.
XV,11,4, §§ 403 ss., p. 241, n. 8.
XV,11,4, § 408, pp. 245, n. 33; 268, n. 146.
XV,11,5, § 414, p. 46, n. 169.
XV,11,5, §§ 418 s., p. 559, n. 134.
XV,11,6, § 422, p. 99, n. 227.

XVI,1,1, §§ 1 ss., pp. 184, n. 19; 474; 477, n. 134.
XVI,1,1, §§ 1, s., p. 473, n. 99.

XVI,1,1, § 3, pp. 473, nn. 95, 98; 475, n. 112.
XVI,2,1, §§ 13 s., p. 151, n. 45.
XVI,2,1, § 14, pp. 99, n. 228; 157, n. 92; 316, n. 362.
XVI,2,4, §§ 55 s., p. 151, n. 45.
XVI,2,4, § 55, p. 157, n. 92.
XVI,4,1, § 97, p. 153, n. 66.
XVI,4,5, § 128, p. 154, n. 74.
XVI,5,4, § 153, p. 204, n. 35.
XVI,5,4, § 154, p. 203, n. 30.
XVI,6, § 164, p. 559, n. 132.
XVI,7,1, § 182, pp. 29, n. 69; 148, n. 7.
XVI,7,1, § 187, p. 148, n. 7.
XVI,7,2, § 191, p. 150, n. 36.
XVI,7,3, § 194, p. 153, n. 66.
XVI,8,1, § 230, p. 150, nn. 30, 31.
XVI,8,3-4, §§ 242 ss., p. 149, n. 23.
XVI,8,6, §§ 261 s., p. 151, n. 46.
XVI,9,4, §§ 172-176, p. 452, n. 177.
XVI,10,1, § 301, p. 151, n. 47.
XVI,10,2, § 312, p. 151, n. 48.
XVI,10,3, § 314, p. 149, n. 28.
XVI,10,3, § 316, p. 148, n. 15.
XVI,10,4, § 319, p. 149, n. 20.
XVI,10,6-7, §§ 325 ss., p. 151, n. 49.
XVI,10,7, § 332, p. 151, n. 43.
XVI,10,9, § 354, p. 151, nn. 43, 44.
XVI,11,6-7, §§ 387 ss. p. 148, n. 16.
XVI,11,6, §§ 387 s., p. 40.
XVI,13,10, § 366, p. 333, n. 450.

XVII, § 42, p. 403, n. 116.
XVII,1,1-2, §§ 23-28, p. 454, n. 191.
XVII,1,2, § 14, p. 152, n. 57.
XVII,1,3, § 19, p. 152, n. 57.
XVII,1,3, § 20, p. 537, n. 44.
XVII,2,1-2, §§ 23 ss., p. 374, n. 85.
XVII,2,1-3, §§ 23 ss., p. 73, n. 85.
XVII,2,2-3, §§ 26 ss., p. 104, n. 12.
XVII,2,2, § 26, p. 115, n. 55.
XVII,2,4, §§ 36-46, p. 403, n. 120.
XVII,2,4, §§ 41 ss., p. 403, n. 117.
XVII,2,4, §§ 41 s., p. 406, n. 139.
XVII,2,4, § 41, p. 403, n. 118.
XVII,2,4, § 42, pp. 388, n. 46; 403, n. 116; 501, n. 154.
XVII,2,4, § 44, p. 148, n. 13.
XVII,3,2, §§ 55-57, p. 521, n. 14.
XVII,3,2, §§ 55 s., p. 149, n. 24.
XVII,4,1-2, §§ 61 ss., p. 153, n. 66.
XVII,4,1, § 61, pp. 153, n. 66; 506, n. 193.
XVII,4,2, § 78, p. 261, n. 113.
XVII,4,3, § 79, p. 153, n. 66.
XVII,5,2, § 90, p. 148, n. 10.
XVII,5,3, § 93, p. 152, n. 64.
XVII,6,1, § 146, p. 154, n. 71.
XVII,6,2-3, §§ 149 ss., p. 376, n. 94.
XVII,6,2, § 151, p. 376, n. 93.
XVII,6,3, § 156, p. 151, n. 38.
XVII,6,4, § 164, pp. 250, n. 61; 304, n. 303.
XVII,6,4, § 166, pp. 253, n. 76; 261, n. 113.
XVII,6,4, § 167, p. 261, n. 113.
XVII,6,5, § 172, p. 148, n. 17.
XVII,8,1, §§ 190 s., p. 45, n. 160.
XVII,8,1, § 190, p. 154, n. 71.
XVII,8,2, § 194, p. 28, n. 67.
XVII,8,2, § 195, p. 150, n. 36.
XVII,8,3, § 198, pp. 109, n. 30; 110, n. 35; 148, n. 8.
XVII,8,3, § 199, p. 148, n. 11.
XVII,8,4, § 200, p. 157, n. 93.
XVII,8,4, § 205, p. 61, n. 11.
XVII,9,1, § 207, p. 150, n. 34.
XVII,9,3, § 217, p. 105.
XVII,9,3, § 218, p. 139, n. 140.
XVII,9,3, §§ 219 ss., p. 150 n. 33.
XVII,9,4, § 225, p. 150, n. 35.
XVII,9,4, § 226, p. 150, n. 37.
XVII,10,2, § 255, p. 28, n. 66.
XVII,10,5, §§ 271 s., p. 422, n. 22.
XVII,10,9, § 289, p. 155, n. 78.
XVII,10,9, § 294, p. 151, n. 39.
XVII,11,2, §§ 304-310, p. 204, n. 38,
XVII,11,2, §§ 304 ss., p. 204, n. 40.
XVII,11,2, § 307, p. 154, n. 73.
XVII,11,2, § 308, pp. 154, n. 75; 204, n. 37.
XVII,11,4-5, §§ 317 ss., p. 153, n. 67.
XVII,11,4, § 319, p. 153, n. 68.
XVII,11,4, § 320, pp. 54; 205, n. 49.

XVII,11,5, §§ 321 s., p. 154, n. 71.
XVII,13,2, §§ 342 ss., p. 205, n. 43.

XVIII,1,1, §§ 1 s., p. 422, n. 22.
XVIII,1,3, § 12, p. 407, n. 143.
XVIII,1,3, § 15, pp. 404 n. 126; 406, n. 139.
XVIII,1,4, § 16, p. 358, n. 81.
XVIII,1,4, § 17, pp. 354, n. 55; 357, n. 72; 359, n. 82; 376, n. 90; 406, nn. 138, 139.
XVIII,1,5, § 20, p. 388, n. 49.
XVIII,1,5, § 21, p. 519, n. 3.
XVIII,2,2, §§ 29 s., p. 531, n. 9.
XVIII,2,2, § 30, p. 531, n. 8.
XVIII,3,2, § 60, p. 34, n. 97.
XVIII,4,2, § 89, p. 305, n. 310.
XVIII,4,3, §§ 90 ss., pp. 241, n. 8; 305, n. 310.
XVIII,4,3, § 90, p. 61, n. 12.
XVIII,4,3, § 93, p. 268, n. 146.
XVIII,4,3, § 94, p. 245, n. 33.
XVIII,4,3, § 95, p. 308, n. 327.
XVIII,5,3, §§ 122 ss., p. 305, n. 310.
XVIII,5,4, § 136, p. 555, n. 110.
XVIII,6,3-4, §§ 157, 163, p. 205, n. 47.
XVIII,6,5, § 168, p. 506, n. 193.
XVIII,9,1, §§ 310-313, p. 115, n. 54.
XVIII,9,1, §§ 312 s., p. 115, n. 56.
XVIII,9,1, § 312, p. 51, n. 203.
XVIII,9,1, § 313, p. 102; 103.
XVIII,9,1, § 314, pp. 20; 469, n. 69.
XVIII,10,6, § 298, p. 354, n. 56.
XVIII,11,1, § 304, p. 261, n. 114.

XIX,5,1, § 275, p. 153, n. 70.
XIX, 6,1, §§ 293 s., p. 209, n. 66.
XIX,6,1, § 294, p. 210, n. 75.
XIX,6,2, § 297, p. 304, n. 306.
XIX,6,2, § 298, p. 291, n. 259.
XIX,6,3, § 299, p. 454, n. 192.
XIX,7,1, §§ 317 ss., p. 454, n. 192.
XIX,7,1, § 317, p. 151, n. 40.
XIX,7,2, §§ 326 s., p. 31, n. 83.
XIX,72, § 326, p. 29, n. 69.
XIX,7,3, § 328, 330, p. 209, n. 66.
XIX,7,3, § 328, p. 205 n. 44.
XIX,7,3, § 329, p. 97, n. 215.
XIX,7,3, § 331, p. 404, n. 127.
XIX,74, §§ 322 ss., p. 376, n. 95.
XIX,7,4, § 332, p. 501, n. 155.
XIX,8,1, § 342, p. 157, n. 95.
XIX,8,2, § 352, pp. 54; 153, n. 69; 205, nn. 45, 46, 48.
XIX,8,3, § 353, p. 151, n. 40.
XIX,9,1, § 354, p. 547, n. 54.

