

V
LA COLLATIO “IN THE SHADOW OF THE CAESARS”*

Francesco Lucrezi
(Università di Salerno)

SOMMARIO: 1.- L’angelo della storia; 2.- Judeophobia versus Xenophobia; 3.- Un popolo tra i popoli; 4. Roma e Gerusalemme; 5.- Dopo Paolo; 6.- Normali e diversi; 7.- Religione, magia, stregoneria; 8.- Il supermarket; 9.- L’imbecille; 10.- Quel che ha detto Mosè; 11.- Il pubblico che non c’è. 12.- *Verba Moysis*; 13.- Le mille lingue. 14.- L’arte negata; 15.- La metamorfosi.

1.- L’angelo della storia.

Il libro di Samuele Rocca, *In the Shadow of the Caesars. Jewish Life in Roman Italy* (Brill, Leiden/Boston, 2022), rappresenta un’analisi di alto valore su un rapporto complesso, tortuoso e controverso (a volte felice, altre volte accidentato, altre, ancora, tragico, ma sempre, comunque, denso di significato) quale quello che Moshe Hess, il grande precursore del sionismo, sintetizzò nel titolo del suo celebre libro del 1862: *Roma e Gerusalemme*.

Hess, com’è noto, auspicò che il popolo ebraico ritrovasse la sua libertà e indipendenza, nonché la sua rigenerazione morale, intorno alla sua eterna capitale, seguendo l’esempio di quanto aveva appena realizzato il popolo italiano, finalmente riunito.

Un po’ strano, si potrebbe notare, che quello stesso popolo che da Roma fu debellato e disperso proprio dalla forza magnetica dell’idea di Roma fosse poi invitato a cogliere l’idea di un richiamo etico e civile, atto a garantire promozione e riscatto, e capace di muovere la storia in una direzione apparentemente impossibile. Ma la prima lezione che viene dalla storia è quella della sua contraddittorietà, imprevedibilità e ambivalenza. Come la filosofia, nella nota immagine di Hegel, può essere paragonata alla nòttola di Minerva, che vede le cose solo quando stanno morendo, così si può dire che la storia si può interpretare unicamente per il passato. Molto poco per il presente, pressoché in nulla per il futuro. E il futuro prende dal passato, a suo piacere, ciò che gli pare, secondo meccanismi imperscrutabili. Se l’angelo della storia, come dice Walter Benjamin, a proposito del quadro di Paul Klee, guarda al futuro con la testa volta all’indietro, uno storico serio non dovrebbe neanche azzardarsi a guardare al futuro. Lo può fare solo un visionario (come Mosè, Hess, Herzl, Lincoln, Luther King...), perché il futuro non si può prevedere, ma si può solo, ogni tanto, costruire. Quella effettuata da Rocca è una ricognizione a 360 gradi, condotta sulla base di un’accurata analisi delle fonti e di un’attenta riflessione sulla migliore dottrina (che, su questi temi, è particolarmente abbondante, spesso di alta qualità).

I titoli dei capitoli in cui il libro è diviso sono i seguenti: Introduction: the Jews of Roman Italy – a New Study; 1.- The Urban Geography and the Demographic Development of the Jewish Settlement in Imperial Rome: a Diachronic Overview; 2.- The Legal Status of the Jews in Roman Italy; 3.- Jewish Social Life in Roman Italy; 4.- Reframing Judaism in Roman Italy; 5.- The Jewish Revolt: Jews and Judaism in Roman Imperial Ideology; 6.- Conclusion: the History of Jews in Roman Italy.

Gli argomenti trattati nel volume sono tanti, e di tale importanza, che imporrebbero uno spazio davvero troppo ampio anche solo per esporre delle piccole osservazioni sulle molteplici annotazioni dell’autore. Ma compito di un recensore non è, non può essere quello di scrivere un “contro-libro”, o una parafrasi del testo. Ci sono, è vero degli illustri precedenti di tale guisa, come, per esempio, gli scritti dedicati da Teofilo alle Istituzioni di Gaio, o da Scipione Maffei al ‘ristretto’ di diritto civile di Gianvincenzo Gravina, o da Alfredo Mordechai Rabello alla Storia degli ebrei nell’impero romano di Jean Juster. Ma bastano i nomi di tali ‘parafrasti’ per fare capire che, davvero, non è il caso.

Mi limiterò pertanto ad avanzare alcune brevi osservazioni e, soprattutto, a sollevare delle domande, sollecitate dalla lettura di un’opera di forte fascino e alto interesse, in grado di captare l’attenzione anche di un pubblico di non addetti ai lavori. Un libro, soprattutto, di grande attualità: la “Jewish life

in Italy”, com’è noto, è ancora ben viva e vitale, e l’Italia continua, piaccia o non piaccia, a essere, nel bene e nel male, “Roman”. “*De te fabula narratur*”.

2.- Judeophobia versus Xenophobia

Nel quarto paragrafo dell’Introduzione Rocca affronta un problema molto importante e delicato, quale quello delle varie caratterizzazioni e manifestazioni dell’ostilità antiebraica nel mondo antico e nel mondo moderno, e anche dei diversi nomi con i quali esse vengono chiamate (antisemitismo, giudeofobia, antiggiudaismo, antiebraismo). Analizza, inoltre, i collegamenti esistenti tra tali specifiche forme di odio e pregiudizio (che appaiono rivolte specificamente contro gli ebrei, collettivamente o individualmente intesi, oppure contro un qualsiasi prodotto umano – un libro, un quadro, un’idea... - che sia in qualche modo, a torto o ragione, ritenuto di origine ebraica, o comunque collegabile, in qualsiasi modo, a degli ebrei) e altri tipi di pregiudiziale avversione, di più vasta portata, che colpiscono quasi sempre anche gli ebrei, ma non soltanto loro (razzismo, xenofobia, omofobia e altri).

Nella sua ricognizione, l’autore passa in rassegna le argomentazioni di molti dei principali studiosi che si sono occupati di tali problemi, per chiedersi in che misura le loro argomentazioni si possano utilizzare per un’analisi della realtà degli umori circolanti nel mondo romano nei confronti specificamente degli ebrei e, più, in generale, degli stranieri o dei ‘diversi’.

L’analisi dell’autore è molto precisa e accurata, e fornisce delle chiavi di lettura senz’altro utili per l’interpretazione storica.

Anch’io mi sono occupato, in più di una occasione, di tali problemi, e le pagine di Rocca mi hanno dato lo spunto per tornare sulle mie riflessioni, incrociandole con le sue, oltre che con le visioni di altri studiosi.

Cercando di sintetizzare al massimo le mie idee al riguardo, mi limito a fare sei brevi considerazioni.

1. Quanto ai vari termini adoperati per indicare l’ostilità antiebraica (antisemitismo, giudeofobia ecc.), ho scritto, e confermo, che si tratta di un argomento che non mi appassiona molto. So bene che, tra le varie parole, ci sono differenze semantiche significative, che alcune di esse hanno un’accezione prevalentemente religiosa, mentre altre contengono riferimenti razziali o etnici o di altro tipo ancora. Tali sfumature linguistiche, però, sono sempre inadeguate a chiudere in un unico recinto l’ostilità antiebraica, perché le pulsioni negative espresse dai vari vocaboli trasbordano sempre, inevitabilmente, da tali confini. È decisamente impossibile trovare un soggetto o un atteggiamento del quale si possa dire, per esempio, che è antisemita, ma non giudeofobico. O, quanto meno, del quale si possa escludere che diventerà anche l’altra cosa, non appena se ne dia l’occasione. Come ho scritto una volta, quella dell’antisemitismo è una storia di cose, non di parole.
2. Se i pretesti dell’ostilità antiebraica sono infiniti, e sempre mutevoli (sono diversi, si circoscrivono, liberano gli schiavi, non onorano gli dèi, hanno ucciso Gesù, sono ricchi, sono poveri, sono comunisti, sono capitalisti, si lasciano uccidere senza opporre resistenza, sono spietati assassini di bambini ecc.), queste vesti esteriori non hanno nulla in comune con il nocciolo duro, l’essenza interiore del fenomeno, che è assolutamente autoreferenziale. Ogni abito può essere facilmente abbandonato per permettere di indossarne un altro, ma cambierà solo la forma, non la sostanza. E spiegare le ragioni di questa radice comune è molto difficile, perché si tratta di qualcosa di opaco, incistato, sotterraneo. Non uso la parola ‘mistero’, perché la storia non ha misteri, ma ha problemi che attendono ancora di essere compresi. Ma è difficile comprendere qualcosa che continua a trasformarsi innanzi agli occhi dell’osservatore. Per tornare all’immagine hegeliana della nòttola di Minerva, non è ancora arrivata la sera. Gli occhi dell’uccello notturno non possono ancora distinguere bene cosa stanno guardando, se non per ombre confuse.
3. La parola ‘antisemitismo’, come ho scritto in altra sede, è probabilmente l’unico termine negativo, in tutte le lingue del mondo, per il quale non esiste il corrispondente positivo, che,

