

VI

LE DONNE EBREE DELLA ROMA TARDOANTICA: IDENTITÀ E SOCIETÀ ALLA LUCE DELLE ISCRIZIONI

Samuele Rocca
(Un. di Ariel)

Indice

- 1.- Introduzione;
- 2.- I nomi;
- 3.- La percezione all'interno della famiglia;
 - 3.1.- Le donne ebreë come figlie;
 - 3.2.- Le donne ebreë come mogli;
 - 3.3.- Le donne ebreë come madri;
 - 3.4.- Le donne ebreë come partner coniugali;
- 4.1.- La famiglia tra diritto ebraico e diritto romano;
- 4.2.- Il matrimonio tra diritto ebraico e diritto romano;
- 4.3.- Il divorzio tra diritto ebraico e diritto romano;
- 4.4.- L'eredità femminile tra diritto ebraico e diritto romano;
- 4.5.- Divorzio ed eredità femminile nelle comunità ebraiche della Roma tardo imperiale;
- 5.- Le donne ebreë nella Roma tardo imperiale come intellettuali;
- 6.- L'epitaffio di Regina e l'ideale femminile nell'ebraismo della Roma tardo imperiale;
- 7.- Conclusioni.

1.- Introduzione

Il presente contributo intende esaminare l'identità delle donne ebreë nella Roma tardoantica. Negli ultimi decenni un ampio corpus di studi ha affrontato le questioni dell'identità di genere nell'antichità classica, a partire dalla mostra *I, Claudia: Women in Ancient Rome*, che ha esplorato il tema del genere nelle sue articolazioni nelle sfere pubblica, domestica e funeraria. Nell'ambito degli studi di genere applicati al giudaismo in età classica e tardoantica, un ruolo di particolare rilievo spetta ai lavori di Tal Ilan, che comprendono analisi letterarie e storiche delle narrazioni riguardanti le donne ebreë, indagini sull'immagine e sullo status sociale delle donne in Giudea, studi sulla loro rappresentazione nella letteratura rabbinica e commentari di orientamento femminista su alcuni trattati del Talmud babilonese.

Più recentemente, il tema del genere negli studi sul giudaismo del Secondo Tempio è stato affrontato nel volume collettaneo *Gender and Second Temple Judaism*, curato da Kathy Ehrensperger e Shayna Sheinfeld, che considera il genere come una categoria analitica centrale per l'interpretazione della religione, dell'identità, dei testi e dei ruoli sociali nel giudaismo del periodo del Secondo Tempio. Un ulteriore contributo significativo è rappresentato da *Jewish and Christian Women in the Ancient Mediterranean* di Sara Parks, Shayna Sheinfeld e Meredith J. C. Warren, studio interdisciplinare dedicato ai ruoli, alle identità e alle esperienze religiose delle donne. Come il volume precedente, anche questo pone al centro dell'analisi le

donne e le questioni di genere, considerate non come aspetti marginali ma come categorie interpretative fondamentali.¹

Nonostante tali progressi, manca ancora uno studio specificamente dedicato all'identità delle donne ebreo nella Roma tardoantica. Un'indagine di questo tipo risulta necessariamente complessa, poiché deve tener conto sia del modo in cui l'ambiente sociale e giuridico circostante contribuì a plasmare le identità di genere all'interno delle comunità ebraiche di Roma, sia dell'interazione tra i paralleli sistemi normativi della *halakhah* ebraica e della *lex romana*. Gli ebreo furono infatti soggetti a questi quadri giuridici dapprima in quanto *peregrini* e, dopo il 212 d.C., in larga misura come cittadini romani a pieno titolo in seguito alla *Constitutio Antoniniana*.

In questo contesto, la vasta documentazione epigrafica proveniente dalle catacombe romane, raccolta inizialmente nel *Corpus Inscriptionum Judaicarum* da Jean-Baptiste Frey, successivamente analizzata nello studio fondamentale di Harry J. Leon *The Jews of Ancient Rome*, e infine raccolta in forma più sistematica nel volume di David Noy *Jewish Inscriptions of Western Europe. The City of Rome*, offre un materiale di particolare ricchezza per l'analisi. Una parte considerevole di questi epitaffi illumina i nomi delle donne, la loro percezione all'interno della famiglia e i loro ruoli nella comunità. Questo corpus costituisce pertanto la base documentaria principale per un'indagine sull'identità delle donne ebreo nella Roma tardoantica e consente di individuare diversi ambiti di analisi, tra cui l'onomastica, le rappresentazioni delle donne nella sfera privata in quanto figlie, mogli e madri, nonché questioni correlate quali la struttura familiare, il matrimonio, il divorzio e l'eredità.

Di particolare interesse sono inoltre le testimonianze relative alla visibilità delle donne nella sfera pubblica della comunità ebraica, soprattutto nei loro ruoli come funzionarie comunitarie. L'analisi ravvicinata di una singola iscrizione, l'epitaffio di Regina, consente infine di illuminare non solo aspetti dell'identità pubblica e privata, ma anche elementi della vita religiosa e dell'attività intellettuale nel caso di questa *matrona* ebraica. Due importanti avvertenze metodologiche devono tuttavia essere sottolineate. In primo luogo, uno studio di questo tipo non può recuperare direttamente la voce di queste donne, ma può soltanto tentare di ricostruire il modo in cui esse furono percepite e rappresentate all'interno di una cultura sociale ed epigrafica prevalentemente maschile. Anche l'epitaffio di Regina fu eretto dal marito in lutto: la voce che vi si conserva è dunque la sua, non quella della defunta. Regina, come la maggior parte delle donne rappresentate nelle iscrizioni, ci appare pertanto mediata attraverso la lente interpretativa e le presupposizioni sociali di un autore maschile.²

Accanto al materiale epigrafico, anche i quadri giuridici che plasmarono la vita delle donne ebreo a Roma costituiscono un importante corpo di fonti primarie. Come già accennato, sia la *halakhah* ebraica sia il diritto romano contribuirono in modo significativo a definire la posizione delle donne nelle sfere privata e pubblica, delineando i limiti di ciò che esse potevano compiere sul piano giuridico e sociale. La situazione, tuttavia, appare tutt'altro che lineare. Nel periodo considerato — tra il III e il IV secolo — i rabbini iniziarono a sistematizzare i principi del diritto ebraico e la Legge orale venne per la prima volta fissata nella *Mishnah*,

¹ D. E.E. Kleiner, S.n B. Matheson, *I Claudia, Women in Ancient Rome*. New Haven (Conn.) 1996; T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status, Texts and Studies in Ancient Judaism* 44. Tübingen 1995; T. Ilan, *Integrating Women into Second Temple History, Texts and Studies in Ancient Judaism* 76. Tübingen 1999; T.I Ilan, *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 41. Leiden/New York (NY) 1998; K. Ehrensperger, S. Sheinfeld, *Gender and Second Temple Judaism*. New York (NY)/London 2020; S. Parks, S. Sheinfeld and M. J.C. Warren, *Jewish and Christian Women in the Ancient Mediterranean*. London 2022.

² J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum, recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIe siècle de notre ère*, I, *Europe*. Città del Vaticano 1936; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*. Peabody, MA 1995; D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe, vol.2: The City of Rome*. Cambridge 1995.

probabilmente nel III secolo, per poi essere oggetto di successive elaborazioni nel Talmud di Gerusalemme e nel Talmud babilonese. È tuttavia opportuno ricordare che nel giudaismo né la *Mishnah* né i due Talmud costituiscono codici giuridici in senso formale, ma piuttosto fonti autorevoli del diritto accanto al Pentateuco.

Per contro, questo periodo coincide con il culmine dello sviluppo del diritto romano classico, plasmato dall'opera di giuristi quali Gaio, Ulpiano, Modestino e Paolo; per il IV secolo occorre inoltre tenere conto del *Codex Theodosianus*. È tuttavia necessaria un'ulteriore precisazione metodologica. I rabbini sembrano aver esercitato un'influenza limitata, se non nulla, sulla maggior parte delle comunità ebraiche della diaspora romana. I tribunali delle comunità ebraiche di Roma potrebbero pertanto aver continuato a interpretare la *halakhah* secondo tradizioni più antiche, oggi in gran parte sconosciute e forse divergenti dalle posizioni rabbiniche su questioni quali i diritti delle donne nei procedimenti di divorzio, come sembrano indicare alcuni papiri provenienti dall'Egitto. Sebbene sia i rabbini nella terra d'Israele sia i magistrati delle comunità ebraiche fossero formalmente collegati al Patriarcato, nessuno dei due gruppi sembra aver esercitato un'influenza significativa sulle comunità ebraiche dell'Italia romana. Non vi sono prove evidenti di un'influenza rabbinica sulla liturgia sinagogale, né l'epigrafia italiana del III, IV e primo V secolo presenta un uso significativo dell'ebraico. Una netta frattura linguistica separava i rabbini, che scrivevano in ebraico e aramaico, dagli ebrei di Roma, prevalentemente di lingua greca e latina. Inoltre, mentre il Pentateuco rimaneva centrale per entrambi i gruppi, i rabbini svilupparono una tradizione giuridica orale, mentre le comunità della diaspora sembrano essere rimaste più strettamente legate alle tradizioni scritte, ancora in larga misura dominate dall'autorità sacerdotale. Come suggerisce l'iscrizione di Faustina da Venosa, solo nel VI secolo nell'Italia meridionale si osserva un progressivo incremento dell'uso dell'ebraico e dell'influenza rabbinica. Per quanto riguarda il diritto romano, Rabello ha sostenuto in modo convincente, nel suo studio sul divorzio ebraico nell'Impero romano, che il pluralismo giuridico rimase operativo fino alla cristianizzazione dell'impero e che non è chiaro in quali circostanze i membri delle comunità ebraiche ricorressero ai tribunali romani. La situazione risultava inoltre ulteriormente complicata dalle variazioni nello status giuridico delle donne ebraiche nel diritto romano. Per una prospettiva più ampia sull'interazione tra diritto romano e società risulta particolarmente utile l'*Oxford Handbook of Roman Law and Society*, curato da Paul J. Du Plessis, Clifford Ando e Kaius Tuori. Tra i contributi più rilevanti si segnalano l'analisi di Jonathan Perry sui *collegia* come quadri istituzionali di regolazione della vita comunitaria e della mobilità sociale; la discussione di Leanne Bablitz sui tribunali romani e sull'arbitrato privato, che evidenzia il riconoscimento dei tribunali comunitari come organi arbitrali; il capitolo di Clifford Ando sul pluralismo giuridico nella prassi; e gli studi sul diritto di famiglia, come quello di Susan Dixon sulla famiglia e quello di Jakub Urbanik sulle relazioni coniugali, che riesaminano criticamente la documentazione giuridica disponibile.³