XX,1,1-2, §§ 6 ss., p. 241, n. 8.
XX,1,1, §§ 1 s., p. 230, n. 157.
XX,1,2, § 14, p. 230, n. 158.
XX,2,5, §§ 49 s., p. 155, n. 79.
XX,2,5, § 51, pp. 67, n. 47; 69, n. 66; 200, n. 15; 211, n. 76; 230, n. 155.
XX,2,5, § 53, p. 211, n. 77.
XX,4,3, § 95, p. 36.
XX,5,2-4, §§ 110-117, p. 232, n. 166.
XX,5,2, § 102, p. 422, n. 22.
XX,5,2, §§ 103 s., p. 231, n. 159.
XX,6,1-3, §§ 118-136, p. 531, n. 12.
XX,6,1, § 118, p. 531, n. 10.
XX,6,1, § 123, p. 348.
XX,6,2, § 131, pp. 165, n. 153; 259, n. 104; 261, n. 109.
XX,7,1-8,4, §§ 137 ss., p. 231.
XX,7,1, § 137, p. 231, n. 164.
XX,7,1, § 138, pp. 31, n. 82; 232, n. 167.
XX,7,1, § 140, p. 546, n. 45.
XX,7,2, § 142, p. 555, n. 110.
XX,7,3, § 146, p. 555, n. 110.
XX,7,3, § 147, p. 555, n. 110.
XX,8,1-3, §§ 148 ss., p. 231, n. 161.
XX,8,4, § 159, p. 158, n. 100.
XX,85, § 162, p. 254, n. 78.
XX,8,6, §§ 169 s., p. 119, n. 86.
XX,8,8, § 179, p. 231, n. 160.
XX,8,8, § 181, pp. 162, n. 125; 164, nn. 139, 140; 177, n. 80; 180, n. 99; 223, n. 138; 285, n. 237; 520, n. 6.
XX,8,9, § 182, p. 231, n. 162.
XX,8,11, § 189 ss., pp. 32, n. 84; 283, n. 230; 331, n. 438; 502, n. 163.
XX,8,11, §§ 193 ss., p. 110, n. 31.

XX,8,11, §§ 194 s., p. 32, n. 85.
XX,8,11, § 196, p. 157, n. 95.
XX,8,11, § 194, pp. 309, n. 331; 353, n. 51.
XX,9,1, § 197, p. 502, n. 163.
XX,9,1, § 199, pp. 355, n. 64; 358, nn. 78, 80.
XX,9,1, § 200, p. 21.
XX,9,2, §§ 202 s., p. 520, n. 6.
XX,9,2, § 205, p. 87, n. 167.
XX,92, §§ 206 ss., p. 285, n. 237.
XX,9,2, § 206, pp. 162, n. 125; 164, n. 139; 177, n. 80; 223, n. 138.
XX,9,2, § 207, pp. 164, n. 140; 180, n. 99.
XX,9,3, § 208, pp. 166, n. 155; 261, n. 110.
XX,9,6, §§ 216 ss., p. 331, n. 437.
XX,9,7, § 219, p. 45, n. 161.
XX,9,7, § 220, pp. 52, n. 211; 168, n. 10.
XX,9,7, § 222, p. 32, n. 88.
XX,10,1 ss., §§ 224 ss., p. 299, n. 287.
XX,10,1-5, §§ 224-251, p. 286, n. 243.
XX,10,1, § 227, p. 299, n. 288.
XX,10,1, § 228, p. 287, n. 244.
XX,10,1, § 230, p. 300, n. 289.
XX,10,2, § 231, p. 287, n. 245.
XX,10,2, § 234, p. 287, n. 246.
XX,10,2, § 236, p. 293, n. 265.
XX,10,3, § 235, pp. 286, n. 243; 291, n. 259; 294, n. 269; 295, nn. 270, 271.
XX,10,3, §§ 236 s., p. 119, n. 86.
XX,10,3, § 237, p. 295, n. 272.
XX,10,5, § 247, p. 299, n. 286.
XX,12,1, § 264, p. 376, n. 91.

Contra Apionem

I,6, § 29, p. 430.
I,7, § 30 s., p. 430.
I,7, § 31, p. 491, n. 78.
I,7, § 33, p. 335, n. 462.
I,7, §§ 34 s., p. 333, n. 447.
I,7, § 35, pp. 251, n. 66; 336, n. 467.
I,12, § 60, p. 94, n. 197.
I,12, § 67, p. 109, n. 28.
I,22, § 188, pp. 177, n. 82; 312, n. 345.
I,22, § 197, p. 140, n. 147.
I,22, § 198, p. 49, n. 192.

II,8, § 108, pp. 311, n. 336; 318, n. 371; 319, n. 372; 321, n. 380.
II,8, § 133, p. 559, n. 136.
II,9, § 119, pp. 317, n. 368; 326, n. 418.
II,21, § 187, p. 322, n. 390.
II,24, § 200, pp. 546, n. 45; 547, n. 55.
II,24, § 201, pp. 553, n. 96; 562, n. 156.

Vita

1, §§ 1 ss., p. 362, n. 9.
1, §§ 1-6, p. 173, n. 54.
1, § 1, p. 240, n. 2.
1, § 2, pp. 180, n. 98; 311, nn. 337, 339.
1, § 4, p. 431, n. 73.
1, § 6, p. 332, n. 445.
2, §§ 7 ss., p. 179, n. 95.
2, § 7, p. 122, n. 101.
2, § 9, pp. 347, n. 9; 365, n. 36.
2, §§ 10 ss., pp. 357, n. 73; 387, n. 37.
2, § 12, p. 392, n. 68.
2, §§ 48, 51, p. 506, n. 193.
3, §§ 13 ss., p. 110, n. 31.
7, § 29, p. 309, n. 332.
11, § 47, p. 114.
12, § 63, pp. 175, n. 67; 177, n. 81; 223, n. 137.
13, § 74 s., p. 96, n. 211.
13, § 75, p. 96, n. 212.
15, § 80, pp. 175, n. 67; 177, n. 81; 179, n. 94; 223, n. 137.
26, § 131, p. 449, n. 163.
38 s., §§ 189 ss., p. 63, n. 25.
38, § 190, p. 367, n. 50.
38, § 191, pp. 377, n. 97; 392, n. 69; 436, n. 105.
38, §§ 193 s., p. 254, n. 79.
38, § 193, pp. 254, n. 80; 347, n. 10.
39, §§ 195 ss., p. 254, n. 79.
39, § 195, p. 165, n. 150.
39, §§ 196 s., p. 173, n. 58.
39, § 197, pp. 278, n. 201; 362, nn. 4, 14; 392, n. 71; 396, n. 84.
41, § 204, p. 254, n. 80.
44, §§ 216 ss., p. 254, n. 79.
53, § 274, p. 179, n. 96.
72, §§ 403 s., p. 39, n. 123.
75, § 414, p. 340, n. 494.
76, § 422, pp. 71, n. 73; 179, n. 97.
76, § 426, p. 555, n. 426.

FILONE

De Somniis

I, § 214, p. 247, n. 45.

De Vita Mosis

II, §§ 109-135, p. 240, n. 6.
II, § 159, p. 99, n. 229.
II, § 224, p. 133 e n. 131.

De Decalogo

§ 159, p. 133, n. 131.
§ 160, p. 405, n. 133.

De Specialibus Legibus

I, § 69, pp. 129, n. 119; 171, n. 27.
I, §§ 77 s., p. 51, n. 203.
I, §§ 84-91, p. 240, n. 6.
I, § 101, p. 335, n. 463.
I, § 107, p. 249, n. 56.
I, § 110, p. 250, n. 60.
I, §§ 131-161, p. 176, n. 79.
I, §§ 131-144, p. 178, n. 90.
I, § 151, p. 170, n. 21.
I, §§ 153-155, p. 180, n. 100.
I, § 156, pp. 178, n. 90; 325, n. 414; 326, n. 417; 516, n. 243.
I, § 256, p. 245, n. 34.
II, § 145, p. 133, n. 131.
II, § 176, p. 405, n. 133.
III, § 30, p. 555, n. 105.
III, § 72, p. 512, n. 221.
III, § 169, p. 541, n. 15.
III, § 171, p. 560, n. 140.

Quod omnis

§ 79, p. 519, n. 3.

De vita contemplativa

§ 69, p. 560, n. 140.
§ 70, p. 519, n. 3.

In Flaccum

11, § 89, p. 541, n. 17.

De Legatione ad Gaium

§ 155, p. 110, n. 32.
§ 156, p. 49, n. 189.
§ 278, p. 55, n. 220.
§ 281, p. 108.
§ 282, p. 114, n. 46.
§ 294, p. 151, n. 45.
§ 296, p. 49, n. 190.
§ 302, p. 206, n. 52.
§ 312 ss., p. 49, n. 189.
§ 356, p. 316, n. 362.