- logicamente, dovrebbe ad esso precedere. I semiti, e il semitismo, semplicemente, non esistono. Gli antisemiti, e l'antisemitismo, invece, purtroppo, sono ben reali.
4. Il vocabolo 'positivo' dell'antiebraismo, invece, ovviamente, esiste. Ma, anche su questo piano, è da registrare un fenomeno molto strano, dal momento che, se l'ebraismo (o ciò che, a torto o a ragione, di ritiene essere ebraico) cambia continuamente, anche in modo molto profondo, l'essenza dell'antiebraismo resta sempre identica. Cos'hanno in comune, per esempio, un ebreo del Medio Evo, o dell'Est europeo dell'800 o della prima metà del '900, la cui vita (spesso misera, errabonda e precaria) era pressoché interamente segnata dal rispetto delle regole dell'*halachah*, e i cui rapporti col mondo dei gentili erano ridotti al minimo, e un nipote o pronipote di ebrei osservanti dell'Europa o dell'America dei nostri giorni, giuridicamente e religiosamente ancora ebreo, ma ormai completamente assimilato, cristiano o ateo, che la parola *halachah*, magari, non ricorda neanche cosa significhi? Eppure, possono entrambi essere oggetto, nell'identico modo, della medesima freccia avvelenata, essere individuati ed etichettati nelle solite categorie collettive, sempre diverse e sempre uguali (i deicidi, le lobby ebraiche ecc.).
 5. Il rapporto tra antisemitismo e razzismo è ambiguo. I due concetti possono sovrapporsi molto facilmente, com'è noto, ma possono anche essere in contrapposizione. È sotto gli occhi di tutti come, al giorno d'oggi, siano attivi dei movimenti cd. antirazzisti profondamente antisemiti.
 6. Un'ultima considerazione, riguardante, segnatamente, la realtà dell'Italia romana, oggetto dello studio di Rocca. Ho sempre sostenuto che il concetto di antisemitismo (non la parola, che, com'è noto, fu coniata solo nell'800) nasce col cristianesimo, nell'ambito del tortuoso e controverso distacco del *Verus Israel* da quella che Paolo di Tarso chiamò la sua "santa radice". Ma l'ostilità antiebraica cristiana trova un terreno fertile e fecondo nella diffusa antipatia nutrita, per tante ragioni, dai romani pagani nei confronti degli ebrei, testimoniata, per esempio, da note pagine di autori quali Cicerone, Ovidio, Tacito. In che misura tale avversione segna di sé la "Jewish life in Roman Italy"? E quali sono i suoi legami con la sistematica, violenta ripugnanza di matrice cristiana? Sono due domande che non ammettono risposte nette, e per le quali il libro di Rocca offre spunti di alto spessore, sui quali sarà necessario riflettere.

3.- Un popolo tra i popoli.

Ma chi erano, innanzitutto, gli "Jews" che conducevano, nella "Roman Italy", la loro "Jewish Life"? La domanda non è peregrina. Riteniamo di sapere, più o meno, cosa si possa intendere per "Roman Italy": al di là della questione di quale sia l'accezione sotto cui si vogliono intendere l'aggettivo e il sostantivo che compongono tale espressione (geografica, storica, politica, nazionale, culturale), infatti, la parola 'romano' e la parola 'Italia' hanno, comunque, una loro 'oggettività'. Ma la questione di chi sia "Jew" e cosa sia "Jewish", com'è noto, è senz'altro più controversa, ieri come oggi.

Certamente, nello studio dell'identità ebraica del passato, più o meno remoto, ogni ricercatore non può non essere condizionato dalla sua percezione di tale realtà nell'età contemporanea. La storia parte sempre dall'analisi del presente, perché ogni storico adopera strumenti culturali, significanti e significati del tempo e del luogo in cui vive. Cercare di distaccarsene sarebbe impresa vana e, in fin dei conti, inutile. A che servirebbe una storia pensata e scritta con categorie a noi estranee? Forse, un domani, ci potrà riuscire l'Intelligenza Artificiale, chi sa. Ma potrà mai un computer riuscire a ricostruire il modo di pensare, amare, soffrire, sperare di uomini morti da millenni, del cui passaggio su questa terra non resta, in pratica, quasi nessuna traccia? E riuscirà a dirci, oltre a "cosa facevano", anche "chi erano"? È già così difficile dire chi siamo noi!

Nell'andare alla ricerca di questi ebrei e della loro "vita ebraica", quindi, partiamo dalla nostra concezione contemporanea degli ebrei e dell'ebraismo. Dire quanto questi siano vicini o lontani da quelli dell'antica Roma, quanto ci sia di continuità e di comunanza e quanto, invece, di lontananza e di cesura è difficile, dipende da cosa si voglia usare come parametro di giudizio (le usanze, la

religione, la lingua, le arti...), e il giudizio resterà sempre, comunque, certamente opinabile e soggettivo.

Credo che sia possibile, comunque, segnare qualche punto di partenza preliminare.

Il mondo romano, a partire dalla sua evoluzione in senso imperiale (maturata già dalla metà del secondo secolo a.C.), è stato un *mixtum compositum*, un grande crogiuolo di differenze, alterità, contrapposizioni. La forza di Roma consisté soprattutto nel riuscire a trovare un punto di equilibrio che permettesse a mille popoli, culture, lingue, religioni di convivere in un medesimo spazio geografico e politico, una sorta di grande e polifonica “casa comune”, spesso in condizioni relativamente pacifiche. Roma, come scrisse Elio Aristide, nel secondo secolo E.V., era il grande mare nel quale confluivano tutti i fiumi del mondo, dei quali raccoglieva tutte le acque.

Le differenze non erano certo annullate, e i tanti popoli provavano reciprocamente i sentimenti più diversi: amicizia, antipatia, disprezzo, odio. Ma, comunque, vivevano insieme, così come insieme vivevano i ricchi e i poveri, i *cives Romani* e i *peregrini*, i liberi e gli schiavi. E quelli che ne restavano fuori potevano considerare Roma amica o nemica, potevano ammirarla e desiderare di entrarvi o detestarla e combatterla. Ma non potevano, in nessun caso, guardarla con indifferenza o sufficienza, perché essa era, in ogni caso, rispettata e temuta in tutto il mondo.

In questo grande mosaico di diversità, gli ebrei non costituivano un’eccezione. Al di là delle loro note peculiarità, essi restavano, comunque, un popolo tra i tanti, che professava una delle tante religioni che affollavano il variopinto e multicolore pantheon imperiale.

Il loro culto non si mescolava con gli altri, è vero, ma ciò non era una particolarità esclusiva degli ebrei, e non risulta comunque che suscitasse un’attenzione particolarmente spiccata. Gli ebrei non erano tanti, non erano particolarmente ricchi o influenti, non occupavano posti di rilievo, di loro si parlava certamente di meno di quanto non avvenisse, per esempio, per i greci, i persiani, i parti, i punici, gli egizi, i celti.

Essi, soprattutto, erano considerati un popolo, non una religione. Uno tra i tanti, magari con qualche stranezza in più, ma non al punto da farli apparire degli alieni. E, come tutti gli altri popoli, erano divisi al loro interno, in modi anche molto marcati. Quelli di Alessandria d’Egitto, per esempio (che conosciamo piuttosto bene attraverso gli scritti di Filone) avevano costumi molto differenti da quelli dei loro correligionari di Roma o Gerusalemme, parlavano greco, professavano un culto profondamente diverso (tanto da non potere neanche essere propriamente definiti correligionari).

Come tutti gli altri popoli, inoltre, anche gli ebrei conoscevano continue contaminazioni, mutazioni, abbandoni, acquisizioni. Nessuno saprà mai quanti furono gli israeliti che, in età ellenistica, abbandonarono le tradizioni avite, per scegliere altre lingue, altre terre, altri culti. Certamente non pochi.

E continuarono a essere un popolo tra i popoli anche dopo le catastrofi delle due guerre del 66-70 e del 133-135. Nello schiacciarli, Roma si comportò nell’identico modo riservato a ogni altro popolo ribelle: niente di più e niente di meno.

La famosa “diversità ebraica”, dal punto di vista storico (ossia prescindendo da ogni considerazione di tipo religioso), trova la sua origine col cristianesimo. Le “nascite”, anzi, sono due, una ideologica e una politica, come due sono i “padri”: Paolo di Tarso e Costantino.

4.- Roma e Gerusalemme

Abbiamo detto che il popolo ebraico, da parte dell’opinione pubblica dominante (ovviamente, altamente polifonica e articolata), per tutta l’età pagana, non fu oggetto di una considerazione decisamente peculiare, tale da raffigurarlo come qualcosa di “altro” rispetto all’affollato mosaico delle nazioni che si affacciavano sul Mar Mediterraneo.

È vero che alcune peculiarità dei costumi giudaici (quali la *kasherùt* e il rispetto dello *shabbàt*) suscitavano curiosità e stupore, ma ciò non portava automaticamente a diffidenza o antipatia. Spesso la cosa era vista con indifferenza, gli ebrei non erano certo gli unici ad avere delle caratteristiche particolari. Neanche il monoteismo doveva apparire come qualcosa di particolarmente strano, anche

la religione egizia (molto conosciuta e apprezzata a Roma), ruotante intorno alla “triade” Osiride-Iside-Horus, era considerata, in pratica, vicina al monoteismo (sia pure in forma “triplice”), e molti non coglievano la differenza tra il cd. “enoteismo” greco/romano (con la figura dominante di Zeus/Iuppiter) e il Dio unico di Israele.

Probabilmente a insospettire era soprattutto l’usanza di liberare i servi al settimo anno, e il divieto di poterli sopprimere, principi che potevano scuotere le fondamenta della società schiavista; ma neanche questo, in fin dei conti, era visto come un grande problema. Gli ebrei, insomma, come abbiamo detto, non erano che un popolo tra i tanti, senza che qualcosa li distinguesse nettamente, nel bene o nel male, dalle altre genti.

La famosa ‘diversità’ ebraica comincia con il cristianesimo, in due momenti storici distinti, ad opera dei due diversi ‘padri’ che abbiamo ricordato, Paolo e Costantino.

Prima di questi due personaggi, però, è opportuno ricordare che la storia del rapporto tra Roma e gli ebrei conosce un momento di netta cesura con la guerra del 66-70 E.V. e la distruzione del Secondo Tempio.