Di grande importanza è infine l'opera di Ross Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. In questo studio interdisciplinare innovativo, Kraemer offre la prima analisi complessiva delle vite

³ A. M. Rabello, "Divorce of Jews in the Roman Empire", *Jewish Law Annual* 4, Leiden 1981, 79-102; J. Perry, "Collegia and Their Impact on the Constitutional Structures of the Roman State", in P. J. Du Plessis, C. Ando and K.S. Tuori, *Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford 2016, 137-150; L. Bablitz, "Roman Court and Private Arbitration", in P.J. Du Plessis, C. Ando and K. Tuori, *Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford 2016, 234-244; C. Ando, "Legal Pluralism in Practice, in P. J. Du Plessis, C. Ando and K. Tuori, *Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2016, 283-293; S. Dixon, "Family", in P. J. Du Plessis, C. Ando and K. Tuori, *Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford 2016, 461-472; Ja. Urbanik, "Husband and Wife", in P. J. Du Plessis, C. Ando and K. Tuori, *Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford 2016, 473-486.

religiose, delle pratiche, delle credenze e delle identità delle donne nel mondo greco-romano, basandosi su fonti scritturistiche, letterarie e archeologiche provenienti da contesti pagani, ebraici e cristiani. L'autrice ricostruisce le esperienze religiose delle donne come fenomeni centrali e diversificati, plasmati da vincoli sociali, norme culturali e forme di iniziativa individuale. Attraverso un approccio comparativo fondato su iscrizioni, fonti letterarie e teorie antropologiche e femministe, Kraemer analizza il rapporto tra il comportamento religioso delle donne e le altre dimensioni della loro vita, individuando sia modelli generali sia espressioni specifiche della religiosità femminile tra il I e il IV secolo d.C. Secondo Kraemer, le esperienze religiose delle donne differiscono in modo significativo da quelle degli uomini e tali differenze risultano essenziali per una comprensione più completa della religione come fenomeno umano universale. Tra i temi centrali emergono il rapporto tra religione e vincoli sociali, l'autonomia attraverso le forme religiose, l'intersezione tra genere, corpo e spiritualità e le questioni di autorità e leadership. Sebbene le pratiche devozionali femminili riflettessero spesso ruoli definiti dalle relazioni con gli uomini, come figlie, mogli e madri, la partecipazione religiosa poteva tuttavia creare spazi alternativi di significato e di agency, e in alcuni contesti culturali offriva opportunità più ampie di appartenenza comunitaria o di leadership.⁴

Nel loro insieme, queste prospettive consentono di riesaminare la posizione e l'identità delle donne ebrae nella Roma tardoantica attraverso un'analisi congiunta della documentazione epigrafica e dei quadri giuridici che ne definirono lo statuto sociale e religioso, contribuendo così a una più ampia comprensione delle dinamiche di genere all'interno delle comunità ebraiche della diaspora romana.

2.- I nomi

La nostra conoscenza dell'onomastica femminile ebraica nella Roma imperiale deriva principalmente dagli epitaffi rinvenuti nelle catacombe. Elias J. Bickerman osservava che i nomi scelti dai genitori per i figli riflettono soprattutto le aspirazioni e le convinzioni di chi li attribuisce, più che quelle dei loro portatori. In generale, le comunità ebraiche, come la maggior parte dei gruppi sociali, non abbandonarono facilmente le proprie tradizioni onomastiche. Tuttavia, i nomi attestati per le donne ebrae nella Roma tardoantica mostrano una notevole sovrapposizione con quelli diffusi nella società circostante. La scelta di tali nomi sembra infatti indicare il desiderio di favorire una più piena integrazione dei figli nella cultura romana. Come ha osservato Noy, la lingua parlata e scritta costituisce un elemento centrale nel processo di acculturazione degli immigrati; di conseguenza, l'uso della lingua nativa di un gruppo è strettamente connesso alle sue pratiche onomastiche. Le iscrizioni romane mostrano che, tra i residenti stranieri, i nomi latini e greci predominavano nettamente, mentre quelli non greci e non romani compaiono solo sporadicamente. Ciò suggerisce che molti nuovi arrivati adottassero nomi latini o greci, forse perché i nomi originari risultavano difficili da pronunciare o trascrivere, oppure perché gli immigrati appartenevano già a gruppi relativamente romanizzati e quindi più inclini all'assimilazione. Gli epitaffi provenienti dalle catacombe ebraiche seguono la stessa tendenza. Tra gli ebrei di Roma i nomi latini sono i più frequenti, seguiti da quelli greci, mentre i nomi ebraici o aramaici risultano relativamente rari; ciò vale sia per gli uomini sia per le donne. Leon aveva già suggerito che la distribuzione dei nomi latini, greci e semitici negli epitaffi riflette diversi gradi di assimilazione. Secondo la sua interpretazione, le sepolture nelle catacombe di Villa Torlonia rappresenterebbero il segmento più «ellenizzato» della comunità, mentre quelle della catacomba di Monteverde indicherebbero un minore livello di integrazione nella società circostante. Rutgers ha proposto una lettura

⁴ R.S. Kraemer, *Her Share of the Blessing: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford 1992.

diversa. Analizzando gli stessi dati, egli ha sostenuto che la scelta tra nomi latini, greci e semitici fosse sostanzialmente «arbitraria». A suo avviso, gli ebrei di questo periodo adottavano liberamente nomi appartenenti a tutte e tre le tradizioni, sebbene i nomi latini restassero i più comuni, seguiti da quelli greci, mentre i nomi semitici tendevano progressivamente a scomparire. Nella tarda antichità, inoltre, i nomi greci diventano meno frequenti, fenomeno che Kajanto collega al declino della schiavitù. Egli osserva anche che i padri con nomi greci tendevano più spesso ad attribuire ai figli nomi latini.

Considerando il rapporto tra i nomi dei genitori e quelli dei figli, Noy individua due tendenze tra gli immigrati di lingua greca: una conservatrice, nella quale i genitori perpetuano l'uso di nomi greci come segno di identità straniera, e un'altra nella quale genitori con nomi greci attribuiscono ai figli nomi latini. Entrambe le tendenze sono attestabili tra gli ebrei di Roma nel III e IV secolo.⁵

Leon propose una suddivisione in quattro categorie dei nomi latini usati dagli ebrei nella Roma del III e IV secolo. La prima comprende nomi che possono rappresentare versioni latine di nomi ebraici tradizionali. La seconda, molto più ampia, comprende individui ebrei con nomi latini comuni privi di evidenti connotazioni ebraiche. Le due categorie restanti sono più ridotte: una include nomi che rivelano l'origine geografica di una famiglia, l'altra nomi che suggeriscono una discendenza da liberti imperiali o qualche altro legame con la casa imperiale. Poiché tuttavia gli ebrei di Roma facevano parte di una più ampia popolazione immigrata, risulta spesso preferibile la classificazione più articolata proposta da Noy, che distingue sette categorie di nomi. Applicando questo schema alle donne ebrae di Roma, risultano pertinenti tre categorie. La quarta comprende nomi greci o latini che indicano lo status di *peregrini*, cioè donne libere cittadine di una città diversa da Roma. La quinta include nomi unici greci o latini, associati prevalentemente alle *peregrinae*. La sesta categoria comprende infine i nomi che indicano la cittadinanza romana, nel caso femminile attraverso la formula dei *duo nomina*.⁶