INDICE DEI NOMI E DELLE MATERIE

'Abba, 362 n. 6, 377 n. 101.
Abdera, 177.
Abilene, 31.
Abramo, 207, 442, 445, 457, 496 n. 119, 498 n. 134, 524.
  meriti suppletivi di, 455, 495.
Abu Dis, 91.
Abu Gosh, 91.
Acab, palazzo di, 32.
Acqua
  canale delle acque, 37
  commercio delle, 25
  di maledizione (amore), 183, 264, 276 n. 206
  libagione di, 405
  penuria di, 53, 233.
  acquaiuolo, 25.
Adiabene,
  Elena, regina di, 33, 36, 49, 67, 69, 115, 116 e n. 59, 155, 200, 211, 230, 485 n. 40
  Grapta, principessa di, 33, 116
  Izate di, 116, 211
  Monobaze, re di, 33, 48, 115, 116, 211 n. 78
  principi di, 33, 56, 105, 115, 116, 487, 499
  Shageira di, 116.
Adramitto, 112.
Adriano, imperatore, 33, 163 n. 132, 190.
adulterio, 264 e n. 121, 281, 282 n. 222, 343, 511 e nn. 218, 219, 512, 540, 550.
Aelia Capitolina, 433.
Agabo, 232.
Agrippa I, 29 e n. 70, 31, 54, 55, 59 n. 3, 78, 108, 110, 123, 125, 140 n. 147, 142, 150, 151, 153, 154 e n. 71, 158 e n. 100, 164 n. 138, 176 e n. 78, 181, 182, 202, 205, 209, 210, 230, 233, 281, 282 n. 222, 329, 343, 355, 363, 376, 404, 434 n. 88, 454, 501, 502 e n. 163, 506 n. 193, 546 n. 45, 555 n. 110.
Agrippa II, 31, 32, 33, 55, 66, 105, 110, 123, 131, 158 e n. 100, 163, 164 e n. 138, 176 e n. 78, 181, 182, 232, 252, 330, 331, 486, 502 e n. 161, 506 n. 193, 546 n. 45.
Agrippa, Marco, 49, 99, 151, 156.
Aifraim, 73.
Ain Karim, 122.
Akrabatta, 309.
Albino, governatore, 45, 502 n. 163.
Alessandra, regina, 152, 189, 252 n. 70, 346, 359, 402, 522, 542, 543.
Alessandria, Alessandrini, 97, 104, 108, 112, 118 n. 80, 119, 120, 211, 304, 541, 542.
Alessandro, figlio d'Erode, 49, 153 e n. 66.
Alessandro Balas, 290.
Alessandro Polyhistoro, 70 n. 68.
Alicarnasso, mausoleo di, 34.
'am ha-'ares, 175, 383 n. 25, 398,

408, 409 n. 150.
'ammarkal, 165 n. 152, 258, 265, 266, 273, 276.
Animali,
combattimenti di, 69
da macello, 69, 70 n. 69, 84
per i sacrifici, 82 n. 145, 83, 85, 86, 87, 99.
Anna, profetessa, 423.
anno sabbatico, 189, 215, 228, 229, 232, 233, 234, 465, 501.
Antigono, 543.
Antiochia, 111, 117 e n. 71, 121, 200, 204, 214, 401, 487.
Antioco III il Grande, 62, 83, 95.
Antioco IV Epifane, 228, 251, 287 e n. 248, 288, 291, 292, 333, 340.
Antioco V Eupatore, 228, 288, 289, 294.
Antioco VII, 530.
Antipatro, padre di Erode il Grande, 499, 500.
Antipatro, figlio di Erode il Grande, 69, 153 e n. 66.
Antonio Felice, governatore, 206, 231, 232, 254.
Anziani, 283, 308, 345-351.
Apamea, 112.
Apollo, tempio di, 500.
Apostoli, 212, 214 e n. 88, 215
arresto degli, 262, 284, 327
processo agli, 283.
Arabia, Arabi, 68, 69, 70 e n. 69, 84, 93, 108, 117, 154 n. 171, 171, 228, 248 e n. 51, 521.
aramaico, 371, 373.
Archelao, figlio di Erode il Grande, 54, 109, 139, 151 e n. 39, 153, 157, 202, 204 n. 40, 205, 241.
Archelao, re di Cappadocia, 113, 148, 151, 152.
archiereus, 277-279, 282-283, 289.
archontes, 308, 348, 400.
Arco di Robinson, 32.
Areta, re, 117, 228.
Argo, 108.
Aristobulo, figlio di Erode il Grande, 149, 153 e n. 66.
Aristocrazia,
laica, 345-359, 402, 403, 404, 420
sacerdotale, 161, 164, 165, 260, 261, 285, 286-287, 300, 309, 338, 339, 346, 354, 355, 362, 402, 404.
Aromi,
fabbricanti di, 25 e nn. 45, 46, 397
importazione di, 68.
Aronne, aronnitico, 79 n. 121, 174 e n. 61, 243 nn. 20, 21, 245, 257, 261, 280 n. 217, 286 e n. 243, 287 e n. 247, 299, 310, 323.
Artas, 554, 556.
artigianato, 17-22, 96, 173
artistico, 26-27, 39, 47.
Ascalona, 91, 204, 342, 500.
Asia, 30, 104, 108, 111-113, 121.
Asidei, 295, 380, 398.
asinaio, 463.
Asmonei, 500, 501
palazzo degli, 31, 32, 55, 105
sacerdozio asmoneo, 250, 251, 252 e n. 68, 255, 297-299, 402.
Assalonne, tomba di, 36, 37 n. 109, 39.
Assiria, Assiri, 114.
Atene, Ateniesi, 65, 66, 67, 110, 111, 204.
Ateneo, 201.
Attica, 108.
Augusto, imperatore, 49, 99, 109, 148, 151, 154, 205, 403, 521, 559.
Auranitide, 154 n. 71, 486.
Azazele, capro, 281, 350.

Babilonia, Babilonesi, 67, 103, 104, 108, 114, 115, 116, 118 e n. 80, 121, 127, 191, 288, 302, 313, 335, 346, 374.
case di studio di, 374
comunità ebraica di, 421
esilio di, 352, 398 n. 94, 442, 447, 499.
Banchetti, 155-156
nuziali, 195.
Barabba, 92.
baratto, pratica del, 64.
barbieri, 40, 460.
Bar Kokba,
insurrezione di, 163 n. 132, 302, 303, 341, 416, 433, 532.
Barnaba, 111, 174, 211 n. 83, 331, 363.
Bar naša, 370.
Bastardi, 414, 471, 508-515
accesso alle dignità pubbliche, 515
diritto ad ereditare, 515
situazione giuridica, 513-514.
Batanea, 31, 73, 104, 115, 454, 486.
Battesimo, 489 e n. 69, 535 n. 34.
Bazar, 41, 42, 43, 167, 223
Beirut, 204.
Beneficenza,
associazioni di, 384, 386
delle comunità religiose, 211-215
privata, 209-211
pubblica, 215-218.
Beniamino, Beniaminiti, 423, 435, 439
tribù di, 351, 424, 434, 436, 438.
Beozia, 108.
Berea, 111.
Berenice, regina, 123.
bestiame,
importazione di, 70, 83-87
mercanti di, 25 n. 46, 86
mercato del, 61, 84.
Betania, 55, 77, 79, 105, 106, 107, 188, 198.
Betel, 73.
Betfage, 72, 77, 79, 105, 106, 123, 169 e n. 18.
Betlemme, 34, 104, 422, 442 n. 130, 554, 556.
Betzaeta, 194, 195.
bᵉzikîn, 48.
Biblos, 204.
bikkûrîm, 102, 178 n. 90.
Bitinia, 108.
bôgeret, 545.
Boeto, 118, 251 n. 67
famiglia di, 118, 162, 205 n. 61, 252, 278, 304, 306, 307, 310, 339.
Boetusiani, 359.
botteghe
del Monte degli Ulivi, 42, 82 n. 145, 85
di Benê Hanum, 42, 87
di Beth Hino, 42, 87.
bottegai, 462, 464.
brigantaggio, briganti, 60, 61, 91-92, 102, 104.

Cafarnao, 39, 74.
Calamità naturali, 199-200, 228-234.
Calendario, 117, 281, 405.
Caligola, Imperatore, 108.
Cambiavalute, 40, 61, 86, 470.
Cammellieri, 463.
Campo del vasaio, 22, 198, 224, 225, 227.
Canaan, 345.
Candace, 103, 121, 130.
Capanne, festa delle, 88, 102, 104, 123, 155, 169, 217, 245 e n. 33, 251 e n. 67 259 n. 106, 261, 268, 270, 275, 290, 296, 298, 315, 324, 325, 334, 396, 405, 406, 451 n. 170, 501, 502 n. 163, 520, 526, 544, 558.
Cappadocia, 108, 113.
Capro espiatorio (v. anche Azazele) 115, 118 n. 80, 243 n. 20
sorteggio dei due capri, 259 n. 106, 260 n. 107, 405.
Carestia
del 163 a.C., 95, 228
del 37 a.C., 69, 95, 229
del 25-24 a.C., 203, 209, 229
del 47-49 d.C., 69, 95, 116 n. 59, 202, 210, 214, 230, 231-233, 434 n. 88
del 70 d.C., 159, 233.
Carovane, 60 e n. 5, 68, 74, 102, 103, 104, 123, 126.
Carpentieri, 47, 322.