Prima di quella data funesta (il 9 di ‘Av, rimasta, com’è noto, nel calendario ebraico, come eterno ricordo di lutto e sciagura), quando si parlava di Giudei, tanto in età repubblicana quanto nel primo secolo di principato, si faceva riferimento soprattutto agli abitanti della Giudea, la Terra d’Israele. Certo, la diaspora già esisteva, almeno dagli inizi del II secolo a.C., ed è attestata la presenza di comunità ebraiche, a partire da quel tempo, per esempio, nell’area flegrea, in Iberia e, com’è noto, nella città di Roma. Probabilmente non erano comunità molto numerose, ma è certo che molti schiavi ebrei tradotti nella capitale come prigionieri, dopo la caduta di Gerusalemme, furono affrancati da loro correligionari romani, che, evidentemente, risiedevano già là.

Ma questi ebrei, prima della guerra giudaica, erano riconosciuti come tali soprattutto per il perdurante legame con il Tempio e gli abitanti della Giudea. Era difficile essere ebreo, ed essere considerato tale, senza nessun legame con la Città Santa ed Erez Israel.

Nei secoli dal II a.C. al I a. C. i rapporti tra Roma e Gerusalemme furono mutevoli e controversi. Furono di oggettiva alleanza contro i greci e i Seleucidi, agli inizi del II sec. a.C., peggiorarono bruscamente al tempo di Pompeo (che, nel 63 a.C., profanò il Tempio), rimasero cattivi quando Antonio nominò re di Giudea il crudele e sadico idumeo Erode, migliorarono nettamente con Cesare (grande amico degli ebrei, apparentemente sincero), rimasero buoni con Augusto, tornarono cattivi con i rapaci governatori della provincia, precipitarono con la guerra del 66. Comunque, non c’è dubbio che fu soprattutto il rapporto politico tra l’autorità romana e la nazione giudaica a segnare di sé quello, più generale, tra Roma e gli ebrei.

Dopo l’incendio del Tempio, le cose cambiarono nettamente, dal momento che la diaspora divenne la principale ‘casa’ del popolo ebraico. Gerusalemme continuò a restare, come sarebbe rimasta per sempre, un richiamo, un simbolo, un epicentro religioso, identitario, spirituale. Ma la “vera vita” degli ebrei si sarebbe svolta altrove, in luoghi quali Alessandria, Efeso, Smirne, Corinto, Atene, Babilonia, Roma, con diversi idiomi (abbiamo coniato, in altra occasione, l’espressione “havdalà [divisione] delle lingue”) e diversi costumi.

Il fatto di essere un popolo disperso e sconfitto fece forse degli ebrei un *unicum*, un popolo diverso da tutti gli altri? Certamente no. Non furono certo il primo caso. Se mai, a essere strano fu il fatto che quel popolo senza patria (o meglio, una parte di esso) volesse continuare a restare unito, eleggendo la Torah a propria “patria ambulante”.

Ma ciò non sarebbe bastato ancora, da solo, a rendere gli ebrei qualcosa di ‘diverso’. I germi della ‘diversità’ erano stati seminati prima, a livello ideologico, da Paolo di Tarso.

5.- Dopo Paolo

A Paolo – che, com’è noto, può essere considerato il vero creatore del cristianesimo - si deve l’idea della ‘gemmazione’ della nuova religione dall’antica, della fioritura del *Novus* dal *Vetus Israel*. Il ramo dell’olivastro, innestato nel santo tronco dell’olivo, ne assorbe la santità, e la fa sua. “Se la

radice è santa, anche il ramo è santo”. Ma si tratterà di una santità, naturalmente, ben diversa, proveniente da Cristo e aperta a tutte le genti.

La Torah, che aveva svolto la sua divina funzione di trasmettere la fede mosaica fino alla venuta del Messia, aveva ormai esaurito il suo compito. “Siete morti alla Legge”, e non perché la Legge sia qualcosa di cattivo, ma, semplicemente, perché è ormai superata. Il Messia è arrivato, ed è molto di più del semplice “unto del Signore” che gli ebrei avevano tanto a lungo atteso. È il figlio di Dio. È morto per la salvezza dell’umanità, ma tornerà. Quando? Presto, prestissimo: Paolo e i suoi compagni lo vedranno da viventi.

Il discorso dell’atteggiamento di Paolo nei confronti della religione mosaica non può essere interpretato al di fuori della visione escatologica dell’apostolo delle genti. I tempi ormai volgono al termine, il ritorno del figlio di Dio segna la fine della storia, e, con essa, di tutte le differenze tra gli uomini. Come scritto nella lettera ai Galati, non c’è più, perciò, né ebreo né gentile, né libero né schiavo, né maschio né femmina.

Non è corretto vedere in questa negazione dell’identità ebraica un atteggiamento neanche velatamente antisemita, perché si tratta di qualcosa di diverso. L’ebraismo è stato santo, ma ora non serve più, perché ogni differenza ha perso il suo significato. Se in Paolo è dato di leggere un linguaggio violento e sprezzante, ciò avviene nei confronti delle donne, non degli ebrei.

Tutto il pensiero paolino è inserito in quest’ottica escatologica, da “ultimi giorni”, e il predicatore non si pose mai il problema di cosa sarebbe accaduto se il figlio dell’Uomo avesse tardato a fare ritorno.

In realtà il cristianesimo non nasce propriamente con Paolo, ma quando i suoi successori, in Asia minore, circa trenta o quarant’anni dopo la morte di Gesù, dovettero fare i conti con la realtà che il Messia non era tornato. È allora che il cristianesimo e la Chiesa cambiano la loro natura, trasformando la loro funzione di attesa di una imminente, immediata fine della storia in quella di raccolta, educazione e organizzazione del nuovo popolo di Dio, che, ancora minoritario nel mondo pagano, è ora chiamato ad annunciare a tutte le genti il nuovo Verbo. La fine dei tempi viene spostata in un futuro lontano e indeterminato. L’impegno profuso dagli uomini di Chiesa per la costruzione di un solido potere terreno fa ben capire, a tutti, che non c’è alcuna necessità che la storia finisca. O, almeno, non c’è nessuna fretta.

Se l’ebraismo si era formato e trasmesso come ortoprassia, un insieme di comportamenti, il cristianesimo si forma e trasmette come ortodossia, un insieme di verità di fede. Le ‘verità’ considerate false e devianti saranno stroncate con violenza, sotto il nome – prima sconosciuto – di eresie. La fede nei vecchi dèi “falsi e bugiardi” sarà guardata con scherno e dileggio, come patetica scoria di un tempo passato. Ma che fare di quel popolo, di quell’osservanza che aveva permesso, con la sua millenaria fedeltà, la venuta, in Terra d’Israele, del Messia, nato dalla progenie di Davide? Accomunarli, sul piano umano e dottrinale, agli eretici, ai pagani, e combatterli, o disprezzarli, in quanto tali? No, non era possibile. Si trattava, di qualcosa, appunto, di ‘diverso’.

È in questo momento che nasce, nel mondo romano, la ‘diversità’ ebraica, nel segno dell’intrinseca ambiguità di un rapporto padre-figlio che vede il figlio diventare rapidamente tanto più forte e potente del padre. Il figlio eredita il patrimonio del genitore, ma questo non lo riconosce. E, soprattutto, non intende morire. Ma come si fa a ereditare da un *de cuius* ancora in vita? Eppure, è anche lo stesso figlio a volere che il padre non muoia, perché dovrà rendere evidente, con la sua miseria, debolezza e vecchiezza, chi, dei due, è in errore, e chi nella verità.

Tale diversità, si potrebbe dire, è qualcosa che esiste nella visione cristiana, non certo in quella ebraica. Ma ciò non è del tutto vero, perché questa concezione deformante condizionò profondamente - e non poteva essere diversamente - anche l’autopercezione degli ebrei (già profondamente colpita dalle catastrofi delle due guerre del 66-70 e 133-135 E.V.).

6.- Normali e diversi.

Riguardo al problema della cosiddetta ‘diversità’, che avrebbe segnato il popolo ebraico, nel bene e nel male, per tutta l’era volgare, andrebbe precisato, innanzitutto, cosa si voglia intendere col termine ‘diversità’.

Una tale parola potrebbe apparire senza senso, nel momento che la si intenda semplicemente come caratterizzazione specifica di un popolo o una religione. È ovvio, infatti, che tutto ciò che esiste, tanto nella realtà quanto nella fantasia, è dotato di una sua propria specificità, atta a distinguerlo da tutto ciò che è altro da esso. Le gocce d’acqua si dice che siano tutte uguali (non è vero, naturalmente, ma vengono comunque viste così), ma è ovvio che ogni individuo, ogni comunità, ogni pensiero è diverso da tutti gli altri. Dire, pertanto, che gli ebrei siano portatori di una loro specifica diversità sarebbe soltanto una completa banalità.

Il discorso è diverso, però, se è dato di registrare che lo sguardo e il pensiero degli ‘altri’, ogni qual volta si posi su un determinato soggetto, o insieme di soggetti, cambi sempre, o quasi sempre, e si connetta automaticamente (magari anche inconsapevolmente) con l’idea di fondo che quel soggetto, o quel gruppo di soggetti, siano, appunto, ‘diversi’, e meritino pertanto di essere visti in una luce particolare, inseriti in una cornice specifica e peculiare, creata per loro, e solo per loro.