Nella quarta categoria di Noy, i nomi greci consistono generalmente in un nome personale seguito dal nome del padre al genitivo oppure accompagnato da una designazione geografica. Questo schema richiede tuttavia cautela interpretativa: la presenza di un nome greco non implica automaticamente lo status di *peregrinus*. Alcuni individui che sembrano tali potrebbero in realtà essere stati cittadini romani. Per la comunità ebraica di Roma questa cautela è particolarmente necessaria. Il greco era infatti la lingua predominante negli epitaffi delle catacombe ebraiche e i nomi greci continuarono a essere usati anche da ebrei nati a Roma molto tempo dopo l'immigrazione dei loro antenati. Tra gli ebrei, dunque, un nome greco non indica necessariamente un immigrato né implica l'assenza di cittadinanza romana; segnala piuttosto l'appartenenza a un più ampio ambiente immigrato. La diffusione dei nomi greci distingueva inoltre ebrei e cristiani dalla popolazione pagana circostante. È plausibile che molti ebrei e cristiani portassero nomi greci perché essi stessi, o i loro antenati, provenivano dal Mediterraneo orientale di lingua greca. Tuttavia esiste probabilmente anche una ragione più profonda: la vita comunitaria ebraica a Roma ruotava attorno alle sinagoghe, dove il greco rimaneva la lingua principale, e questo contesto linguistico potrebbe aver favorito la persistenza

⁵ D. Noy, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*. Swansea 2000, 75-76; 181-182; E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*. Cambridge 1988, 46-47; Noy cit., 175-76; 181-182; for the languages used in Jewish inscriptions, D. Noy, "Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy", *Journal of Jewish Studies* 48 (1997), 300-311; Leon cit., 95-107.; L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora, Religions in the Graeco-Roman World, Religions in the Graeco-Roman World* 126. Leiden 1995, 139-151; I. Kajanto, "A Study of Greek epitaphs of Rome", *Acta Instituti Romani Finlandiae* 2.3. Rome. Helsinki: Tilgman, 1963, 10-11; 59-60; I. Kajanto, Minderheiten und ihre Sprachen in der Hauptstadt Rom, in *Die sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit, Beihefte der Bonner Jahrbucher* 50. Edited by Günter Neumann and Jürgen Untermann. Cologne 1980, 90-91.

⁶ Leon, *The Jews of Ancient Rome* cit., 95-101, 112-114; Noy, *Foreigners at Rome* cit., 75-76.

dei nomi greci per generazioni. Per la tarda antichità si possono distinguere due gruppi principali di nomi femminili greci. Il primo comprende nomi comuni come Chrysa, Helene, Helles, Herminoe, Procle e Tyrisia, alcuni dei quali attestati anche tra i cristiani. All'interno di questo gruppo si trovano anche nomi associati a divinità olimpiche o orientali, come Aphrodisia, Daphne, Dionysias e Isia. Può apparire paradossale che ebrei portassero nomi derivati da divinità pagane; tuttavia tali nomi non erano scelti per il loro significato religioso, ormai in gran parte attenuato, ma per le loro associazioni culturali o geografiche. Nel III e IV secolo essi indicano verosimilmente un'origine nel Mediterraneo orientale ellenizzato: un nome collegato a Iside può suggerire radici egiziane, mentre uno legato ad Afrodite può rimandare all'Asia Minore. Il secondo gruppo corrisponde invece a tradizioni onomastiche ebraiche. Particolarmente significativi sono i nomi teoforici come Doris e Theodora. Altri esempi includono Aster, «stella», che potrebbe rappresentare una traslitterazione greca del nome ebraico Esther. Rutgers sottolinea che l'uso diffuso di nomi greci tra gli ebrei di Roma poteva spesso nascondere un significato implicitamente ebraico: all'interno della comunità tale significato era compreso, mentre agli estranei i nomi apparivano del tutto ordinari. Le iscrizioni contenenti nomi ebraici o semitici sono invece relativamente rare e solo poche sono scritte in caratteri aramaico-ebraici. Nelle catacombe del III e IV secolo si contano appena settantadue nomi di questo tipo. Essi possono essere suddivisi in tre gruppi: nomi aramaico-semitici come Mara e Martha; nomi ebraici del Pentateuco, tra cui quelli delle matriarche Rebecca e Sara; e nomi della più ampia tradizione biblica e apocripa. Altri esempi includono Sabbatia e forme affini. Rutgers suggerisce che quando un nome semitico compare accanto a uno greco o latino ciò rifletta probabilmente un uso duale: il nome semitico era impiegato all'interno della comunità ebraica, mentre quello greco o latino nelle relazioni con il mondo non ebraico.⁷

La quinta categoria di Noy comprende i nomi singoli, spesso associati ai *peregrini*. Rutgers osserva che tra gli ebrei della Roma tardoantica tali mononimi rappresentano una proporzione molto elevata — circa il 70–80% dei nomi attestati negli epitaffi. Nel caso delle donne del III e IV secolo, questi nomi singoli sono per lo più latini e funzionano come *praenomina* o *nomina*. La loro diffusione è significativa, poiché probabilmente rimanda a individui nati a Roma — figlie o nipoti di immigrati — oppure nel più ampio Occidente latino. L'uso di un solo nome può inoltre indicare uno status sociale inferiore rispetto alla formula dei *duo nomina*, che segnala la cittadinanza romana.⁸

La sesta categoria di Noy comprende gli individui identificati attraverso i *duo nomina*, formula attestata per un numero considerevole di donne ebrae nella Roma tardoantica. Questo modello onomastico diventa sempre più comune tra il II e il III secolo. Nelle catacombe ebraiche di Roma non meno di cinquantasei donne portano *duo nomina*. Come osserva Leon, una delle principali difficoltà nell'interpretazione di questo gruppo deriva dalla fluidità delle pratiche onomastiche latine in questo periodo: i tradizionali *nomina* funzionano spesso come *praenomina*, mentre *nomina* e *cognomina* vengono usati in modo intercambiabile. Incontriamo quindi donne ebrae con *praenomina* latini classici come Fausta, Faustina e Gaia, mentre in altri casi il nome registrato può essere un *nomen* o un *cognomen*, come Aemilia, Aquilina, Sabina o Valeria. Rutgers sottolinea inoltre che i *duo nomina* adottati dagli ebrei riflettono «nella forma come nel contenuto» quelli utilizzati dalla popolazione non ebraica circostante. Considerati nel contesto dell'evoluzione dell'onomastica latina, i nomi presenti negli epitaffi ebraici appartengono alla fase finale del sistema romano, caratterizzata dal predominio del

⁷ Noy, *Foreigners at Rome* cit., 75-76, 171-176; Noy, *Jewish Inscriptions 2* cit., 514-527; Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome* cit., 162-165; L. V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism, Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 20. Leiden: E.J. Brill, 1988, 151; Leon, *The Jews of Ancient Rome* cit., 101-104.

⁸ Noy, *Foreigners at Rome* cit., 75-76. Leon, *The Jews of Ancient Rome* cit., 95-101, 112-114. Noy, *Jewish Inscriptions 2* cit. 514-527. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome* cit., 160-163.

nomen gentilicium associato a un *cognomen* ereditario, mentre i *praenomina* risultano quasi del tutto assenti. Le catacombe di Monteverde, probabilmente il più antico e vasto cimitero della comunità ebraica nel *Transtiberim*, offrono un esempio particolarmente istruttivo, poiché i *duo nomina* lì attestati riflettono la lunga storia della comunità a Roma. Alcuni di questi nomi potrebbero appartenere a donne i cui antenati ottennero la cittadinanza romana durante l'epoca giulio-claudia (27 a.C.–68 d.C.), come Claudia Prima, Iulia Rufina e Claudia Marciana. Particolarmente interessanti sono le donne che portano il *nomen* Flavia, probabilmente discendenti di ebrei catturati durante la rivolta del 66–70 d.C. e successivamente manomessi, tra cui una Flavia Maria. Le iscrizioni di Monteverde comprendono anche due donne chiamate Aelia, Aelia Alexandra e Aelia Septima, i cui antenati potrebbero essere stati liberati dagli imperatori Adriano o Lucio Vero. Gli esempi più illuminanti provengono tuttavia dalle catacombe di Vigna Randanini, sviluppatesi nel periodo severiano (193–235 d.C.). Dopo la *Constitutio Antoniniana*, che estese ampiamente la cittadinanza, molte donne ebrae qui sepolte portano il *nomen* Aurelia, rimasto comune per tutta la tarda antichità. Nella sola Vigna Randanini compaiono almeno dodici donne identificate come Aurelia Althea, Aurelia Flavia, Aurelia Helena, Aurelia Protogenia, Aurelia Quintilla, Aurelia Celerina e Aurelia Maria. Al contrario, i *duo nomina* attestati nelle catacombe di Villa Torlonia forniscono meno informazioni, se non l'indicazione che le loro portatrici possedevano la cittadinanza romana. È possibile che in questo contesto l'adozione dei *duo nomina* rifletta non tanto l'origine o lo status giuridico quanto il desiderio di essere percepite come membri dell'élite sociale.⁹ Nel loro insieme, queste testimonianze onomastiche rivelano che le donne ebrae partecipavano pienamente ai processi di integrazione e di acculturazione che caratterizzarono le comunità della diaspora a Roma, riflettendo al tempo stesso la complessa interazione tra tradizioni ebraiche e modelli culturali del mondo romano.¹⁰

3.- La percezione all'interno della famiglia

Le iscrizioni rinvenute nelle catacombe romane riflettono le molteplici identità delle donne ebrae che vivevano a Roma. Negli epitaffi, le donne ebrae compaiono come figlie, mogli e madri, così come i loro corrispettivi maschili sono identificati come figli, mariti e padri. I termini familiari tradizionali sono dunque ampiamente attestati. Tuttavia, le iscrizioni funerarie suggeriscono anche una certa asimmetria tra la rappresentazione delle donne ebrae e quella degli uomini. Ad esempio, mentre il termine latino *uxor* compare una sola volta, il termine greco γυνή (*gynē*) è utilizzato con maggiore frequenza. Inoltre, il termine *mater*, che possiede una connotazione chiaramente positiva, ricorre più spesso del suo corrispettivo maschile *pater*. Questo squilibrio potrebbe suggerire che le donne godessero di una posizione sociale significativa all'interno della comunità. Allo stesso tempo, un esame più attento mostra che vengono frequentemente impiegati termini neutri come *coniūnx* in latino o σύμβιος (*symbios*) in greco — entrambi traducibili in senso ampio come «partner». Ciò potrebbe indicare che alcuni ebrei residenti a Roma — forse, ma non necessariamente, appartenenti all'élite comunitaria — condividevano modelli familiari simili a quelli diffusi tra le élites romane.