Carrhae, 64 n. 31.
Carta di Madaba, 41.
Cassia, pianta, 69, 274.
Cavalletta di Gerusalemme, 234.
Cavapietre, 35.
Caverna del cotone, 35.
Caverna di Sedecia, 35.
Ceci, 80.
Cedro, legno, 47, 66 n. 40, 88, 98.
Cedron, valle del, 36, 37 n. 110, 78, 79, 80, 120, 246.
Cenacolo, 37.
Cesarea di Filippo, 96, 110, 123, 126, 206, 372.
Cestio Gallo, 116.
Chio, 204.
Chorazin, 74.
Cicerone, 112, 201.
Cilicia, 104, 108, 112-113, 374.
Cimitero per gli stranieri, 226, 227.
Cinnamomo, 26, 69, 274.
Cipro, 67, 108, 111, 154, 211, 331.
Circoncisione,
  degli schiavi, 503, 524, 525
  dei proseliti, 483, 484
  festa della, 195.
Cirene, Cirenei, 104, 108, 112, 120-121, 279.
Città-asilo, 162, 242, 254.
Claudio, Imperatore, 31, 95, 153, 200, 202, 230, 231, 232, 233, 241 e n. 8, 434 n. 88.
Claudio Lisia, 206.
Cleopatra, regina, 109, 148.
Cleopatra, moglie di Tolomeo IV Filometore, 293.
Coele-Siria, 108.
Commercio, 65-69, 97-98.
Concerie, 21.
Conciatori, 466, 468, 469.
Contrabbando, 204 n. 40.
Copisti, 27, 465.
Coponio, procuratore romano, 531.
Corinto 108
  bronzo di, 47 n. 174, 66.
Cos, 112, 204.
Covone di presentazione, 71, 73, 74.
Creta, Cretesi, 108.
Cristiani,
  comunità primitive, 111, 117, 200, 212 n. 83, 213, 216, 284, 383, 391, 416
  di Cipro, 121
  di Cirene, 121
  di Gerusalemme, 211, 213, 214, 487.
Cubito, misura del, 29-31, 136-138.
Cumano, governatore, 231, 232.
Cuoio, industria del, 21.
Cuspio Fado, 230, 241 n. 8.
Custodi di tombe, 39.
Cutani, 534 e nn. 23, 25.

Damasco, 93, 117, 126, 204, 430.
Davide, 62, 286, 421, 422, 427, 436, 438, 442, 464
  casa di, 421, 425, 432, 437, 439, 441, 442, 445
  tomba di, 29.
decaproti, 353.
decima, 84 n. 151, 102, 380, 385, 387, 389, 390, 396
  del bestiame, 178, 218, 219 n. 121, 221 e n. 129, 222 e n. 130
  dei leviti, 177-178, 219 n. 121, 221
  dei poveri, 211, 215, 220, 221, 496
  dei proventi della terra, 176, 177, 178, 179, 218, 219 n. 121, 222, 405
  prima decima, 222, 223
  seconda decima, 54, 84 n. 151, 99, 102, 171, 172, 173, 175, 178, 211, 215 n. 96, 218, 219 e n. 121, 220
  terza decima, 211, 219 n. 121.
demay, 175, 179.
Demetrio Sotere, 290.
Diciotto decreti, 536, n. 42.
Didimo di Alessandria, 31.
didracma, imposta del, 51, 54, 102, 115.
Diocleziano, imperatore, 20 n. 14.
Dione Cassio, 198 n. 6.
disboscamento, 75, 76.

divorzio, 466-467, 510 e n. 213, 540, 550, 554-556, 563.
Documento di Damasco, 381, 398-401, 429, 498, 527, 549.
dogana, 61, 97.
Domiziano, imperatore, 421, 442.
Doride, moglie di Erode, 152.
dracme, 153, 154 n. 71
  attiche, 153, 198.

Ebraismo postesilico, 421, 424.
Ebron, 83, 93.
edilizia, 28-34, 55, 57
  operai della, 35-37.
editto del massimo, 20 n. 14.
Efeso, 27, 112, 278.
Efraim, 72.
Egesippo, 352, 421, 424, 441.
Egitto, Egiziani, 30, 31, 69, 90, 108, 109, 118-20, 121, 127, 131, 156, 167 n. 2, 293, 294, 295, 296, 335, 353, 374, 427, 430, 534
  uscita da, 300.
Elamiti, 108.
elemosine, 192-195, 207-209
  cassette delle, 272, n. 173.
Elia, 456.
Eliodoro, 542.
Elisabetta, moglie del sacerdote Zaccaria, 339.
Ellenisti, 111, 112, 118.
Emmaus, 340, 454.
Eolia, 108.
'epah, 202 n. 29, 245 n. 34, 254.
eparchia, 31.
Epifanio, 532.
episkopos, 400, 401.
erbe amare, 170.
Erebinthön oikos, 80.
Erfurt, manoscritto di, 265 n. 126, 268 n. 147, 271 e n. 168.
Erode Antipa, 55, 105, 130, 149, 153, 404, 453, 454, 543.
Erode di Calcide, 231.
Erode il Grande, 26, 28, 35, 39, 45 e n. 160, 47, 60, 65, 67, 69, 73, 75, 76, 87, 95, 96, 97, 99, 104, 109, 110, 117, 118, 120 n. 91, 124, 147, 148, 150, 151 e n. 39, 152, 153, 154 e nn. 71, 74; 155, 157, 183, 189, 203-205, 206, 209, 229, 231, 241, 255, 256 e n. 91, 260, 298, 302, 304, 321, 322, 347, 359, 374, 376, 388, 402, 403, 426, 427, 428, 429, 454, 473, 477, 486, 499, 500, 506, 530, 531, 543, 549
  acquedotto di, 34
  corti di, 26, 65, 67, 117, 125, 147-154, 149, 520.
  fiscalismo di, 203, 204
  genealogia di, 429, 500, 549 e nn. 68, 69, 70, 550 n. 71
  guardia del corpo di, 109, 110, 117, 148, 149, 521
  mausoleo di, 28
  palazzo di, 28, 36, 42, 97
  teatro di, 28.
Erodiade, 555 n. 110.
'erwat, 554.
Esdrelon, 73, 93.
esilarca, 436, 437, 438.
esoterismo, 368-373, 429, 440.
Esseni, 104, 127, 211, 212 n. 83, 357, 380-381, 387, 388, 398, 401, 453, 498
  Campi esseni, 400, 401
  Comunità degli Esseni, 399-400
  Regola della comunità, 398, 399
essoterico, 370.
Etiopia, 57, 121
  regina di, V. Candace.
'etrogim, 251 n. 67, 252.
Eubea, 108.
Eufrate, 104.
eunuchi, 516-517
  alla corte di Erode, 148, 150.
Eupolemo, 23, 69, 70 e n. 69, 71, 72, 73, 81, 83, 84, 93, 96.
Europa, 108.
Eusebio, 34, 70 n. 68, 198 n. 6, 230 n. 156, 352, 421, 427.
Evarato di Cos, 112, 151.
Ezechia, padre di Giuda Zelota, 124.

fabbri, 22, 43.
facchini, 462.

Far 'ah, nadi, 80, 93, 181 n. 1.
Farisei, 104, 120 n. 91, 127, 188, 189, 247, 251, 252, 256, 257, 259 n. 106, 281, 297, 316, 340, 346, 347, 355, 356, 357-259, 266, 367, 379-409
comunità farisaiche, 383-390, 401, 402
conflitto coi Sadducei, 240 n. 1, 393, 406-407
diritto farisaico, 282 n. 222, 481
membri del Sinedrio, 366-367, 403
prescrizioni sulla purità, 278, 392-395, 406, 407
sacerdoti, 394-396
scribi 366, 391-394.
Fasael, fratello di Erode il G., 152 e n. 56.
Fasael, torre di, 28.
Fenicia, Fenici, 43, 97, 108, 521, 522.
Ferora, fratello d'Erode il G., 153, 154 n. 71, 189, 261 n. 113.
Fichi
casa dei fichi verdi, 79
coltivazione dei, 79
costo dei, 62
dolci di, 396
maledizione del 79
fidanzamento, 547-551
figli di padre ignoto, 414, 516.
filatteri, 525.
Filippo, tetrarca, 153, 486.
Filistei, 530.
fisco, fiscalismo, 203-206.
Fishola, 97.
Flacco, proconsole, 112.
flebotomi, 468.
follatore, 21, 43
monumento del, 21.
fontanieri, 51.
fornai, 24.
forni, 36.
fortezze
Antonia, 28, 241, 245 n. 33, 328, 329
Baris, 28
Birah, 28.
frantoi, 24, 80.
Frigia, 108.
frutta
coltivazione della, 75, 80
importazione, 82.