I ragazzi protagonisti di *Cuore* sono tutti diversi gli uni dagli altri: poveri e benestanti, generosi e meschini, timidi ed estroversi, ma il narratore li pone tutti sullo stesso piano, raccontandone le vicende vissute in quello specifico contesto narrativo. Il lettore si attende di sapere cosa farà quel determinato ragazzo, nutrendo per lui simpatia o antipatia. Essi sono tutti, da questo punto di vista, ‘normali’. Tutti, tranne uno, perché ce n’è uno che è, senza dubbio, diverso, e che, proprio con la sua irrimediabile ‘diversità’ fa risaltare la ‘normalità’ di tutti gli altri. Franti è diverso, e a quel tempo non c’erano i BES. Se ci fossero stati, De Amicis avrebbe scritto un altro romanzo. I maestri e i compagni guardano a lui come a un ‘diverso’, e lui, inevitabilmente, si sente tale. Non potrebbe essere altrimenti. Nel mondo antico, esattamente come in quello contemporaneo, gli uomini hanno sempre dovuto affrontare conflitti, contrasti, lotte per difendere la propria esistenza e affermare la propria individualità. Questi conflitti si svolgono su più piani. Possono avvenire all’interno di un dato gruppo, o possono essere minacce provenienti dall’esterno. Una nazione può essere in guerra con un’altra, e allora ad emergere è questo generale scontro tra popoli o eserciti. Ma, ovviamente, ciascun popolo, ciascun esercito – così come ogni casa, ogni famiglia - è attraversato da spaccature, lotte intestine, contrasti.

La storia degli ebrei, nel mondo antico, è la storia di un popolo tra tanti, segnata, come quella di tutti gli altri popoli, da momenti di pace e di guerra, di benessere e di miseria, di fortuna e di disgrazia. Avevano con le altre nazioni rapporti buoni e cattivi, amavano e odiavano, erano amati e odiati esattamente come tutti gli altri. È molto facile trovare, nei loro confronti, tra le fonti antiche, parole di disprezzo e di denigrazione, ma se ne trovano anche, non poche, di ammirazione, di simpatia. Ed è facile, soprattutto, riscontare, verso di loro, atteggiamenti di indifferenza. Gli ebrei esistono, lo sappiamo. E che ce ne importa? Non sono, non erano Franti.

Questa idea di ‘normalità’ segna anche, fino all’affermazione del cristianesimo, la percezione della religione ebraica. È una tra le tante, niente di più e niente di meno. Un po’ strana, forse, ma tutte le religioni, in fondo, lo sono.

Ma, come abbiamo detto, le cose cambiano con la presa d’atto, nelle comunità giudaico-cristiane di Efeso e di altre località dell’Asia Minore, circa trenta o quarant’anni dopo la morte di Paolo, del mancato ritorno del Messia. È in quel preciso momento storico che quella “santa radice” - non più destinata a scomparire, come ogni altra cosa, con la fine del mondo – viene vista come qualcosa di ‘strano’, di ‘diverso’. Non è più un’“altra” religione, un “altro” popolo. Non è più qualcosa che sta “fuori”, o “prima”, ma “dentro”. Non fa piacere che ci sia, ma c’è, non la si può eliminare, e bisogna farci i conti.

7.- Religione, magia, stregoneria.

È merito di Rocca quello di avere ricordato e commentato, nel suo libro, un momento particolarmente significativo della nascita di questo ambiguo, contorto mutamento di percezione, ossia la diatriba, che sarebbe avvenuta al tempo di Costantino, raccontata nella cd. “Discussione tra San Silvestro e gli ebrei di Roma”, un evento leggendario riportato nel *Liber pontificalis*.

Dunque, secondo tale racconto, l'imperatore Costantino avrebbe ordinato che si svolgesse al suo cospetto (alla presenza anche di sua madre Elena e di molti altri cortigiani) una pubblica contesa, volta a certificare quale, tra le due religioni, l'ebraismo e il cristianesimo, fosse quella vera.

A rappresentare le ragioni del cristianesimo fu chiamato Silvestro, vescovo di Roma, poi santificato (il primo a cui sarebbe stato attribuito il titolo di 'papa'), mentre la difesa dell'ebraismo fu affidata non già a un saggio rabbino, ma a un tale Zambres, un ebreo praticante stregoneria e magia nera. Messo facilmente a mal partito sul piano dottrinale, il mago avrebbe cercato di salvarsi in extremis ricorrendo ai suoi poteri occulti, ma Silvestro li avrebbe neutralizzati pronunciando il nome di Cristo. Costantino, perciò, dichiarò la vittoria di Silvestro, e Zambres, e tutti gli altri ebrei presenti, accettarono il verdetto al punto da farsi tutti immediatamente battezzare. Come dice la pubblicità, “ti piace vincere facile?”.

La leggenda è significativa perché aiuta a comprendere la trasformazione della percezione dell'ebraismo nella nuova temperie ideologica. Esso non è più considerato una semplice religione, ma qualcosa di *sui generis*, affine alla magia e alla stregoneria, proprio per il suo avere molti punti di contatto, ineliminabili, con la “vera religione”. Tutti i maghi, tutte le streghe del Medio Evo, com'è noto, avranno sempre una forte connotazione cristiana, proprio perché collegati al diavolo e alle altre forze infernali. I maghi e le streghe ‘atei’ non esistono.

Il rapporto tra religione, magia e stregoneria, com'è noto, è stato al lungo scandagliato da molti importanti pensatori. C'è chi (come Raffaele Pettazzoni) ha interpretato la magia come una forma di corruzione della religione, e chi (come James George Frazer), al contrario, ha considerato la nascita della religione successiva a quella della magia, determinata dalla necessità di trovare una scusa ai reiterati fallimenti dei maghi nei loro tentativi di forzare la realtà naturale con mezzi meccanici e coercitivi: se la magia non ha funzionato, non è colpa mia, ma è dipeso dal fatto che il dio, a cui ho chiesto di intervenire, non mi ha aiutato. Evidentemente è adirato, e siete stati voi – non io – a farlo arrabbiare.

Apuleio, nel secondo secolo d.C., nel difendersi dall'accusa di avere provocato con un sortilegio la morte del figlio della sua ricca sposa, la vedova Pudentilla, che si opponeva alle nozze, rivendica con orgoglio la sua esperienza nel campo della magia, arte antica e nobile, che non è mai stata vietata, quando non volta a procurare il male. Solo la “magia nera” sarebbe stata proibita, non quella “bianca”. Tale ragionamento, ovviamente, può valere solo nella cultura pagana, mentre non è accettabile nelle religioni monoteiste, nelle quali all'uomo è interdetto di piegare la natura alla propria volontà, se non attraverso apposita preghiera rivolta all'Onnipotente.

Lo scontro tra Silvestro e Zambres ricorda da vicino quello tra Mosè e i sacerdoti di Ramsete. Essi sono dei maghi, e la loro magia funziona, non è un trucco. I loro bastoni si trasformano davvero in serpenti. Ma il serpente che prende vita dal bastone di Mosè è più grande e forte, e li divora. Naturalmente, non sarebbe esatto dire che Mosè sia un mago più potente dei sacerdoti, perché la differenza fondamentale è che il suo non è un potere ‘magico’, in quanto gli deriva esclusivamente da Dio.

La diatriba raccontata nel *Liber pontificalis* esprime in modo emblematico la degradazione dell'ebraismo – nella visione del montante antisemitismo cristiano - a qualcosa di diverso da una semplice religione, così come non sono religioni le eresie, la magia e la stregoneria. Certo, la storia insegna che, nei secoli successivi, l'ebraismo non fu considerato sempre una forma di magia-stregoneria. A volte fu visto come qualcosa di meglio, altre volte come qualcosa di peggio. Ma sempre come qualcosa di vicino, di contiguo ad esse, proprio perché – esattamente come la magia e la stregoneria -, aveva a che fare col cristianesimo, ma senza comunque farne parte. Qualcosa di nascosto, incistato, insidioso, ambiguo. Qualcosa, appunto, di ‘strano’.

8.- Il supermarket.

Tra i vari pregi del volume di Samuele Rocca c'è certamente quello di una grande ampiezza di vedute, dal momento che l'autore passa in rassegna una nutrita serie di problematiche, oggetto, in vario modo, del dibattito dottrinario tra gli studiosi delle antichità ebraiche e romane. In quanto tale, come sempre accade per le opere di ampio respiro, il libro non rappresenta solo un'ipotesi di ricostruzione della realtà del mondo antico, effettuata sulla base delle varie fonti a nostra disposizione, ma anche una ricognizione dell'attenzione a tale realtà riservata dai ricercatori moderni e contemporanei, e del modo in cui gli stessi si sono con essa confrontati.

Studiare la storia, ovviamente, significa sempre confrontarsi anche con la storiografia, che è sempre il nostro primo strumento di conoscenza. Già da bambini, sui banchi di scuola, noi apprendiamo i primi rudimenti della storia sulla base di quello che ci dicono i sussidiari a noi consigliati dagli insegnanti. Sono quelli i latori delle prime 'verità' con cui veniamo a contatto. Solo molto tempo dopo ci spiegheranno che di uno stesso fatto si possono offrire ricostruzioni diverse, e che la 'verità' assoluta non esiste. E, per lo più, solo quei pochi che avranno poi in sorte l'opportunità di diventare, a loro volta, storici, saranno chiamati a proporre delle proprie interpretazioni, distaccandosi da quelle preesistenti (perché, ovviamente, se uno non ha niente di nuovo da dire, non si mette a fare lo storico). Ma anche lo storico più colto e creativo non può non partire, nella propria opera di studio e illustrazione del passato, da ciò che è stato scritto, prima di lui, dagli studiosi moderni, anziché dalle fonti antiche. È praticamente impossibile che qualcuno si metta a leggere, per esempio, Erodoto o Tucidide senza mai avere letto un rigo di libri moderni sulla storia greca. E, se mai lo facesse, capirebbe ben poco di quello che legge. Chi sono Erodoto e Tucidide? Di cosa parlano? Perché scrivono quello che scrivono?

È la storiografia moderna e contemporanea che, sempre, ci guida, ci indirizza, ci condiziona. Non solo dandoci alcune rappresentazioni di talune vicende del passato, ma anche e soprattutto dicendoci cosa, e perché, dobbiamo studiare.