⁹ Noy, *Foreigners at Rome* cit., 75-76; Leon, *The Jews of Ancient Rome*, cit., 99-101; Noy, *Jewish Inscriptions 2*, cit., on the use of the *duo nomina*, see 527 no. 542, no. 553, no. 555, no. 559, no. 577, no. 584, no. 585, no. 599; Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome*, cit., 158-163.

¹⁰ S. Rocca, "Now These Are the Names, The Names of the Jews of Imperial Rome as Mirror of their Urban Identity", *The Ancient City 2, Amministrazione, vita politica, cultura e società della città antica* (Potenza, June 24-26, 2018). Rome 2021: 109-133; S. Rocca, *In the Shadow of the Caesars, Jewish Life in Roman Italy*, *The Brill Reference Library of Judaism* 74, Brill 2022.

3.1.- Le donne ebrae come figlie

Le donne sono designate come figlie in 47 casi, a fronte di 51 riferimenti ai figli maschi, il che indica una sostanziale parità numerica. All'interno di questo corpus, le figlie sono identificate nove volte con il termine latino *filia* e trentuno volte con il termine greco *θυγάτηρ*, mentre i figli maschi sono indicati diciannove volte come *filius* in latino e trentadue volte come *υἱός* in greco. Anche questa distribuzione riflette un relativo equilibrio tra i sessi. Nel complesso, i riferimenti sia alle figlie sia ai figli compaiono più frequentemente nelle iscrizioni greche che in quelle latine. Per quanto riguarda la distribuzione topografica, il termine *filia* compare due volte nelle catacombe di Monteverde e sette volte nelle catacombe di Vigna Randanini. Il termine greco *θυγάτηρ* ricorre invece otto volte nelle catacombe di Monteverde, dodici volte in quelle di Vigna Randanini e undici volte nelle catacombe di Villa Torlonia.

Si considerino alcuni esempi. Un epitaffio proveniente dalle catacombe di Monteverde ricorda Isaia, «figlia benemerita» di una madre il cui nome non si è conservato e di Felix, morta all'età di nove anni e otto mesi. In questo caso entrambi i genitori condividono il dolore per la perdita della figlia. Il nome Isaia, collegato alla dea egiziana Iside, ha suscitato qualche perplessità, Frey, Ferrua e Müller ne avevano infatti messo in dubbio il carattere ebraico, ma sia Leon sia Noy ritengono che nulla nell'iscrizione indichi l'appartenenza a una famiglia pagana. Un'iscrizione proveniente dalle catacombe di Vigna Randanini, decorata con due canestri conici di frutta e con un'*hedera*, commemora Aster, «figlia benemerita» di Sirica. In questo caso è menzionata soltanto la madre, forse perché Sirica era già vedova. La decorazione scolpita dei due canestri di frutta, che implica un certo investimento economico, potrebbe indicare un legame particolarmente stretto tra madre e figlia. Un'altra iscrizione ricorda che Polla fece erigere un epitaffio funerario per la figlia Julia, vissuta trentaquattro anni. In questo caso è molto probabile che Polla fosse vedova, considerata l'età della figlia. Entrambi i nomi, Polla e Julia, insieme all'uso del latino nell'iscrizione, possono suggerire un certo grado di integrazione nell'ambiente romano.

La maggior parte degli epitaffi dedicati alle figlie è tuttavia redatta in greco. Un'iscrizione delle catacombe di Monteverde menziona Marina, figlia di Benjamin. Entrambi i nomi — Benjamin, chiaramente ebraico, e Marina, nome greco di origine orientale, suggeriscono che padre e figlia fossero immigrati. La madre non è menzionata, probabilmente perché già deceduta. Un'altra iscrizione ricorda Eutycheis, figlia di Philip, e si conclude con una formula piuttosto comune: «in pace sia il suo sonno». Anche in questo caso la madre non è menzionata, probabilmente per la stessa ragione. I nomi Eutycheis e Philip indicano anch'essi un'origine orientale. Ciò non significa necessariamente che padre e figlia fossero immigrati di prima generazione: potrebbero infatti appartenere a una famiglia ebraica stabilitasi a Roma da una o due generazioni. Del resto, quasi la metà della popolazione di Roma era costituita da immigrati e il greco era parlato da una parte considerevole degli abitanti della città. Tre epitaffi provenienti dalle catacombe di Vigna Randanini commemorano Centulia, Simplicia e Ursacia, le tre figlie di Ursacius, già *gerousiarchēs* della comunità ebraica di Aquileia. Ancora una volta il nome della madre non è menzionato. Sebbene tutti i nomi — quello del padre, Ursacius, e quelli delle figlie, Ursacia, Centulia e Simplicia — siano di forma romana, le iscrizioni sono redatte in greco. È molto probabile che Ursacius fosse un immigrato proveniente da Aquileia. Egli apparteneva tuttavia all'élite della comunità, avendo ricoperto la carica di *gerousiarchēs*, ed era sufficientemente agiato da acquistare sepolture individuali per ciascuna delle figlie e da far incidere per ognuna un epitaffio. Degno di nota è il fatto che le tre iscrizioni siano quasi identiche, tutte concluse dalla formula «in pace sia il suo sonno». Sebbene Ursacius sia

menzionato in tutti e tre gli epitaffi, soltanto quello di Ursacia specifica il suo precedente incarico di *gerousiarchēs* ad Aquileia.¹¹

Nel loro insieme, queste testimonianze indicano che le figlie occupavano un posto ben definito nella memoria familiare e nelle pratiche commemorative della comunità. La loro presenza negli epitaffi, spesso accompagnata da formule elogiative, riflette l'importanza attribuita ai rapporti di parentela e alla continuità familiare all'interno delle comunità ebraiche della Roma tardoantica. Accanto alla rappresentazione delle donne come figlie, la documentazione epigrafica consente di esaminare anche le altre principali dimensioni della loro identità familiare, in particolare i ruoli di mogli e di madri.

3.2.- Le donne ebrae come mogli

Le donne sono designate come mogli in 17 casi, a fronte di 11 riferimenti ai mariti, il che suggerisce ancora una volta una relativa parità. All'interno di questo gruppo, le mogli sono identificate una volta con il termine latino *uxor* e sedici volte con il termine greco γυνή, mentre i mariti sono indicati quattro volte come *maritus* in latino e sette volte come ἀνὴρ in greco. Questo quadro sembra indicare che l'identificazione esplicita dei ruoli coniugali fosse più significativa tra gli ebrei di lingua greca di origine immigrata che tra gli ebrei di lingua latina, probabilmente residenti a Roma da più di una generazione. Tale differenza potrebbe riflettere un orientamento più tradizionale nelle comunità immigrate rispetto a quello degli ebrei maggiormente assimilati nella società romana. Dal punto di vista della distribuzione topografica, il termine latino *uxor* compare una sola volta, nelle catacombe di Vigna Randanini. Il termine greco γυνή ricorre invece sei volte nelle catacombe di Monteverde, due volte in quelle di Vigna Randanini e sette volte nelle catacombe di Villa Torlonia.

Un'iscrizione proveniente da Vigna Randanini commemora Cyrias, indicata come *uxor* di Feliciano. Un epitaffio delle catacombe di Monteverde ricorda invece Maria, moglie di Salutius, descritta come una donna che visse una buona vita insieme al marito. L'iscrizione si conclude con la formula, piuttosto comune, «in pace sia il suo sonno». Un'altra iscrizione proveniente da Monteverde commemora Proculus, due volte *archon*, e sua moglie Eudia, insieme alle loro figlie: Julia, di nove anni e nove mesi; Sabates, di nove anni; ed Eudia, di due anni e nove mesi. L'iscrizione termina con la formula «in pace». La commemorazione dell'intera famiglia su un'unica lastra — supponendo che le bambine fossero tutte figlie della stessa coppia — sembra costituire un caso unico nelle catacombe di Monteverde. Non è possibile stabilire se la lastra indicasse una sepoltura multipla in una stessa tomba oppure identificasse un gruppo di *loculi*. È inoltre possibile che le morti siano avvenute contemporaneamente, forse a causa di un'epidemia.¹²

Nel loro insieme, queste iscrizioni mostrano che il matrimonio costituiva un elemento centrale nella rappresentazione funeraria delle donne ebrae. La menzione esplicita del rapporto coniugale negli epitaffi sottolinea il ruolo della moglie all'interno della struttura familiare e riflette l'importanza attribuita alla stabilità e alla continuità del nucleo domestico nelle comunità ebraiche della Roma tardoantica. Oltre alla loro identificazione come figlie e come

¹¹ Noy, *Jewish Inscriptions.2* cit., On the term *filia*, inscriptions nos. 122; 181 from Monteverde; 278; 335 (Greek spelled); 361; 369; 370; 377; 381 from Vigna Randanini; no. 122, 103-104, no. 278, p. 242, no. 370, 312; on the term θυγάτηρ, inscriptions nos. 18; 26; 33; 93; 102; 120; 135; 172 from Monteverde; nos. 452; 454 from Villa Torlonia; nos. 539; 546 from other sites; nos. 551; 568, 578; 579; 583, 584 from unknown provenance; and no. 596 from a glass; no. 18, 23, no. 93, 76-77, no. 237, 209-210, no. 238, 210.