Gabaoniti, 515.
Gadara, 93, 153.
Gaio di Derbe, 112.
Galazia, Galati, 109, 112.
Galilea, 19, 26, 70, 73, 74, 81, 82, 96, 105, 122, 124, 130, 173, 175, 177, 232, 263, 279 e n. 210, 280, 283, 309, 311, 382, 396, 404, 453, 531.
Gallia, Galli, 109, 148.
galline, allevamento di, 84 n. 153.
Garizim, monte, 123, 529, 533, 534, 535
santuario del, 530.
Gaulanitide, 31.
Gaza, 91, 153.
Gehenna, 38, 455.
genealogie
dei laici, 425, 426, 427, 431-440
del clero 332-334, 425, 431
della sposa di sacerdoti e leviti, 119, 335-336, 432
di Gesù, 426, 441-450
distruzione delle, 427, 428, 429
fissazione delle, 174 n. 61, 420
tradizione genealogica, 430, 439.
Genezaret, 39, 93, 216.
Gennath, 78.
Gerico, 91, 93, 103, 109, 123, 124, 165, 210, 298, 309.
Germania, Germani, 109, 148.
Gerusalemme
acquedotto, 29, 34, 37 n. 110, 86, 103
Akra, 33
alimentazione idrica, 38, 56, 226
archivi, 196, 429
assedio (163 a.C.), 228
assedio (37 a.C.), 229
assedio (70 d.C.), 159, 206, 229, 233

boschi, 26
case di studio, 372, 374, 520
città alta, 26, 31, 32, 41, 43
città bassa, 41, 44
città nuova, 20, 43
densità demografica, 140 n. 147, 142
distretto urbano, 24, 72, 77, 106, 107
distruzione (70 d.C.), 86, 115, 228, 378, 407, 434
fognature, 38
« Grande G. », 107, 169 e n. 18
« i grandi » di, 348-9, 350
importanza politica, 125-6
importanza religiosa, 55, 127-130
ippodromo, 28
manutenzione, 37, 56
mercato:
bestiame, 61, 84, 85
carne, 84
cereali, frutta, verdura, 61, 81
legname, 61, 89
schiavi, 521
sorveglianti del, 63
tasse di, 63
moneta, 62, 66
ombelico del mondo, 90, 91
porte:
Bella, 47 n. 174, 194, 209
degli Esseni, 38
degli Orti, 78
dei Pesci, 43
di Damasco, 41, 106
di Giaffa, 28
di Nicanore, 47 e n. 174, 133, 137, n. 135, 194, 263 e n. 120, 264 e n. 121, 268 n. 153, 274 n. 190, 328
Sterquilina, 20, 38, 44, 469
presa di, (169 a.C.), 228
(37 a.C.), 45 n. 160, 229, 298, 299, 302
« santa comunità di G. », 381, 382
Gesù
arresto, 161 e n. 120, 162 n. 124, 284, 327, 328
calvario, 71, 120
condanna, 283
crocifissione, 159 n. 110
discepoli, 201
genealogie, 426, 441-450
ingresso a Gerusalemme, 103
lapidazione, 194
ludibrio, 68, 148 n. 18
miracoli, 194, 201
pasto pasquale, 140
povertà, 192
predicazione, 207, 208, 209, 212 n. 83, 371, 389-392, 463, 562-563
presentazione al Tempio, 63
processo, 254, 283
Getsemani, 24, 78, 106, 107.
Gezabele, 32.
Ghihon, fonte di, 80, 176.
Giacobbe, 88.
Gilgal, 80.
Giacomo il Giusto, 21, 442.
Giacomo, fratello di Gesù, 352.
Giacomo, tomba di, 36, 37.
Giaffa, 83, 88, 91, 469.
giardini, 76, 78.
Giobbe, 373.
Giordano, 76, 93.
Giornalieri, 184-185, 364.
Giorno delle espiazioni, 48, 67, 68, 69, 98, 114, 115, 162, 163, 242, 243 nn. 18, 19, 244, 245 e n. 33, 247, 248 e n. 51, 253, 254, 256 nn. 91, 96, 259 n. 106, 260 e n. 107, 261 e n. 113, 281, 315, 350, 376, 405, 543.
Giosafat, riforma di, 346.
Giosia, re, 56, 99, 255 n. 85.
Giosuè, 216, 313, 319, 515.
Giovanni Battista, 206, 457, 562.
Giovanni di Giscala, 301.
Giovenca rossa, rito della, 89, 114, 160, 244 e n. 31, 246, 280 n. 217, 349, 405.
Girolamo, 23, 87, n. 170.
Giscala, 81, 96.
Giuda, tribù di, 351, 352, 421, 423, 424, 436, 437.

Giuda, fratello di Gesù, 441.
Giuda Iscariota, 210, 225, 226, 227, 284
  tradimento di, 198 n. 6, 224, 227, 284.
Giuda Maccabeo, 202, 294.
Giuda Zelota, 124.
Giudea, Giudei, 19, 30, 45, 53, 54, 65, 70, 72, 73, 80, 81, 82, 83, 84, 87 n. 170, 89, 90, 91, 94, 96, 97, 108, 109, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 200, 202, 205, 206, 231, 232, 263, 289, 311, 321, 353, 404, 500, 535, 536, 537.
Giulio l'Africano, 426, 427, 428, 429, 430, 442, 443, 445, 500 n. 152.
Giuseppe, san, 123, 421, 441, 443.
Giuseppe d'Arimatea, 78, 161, 347, 353.
Giuseppe tobiade, 158.
Giusto di Tiberiade, 130.
gizbar, 258, 265 e n. 128, 266.
Gofna, 309.
Golgota, 78, 120.
Gosh Halal, 81.
grano
  coltivazione, 72, 76, 82, 95
  costo, 200
  esportazione, 96
  importazione, 72-74, 82, 83
  mercato, 74
  speculazione, 74
Grecia, Greci, 110-111, 130
  commercio con, 65.

Hăbûrah, 380, 384, 385, 386, 387, 388, 393, 394, 397.
ḥakam, 365.
halakah, 357, 358, 372, 473.
ḥălal, 336, 340, 342 n. 507, 476, 479, 480, 483.
ḥălîṣah, 495.
ḥălûṣah, 337, 509, 510.
Haqeldama, 227.
harem, 151-152, 183.
ḥărôset, 82.
Hauran, 73.
ḥazzanîm, 325.
Hermon, 96.
Herodium, 28, 34.
Hilleliti, 484, 487, 554.
Hinnom, valle di, 23, 38, 75 e n. 94, 80, 227, 469.
Hippos, 153.

Idumea, Idumei, 54, 72, 73, 94, 124, 262, 309, 483, 485.
Ignazio di Antiochia, 401.
imposte
  annua del Tempio, 190
  collettori d', 204, 460, 470, 471.
impurità
  levitica, 248, 416
  rituale, 248 n. 50, 256 n. 91.
incesto, 371, 490, 492, 511 e n. 218.
India, commercio con, 68, 98.
intersacerdotium, 299, 300.
Ippico, torre di, 28, 38.
Ircania, 543.
Ireneo, 150, 144, 445.
'iš har ha-bayit, 328, 329.
Israele, purezza di, 412, 419, 456.
'issah, 342 e n. 507, 343, 439, 480 n. 10, 481, 482 e n. 17.
Iturea, 483.

Jarde, 131.
Jahve, 259 n. 106, 463
  casa di, 224, 225.

Karkennish, 114.
Kefar-Akim, 74.
Kefar-Barqai, 278.
Kefar-Segana, 80.
K^{e}tûbbah, 552.
Kipros, madre di Erode, 149, 499 e n. 141.
Kor, 70, 167, 210 e n. 70.

lana, 89
  cardatori, cordatura della 19, 20
  mercato della, 20
  tessitura della, 20
  venditori di, 19
Laodicea, 112, 204.
lavandai, 40.
lebbra, lebbrosi, 193 e n. 93, 264 n. 121
  purificazione dei, 51, 263, 321.
Legge, 151, 169 n. 18, 171, 174, 177, 189, 244, 245, 248 n. 51, 252, 257 n. 97, 291, 323, 331, 340, 365, 376, 378, 390, 539, 543
  mosaica, 177, 180, 218, 263, 534
  prescrizioni della, 99, 129, 175, 222 n. 130.
legittimità dell'origine, 333, 334, 342, 412, 419-20, 439, 454, 455, 457, 480, 481.
legna, offerta della, 351-352, 420, 434
legname 87-89
  da costruzione, 88
  da riscaldamento, 88
  mercato del, 89
Leontopoli, 56, 119, 293, 296, 297, 301, 302, 535.
lepta, 18, 181.
letteratura
  apocalittica, 369-370
  rabbinica, 60, 67, 71, 95, 160, 164, 183, 200, 220, 221, 228, 233, 261 n. 113, 285, 463, 489, 498 n. 134, 515
  talmudica, 113, 370, 378.
Levi 177, 323
  tribù di, 343.
levirato, 157.
Leviti, levitico, 174, 177, 258, 270, 275 e n. 192, 276, 284, 313, 317, 318, 319, 323-332
  consacrazione dei, 51
  limiti di età dei, 269, 334
  lotta di classe dei, 330-331
  purità levitica, 247, 392, 416, 537, n. 43.
Libano, 31, 45, 47, 88, 153
  commercio con, 66.
liberti, 183, 184
  sinagoga dei, v. sinagoga.
Libia, 108, 120.
Licinio Crasso, 274 n. 190.
Lidola, 39, 83, 86, 123, 155, 464.
Lisania, 153.
Lisia, tutore di Antioco V, 294.
locanda, 34, 108, 110, 113, 121.
lûlab, 155, 252, 268, 270 e n. 162, 275, 324, 325, 520, 526, 558.
luna nuova, 116, 122, 464, 505.