Se entriamo in un supermarket, abbiamo totale libertà di scelta di acquistare ciò che desideriamo, nessun commesso ci dirà mai: "compra questo, non comprare quello". Ma, ovviamente, siamo condizionati dai suggerimenti che ci forniscono la pubblicità, il "passa parola", l'esperienza o, semplicemente, l'abitudine. Difficilmente compriamo qualcosa, pur esposto in vetrina, di cui non sappiamo niente. E, soprattutto, la scelta è limitata ai soli articoli che sono presenti nell'esercizio commerciale. Ciò che non c'è non lo possiamo comprare, e neanche vedere.

Con la storia è lo stesso. Nei 'supermarket' italiani di oggi ci sono degli articoli in sovrabbondanza (per esempio, la Roma di Augusto, la Rivoluzione Francese, la Seconda Guerra Mondiale...), altri un po' più rari (le civiltà precolombiane, le migrazioni indoeuropee, la Cina del Medio Evo...), altri del tutto assenti, o quasi (l'Africa precoloniale, il nomadismo delle steppe asiatiche, le civiltà dell'Oceania...). E, a differenza dei supermarket alimentari, non si potrà mai dire che gli articoli più presenti nelle corsie siano quelli 'migliori', perché nella storia non esiste, per definizione, qualcosa di 'cattivo', ossia che non vale la pena studiare. Esiste solo ciò che è possibile e si vuole conoscere, e ciò su cui non si 'può' o non si 'vuole' investigare. Mai ciò su cui non si 'deve'.

I meccanismi che portano alla "selezione naturale" dei vari 'prodotti' sono molteplici e complessi. Tradizioni culturali, mode, tendenze, disponibilità di accesso alle informazioni, facilità di lettura delle fonti, presunti collegamenti tra il passato e il presente, ipotetica utilità di un certo studio sul piano della comprensione dell'attualità, comodità... È certo più facile scrivere qualcosa su cui c'è già molto materiale disponibile, piuttosto che cercare di ricostruire qualcosa di cui si sa poco o niente, e per cui non si sa neanche da dove cominciare l'indagine. In ogni caso, un'interrogazione su tali meccanismi è essenziale, e dovrebbe essere preliminare alla stessa idea di ricerca storica. Dovremmo sempre chiederci "come" e "perché" quel dato oggetto di conoscenza è arrivato fino a noi. Chi ce lo ha consegnato? Perché ha superato la dura e difficile "selezione naturale"? L'ha superata rimanendo 'integro', o è stato alterato durante il 'viaggio'?

Queste riflessioni sono sollecitate dalla presenza, tra gli ‘scaffali’ dell’elegante ‘supermarket’ di *In the Shadow of the Caesars*, di un ‘prodotto’ decisamente particolare, che, secondo ogni verosimiglianza, non dovrebbe essere là, in quanto non dovrebbe avere superato la ‘selezione’, non meritando tale ‘promozione’. Ma c’è, e siamo contenti che ci sia, soprattutto perché lo stesso Rocca ci dice delle parole nuove e importanti sul suo significato, e sul suo valore di testimonianza della *Jewish Life in Roman Italy*.

Si tratta della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*.

9.- L’imbecille.

Due osservazioni fatte da Rocca, a proposito di questo testo singolare, mi sembrano interessanti non solo per la comprensione dello stesso, ma anche ai fini della generale ricostruzione della percezione dell’identità ebraica nel mondo romano.

Prima, però, è necessario spiegare, in estrema sintesi, cos’è l’opera richiamata, che – essendo senza titolo – è generalmente indicata con la sigla richiamata, ma anche in altri modi (tra cui, soprattutto, *Lex Dei*). Abbiamo detto che essa non dovrebbe figurare negli ‘scaffali’ di un ipotetico ‘supermarket’ che si prefigga l’obiettivo di offrire ai ‘clienti’ i più interessanti prodotti della “*Jewish Life in Roman Italy*”. Non meriterebbe, infatti, di apparire accanto alle altre, importanti testimonianze prese in esame dallo studioso, per il semplice motivo che si tratta di un lavoro, dal punto di vista dell’ampiezza, dei contenuti, dell’eleganza della confezione e della profondità di pensiero, di valore decisamente modesto.

È uno scritto molto breve (in caratteri a stampa moderni non supera la quarantina di pagine), in sedici capitoli, chiaramente incompleto, che rappresenta una silloge, decisamente confusa e disordinata, di alcuni brevi passi – tradotti in latino - tratti da quattro dei cinque libri della Torah (Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio, non dalla Genesi), contenenti dei precetti mosaici, mischiati con dei responsi di giuristi romani e alcune leggi imperiali.

Esso sembra offrire una comparazione tra il diritto ebraico e quello romano (è stato infatti definito, e non senza ragione, “la prima opera di diritto comparato dell’antichità”), oppure, se si vuole, tra la legge divina (*Lex Dei*) e quella umana, ma non si capisce quale sia la tesi che l’autore intenda dimostrare (se una tesi c’è, perché non viene detto in alcun modo).

Si vuole dare l’impressione, attraverso i titoli dei vari capitoli, che gli argomenti trattati nella parte mosaica e in quella romana siano gli stessi, ma se appena ci si addentra in una lettura un po’ più approfondita ci si accorge subito che ciò, in molti casi, non è vero. I criteri in base ai quali i passi sono stati scelti sembrano assolutamente casuali, spesso privi di alcuna logica intellegibile. Se i brani dei giuristi e degli imperatori appaiono trascritti in modo preciso e puntuale, l’esatto contrario avviene invece per la parte biblica, nella quale appaiono ripetuti errori e manipolazioni, di traduzione e anche di contenuto, a volte di macroscopica entità (l’autore dà addirittura l’impressione di volere riscrivere il Pentateuco a modo suo, non si capisce con quale obiettivo).

Gli argomenti sono per lo più di diritto penale, ma non sempre, e a volte vengono presentati in modo decisamente fuorviante, facendo credere che si tratti di temi diversi da quelli effettivamente affrontati. L’esposizione sembra ricalcare, in un certo modo, quella dei Dieci Comandamenti (più precisamente, i primi quattro di quelli che, nella originale versione ebraica, compongono la seconda delle due Tavole della Legge, contenenti i doveri verso il prossimo: Non assassinare, Non rubare, Non commettere adulterio, Non proferire falsa testimonianza), ma anche questa corrispondenza è quanto mai approssimativa e disordinata.

Non si sa nulla sulla possibile epoca di redazione, per la quale sono state avanzate le più svariate ipotesi (età di Diocleziano? di Costantino? fine del IV secolo? V? Medio Evo?), né sul luogo in cui è l’opera è stata redatta (Roma? Africa? Gallia? Oriente?), né sull’identità e il mestiere dello sconosciuto autore (ebreo? cristiano? ebreo convertito al cristianesimo? e poi, magari ri-convertito all’ebraismo? giurista? sacerdote? rabbino? studente?) o sugli scopi del testo (prontuario di uso forense? Dimostrazione apologetica che la legge di Dio viene prima di quella umana, e che le due

leggi sono – o dovrebbero essere – conformi? tentativo di contrastare l'antisemitismo, mostrando che le leggi degli ebrei sono compatibili con quelle dell'impero romano?).

Si possono solo avanzare delle ipotesi, e ne sono state formulate davvero tante – richiamate, in una puntuale sintesi, da Rocca -, sulle quali sorvolo. Diversi studiosi, innanzi agli evidenti difetti del testo, si sono abbandonati a dileggiare l'ignoto autore, che è stato sottoposto a un vero e proprio tiro al bersaglio (ingenuo, fanatico, superficiale, scriteriato... addirittura – secondo uno dei massimi romanisti del Novecento -, “più che discretamente imbecille”). Io, invece, l'ho sempre difeso, per il semplice motivo che non mi pare giusto giudicare qualcuno per un'opera lasciata incompleta. Cosa direbbero di noi i posteri, sulla base di qualche appunto privato lasciato scritto su un quaderno, o su un computer, destinato ad essere poi ripreso e sviluppato, o, magari, cestinato? Pubblicare qualcosa di un autore contemporaneo senza il suo permesso rappresenta, nel diritto odierno, un reato. Non lo è, ovviamente, per un testo antico, ma almeno un po' di rispetto mi sembra comunque dovuto. E se l'autore, poi, fosse stato un adolescente, intento a studiare, magari da autodidatta, la Bibbia e il diritto romano? Magari era un piccolo genio, altro che imbecille.

Comunque, per il solo fatto di essere un lavoro incompiuto, del quale non è dato decifrare – se non a livello congetturale - il senso e lo scopo, la *Collatio* avrebbe dovuto essere naturalmente destinata all'oblio. Si tratta, è vero, di un testo antico – anche se la data di redazione può essere collocata in uno spazio temporale estremamente ampio, di oltre quattro secoli, esattamente dal 390 all'800 (ma c'è anche chi pensa che sia della fine del III secolo, per cui lo spazio di “fluttuazione cronologica” arriverebbe a oltre mezzo millennio, caso assolutamente unico) -, ma non certo di un'antichità tale da conferirgli un valore archeologico. Né fornisce informazioni di particolare valore, dal momento che si tratta di un 'collage' di materiale ricavabile, nella quasi totalità dei casi, anche da altre fonti.

Eppure, tale scritto, oltre a essere sfuggito all'oblio, ha molto incuriosito, soprattutto negli ultimi novant'anni, la dottrina storico-giuridica, probabilmente proprio per l'evidente stranezza del suo contenuto. Non esiste nessun'altra silloge che metta insieme passi del Pentateuco, brani di giureconsulti e leggi di imperatori romani, si tratta di generi letterari sempre nettamente distinti e separati.

È proprio questa singolarità, probabilmente, che ha guadagnato all'operetta un posto – e anche in buona evidenza - negli scaffali del 'supermarket' della storiografia antichistica, che su di essa ha avanzato diverse ipotesi di interpretazione, più o meno verosimili, che non stiamo a ricordare. Abbiamo infatti detto che intendiamo solo fare qualche considerazione su due osservazioni di Rocca, degne di commento.