¹² Noy, *Jewish Inscriptions.2* cit. no. 372, 314. On the term γυνή, inscriptions nos. 56; 102; 110; 120; 128; 194 from Monteverde; 269; 329 from Vigna Randanini; 421; 431; 450; 451; 459; 483; 527 from Monteverde; and 541 from other sites; no. 56, 50.

mogli, la documentazione epigrafica permette di esaminare anche un'altra dimensione fondamentale dell'identità femminile, ossia il ruolo delle donne come madri.

3.3.- Le donne ebreë come madri

Le donne sono designate come madri in 25 casi, a fronte di 17 riferimenti ai padri, il che suggerisce che l'identificazione di una donna sposata come madre potesse avere un peso leggermente maggiore rispetto alla corrispondente identificazione di un uomo come padre. All'interno di questo corpus, le madri sono indicate undici volte con il termine latino *mater* e quattordici volte con il termine greco μήτηρ, mentre i padri compaiono tre volte come *pater* in latino e quattordici volte come πατήρ in greco. Questa distribuzione è particolarmente significativa. Tra gli ebrei di lingua greca si osserva infatti una sostanziale parità tra i riferimenti alle madri e ai padri, mentre tra gli ebrei di lingua latina l'identificazione delle donne come madri appare sensibilmente più frequente rispetto a quella degli uomini come padri. Tale differenza potrebbe indicare che l'identità materna possedesse un maggiore valore sociale o commemorativo nei contesti di lingua latina. Per quanto riguarda la distribuzione topografica, il termine *mater* compare sei volte nelle catacombe di Monteverde, tre volte nelle catacombe di Vigna Randanini e due volte nelle catacombe di Villa Torlonia. Il termine greco μήτηρ ricorre invece tre volte nelle catacombe di Monteverde, nove volte in quelle di Vigna Randanini e tre volte nelle catacombe di Villa Torlonia.

Un epitaffio proveniente dalle catacombe di Monteverde commemora Benedicta Maria come *mater* e *nutrix*, definendola «veramente benedetta». L'iscrizione si conclude con la formula «in pace». Il nome Benedicta sembra funzionare come una sorta di gioco di parole, utilizzato dapprima come parte del nome doppio e poi come epiteto. Benedicta era infatti un epiteto relativamente comune tra i cristiani di Roma. Poiché le *nutrices* erano spesso schiave o liberte, Maria potrebbe essere ricordata come *nutrix* perché allattò personalmente i propri figli. Un'altra iscrizione, proveniente dalle catacombe di Vigna Randanini e fatta erigere da Aelia Alexandria, commemora sua madre Aelia Septima come *mater carissima* e *bene merens*. Un epitaffio particolarmente toccante proveniente da Villa Torlonia, dedicato al proselito Cresces Sinicerius, fu eretto da sua madre, il cui nome non è conservato, per il suo *dulcissimus* figlio. La madre lamenta che il destino abbia portato via il figlio prematuramente, poiché aveva sperato che fosse lui a erigere un epitaffio per lei, e non viceversa. Come osserva Noy, lo stile dell'iscrizione è di tipo pagano; sembra quindi che, mentre il figlio aveva abbracciato il giudaismo, la madre fosse rimasta pagana. Un'altra iscrizione, proveniente dalle catacombe di Vigna Randanini, ricorda Crispina come madre (μήτηρ), insieme al marito Procopius, menzionato soltanto come padre, e al loro figlio Joses, morto alla tenera età di due anni. L'iscrizione si conclude con un appello al passante affinché preghi per il loro riposo in pace. Essa è decorata con rilievi raffiguranti un'anfora, una testa d'ariete rivolta verso sinistra e un *ethrog*, simbolo ebraico. Secondo Ross Shepard Kraemer, le iscrizioni delle catacombe romane attestano chiaramente la centralità della maternità nella rappresentazione delle donne, ponendo l'accento sull'identità materna e sulla procreazione, in contrasto con il modello delle *Therapeutae*.¹³

Nel loro insieme, le testimonianze epigrafiche mostrano che l'identità delle donne ebreë nella Roma tardoantica era profondamente radicata nelle relazioni familiari. La loro

¹³ Noy, *Jewish Inscriptions*.2 cit., sul termine *mater*, inscriptions nos. 74; 78; 97; 284; 285; 291 da Monteverde; 278, 332 (Greek spelled), 359; da Vigna Randanini; 486 (Greek spelled); 491 da Villa Torlonia; no. 97, 180, no. 285, 247-248, no. 491, 392-393. Sul termine μήτηρ, inscriptions nos. 42; 72; 82 da Monteverde; nos. 216; 223; 267; 282; 336; 345; 351; 353; 362 da Vigna Randanini, e nos. 481; 489 da Villa Torlonia. No. 282, 245; Kraemer, *Her Share of the Blessing* cit., 116.

rappresentazione come figlie, mogli e madri rivela l'importanza centrale della famiglia nella costruzione della memoria funeraria e riflette modelli sociali e culturali condivisi sia dalla comunità ebraica sia dalla più ampia società romana.

3.4.- Le donne ebrae come partner coniugali

Particolarmente significativa è l'adozione dei termini neutri *coniūnx* in latino e *σύμβιος* in greco, entrambi traducibili come «partner coniugale» e applicati alle donne. Il loro uso suggerisce una concezione del matrimonio fondata su una relazione relativamente equilibrata tra moglie e marito. Le donne sono designate come partner coniugali in 22 casi, contro 12 riferimenti agli uomini. Questo squilibrio può indicare che la parità all'interno del rapporto matrimoniale fosse percepita come particolarmente significativa, e forse meno comune, per le donne che per gli uomini; in altre parole, poteva essere più importante che le donne fossero commemorate come partner coniugali di quanto lo fosse per i loro mariti. All'interno di questo corpus, le donne sono identificate come partner coniugali diciannove volte con il termine latino *coniūnx* e otto volte con il termine greco *σύμβιος*, mentre gli uomini sono indicati otto volte come *coniūnx* e quattro volte come *σύμβιος*. Questa distribuzione suggerisce che l'idea di parità coniugale fosse sottolineata con maggiore forza tra le coppie di lingua latina rispetto a quelle di lingua greca, un dato che può essere interpretato come indicatore di un maggiore grado di romanizzazione. Dal punto di vista topografico, il termine *coniūnx* compare quattro volte nelle catacombe di Monteverde, quattordici volte in quelle di Vigna Randanini e una sola volta nelle catacombe di Villa Torlonia. Il termine greco *σύμβιος* ricorre invece tre volte nelle catacombe di Monteverde e cinque volte in quelle di Vigna Randanini. Più precisamente, quando riferito a donne, *coniūnx* appare tre volte nelle catacombe di Monteverde, otto volte in quelle di Vigna Randanini e una volta nelle catacombe di Villa Torlonia, mentre *σύμβιος* riferito a una donna compare una volta nelle catacombe di Monteverde e tre volte in quelle di Vigna Randanini. È inoltre significativo che *coniūnx*, riferito alla moglie, compaia accanto al termine *maritus* in due iscrizioni — una nelle catacombe di Monteverde e una in quelle di Vigna Randanini — oppure che lo stesso termine *coniūnx* sia utilizzato due volte nella stessa iscrizione per designare entrambi i coniugi, come avviene in tre casi nelle catacombe di Vigna Randanini. Questa scelta lessicale sottolinea l'importanza dell'affetto reciproco tra gli sposi e riflette l'ideale romano dell'*affectio maritalis* come fondamento del matrimonio. Considerati insieme ai dati onomastici, questi elementi suggeriscono che le catacombe di Vigna Randanini possano rappresentare il contesto socialmente più esclusivo e maggiormente romanizzato tra i cimiteri ebraici di Roma.