Ma'ah, 62, 172.
Maccabei, 122, 294, 295, 310, 311, 398
  epoca maccabaica, 183, 398, 421
  guerra maccabaica, 95, 522
  libri dei, cronologia, 288-290
  palazzo dei, v. Asmonei
  rivolta dei, 294, 406, 407.
Macedonia, 108.
macellai, 25, 460, 462, 463, 464.
maggese, 220, 228, 470, 501.
Magi, 114.
Maimonide, 481.
mamzer, 508 e n. 205, 509 nn. 209, 210; 510, 511, 512 n. 222; 513, 514 n. 233.
Mardocheo, 423.
Maria, madre di Gesù, 123, 176, 192, 263, 445.
Mariamme, moglie di Erode il G., 118, 152, 229.
Mariamme, torre, 28.
marinai, 463.
marmellata dolce, 170.
Marta, vedova di Yoshua, 159, 162, 163, 250 n. 61, 252, 339.
Masada, 422 n. 22.
materie prime, 53, 95
  povertà di, 197.
matriarcato, 528 n. 70.
matrimonio, 551-553
  dote per il, 158-9, 199
  leviratico, 157, 249 n. 55, 337, 338, 480, 513
  prescrizioni per il, 119, 548.
m^{e}baqqer, 400, 401.
Media, Medi, 108, 116, 374, 488.
medici, 39-40, 44, 460, 462, 463 n. 30, 464.
Menaḥem, figlio di Giuda zelota, 124, 422 e n. 22.

mendicità, mendicanti, 192-195.
mercanti, 64-65.
Mesopotamia, 20, 64 n. 31, 102, 108, 114-115
  commercio con, 68.
messianici, movimenti, 119, 124, 127.
mestieri
  corporazioni di, 44-45
  d'arte, 55
  da ladri, 462, 463, 464.
meticci, 427, 430.
mᵉzûzôt, 526.
Migdal-Eden, 99 e n. 230.
Migdal Seboaya, 85, 88.
Mikmas, 72.
minorenni 545
  matrimonio di, 467 n. 58, 546 e n. 44
  vendita di, 474.
Miriam, figlia di Naqdemon ben Gorion, 158, 159.
Mispa, 122.
misure di capacità, 61, 167.
Mitriadate, 112.
Mnasone, 111.
Moab, 70, 83.
Moabiti, 486.
Modiit, 89.
Modin, 122.
Moloch, culto di, 38.
Moneta, 63
  di Gerusalemme, 62, 66
  di Tiro, 67.
Monogamia, 190, 563.
Montagna reale, 83, 84.
Monte degli Ulivi, 23, 42, 82 n. 145, 85 e n. 154, 89, 106, 107, 119, 246.
Monte dei Franchi, 34.
Monte di Simeone, 82 e n. 145.
« morto di comandamento », 247.
mosaici, fabbricanti di, 37.
Mosè, 463.

Na'ărah, 545.
Nabatea, 69, 117.
Naplusa, 93.
Naqdemon ben Gorion, 158, 159, 160 e n. 115, 209, 233, 234.
Nazareth, 103, 123.
Nazir, 117, 127, 210.
Nazireato, voto di, 51, 115, 116, 123, 210.
Neapolis, 93.
Neardea, 102, 115.
Nebi-Musa,festa di, 329.
Negozianti, 55, 74, 97, 123, 160, 167.
Neomenie, 245 e n. 33, 315.
Nepotismo, 164, 165, 256, 285, 307, 309.
Nerone, imperatore, 32, 95, 114, 158 n. 100, 231.
Nicanore, 522.
Nicodemo, 26, 158, 372, 391.
Nicola di Damasco, 150 e n. 34, 388, 429, 499.
Nicopoli, 204.
niddah, 248 nn. 49, 50.
nignaz, 429.
Nilo, 69.
Nisibi, 102, 115, 374 n. 85.

Obadia di Bertinoro, 481, 495 n. 117.
obolo, della vedova, 181-182.
Ofel, 34, 41, 80, 104, 113.
Olimpo, 151.
Olimpia, 204.
Olio, oli
  approvvigionamento di, 80, 81
  aromatici, 26
  di rosa, 26
  esportazione di, 96
  mercanti di, 396
  per il Tempio, 81
olivo, oliveti
  coltivazione, 23, 76, 78, 96 n. 210
  importazione, 24, 83.
Onia 228 (Honi), 297
  tempio di, 56, 119, 297, 301.
opere supererogatorie, 385, 406.
orafi, 51.
Orazio, 521.
ordalia, 264.
Origene, 123, 198 n. 6, 437.
Oriente, 41, 68, 114, 303.

Ortaggi
  coltivazione, 75, 80
  importazione, 82.
Orti, 26, 84 n. 153, 78, 79, 80
  reali, 80.
ossa, raccolta di, 195.
ossari, 485, 487, 507, 520.

Paḥôt, 329 e n. 429.
Palestina, 20, 23, 30, 31, 64, 67, 70, 73, 80, 81, 82, 83, 89, 93, 94, 95, 96, 109, 114, 116, 121, 122, 123, 125, 156, 165, 173, 182, 187, 193 n. 93, 198 n. 6, 201, 218 n. 115, 230, 231, 250, 254, 293, 320, 335, 375, 378, 404, 519, 522, 544, 548.
Palmira, 117, 487.
Panfilia, 108.
Pani
  delle primizie, 267, 268 n. 144.
  di proposizione, 44, 49, 50, 52, 120, 168, 244, 273 e n. 182, 276, 316.
Paolo, 126, 174, 176, 186, 206, 210, 356, 383, 404, 489, 507.
papiri, 161, 182
  di Bâles, 161, n. 117
  di Zenone, 279 n. 210
  egiziani, 156, 167 n. 1, 182
  palestinesi, 181.
parafernali, beni, 199, 552 n. 84.
Paros, pane di, 351, 352.
Parti, 75, 108, 114, 115, 152, 487.
partorienti, 264 n. 121
  purificazione delle, 127, 263, 535.
Parûš, 383.
Pasqua, pasquale, 40, 82, 88, 99, 102, 105, 106, 110, 116, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 139, 140, 141, 142, 156 n. 91, 169 n. 18, 170 e n. 26, 171, 172, 173, 213, 216, 230, 232, 246 n. 42, 254, 267 n. 241, 324, 326, 334, 526, 531, 558.
  agnello, 132, 133, 170.
  degli schiacciati, 139
  del 66 d.C., 328
  del 70 d.C., 131-132
  pellegrini per, censimento, 131-133, 139-142
  prima Pasqua, 168
  seconda Pasqua, 129, 168 e n. 14, 229, 230, 232, 245, 254
  vittima, 131-133, 138-139, 169 n. 18, 172.
pastori, 462, 463, 464, 470.
patria potestas, 474, 545.
patriarchi (II sec. d.C.), 437-438.
Pausania, 34.
pelle delle vittime, 22, 164, 170, 176, 262, 268 n. 154, 285
  furto delle, 244 n. 28.
pellegrinaggi, 54, 99, 101-104, 123, 125, 130, 170
  feste di, 27, 102, 116, 123, 126, 128-130, 233, 245 e n. 33, 254, 258, 263, 267 n. 141, 315, 320, 321, 526, 558
  fonte di reddito, 218-223.
Peloponneso, 108.
Pelusio, lino di, 69.
Pentecoste, 102, 107, 112, 210, 232, 244, 245, 254, 267, 405, 526, 558.
Perea, 24, 73, 81, 105, 124, 153 n. 71, 309.
Pergamo, 204
  re di, 30.
Persia, commercio con, 68.
Peste, 215, 229.
pietra,
  materia prima, 87
  per la vendita degli schiavi, 61, 89, 182.
Pietro, 372, 469
  rinnegamento di, 84 n. 153.
Pilato, 34, 37 n. 110, 124, 206.
Pisidia, 112.
Polemone di Cilicia, 123, 555 n. 110.
Poligamia, 151, 157-158, 553-554.
Polizia, apparato di, 122.
Pompeo, 26, 76, 110, 332, 402.
Ponto, 108.
Porcio Festo, governatore, 231.
Poveri
  cassa per i, 201, 216