Sarà prima opportuna, però, un'altra breve riflessione sulle ragioni dell'interesse riservato alla *Lex Dei*, che può essere collegato, forse, anche a qualcos'altro rispetto alla semplice 'stranezza' del testo.

10.- Quel che ha detto Mosè

L'interesse per la *Lex Dei* può riflettere, certamente, la singolarità della sua struttura, dal momento che non si conoscono altri testi che offrano un assemblaggio di materiale testuale appartenente a generi letterari così diversi. Ci sono, certamente, nella letteratura giuridica romana, delle raccolte - anche se non molte – in cui alcuni *iura* (ossia i responsi dei giureconsulti) sono trascritti accanto a delle *leges* (costituzioni emanate dagli imperatori), ma in nessun luogo questi brani compaiono a fianco di precetti mosaici, ricavati dalla Bibbia.

Diritto e religione non sono certo mondi separati, ma i giureconsulti citati nella *Collatio*, così come i principi, sono tutti pagani (con l'unica eccezione di una legge di Teodosio I, del 390), e non hanno niente a che fare con la Bibbia. L'autore della silloge li ha voluti accostare per una sua particolare, opinabile operazione ideologica, e ciò può avere legittimamente incuriosito gli studiosi, che si sono chiesti quali fossero i suoi reali obiettivi.

Ciò non basta, tuttavia, a spiegare il persistente interesse da parte della dottrina, che dovrebbe venir logicamente meno in considerazione della pochezza dello scritto e, soprattutto, del suo essere rimasto incompiuto. Perché perdere tempo a interrogarsi su un lavoro che, forse, era stato (o sarebbe stato)

cestinato, o del quale non è dato sapere come sarebbe stato sviluppato e portato a compimento, se ciò fosse accaduto?

Io credo che una delle ragioni della curiosità suscitata dalla *Lex Dei* risieda proprio nella particolare scansione letteraria che contrassegna i vari capitoli che la compongono, che iniziano quasi sempre (con due sole parziali eccezioni) con le stesse parole: “*Moyses dicit*”, oppure “*Moyses dixit*”: “Mosè dice”, “Mosè ha detto”.

Dopo queste quattro sillabe, compaiono poche righe (in genere quattro-cinque, o poco più), nelle quali è scritto, in latino “ciò che ha detto Mosè”. Anzi, “ciò che avrebbe detto Mosè”, perché queste parole spesso non corrispondono a quanto è scritto nella Bibbia. Ma non si può affatto dire, come ho avuto modo di osservare, che il collazionatore sbaglia, in quanto egli non dice mai di riportare quanto è scritto nella Bibbia. E chi può dire cosa ha “veramente” detto Mosè? L’autore afferma di conoscere quelle parole di Mosè, diverse da quelle del Pentateuco. Potrebbe avere disposto di un’altra fonte, o potrebbe avere immaginato, chi sa.

Dopo le quattro sillabe e le quattro-cinque righe, ci sono i passi di diritto romano. Non si tratta di molto materiale (in genere, due o tre pagine per capitolo), ma esso, posto a confronto con la estrema concisione delle parole mosaiche riportate e, soprattutto, con il lapidario *incipit* dei vari capitoli, appare molto abbondante. L’impressione istintiva che ricava il lettore è che tanti giuristi e imperatori hanno scritto, tutti insieme, molte parole, mentre Mosè, da solo, ne ha pronunciate poche. E non c’è dubbio che, nell’eterogeneo miscuglio letterario che compone il testo, a spiccare siano proprio quelle poche parole iniziali, e le quattro sillabe che le precedono. Come se, in una massa di persone vestite di nero, ce ne sia una, una sola, vestita di bianco. Chiunque guarderebbe innanzitutto lei, e si chiederebbe perché è vestita in un modo diverso dalle altre.

Uno dei motivi per cui la *Collatio* attira il lettore, secondo me, è il suo stile oracolare, profetico. Appare come una preghiera, una specie di rosario, nella quale vengono ripetute sempre le stesse parole: *Moyses dicit, Moyses dicit...* Come Ave Maria, Ave Maria... Il lettore non ricorderà cosa hanno detto i giuristi e gli imperatori, con le loro tante frasi, ma ricorderà che, prima di loro, Mosè ha detto qualcosa. E che quel qualcosa è importante, e chiede di essere ascoltato.

11.- Il pubblico che non c’è.

E veniamo quindi alle due osservazioni di Rocca sulla *Collatio* che abbiamo detto essere particolarmente degne di attenzione.

La prima riguarda il problema, molto dibattuto in dottrina, del pubblico a cui l’opera può essere stata destinata.

Tale interrogativo è stato sollevato molte volte, e le molteplici risposte sono state anche utilizzate come base per le ipotesi relative all’identità dell’ignoto autore dell’operetta. Chi ha ritenuto, infatti, che essa fosse destinata a un pubblico di lettori cristiani ha da ciò desunto che anche l’autore fosse cristiano, mentre chi ha pensato a una audience ebraica ha immaginato un autore ebreo. Ma tale sillogismo è discutibile, in quanto spesso dei libelli polemici o apologetici sono stati scritti, nei primi secoli dell’era volgare (pensiamo a Filone, Paolo di Tarso, Flavio Giuseppe, Simmaco, Ambrogio, all’ignoto autore dell’epistola a Diogneto e a tanti altri), venendo indirizzati, per molteplici motivi, a comunità diverse da quella di appartenenza dell’autore. Non è detto che un cristiano si rivolga solo ai cristiani (a parte il fatto che ci sono state tante diverse declinazioni di cristianesimo), un ebreo solo agli ebrei, un pagano solo ai pagani.

“It is likely, however – scrive, al proposito, Rocca (p. 177) –, that the audience evolved over time, just as the text changed via interpolations. It is possible that early in the treatise’s history, some non-Jewish members of the late Roman bureaucracy, possibly polytheists, attended public readings and that, in later periods, an increasingly large part of the audience was composed of Christians”.

Io, per motivi esposti in altra sede, e che non è il caso di riportare, non sono d’accordo con l’idea che il testo della *Collatio* sia stato alterato e manipolato, in età successive, da persone diverse dall’originario redattore, ma ritengo invece un dato di fatto che il pubblico che l’ha letta sia cambiato

attraverso il tempo. Ora, fino alla fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo, non sappiamo pressoché nulla riguardo a chi possa avere consultato l'opera. Forse nessuno, o quasi. Così come quasi niente sappiamo relativamente ai secoli successivi, fino al 1573, quando essa è stata scoperta e pubblicata da Pietro Pithou, allievo di Cuiacio. È quello che ho chiamato "il lungo silenzio".

Dopo tale pubblicazione, il silenzio finisce, e sappiamo che il testo è stato divulgato, fino al Novecento, esclusivamente in ambito ecclesiastico – generalmente come testimonianza della precedenza e superiorità della legge divina rispetto a quella umana -, mentre risulta essere stato completamente ignorato negli ambienti ebraici.

Nel XX secolo è iniziata una consistente tendenza allo studio, in ambito accademico, della silloge, che ha visto coinvolti molti studiosi, di diverso orientamento, tra i quali spiccano, in ambiente ebraico, i nomi dei grandi Edoardo Volterra e Alfredo Mordechai Rabello. Ma è importante sottolineare che tutti questi studiosi – ebrei, cristiani, non credenti o liberi pensatori – si sono interessati all'opera esclusivamente sul piano scientifico, senza – almeno apparentemente – mostrare di dare ad essa alcun rilievo, personalmente, sul piano religioso. La *Lex Dei* – che abbiamo paragonato a una preghiera – è sempre stata completamente bandita dalle chiese, dai seminari vescovili, dalle sinagoghe e dalle accademie rabbiniche. Non è mai stata recitata come una preghiera.

Ma quel che preme sottolineare, a proposito dell'osservazione di Rocca, è che bisogna sempre distinguere tra quella che si ritiene essere stata l'eventuale audience di un testo, immaginata dall'autore, e quello che poi è stato il reale pubblico dello stesso, nei vari contesti spaziali e temporali. Omero, Virgilio, Dante avrebbero mai immaginato di essere letti – spesso, purtroppo, per pura costrizione – da schiere di ragazzi distratti, privi di alcun senso del sacro, le cui uniche divinità sono i social, le chat e i cellulari?

Ma, per quanto riguarda, segnatamente, la *Lex Dei*, nessun discorso può essere fatto sulle possibili differenze tra l'ipotetico pubblico pensato dal collazionatore e quello che poi si è effettivamente materializzato, per il semplice motivo che non siamo assolutamente in grado di sapere se l'autore abbia mai pensato di completare e poi di pubblicare il suo testo, e a beneficio di chi.

Questo primo pubblico immaginario, semplicemente, non esiste.

12.- *Verba Moysis*.

La seconda considerazione di Rocca che mi sembra meritevole di commento è quella secondo cui lo scopo primario dell'opera sarebbe stato quello di dimostrare l'antichità e la legittimità della normativa mosaica, nonché la sua piena compatibilità col diritto dell'impero romano, al cui interno gli ebrei si trovavano a vivere.

Nel perseguire tale intento apologetico, l'ignoto autore del testo si sarebbe ispirato a precedenti lavori, quali *La vita di Mosè* di Filone Alessandrino e il *Contro Apione* di Flavio Giuseppe. Così come Filone e Giuseppe, anche il collazionatore, infatti, "first establishes the internal coherence and unity of Mosaic law. Accordingly, all the laws and ordinances found in the Pentateuch are binding, and therefore there are no contradictions between the Decalogue and the laws and the ordinances found in the Pentateuch" (p. 176). Partendo da tale premessa, l'autore della *Collatio* intenderebbe dimostrare non solo la legittimità della legge mosaica, ma anche il dato di fatto che la legge biblica prevede le stesse misure sanzionatorie successivamente sviluppate nella tradizione giuridica romana.