Un'iscrizione proveniente dalle catacombe di Monteverde fu eretta da una coniuge anonima per il marito Aelius Aprilicus, *grammateus*, morto all'età di trentacinque anni. Un'altra iscrizione della stessa catacomba fu fatta incidere da Flavia Maria per il suo «incomparabile marito» (*maritus*), il *mellarchon* Aelius Primitivus, morto a trentotto anni. L'iscrizione ricorda inoltre che Flavia Maria visse con il suo amatissimo e benemerito *coniux* per sedici anni «senza alcuna lamentela». Aelius Primitivus è menzionato dapprima formalmente come *maritus* e poi come *coniux* nella parte più personale dell'iscrizione. Questo testo fornisce inoltre l'unica attestazione dell'età al matrimonio di un uomo. Un'iscrizione delle catacombe di Vigna Randanini ricorda che Restituta, *coniux* di Staphylus, *archon* e *archisynagogus*, «che ricoprì tutti gli onori», fece incidere l'epitaffio per il marito benemerito. L'iscrizione latina si conclude con la formula greca «in pace sia il tuo sonno». In questo caso l'uso del termine *coniux* può essere chiaramente collegato allo status sociale della coppia. In quanto *archon* e *archisynagogus*, il marito aveva infatti ricoperto le due cariche più prestigiose all'interno di una delle comunità ebraiche di Roma. Un'iscrizione analoga proveniente da Villa Torlonia

ricorda che Julius Ireneus fece erigere l'epitaffio per la sua *coniux*, Julia Flora, morta all'età di quarantadue anni e con la quale aveva vissuto per diciotto anni. Anche in questo caso l'iscrizione latina termina con la formula greca «in pace sia il tuo sonno». Un bicchiere d'oro databile al IV secolo e conservato nei *Staatliche Museen* di Berlino, probabilmente proveniente dalle catacombe di Monteverde, riporta gli auguri di Felix Venerius per Vitalis, la sua *coniux* e i loro figli. Secondo Schüler, Felix Venerius potrebbe essere l'artigiano che realizzò il bicchiere, mentre Leon riteneva che fosse uno schiavo. I simboli ebraici presenti sul vetro non lasciano dubbi sull'identità di Vitalis: nella parte superiore sono raffigurati uno *shofar*, una *menorah* e un'anfora, mentre nella parte inferiore compare un armadio della Torah aperto contenente ventiquattro rotoli, circondato da un *ethrog*, un *lulav* con radice e una seconda *menorah*. Diversamente, il termine *σύμβιος* riferito a una donna compare in un epitaffio delle catacombe di Monteverde dedicato a Eusebius, maestro e studioso della Legge, e alla sua sposa Eirene. Evidentemente, l'erudizione religiosa non costituiva un ostacolo al riconoscimento della moglie come partner.

La più significativa espressione di partnership tra marito e moglie compare tuttavia su un epitaffio inciso su un sarcofago strigilato di provenienza ignota, oggi conservato nella chiesa di Santa Maria Antiqua. L'iscrizione afferma che il sarcofago contiene le spoglie di Silicius, *gerousiarchēs*, della sua sposa Sophronia e dei loro figli Maria e Nicandrus. Sebbene il sarcofago possa essere stato riutilizzato, la datazione proposta da Konikoff al III secolo appare plausibile, mentre una data più tarda risulta problematica. Il fatto che Silicius fosse *gerousiarchēs*, membro della *gerousia*, l'organo direttivo di una delle comunità ebraiche di Roma e la carica più importante dopo quella di *archisynagogus*, suggerisce che il sarcofago sia stato probabilmente commissionato appositamente per lui, per la moglie e per i loro figli. Ancora una volta, l'uso del termine *coniux* può essere associato allo status sociale elevato della coppia.¹⁴

Nel loro insieme, le testimonianze epigrafiche mostrano che l'identità delle donne ebrae nella Roma tardoantica era profondamente radicata nelle relazioni familiari. In quanto figlie, mogli, madri e partner coniugali, esse appaiono inserite in una struttura familiare che rifletteva in larga misura i modelli sociali della società romana circostante, pur mantenendo elementi specifici della tradizione ebraica. Le iscrizioni rivelano così non solo il ruolo centrale della famiglia nella costruzione della memoria funeraria, ma anche la complessa interazione tra integrazione culturale e identità comunitaria all'interno delle comunità ebraiche di Roma. Diventa pertanto necessario esaminare più da vicino le norme e le leggi che regolavano la famiglia — in particolare quelle relative al matrimonio, al divorzio e all'eredità — iniziando dalla *halakhah* ebraica per poi considerare il diritto romano, al fine di delinearne le principali differenze e di mettere a fuoco in particolare lo status giuridico delle donne.

4.1.- La famiglia tra diritto ebraico e diritto romano

Nel diritto ebraico la famiglia (*mishpacha*) era concepita innanzitutto come un'unità di parentela e religiosa, inserita in un sistema di obblighi derivanti dall'alleanza. A partire dal periodo del Secondo Tempio, tuttavia, questa unità sembra progressivamente ridursi rispetto ai modelli biblici più antichi. La famiglia tendeva generalmente a comprendere non più di due generazioni e il nucleo domestico, costituito essenzialmente dalla coppia sposata e dai figli

¹⁴ Noy, *Jewish Inscriptions.2* cit., sul termine *coniux* che si riferisce ad una donna, nos. 85; 140; 179 da Monteverde; 258; 265; 266; 273; 279; 308; 322; 328 da Vigna Randanini; 494 da Villa Torlonia; no. 85, 71, no. 179, 142, no. 322, 269-270, no. 416, 350, no. 592, 478-479; inv. No. J6700. Sul termine *σύμβιος* che si riferisce ad una donna, no. 68 da Monteverde; nos. 208; 230; 251 da Vigna Randanini, and nos. 554; 555; 560, provenienza sconosciuta; no. 68, 59-60, no. 554, 438.

minorenni, operava con crescente autonomia all'interno della più ampia *mishpacha*. La poligamia non era più accettata, sebbene il concubinato continuasse a verificarsi, soprattutto tra i membri dell'aristocrazia. All'interno della casa esisteva certamente un'autorità: il marito e padre esercitava un potere significativo. Tuttavia tale autorità era circoscritta dalla legge religiosa (*halakhah*) e non equivaleva a un controllo personale assoluto. I rapporti familiari si fondavano sulla discendenza biologica, in particolare attraverso il matrimonio e la procreazione. Inoltre, come ha osservato Shaye J. D. Cohen, la discendenza tendeva sempre più a essere definita in termini matrilineari. Questo sviluppo, già evidente nel movimento farisaico, era probabilmente ampiamente accettato nel diritto ebraico alla fine della tarda antichità, anche se potrebbe non essere stato ancora universalmente osservato nelle comunità ebraiche dell'Italia romana nel periodo qui considerato.¹⁵

Nel diritto romano, al contrario, la famiglia (*familia*) costituiva una categoria di diritto privato e rappresentava l'unità giuridica fondamentale dello Stato, formando un ramo centrale del diritto delle persone. Essa non era concepita come un gruppo biologico, bensì come una collettività giuridica organizzata attorno all'autorità del *paterfamilias*. Egli esercitava la *patria potestas* — il potere legale — su tutti i membri della casa, inclusi moglie, figli, nipoti e schiavi, anche se nel periodo considerato tale autorità risultava già notevolmente attenuata. Era dunque la *potestas*, e non la discendenza biologica, a costituire il fondamento della famiglia romana. L'appartenenza alla famiglia era giuridica piuttosto che biologica: i figli maschi adulti rimanevano sotto l'autorità paterna fino alla morte del padre o alla loro emancipazione formale. L'emancipazione liberava il figlio dalla *patria potestas* rendendolo *sui iuris*, cioè giuridicamente indipendente e *paterfamilias* a sua volta. Egli acquisiva così un patrimonio separato e il precedente *paterfamilias* perdeva ogni diritto di controllo sui suoi beni.¹⁶

In sintesi, mentre il diritto ebraico concepiva la famiglia come un'unità fondata sulla parentela e sull'alleanza, regolata da norme religiose e da obblighi reciproci, il diritto romano la intendeva come una struttura giuridica gerarchica centrata sulla proprietà, sull'autorità e sulla continuità della casa sotto il *paterfamilias*. Per quanto riguarda lo status delle donne, ne derivava che le donne ebrae risultavano più limitate sul piano giuridico ma inserite in un sistema di obblighi matrimoniali e familiari chiaramente definiti, mentre le donne romane potevano godere di una maggiore autonomia patrimoniale ma di minori forme di protezione all'interno del matrimonio.

4.2.- Il matrimonio tra diritto ebraico e diritto romano

Il matrimonio in Giudea durante il periodo del Secondo Tempio e nella tarda antichità differiva sensibilmente dal modello biblico. Esso era inteso come un contratto civile, non religioso, e si articolava in due fasi distinte: il fidanzamento (*erusin*) e il matrimonio vero e proprio (*nisu'in*).

¹⁵ Sulla famiglia nel diritto ebraico, Genesis 7.7; Numeri 5.11-31; Deuteronomio 24, 1; 25, 5-10; La legislazione rabbinica discute il diritto di famiglia in vari trattati, la maggior parte dei quali è concentrata nel terzo ordine, Nashim ("Donne"). Per quanto riguarda la discendenza matrilineare che caratterizza il giudaismo nella tarda antichità, TB, *Baba Bathra* 108b; R. Westbrook, "Biblical Law", in N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamaneck, D. Piattelli, and A.M. Rabello (eds.), in *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford 1996, 10; H.L. Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis (Minn.) 1992), 113-114; S. Rocca, "La Legge di Israele", in P. Buongiorno, R. D'Alessio and N. Rampazzo (eds.), *Diritti antichi. Percorsi e confronti, I. Area Mediterranea I. Oriente*, Napoli 2016, 219-223; S.J.D. Cohen, "The Origins of the Matrilinear Principle in Rabbinic Law", *Journal for the Association for Jewish Studies* 10, 1985, 19-53.