diritto dei, 496
paniere dei, 213, 216
razione di pane per i, 181 n. 1
scodella dei, 201, 213, 216.
prelevamento della pasta, 102, 119, 123, 178 n. 90.
prezzi, 197-202.
primizie, 95, 102, 115, 116, 127, 169, 175, 176, 219 n. 121, 244.
processione delle, 17, 42, 176, 329.
profeti, 280.
profumi da ardere, 25, 44, 50, 52, 69, 120, 168, 273, 276.
proprietari fondiari, 160, 161, 353, 357.
prosbolé, 189, 215.
proseliti, 107, 108, 129, 130-131, 184, 414, 415, 416, 483-503
bagno dei, 483, 484
diritto matrimoniale dei, 491-492
diritto successorio, 493-494
eleggibilità alle cariche pubbliche, 495-496
semiproseliti, 130.
pubblicani, 208, 409, 460, 470, 471.
Purîm, festa dei, 558.
Purità
legale, 119, 371, 380, 385, 386, 387, 389, 395, 396
prescrizioni di, 56, 278, 394-395, 407, 408
rituale, 98, 115, 394, 396, 464.

Qab, 61, 163.
Qadôš, 383, e n. 23.
Qᵉṭannah, 545.
Qumran, 181 n. 1, 258 n. 101
testi di Qumran, 398, 399.
Qûppah, 213, 216.

Rabbi, 366.
raccolto del quarto anno, 222, 223.
rame, operai del, 44.
Recab, Recabiti, tribù di, 351, 352, 423, 424 e nn. 36, 37.
reddituari, 160.
resine, produzione di, 19, 25.
Rodi, 204.
Roghel, fonte, 80.
Roma, Romani, 30, 37, 49 e n. 192, 60, 64 e n. 31, 92, 108, 109-110, 117, 126, 193 n. 93, 231, 241 e n. 8, 256, 257, 262.
diritto di cittadinanza, 206
dominazione di, 147, 205
guerra giudaico-romana (66-70 d.C.) 22, 45, 62, 63, 71, 114, 116, 124, 164, 177, 234, 254, 257, 262, 309, 323, 350, 359, 377, 396, 403, 404 n. 125, 422, 487
rivolta degli Zeloti contro, (6-7 d.C.), 124, 422 n. 22.
roseto, 26, 76, 77, 82.
Rufino, 430 e n. 68.

Sabato
lampade del, 85
santificazione del, 62, 371, 397.
Sacerdoti,
abilità fisica del sacerdozio, 217, 333
anatema a loro favore, 175
capi dei, 226, 277-286, 323
carattere ereditario del sacerdozio, 332-344
diritto matrimoniale, 281, 332, 334, 335, 491
diritto sacerdotale, 281, 334-344
mestieri dei, 321-322
prelievo per i, 221
proventi dei, 174-180, 321
sezioni sacerdotali, 123, 164, 253, 258, 262, 285, 297, 311, 315, 316, 317, 321
sommi sacerdoti:
character indelebilis, 240, 254
deposizione, 253-254
doveri, 244-246
ereditarietà della funzione, 255, 256, 299
investitura, 240, 255, 257, 258
prescrizioni di purità, 246-249
prescrizioni per il matrimonio dei, 249-252, 256
vestimenti dei, 162-163, 240 e n. 6, 241 e n. 7.

Sacrifici
dei profumi, 244, n. 32, 274, 321, 405, 406
di comunione, 170 n. 24, 171, 172, 221, 316
di nazireato, 241 n. 7, 487
di riparazione, 98, 176, 244, 316, 535
di santità minima, 133
ecatombi, 99
olocausti, 87, 170 n. 24, 172, 176, 244 e n. 32, 247, 264 n. 123, 316
pasquali, 99, 132, 170, 216, 241 n. 7
privati, 98, 99, 316
pubblici giornalieri, 98, 99, 271, n. 172, 314, 317
utensili per i, 321
volontari, 243 n. 19
Sadducei, 247 e n. 44, 248 n. 51, 251 n. 67, 259 n. 106, 281 n. 220, 304, 326, 354, 355, 387, 393, 404, 405, 406, 407
diritto sadducea, 282 e n. 222, 358
parito sadduceo, 355, 356, 359, 406, 407
sommi sacerdoti s., 256, 404
teologia s., 357-358
tradizione 363
Salomè, 152, 153, 543, 554 n. 103.
Salomone, re, 55, 62, 70, 286 e nn. 240, 241; 287, 300, 442.
Samaria, Samaritani, 54, 70, 72, 73, 74, 82, 93, 94, 97, 123, 153, 232, 320, 529-538
Santità,
leggere, 169 n. 18
massima, 492
minima, 221 n. 129, 492.
Santo sepolcro, 78, 165.
Sarti, 21, 43.
Satana, 91.
Scalzamento, cerimonia dello, 337.
Sceva, 278.
Schiavi, 61, 67, 89, 182-184
affrancati, 414, 415, 416, 503-508
bagno degli, 503, 505, 524
del Tempio, 515-516
ebrei, 183-184, 472-478
pagani, 183-184, 472, 519-528
vendita degli, 182
Scitopoli, 93.
Scopus, monte, 78.
Scribi, 122, 185-187, 189, 190, 191, 280, 283, 308, 345, 359, 361-378
farisei, 245, 375, 376
mestieri degli, 464, 468
monogamia degli, 190
ordinazione degli, 364-366
povertà degli, 190-192
sadducei, 358, 375.
scultori, 36, 46.
seʿah, 61, 62, 85, 159, 170, 201 e n. 21, 210 n. 70, 227 n. 145.
Sebaste, 93.
Seforide, 158 e n. 100, 381, 382, 433, 453, 454.
Seir, monte, 530.
Seleucida, Seleucidi, 62, 287, 289, 543
dominio dei, 406
era seleucida, 287 n. 248, 288, 289, 290.
Seleuco IV, 542.
šᵉmaʿ, 383 n. 25, 525.
šeqel, 198 n. 6, 227 e n. 145, 497, 522.
Sesaniti, 426.
settimana d'anni, 211, 215, 220.
Shafat, 487, 507, 520.
Shammaiti, 484, 487, 554.
Sicari, partito dei, 92 n. 194.
Sichem, 93, 530 e n. 6.
sicomoro, 82.
Sidone, 150, 204
vetro di 66.
Sigilli, fabbricazione dei, 27.
Sila, capo della rivolta contro Roma, 114.
Siloe, 90
fonte di, 25, 53, 80, 90, 234
piscina di, 33, 80, 194, 484
Simeone, cugino di Gesù, 442.
Simone, capo della rivolta ebraica,

35, 68, 88.
Simone di Cirene, 71, 120.
simonia, 256.
sinagoga
degli Alessandrini, 113, 118
degli Ellenisti, 111
dei liberti, 108, 110, 112, 113
dei Tarsioti, 113.
Sinedrio, 37 n. 110, 63, 71, 78, 86, 103, 110, 117, 120 n. 91, 122, 125-126, 160 e n. 115, 161, 162, 217, 226, 244, 247 n. 47, 256, 257, 279, 280, 281 n. 220, 282, 283, 284, 285, 307, 309, 325, 327, 331, 333, 335, 336, 339, 345, 354, 356, 402, 403, 404, 405, 451, 452, 495, 515.
Siria, Siriani, 19, 31, 49, 53, 67, 73, 90, 95, 96, 97, 108, 116-117, 121, 153, 206, 254, 293, 487.
Siromacedone, cronologia, 288, 289.
šôfar, 526, 558.
Soli, 154.
sôtah, 127.
souvenir, 27
industria dei, 57, 173.
Sparta, 204.
Spazzini, 38.
spezie, 68.
statere, 192.
stoffe preziose, 67, 68.
Strabone, 26, 499.