Tale posizione, osserva Rocca, sarebbe anche in linea col pensiero filosofico dell'imperatore Giuliano l'Apostata, che, nel suo pamphlet *Contro i Galilei*, critica i cristiani suoi contemporanei "for their ambivalent treatment of Mosaic law". Perciò, nel quadro della tempestosa temperie ideologica del quarto secolo, "the author of the *Collatio* may also have had a secondary apologetic purpose: to demonstrate the legitimacy of Jewish law at time when Christian theologians were arguing for the supremacy of faith over Mosaic law" (pp. 176s.).

Le argomentazioni dello studioso, così come le sue ipotesi sugli scopi apologetici della *Collatio*, appaiono solide e verosimili, anche se, ovviamente, se ne potrebbero avanzare altre. Non c'è nessuna prova, né indizio, però, che il collazionatore abbia consultato Filone, Giuseppe e Giuliano, né che

abbia tenuto conto dei loro scritti nel redigere la sua silloge. Può darsi che ciò sia avvenuto, ma ricordiamo che il redattore dell'operetta non si premura minimamente di farci conoscere il suo pensiero: il suo lavoro è un mero "collage" di brani scritti da altri, e la sua voce (al di là di alcune piccole, insignificanti eccezioni) non si sente mai. Nel caso, però, l'opera fosse stata destinata alla pubblicazione, e il suo impianto avesse dovuto restare, più o meno, quello che conosciamo, è naturale che essa dovesse avere un obiettivo, uno scopo.

Quelli ipotizzati da Rocca sono senz'altro verosimili, anche se vanno ovviamente collegati alla domanda preliminare dell'appartenenza religiosa dell'autore (ebreo? cristiano? convertito? apostata? ri-convertito?). Ma, chiunque egli fosse, e qualunque fosse il suo obiettivo, quel che appare certo è che la *Collatio* appare un tributo, un omaggio (per quanto rozzo e manipolatorio) ai *verba Moysis*, a "ciò che ha detto Mosè". E appare molto verosimile che essa, in quanto tale, volesse porsi in contrapposizione a chi, invece, queste antiche parole volesse sminuire e mettere in ombra, probabilmente alla luce delle "nuove parole" del Vangelo.

Se è vero che, come sostiene Rocca, l'opera fu scritta in un tempo in cui "Christians theologians were arguing for the supremacy of faith over Mosaic law", contro tali visioni "suprematiste", la domanda essenziale da porsi è questa: ma le parole di Mosè fanno o non fanno parte della fede cristiana? Le "nuove parole" le hanno completate e integrate, oppure cancellate e 'degradate'?

Ma è una domanda, com'è noto, a cui quasi duemila anni di cristianesimo non hanno ancora dato una risposta chiara e definitiva.

Credo, perciò, che il fascino della nostra piccola, modesta *Collatio* nasca soprattutto dal fatto che essa pone, in modo tanto più suggestivo in quanto implicito, silenzioso ed enigmatico, l'antica, sempre attuale domanda: qual è, nella fede cristiana, il posto della legge di Mosè (il "Mosè legista e ubidente" di Dante)? Le sue parole sono 'prima', 'dentro' o 'furori' del cristianesimo?

13.- Le mille lingue.

Tra i tanti altri temi trattati nel volume di Rocca, mi limito a fare qualche breve riflessione su tre soli argomenti, che mi paiono di particolare rilevanza: 1: le lingue, 2: l'iconoclastia; 3: la distruzione del Tempio.

Relativamente alla prima questione, Rocca fa un'analisi puntuale e minuziosa, alla luce delle fonti e della migliore dottrina, sul complesso problema di quali fossero, nell'impero romano, le lingue parlate dagli ebrei. Il tema, evidentemente, è di estrema rilievo, considerato il ruolo essenziale svolto dall'elemento linguistico sul piano identitario. Cosa saremmo, noi italiani, se non ci fosse stato Dante? E si può pensare a una civiltà greca pensata e scritta in una lingua diversa da quella di Omero, Eschilo, Platone e Aristotele? O a Roma senza Cicerone, Virgilio e Livio?

Per quanto riguarda l'ebraismo, è evidente che la lingua ebraica ha sempre avuto un ruolo essenziale sia per l'auto-coscienza del popolo israelita, sia per la considerazione che di esso hanno avuto le altre genti. L'ebraico è la lingua del Libro dei Libri, è quella in cui sono state pronunciate e scritte le Dieci Parole e le 613 *mitzvòt*, quella della miracolosa rinascita del popolo disperso nella sua terra riconquistata e redenta. Eppure, ci ricorda Rocca, molte comunità ebraiche, all'interno dell'impero, parlavano, scrivevano e comunicavano in greco, oppure in latino. I motivi di ciò erano molteplici, tra cui, soprattutto, l'esigenza di integrarsi armoniosamente nella grande *koyné* dell'impero sovranazionale, in quell'unico mondo, unito e di tutti, che non ammetteva popoli e spazi chiusi e separati.

Gli ebrei, volendo continuare a vivere in quel vasto spazio, dovevano essere anch'essi cittadini di questa sconfinata patria universale, dovevano capire ed essere capiti dagli altri concittadini. D'altronde, già prima della catastrofe del 70 d.C., in Giudea la lingua parlata, da parte di molti, era l'aramaico - che era una lingua terza e internazionale, non etnica, al pari del greco e del latino -, e non l'ebraico (anche se, sul punto, il discorso è complesso: io penso, contrariamente alla *communis opinio*, che Gesù parlasse ebraico, e non aramaico).

La Bibbia fu tradotta, già nel secondo secolo prima dell'era volgare, in greco, e poi, molte volte, in latino. E queste tradizioni, come ho ricordato in altra sede, furono spesso deplorate, da correnti rabbiniche conservatrici, come delle vere e proprie sciagure.

Subito dopo la distruzione di Gerusalemme, il popolo d'Israele, cacciato dalla sua terra, conobbe quella che ho definito la *havdalà* delle lingue, la separazione degli idiomi (di cui testimonianza eloquente sono alcune pagine di Paolo di Tarso, degli Atti degli Apostoli e di Flavio Giuseppe), che fu il banco di prova non solo di chi volesse “restare ebreo” e chi no, ma anche di “cosa significasse” restare ebreo, o cessare di esserlo. Un esempio di estrema importanza di questa *havdalà* è costituito dagli *Hexapla* (l'edizione sinottica in sei lingue della Torah) di Origene, autore, ricordato da Rocca, di estrema importanza, pur costantemente negletto, tanto dai cristiani (in quanto scomunicato) quanto dagli ebrei (per il suo feroce antisemitismo).

All'inizio del quarto secolo, ricorda lo studioso, si registra un ritorno dell'ebraico come lingua parlata, attestato, in particolare, da molte epigrafi funerarie. Ma l'impero non gradisce. Giustiniano, nella Novella 146, ordina che nelle sinagoghe le preghiere siano tradotte e recitate in latino e in greco, non solo in ebraico. Bisogna capire cosa dicono gli ebrei, non devono avere oscuri segreti.

A partire dal Medio Evo, com'è noto, la *havdalà* delle lingue si moltiplica ulteriormente, e gli ebrei parleranno, senza quasi nessuna eccezione, tutte le lingue del mondo: arabo, spagnolo, portoghese, ladino, russo, ucraino, inglese, polacco, francese e tante, tante altre. Al punto che, com'è noto, Theodor Herzl profetizzò che il futuro *Judenstaat* non avrebbe avuto una lingua nazionale. Ben Yehuda e Bialik riuscirono, com'è noto, nel miracolo di ridare vita all'ebraico come lingua viva e parlata, ma, come ho scritto in altra occasione, non si può dire che la profezia di Herzl sia stata del tutto smentita. Nelle strade e nelle case di Israele risuonano, ancora oggi, mille lingue diverse.

Quel che è certo, è che tale moltiplicazione e confusione delle lingue (una sorta di rinnovata “punizione di Babele”) rappresenta il principale terreno di manifestazione della cd. assimilazione del popolo ebraico. Un ebreo che parli - non solo all'esterno, ma anche all'interno delle mura domestiche - la stessa lingua della nazione che lo ospita - o anche tante lingue diverse: le nazioni sono molte, e possono cambiare più volte, nell'arco della stessa vita di una sola persona -, e, magari, si veste e comporta nello stesso modo dei suoi vicini, sarà meno distinguibile dagli altri abitanti. L'ebraismo si trasformerà soprattutto in una professione religiosa, in un qualcosa di ‘interiore’, dando, in molti casi, alimento, proprio in ragione di tale apparente “invisibilità”, al sospetto antisemita.

Tale fenomeno non nasce solo con l'esilio, dal momento che la diaspora era presente e diffusa già da almeno il secondo secolo prima dell'era volgare. Ma la definitività e irreversibilità della *golà* darà ad esso nuove forme e dimensioni, facendo nascere, in diverse comunità ebraiche, nuove e inedite risposte (prima fra tutte la creazione, da parte degli askenaziti, della lingua e civiltà yiddish).

Ma questa è una storia che non fa parte di quella della “Jewish life in Roman Italy”.

14.- L'arte negata

Un'altra a parte che mi è sembrata particolarmente importante del libro di Rocca è quella dedicata alle testimonianze riguardo all'esercizio dell'arte figurativa all'interno delle comunità ebraiche nell'Italia romana.

L'autore, anche appoggiandosi a un ricco ed elegante materiale iconografico riprodotto nel volume, dimostra che tale pratica fu larga, diffusa e di alta qualità, e non può essere ignorata o sottovalutata, venendo considerata un fenomeno minoritario o di eccezione.