¹⁶ Sulla famiglia nel diritto romano, S. Dixon, "Family." In *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, edited by Paul J. du Plessis, Clifford Ando, and Kaius Tuori. Oxford 2016, 461-472. J.A.C. Thomas, *Textbook of Roman Law*. Amsterdam 1976, 411-418; M. Brutti, *Il diritto privato nell'antica Roma*. Torino 2015, on the family, 173-199; I. Tedeschi, *Il matrimonio nel diritto romano attraverso l'analisi e l'evoluzione della posizione giuridica della donna*. Beau Bassin 2019, on *patria potestas*, 41-60.

Il fidanzamento formale era obbligatorio e creava un rapporto giuridicamente vincolante che poteva essere sciolto soltanto mediante un atto formale di divorzio (*get*). La cerimonia matrimoniale comprendeva la consegna della *ketubah*, il trasferimento della sposa nella casa dello sposo, la consumazione del matrimonio e un banchetto celebrativo. Nel periodo post-biblico la pratica matrimoniale ebraica adottò anche l'uso della dote (*pherne*), seguendo il costume greco. La *ketubah*, innovazione post-biblica, costituiva una forma di tutela economica per la moglie, stabilendo l'indennità che le spettava in caso di divorzio o di morte del marito, distinta dalla dote. Poiché il divorzio non richiedeva il consenso della moglie, la *ketubah* definiva formalmente gli obblighi del marito ed era garantita dai suoi beni immobili. Il suo uso è attestato nei papiri dall'Egitto tolemaico fino alla tarda antichità. Va inoltre ricordato che la tradizione giuridica sviluppatasi in Giudea, meno impermeabile alle influenze esterne, in particolare greche, non coincideva necessariamente con quella sviluppatasi nella diaspora ebraica ellenistica.¹⁷

Nel diritto romano il matrimonio (*matrimonium*) era concepito come una condizione sociale e giuridica fondata sull'intenzione reciproca delle parti di vivere insieme come marito e moglie (*affectio maritalis*). Esso può essere definito come l'unione di due persone in età matrimoniale che possedevano il *connubium*, cioè la capacità giuridica di contrarre un matrimonio legittimo. Un matrimonio valido (*iustae nuptiae* o *iustum matrimonium*) poteva esistere solo tra persone dotate di *connubium*. In assenza di tale requisito l'unione poteva esistere di fatto ma veniva classificata come *matrimonium iniustum*. Il matrimonio era vietato nella linea diretta di discendenza e tra alcuni parenti collaterali prossimi; l'adozione costituiva un impedimento assoluto nella linea diretta. Ulteriori restrizioni riguardavano le unioni tra persone libere e liberti. Sebbene il requisito del consenso paterno fosse progressivamente attenuato nel periodo classico, esso rimaneva necessario quando uno dei coniugi era *alieni iuris*. Le *sponsalia*, ossia il fidanzamento, precedevano il matrimonio.

Il matrimonio romano esisteva in due forme principali: *cum manu* e *sine manu*. Tuttavia già in età imperiale la forma *cum manu* era quasi scomparsa. Il matrimonio *sine manu*, dominante dalla tarda repubblica in poi, lasciava la moglie sotto l'autorità del proprio *paterfamilias* oppure giuridicamente indipendente (*sui iuris*). La donna conservava la propria identità giuridica e il proprio patrimonio e il matrimonio manteneva un carattere relativamente informale. Pratiche sociali come la dote (*dos*) e il trasferimento cerimoniale della sposa nella casa del marito (*ductio in domum mariti*) erano importanti ma non modificavano il principio giuridico secondo cui il matrimonio nasceva esclusivamente dal consenso. La dote consisteva in beni forniti dalla sposa o da altri per suo conto. Sebbene formalmente fosse considerata proprietà del marito, il suo controllo su di essa venne progressivamente limitato. Il diritto romano non riconosceva una generale incapacità giuridica delle donne: una moglie rimaneva giuridicamente

¹⁷ Il trasferimento della sposa nella casa dello sposo non costituiva una prassi uniforme. Si veda, ad esempio, il racconto di Giacobbe, che rimase presso la casa di Labano e fu poi costretto a fuggire per fare ritorno alla propria terra (Gen 29–31, spec. 31,17–21), nonché la vicenda di Giuda, il quale si allontanò dalla casa paterna dopo il matrimonio (Gen 38,1). Sul matrimonio nel diritto ebraico, sulle nozze di fidanzamento (*erusin* o *qiddushin*) e sul matrimonio vero e proprio (*nissu'in*) come due cerimonie distinte., P. Segal, "Jewish Law during the Tannaitic Period", in N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamaneck, D. Piattelli, e A.M. Rabello (eds), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford 1996, 135-137; on the *ketubah*, D. Piattelli, and B.J. Jackson, "Jewish Law during the Second Temple Period", in N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamaneck, D. Piattelli, e A.M. Rabello (eds.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford 1996, 47-48; E. J., Bickerman, "Two Legal Interpretations of the Septuaginta", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* III, 1956, 81-104; M. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton (N.J.) 2001, 213-216; sui saggi e la *ketubah*, Segal, "Jewish Law during the Tannaitic Period" cit., 137-139; On weddings in the Diaspora, J. Méléze Modrzejewski, "Jewish Law and Hellenistic Legal Practice in the Light of Greek Papyri from Egypt, in N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamaneck, D. Piattelli, e A.M. Rabello (eds), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford 1996, 84-85; Rocca, "La Legge di Israele" cit., 223-225.

indipendente dal marito e, se *sui iuris*, conservava la proprietà dei propri beni. Sotto Augusto, la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* mirava a rafforzare la famiglia romana promuovendo il matrimonio, incoraggiando la natalità tra le élites e regolando le unioni ammissibili. Nella tarda antichità il diritto matrimoniale romano si evolse sotto l'influenza cristiana. La convivenza fu sempre più presunta come matrimonio e i matrimoni interreligiosi vennero proibiti. Il fidanzamento riacquistò rilevanza giuridica e fu accompagnato dalle *arra sponsalicia*. Tuttavia il fidanzamento poteva essere sciolto senza penalità per mutuo consenso o per giusta causa. Si sviluppò inoltre una nuova istituzione, la *donatio ante nuptias*, successivamente denominata *donatio propter nuptias*, che funzionava come una sorta di contro-dote fornita dal marito, offrendo una protezione economica alla moglie e presentando analogie con la funzione della *ketubah* ebraica.¹⁸

Nel complesso, sia la *halakhah* ebraica sia il diritto romano concepivano il matrimonio come un'istituzione giuridicamente regolata, fondata su presupposti di capacità legale, restrizioni di parentela e specifiche disposizioni economiche. Tuttavia, le due tradizioni giuridiche divergevano profondamente nella loro concezione della famiglia e dell'autorità domestica. Il diritto ebraico configurava la famiglia come un'unità di parentela e di alleanza religiosa, strutturata attorno a obblighi reciproci e norme comunitarie, mentre il diritto romano la definiva come una struttura giuridica gerarchica fondata sulla *patria potestas* e sulla continuità patrimoniale della *familia*. Queste differenze istituzionali ebbero conseguenze rilevanti per lo status delle donne. Nel sistema ebraico le donne risultavano più limitate sul piano giuridico, ma inserite in un quadro normativo che definiva con precisione i diritti e gli obblighi reciproci dei coniugi, in particolare attraverso strumenti come la *ketubah*. Nel diritto romano, al contrario, la maggiore autonomia patrimoniale delle donne, soprattutto nel matrimonio *sine manu*, non implicava necessariamente una protezione equivalente all'interno della relazione matrimoniale. Nel contesto delle comunità ebraiche della Roma imperiale, queste due tradizioni normative non operarono in isolamento ma in una condizione di pluralismo giuridico. Le donne ebraiche si trovavano pertanto al crocevia tra due sistemi normativi differenti, dovendo conformarsi al tempo stesso alle norme della *halakhah* e alle strutture giuridiche della società romana. La loro posizione giuridica e sociale deve quindi essere compresa come il risultato di una continua negoziazione tra identità comunitaria e integrazione nel quadro istituzionale romano.

4.3.- Il divorzio tra diritto ebraico e diritto romano

Il divorzio, inteso come scioglimento del matrimonio, era già riconosciuto nel diritto biblico. In tale contesto, esso era concepito come un atto unilaterale del marito, realizzato mediante una dichiarazione formale. Sebbene i testi biblici non riconoscano esplicitamente alla donna il diritto di avviare il divorzio, tale possibilità è attestata in contesti ebraici extra-biblici, in particolare nella comunità ebraica di Elefantina. Il diritto rabbinico mantenne il principio secondo cui il divorzio costituiva un atto unilaterale del marito, attuato attraverso la consegna di un *get*, il documento che attestava l'intenzione di ripudiare la moglie. Allo stesso tempo, la legislazione rabbinica introdusse rilevanti limitazioni procedurali e sostanziali. La *Mishnah* stabilì infatti rigorosi requisiti formali relativi alla redazione, alla testimonianza e alla consegna del *get*, rendendo il divorzio un procedimento giuridicamente complesso. Pur restando

¹⁸ Sul matrimonio nel diritto romano, Urbanik, "Husband and Wife" cit., 473-486; Thomas, *Textbook of Roman Law* cit., 419-425; Brutti, *Il diritto privato nell'antica Roma* cit., sulla definizione di matrimonio, 204-206; *affectio maritalis*, 211-213; dote, 224-226; Tedeschi, *Il matrimonio nel diritto romano* cit., sul matrimonio in *manu*, 61-66; 85-88; 112-122, *confaeratio*, 123-138; *coemptio*, 139-161; *usus*, 162-180; sul matrimonio *sine manu*, 88, *tutela mulierum*, 71-78 *matrimonium iustum*, 96-110.