Tacito, 132, 161 n. 116, 206, 231 n. 163, 232.
tagliapietre, 46, 322, 460.
Talmid, 364, 365.
Tamîd, 321.
Tamḥûy, 213, 216.
Tannaita, 151, 382, 383, 489, 533
formula, 138
tradizione, 164, 406
Tarsiyyîm, 20, 44.
Tarso, 112, 374, 392.
tasse, 102.
Tempio,
altare degli olocausti, 133, 134, 135, 136, 244 n. 32, 314, 315
altare dei profumi, 244 n. 32
archivi, 430, 431
barbieri, 51
Camera della legna, 269 n. 155
Camera del Sale, 268 n. 154
Camera Parwa, 164, 268 n. 154
Canale di deflusso, 79 e n. 121
Candelabro a sette bracci, 49
Casa del fuoco dell'altare, 273 n. 182
Chiavi, 321
Cortine, 50
Culto, 50-51, 217, 258, 259, 224-227
Distruzione, 33, 59 n. 3, 269 e n. 159, 270, 271, 274-285, 299, 307, 343, 361, 362, 376, 384, 392, 416, 423
doni, 173
funzionari: liste dei, 268-277
comandante del Tempio, 165, 253, 258, 259-262, 264, 283, 284, 307
portiere-capo, 268, 269, 272, 275, 328
preposto ai forni, 268
alle fruste, 272 n. 178
alle riserve di legname, 269
al sale, 268
al sorteggio, 264, 271 n. 172
primo direttore di musica, 268, 272, 275
sorvegliante del Tempio, 165, 258, 265-6, 275, 276, 277, 283, 285, 307
tesoriere, 38, 59 n. 3, 79, 164, 165, 258, 266, 267, 276, 397
gestione, 258, 267, 277
hel, 134, 136, 137 e n. 135, 138 e n. 186, 326
maestranze del, 52
mattatoio, 66
Medico, 51, 176
polizia, 284 e n. 234, 325, 328
ricostruzione, 45-49, 322, 328
Sagrato: degli Israeliti, 45, 134, 135, 136, 137 n. 135, 193, 194, 263 e n. 120, 265, 325, 349, 501

dei Gentili, 138 n. 136, 194, 326, 327, 559
dei Sacerdoti, 79 n. 121, 134, 135, 136, 184, 193, 247 e n. 47, 265, 268 n. 154, 269 n. 155, 322, 325, 326, 333
delle Donne, 45, 48, 134, 136, 137 e n. 135, 194, 217, 263 e n. 120, 269 n. 155, 325, 327, 328, 501, 559
Sala degli utensili, 216
Sala dei sigilli, 271 n. 170
Sala dei Silenziosi, 216
Sala delle pietre levigate, 247 n. 47, 326 e n. 421, 333, 334
Sala di Pinḥs, 274 n. 190
Santo, 48, 49, 67, 135, 244 n. 32, 321, 406
Santo dei Santi, 49, 51, 133, 134, 135, 162, 242, 243 n. 18, 257, 282, 406, 542
Spianata, 32, 42, 45, 51, 69, 79, 86, 105, 133, 134, 136, 137, 194, 228, 256
tesoro, 32, 34, 37 e n. 110, 52, 100, 164, 165, 224, 225, 226, 267 n. 141, 284, 542
vasca per le abluzioni, 135, 136
Velo, 67
vite d'oro, 48.
teocrazia, 240, 254.
Teqoa, 81, 87 n. 170.
Terpōlē, 26.
Terûmah, 175 n. 70, 178 n. 90.
Tessaglia, 108.
Tessalonica, 111.
tessitori, 44, 85, 460, 468, 469.
Tiberiade, 85, 93, 130, 158 e n. 100, 179.
Timoteo di Listra, 112.
Tiro, 43, 60 n. 5, 66, 67, 68, 70, 150, 204
mercato degli schiavi di, 67
moneta di, 62, 67
porpora di, 66
vetri di, 66.
Tiberio Alessandro, procuratore, 230, 231, 422 n. 22.
Tito, Imperatore, 25, 49 e n. 192, 77, 78, 85 n. 154, 234, 333.
Tolemaide, 91, 204.
Tolomeo di Ascalona, 500 e n. 152
Tolomeo I Lago, 242 n. 14.
Tolomeo IV Filopatore, 542.
Tolomeo VI, Filometore, 293, 530.
Tombe dei re, 36, 487 n. 54.
Toparchia, 121, 122, 123 n. 104, 126, 205.
Torah, 59 n. 3, 187, 200, 208, 233, 358, 366, 370, 373, 378, 405, 407, 548, 557, 558.
Tortore, 181, 182, 184
il povero e le, 192, 217.
Traci, 109, 110, 148.
Traconitide, 31, 73, 104.
Traiano, 60, 421.
transazioni commerciali, 62-65.
Transeufratene, 108.
Transgiordania, 70 e n. 69, 73, 82, 84, 90, 92, 93, 320, 439.
Tripoli, 204.
Teofimo di Efeso, 112.
trovatelli, 338, 414, 516.
Turchi, 23, 76.
Tyropeon, valle del, 41, 42, 43.

Ûmman, 39.
Ummidio Quadrato, 254.
unguenti
fabbricazione degli, 19, 25, 55
mercanti di, 26
vendita di, 26

Varo, eparchia di, 31.
Varo, Quintilio, 333.
Vasaio, 22.
vedove, 189, 218, 337, 338, 480.
Vespasiano, 333, 349, 421.
Via maris, 93.
Vibio Marso, 31.
Vie di comunicazione, 92-94, 103, 121.
Vigneti, 76, 79, 81.
Vino

esportazione, 96
importazione, 80
mercanti di, 396
per il Tempio, 80, 81
quattro coppe di, 82, 170, 216.

Xisto, 31, 32, 42, 105

Zaccaria,
profezia di, 225, 226, 227
tomba di, 36, 37 e n. 109.
Zaccheo, 208.
Zadok, 286, 287, 296, 323.
Zadokiti, sommi sacerdoti, 255, 286 e n. 240, 287-296, 293, 295, 296, 299, 300, 301, 302, 303, 323, 435.
Zamaride, 73, 104, 115.
Zanoah, 72, 73.
Zeloti, 119, 124, 161 n. 116, 196, 250, 283, 301, 302, 323 n. 396, 359.
Zenodoro, 154 n. 71.
Zorobabele, 312, 320, 421, 443, 444, 445, 497 n. 133, 498 n. 134.
Zûz, 155.

INDICE GENERALE

Edizioni utilizzate . . . . . Pag. 7

Abbreviazioni . . . . . » 9

Pubblicazioni moderne . . . . . » 11

Parte prima: LA SITUAZIONE ECONOMICA DI GERUSALEMME . . . . . » 15

I. *I mestieri* . . . . . » 17

A) I Mestieri a Gerusalemme e la loro organizzazione . . . . . » 18

B) L'influsso di Gerusalemme sui mestieri in considerazione del'a sua peculiarità » 53

II. *Il commercio* . . . . . » 59

A) Note sul commercio di Gerusalemme . » 59

B) L'influsso di Gerusalemme sul commercio in base alle sue peculiari caratteristiche . . . . . » 90

III. *I movimenti degli stranieri* . . . . . » 101

A) Note sui movimenti degli stranieri a Gerusalemme . . . . . » 101

B) L'influsso di Gerusalemme sul movimento degli stranieri in forza della sua peculiarità . . . . . » 124

Parte seconda: LA SITUAZIONE SOCIALE . . . Pag. 143

A) Ricchi e poveri . . . . . » 145

I. *I ricchi* . . . . . » 147

A) La corte . . . . . » 147
B) La classe ricca . . . . . » 154

II. *La classe media* . . . . . » 167

III. *I poveri* . . . . . » 181

A) Schiavi e giornalieri . . . . . » 182
B) Le parti della popolazione che vivevano di aiuti . . . . . » 185

IV. *Fattori determinanti per lo sviluppo delle condizioni economiche degli abitanti di Gerusalemme al tempo di Gesù* . . . » 197

A) Situazione economico-geografica . . » 197
B) Situazione politica . . . . . » 202
C) Religione e culto . . . . . » 207

B) In alto e in basso della scala sociale . . » 235

Sezione I: Le classi alte . . . . . » 237

I. *Il Clero* . . . . . » 239

A) Il sommo sacerdote . . . . . » 240
B) I capi dei sacerdoti e i capi dei Leviti » 257
C) L'aristocrazia sacerdotale . . . . . » 286
D) I sacerdoti « comuni » . . . . . » 310
E) I leviti (clerus minor) . . . . . » 323
F) Il carattere ereditario del sacerdozio » 332

II. *La nobiltà laica* . . . . . » 345

III. *Gli scribi* . . . . . Pag. 361

IV. *Appendice: i farisei* . . . . . » 379

Sezione II: La purità del popolo: un valore da conservare . . . . . » 411

V. *I gruppi della comunità del popolo* . . » 413

VI. *Gli israeliti di origine pura* . . . . . » 419

A) La legittimità d'origine . . . . . » 419
B) Il valore storico delle genealogie dei laici, in particolare quelle di Mt 1,1-17 e Lc 3,23-38 . . . . . » 431
C) I diritti civili degli israeliti a pieno titolo . . . . . » 450

VII. *Mestieri disprezzati. « Schiavi » ebrei* . . » 459

A) Mestieri disprezzati . . . . . » 459
B) « Schiavi » ebrei . . . . . » 472

VIII. *Gli israeliti illegittimi* . . . . . » 479

A) Israeliti segnati da macchia leggera . » 479
B) Israeliti segnati da una macchia grave » 508

IX. *Gli schiavi pagani* . . . . . » 519

X. *I Samaritani* . . . . . » 529

XI. *Appendice.* La situazione sociale della donna . . . . . » 539

Finito di stampare
dalla Tipografia Russo s.n.c. - Napoli (Barra)
nel mese di maggio 1989