Esistono diversi manufatti, affreschi, bassorilievi, mosaici e decorazioni (basti pensare alle famose immagini delle catacombe di Vigna Randanini o di Villa Torlonia), di varie epoche e località, che attestano in modo inequivocabile l'esistenza di maestranze artistiche ebraiche di alto livello, i cui prodotti, giunti fino a noi, arricchiscono la storia dell'arte del nostro Paese, e forniscono prove suggestive ed eloquenti del modo di vivere e di esprimersi degli ebrei nell'Italia dei primi secoli dell'era volgare. E non si tratta di un fenomeno limitato alla nostra penisola, dal momento che

testimonianze analoghe sono presenti anche in altre località (particolarmente noti, fra gli altri, gli affreschi della sinagoga di Dura-Europos, in Siria).

Tali immagini appaiono in contraddizione, com'è noto, con la tradizionale iconoclastia della religione ebraica, che, sulla base – si ritiene – di un'interpretazione estensiva del secondo Comandamento del Decalogo, farebbe divieto non solo di raffigurare immagini del Signore, ma anche, in assoluto, di effettuare qualsiasi rappresentazione della realtà di tipo figurativo. Tale interpretazione allargata, però, non c'è sempre stata, né è sempre stata condivisa, anche se è poi diventata un tratto caratterizzante e costante nella vita delle comunità ebraiche nel Medio Evo e nell'età moderna, fino al XIX e, soprattutto, al XX secolo.

Nell'ambito della *haskalah*, l'emancipazione ebraica, alcuni ebrei, già nell'800, cominciarono, com'è noto, a praticare la pittura, per assimilarsi, anche in questo, ai gentili, e la tendenza diventò molto diffusa nel secolo scorso, che è stato profondamente segnato, in Europa e, soprattutto, in America, dal contributo di artisti di origine ebraica (che, dall'antico divieto di raffigurare immagini, hanno ricavato inedite possibilità di espressione sul piano del linguaggio astratto e informale).

Rocca, attraverso un'analisi accurata e originale, spiega che la “jewish art in roman Italy” sarebbe stata segnata da una sorta di lungo, latente ‘conflitto’, che egli sintetizza con la sigla “nonfigurative versus figurative trends” (p. 209). “The first dominant trend, present in Hasmonean and Herodian Judea, was nonfigurative. There, in the wake of the Maccabean Revolt, local artistic production was influenced by a strict interpretation of the Second Commandment prohibiting the depiction of human figures and animals” (pp. 209s.). Ma, già a partire dal terzo secolo A.E.V., si sarebbe affermato, nella diaspora ellenistica, soprattutto intorno alla metropoli di Alessandria d'Egitto (ove, com'è noto, viveva una numerosa e influente comunità ebraica, per molti aspetti contrapposta e rivale di quella di Giudea), una diversa tendenza culturale, favorevole all'uso delle immagini – adoperate, fra l'altro, per illustrare i manoscritti dell'edizione greca della Bibbia -, che avrebbe poi anche influenzato la prima arte figurativa cristiana.

I due “trend”, argomenta Rocca, si sarebbero a lungo contrapposti, ma avrebbero conosciuto anche dei periodi di osmosi e coesistenza, come attestano, fra l'altro, alcune testimonianze provenienti da Pompei, risalenti agli anni precedenti all'eruzione del Vesuvio.

L'analisi di Rocca, molto ben documentata, è di grande interesse, e non c'è lo spazio per commentarla analiticamente in questa sede. Mi limito, al riguardo, ad avanzare una ipotesi sulla radice del conflitto – nell'ebraismo dell'antico mondo romano - tra uso e rifiuto dell'arte figurativa, e sulla prevalenza – nelle età successive, fino al XIX-XX secolo, dell'idea del rifiuto.

Non è detto, a mio avviso, che l'iconoclastia dipendesse da una interpretazione rigorosa del Secondo Comandamento, in quanto può darsi che tale motivazione religiosa sia stata non la causa, ma l'effetto di una scelta di fondo che poteva avere altre ragioni: essenzialmente due, succedutesi nel tempo.

Una prima ragione può essere stata l'esigenza di affermare l'identità ebraica come quella del “popolo del Libro”, legato alla custodia e trasmissione della scrittura. Tale esigenza avrebbe indotto a far concentrare l'impegno culturale sull'attenzione alle lettere - che sono anch'esse delle immagini -, tanto nella loro concatenazione espressiva, e quindi nel loro significato, quanto nella loro individualità, come mero “segno significante”, o “segno tout court”. Le immagini figurative avrebbero distratto da tale concentrazione, e sarebbero quindi state rifiutate, basando il rifiuto sulla “strict interpretation of the Second Commandment”.

La seconda ragione sarebbe emersa dopo la distruzione del Tempio, la definitiva condanna all'esilio e, soprattutto, la nascita e l'incremento dell'antisemitismo cristiano.

Costretti a vivere dispersi, disarmati e circondati da pregiudizio e sospetto, gli ebrei avrebbero avvertito l'esigenza di “non dare nell'occhio”, di non farsi notare. Suscitare ammirazione, o invidia, per avere creato bellezze artistiche avrebbe facilmente potuto alimentare reazioni negative. Meglio evitarlo, e fare in modo che nessuno lo facesse, trasformando tale misura “precauzionale”, attraverso la “strict interpretation”, in un rigido precetto religioso (che, in realtà, non esisteva, e non esiste tuttora: qualcuno potrebbe forse osare negare l'ebraicità e anche la religiosità di Chagall?).

Ma si tratta solo di un'ipotesi.

15.- La metamorfosi.

Concludiamo la nostra discussione intorno al libro spendendo qualche parola sul quinto e ultimo capitolo del testo (seguono solo le conclusioni), che ha per titolo *The Jewish Revolt: Jews and Judaism in Roman Imperial Ideology*. In esso vengono trattate, fra l'altro, le conseguenze dei drammatici scontri che videro la nazione ebraica sfidare, nel 66-70 e poi, di nuovo, nel 133-135, l'invincibile potenza dell'impero, andando incontro a un esito assolutamente segnato. Nessun'altra conclusione era possibile e immaginabile. Gli ebrei – tutti, anche quelli della diaspora, che non avevano preso parte al conflitto – diventarono, a seguito di tale sfida, il popolo sconfitto e disperso, mentre Roma confermò non solo la propria schiacciante forza militare, ma anche la sua peculiare concezione di giustizia, che era unica e indiscutibile: *parcere subiectis, debellare superbos*. “*Nulla salus extra Romam*”.

Ma l'impero, pur esaltato da quel nuovo, facile trionfo, non avrebbe ripreso il megalomane progetto di Giulio Cesare di conquistare il mondo intero. Il massacro delle legioni romane nella selva di Teutoburgo, nel 9 d.C., aveva già insegnato che anche quella strepitosa macchina da guerra aveva dei limiti, e i principi Flavi continuarono nella politica di sostanziale prudenza che, dopo quella dura esperienza, fu perseguita da Augusto e dai suoi successori. Le guerre di conquista sarebbero state intraprese solo quando le circostanze lo avessero permesso, e solo per precise esigenze difensive o strategiche.

“*Egò tou kòsmou kýrios*”, “io sono il signore dell'universo”, avrebbe poi detto Antonino Pio, ma, nel dirlo, era consapevole che fuori del *kòsmos* di Roma esistevano altri mondi, altri popoli, che, verosimilmente, non sarebbero mai entrati a farne parte.

In quell'immenso spazio politico, amico con gli amici, spietato con i nemici, gli ebrei superstiti avrebbero continuato a vivere, e anche a prosperare, ma la loro identità sarebbe cambiata per sempre. Il “giudeo” non avrebbe avuto più un legame genetico, vivo e attuale, con quella nazione, la “Giudea”, che era stata cancellata, e l'ebraismo si sarebbe trasformato irreversibilmente, da elemento politico e nazionale, in dimensione interiore, culturale e, soprattutto, religiosa.

Ma, come ho più volte avuto modo di argomentare, sarebbe stato il cristianesimo, e solo esso, a fare sorgere il malefico pregiudizio antisemita. Roma diviene antisemita quando e nella misura in cui diventa cristiana, non prima. Anche se, annota Rocca, “the main challenge to Judaism did not stem only in Christianity, but also in the Barbarian invasions that wiped out Roman Italy, where Jews had found for hundreds of years a safe haven”. “And yet – aggiunge l'autore – Judaism in Roman Italy did not meet a violent end as it did in Alexandria. Nor did it fade away as it had in Asia Minor. It just went through an inner transformation and metamorphosis” (p. 284).

Da questo punto di vista, si può dire che la storia della “jewish life in Roman Italy” rappresenti una sorta di eccezione nella generale storia del popolo ebraico, per il solo fatto che la presenza ebraica nella penisola è continuata, ininterrotta, per millenni. Le tante “transformations and metamorphosis” non avrebbero intaccato il dato di fondo di questa radicata permanenza, di questo tenace attaccamento a una terra, che sarebbero diventati tratti peculiari e distintivi non solo della storia ebraica, ma anche della storia d'Italia. E le “Greek- and Latin-speaking Jewish communities” presenti nella penisola della tarda antichità e del primo Medio Evo, immagina Rocca, “would have agreed with the saying in Giuseppe Tomasi di Lampedusa's *Gattopardo*: ‘Se vogliamo che tutto rimanga com'è, bisogna che tutto cambi’” (p. 284).

*Rec. di S. Rocca, *In the Shadow of the Caesars. Jewish Life in Roman Italy*, Leiden, Brill, 2022. Il testo è stato pubblicato in quindici puntate su *OES. Osservatorio Enzo Sereni*, il 6/6, 13/6, 20/6, 27/6, 4/7, 11/7, 18/7, 25/7, 1/8, 8/8, 15/8, 22/8, 29/8, 5/9, 12/9/2023, ed è qui riprodotto in versione integrale, senza variazioni e senza apparato di note.