formalmente sotto il controllo del marito, il diritto rabbinico riconobbe alla moglie la possibilità di richiedere il divorzio in determinate circostanze. Dopo il divorzio la donna diventava giuridicamente indipendente e libera di risposarsi, pur con alcune restrizioni. La custodia dei figli piccoli rimaneva generalmente alla madre, mentre i figli più grandi potevano essere affidati al padre.¹⁹

Nel diritto romano, invece, il divorzio costituiva un'istituzione consolidata e concettualmente simmetrica: sia il marito sia la moglie possedevano la capacità giuridica di sciogliere un matrimonio valido. Poiché il matrimonio si fondava sull'*affectio maritalis*, cioè sull'intenzione reciproca di vivere insieme come coniugi, la cessazione di tale volontà era sufficiente a porre fine all'unione. Il divorzio non richiedeva l'intervento di un tribunale e poteva avvenire per mutuo consenso oppure mediante ripudio unilaterale (*repudium*). Già alla fine della Repubblica il divorzio era divenuto relativamente frequente, soprattutto nei matrimoni *sine manu*, che da questo periodo in poi divennero predominanti. In tali unioni nessuno dei coniugi esercitava autorità giuridica sull'altro, circostanza che facilitava la dissoluzione unilaterale del matrimonio. Sebbene la libertà di divorzio fosse ampiamente accettata, essa era temperata da forme di censura morale, come la *nota censoria*, e da conseguenze economiche relative alla restituzione della dote (*dos*). Il divorzio poteva avvenire in modo informale, attraverso la separazione accompagnata da una dichiarazione di volontà, oppure in forma più formalizzata mediante comunicazione scritta o atti simbolici. Col tempo, tuttavia, la dichiarazione scritta divenne la prassi prevalente, soprattutto in età imperiale. Nei casi di adulterio, la *Lex Iulia de adulteriis* richiedeva una notifica alla presenza di sette testimoni, e la dichiarazione scritta di ripudio si sviluppò nella forma del *libellus repudii*, che divenne progressivamente obbligatoria. Sebbene il divorzio in sé non richiedesse una causa specifica, il diritto romano attribuì progressivamente rilevanza giuridica alla colpa. Le conseguenze economiche del divorzio riguardavano principalmente la dote. Già alla fine della Repubblica la dote era generalmente recuperabile quando la moglie era *sui iuris*. Il diritto classico consentiva alcune trattenute (*retentiones*), ma non quando il divorzio derivava da colpa del marito. In seguito Giustiniano abolì sia questa azione sia il sistema delle trattenute, imponendo la pronta restituzione dei beni dotali. Il diritto romano regolava anche il nuovo matrimonio: alle donne era imposto un periodo di attesa (*tempus lugendi*), ma altrimenti il nuovo matrimonio non era soggetto a particolari limitazioni. Nella tarda antichità l'influenza del cristianesimo trasformò profondamente il diritto romano del divorzio. Sebbene il principio classico del matrimonio consensuale rimanesse formalmente valido, la legislazione imperiale limitò progressivamente il divorzio unilaterale. Costantino ridusse le cause legittime di ripudio e introdusse severe sanzioni per il divorzio ingiustificato. Sotto Teodosio II il divorzio per mutuo consenso rimase valido, ma il ripudio unilaterale fu consentito soltanto per gravi motivi. Giustiniano introdusse infine un sistema articolato: il divorzio per mutuo consenso fu in gran parte proibito; il ripudio *ex iusta causa* fu ammesso per colpe gravi; il ripudio *sine causa* scioglieva il matrimonio ma

¹⁹ Sul divorzio nella Bibbia, Deuteronomio 24, 1-4. In linea di principio, quando il marito redige il *get*, ossia l'atto di ripudio che formalizza la volontà di sciogliere il vincolo matrimoniale, è necessario che la moglie lo riceva *mi-da'atah* (di sua libera volontà); in difetto di tale consenso, il *get* è invalido. Tale principio è codificato in Maimonide (*Rambam*), *Mishneh Torah*, *Hilchot Gherushin* 1:2. Sul divorzio nel diritto ebraico; sui papyri di Elefantina in aramaico, B. Porten, Bezalel, A. Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Winona Lake 1989, testi B2.6, B.3.3, B.3.8; Piattelli, Jackson, "Jewish Law during the Second Temple Period", cit., 47; On divorce in Egypt, Méléze Modrzejewski, "Jewish Law and Hellenistic Legal Practice", cit., 87; Sul divorzio nella Giudea del periodo del Secondo Tempio; sul *get* nel diritto rabbinico, Segal, "Jewish Law during the Tannaitic Period" cit., 137-138; Sui diritti della donna divorziata, Rocca, "La Legge di Israele" cit., 225-227.

comportava pesanti sanzioni; mentre il ripudio *bona gratia*, ad esempio per entrare nella vita religiosa o in caso di presunta morte del coniuge, era consentito senza penalità.²⁰

In sintesi, sia il diritto ebraico sia il diritto romano riconoscevano il divorzio come forma giuridica di scioglimento del matrimonio, ma lo concepivano e lo regolavano in modo profondamente diverso. Nel diritto ebraico il divorzio rimaneva formalmente un atto unilaterale del marito, attuato mediante la consegna del *get*; tuttavia la sua validità richiedeva l'accettazione della moglie e la legislazione rabbinica introdusse progressivamente garanzie procedurali significative, riconoscendo alle donne anche diritti limitati di ottenere il divorzio in determinate circostanze. Nel diritto romano, al contrario, il divorzio era concepito come un atto consensuale e simmetrico: ciascun coniuge poteva porre fine al matrimonio mediante ripudio unilaterale (*repudium*) o attraverso il venir meno dell'*affectio maritalis*, senza intervento giudiziario e, almeno inizialmente, senza particolari formalità. In entrambi i sistemi la colpa, soprattutto l'adulterio, acquisì nel tempo un crescente rilievo giuridico e al divorzio si associavano conseguenze economiche, rispettivamente attraverso la *ketubah* nel diritto ebraico e la *dos* nel diritto romano. Tuttavia, mentre il diritto ebraico privilegiava la formalizzazione documentaria e il controllo comunitario del procedimento, il diritto romano attribuiva maggiore centralità al consenso dei coniugi e, soprattutto in età imperiale e cristiana, limitò progressivamente la libertà di divorzio mediante sanzioni morali e giuridiche.

Nel contesto delle comunità ebraiche della Roma imperiale, queste differenze normative contribuirono a definire il quadro entro cui le donne costruivano la propria posizione giuridica e sociale. Le iscrizioni funerarie analizzate in precedenza riflettono proprio questa realtà: esse presentano le donne soprattutto come mogli, madri e partner coniugali, rivelando come l'identità femminile si formasse all'intersezione tra le norme della *halakhah* e le strutture giuridiche della società romana.

4.4.- L'eredità femminile tra diritto ebraico e diritto romano

Alcune osservazioni conclusive possono essere formulate riguardo all'eredità femminile nel diritto ebraico e in quello romano, iniziando dal primo. Secondo il diritto biblico, il figlio primogenito riceve una quota doppia dell'eredità rispetto ai suoi fratelli. Le figlie ereditano soltanto in assenza di eredi maschi. Il diritto rabbinico sviluppò questi principi biblici rimanendo tuttavia fedele ai loro fondamenti testuali. Due regole fondamentali furono derivate direttamente dalla Scrittura. In primo luogo, l'erede che occupa il primo posto nell'ordine di successione trasmette il diritto ereditario ai propri discendenti. Su questa base, i Saggi elaborarono un ordine di successione dettagliato: figli e loro discendenti; figlie e loro discendenti; il padre; i fratelli e i loro discendenti; le sorelle e i loro discendenti; il nonno paterno; i fratelli del padre e i loro discendenti; le sorelle del padre e i loro discendenti, e così via. A questa lista i Saggi aggiunsero un ulteriore erede, il marito, il cui diritto di ereditare i beni della moglie veniva dedotto dalla concezione biblica della partnership matrimoniale. Un ulteriore principio riguarda la divisione dell'eredità. Il figlio primogenito riceve una porzione doppia del patrimonio paterno, mentre gli altri figli maschi si dividono in parti uguali sia i beni paterni sia quelli materni. In assenza di eredi maschi, le figlie e i loro discendenti ereditano sia il patrimonio paterno sia quello materno. Quando non esistono discendenti, l'eredità passa al parente più prossimo nella linea ascendente. All'interno del mondo giuridico ebraico esistevano tuttavia divergenze interpretative. Secondo la tradizione rabbinica, il marito eredita dalla moglie, mentre la moglie non eredita dal marito. Di conseguenza divenne prassi che il marito ereditasse i beni della moglie alla sua morte. Tuttavia tale diritto riguardava soltanto i

²⁰ Sul divorzio nel diritto romano, Thomas, *Textbook of Roman Law* cit., 425-431; Brutti, *Il diritto privato nell'antica Roma* cit., 213-214.

beni posseduti dalla moglie al momento della morte, principalmente la dote. Il marito non poteva rivendicare beni acquisiti successivamente alla morte della moglie, come un'eredità proveniente da un parente sopravvissuto o un credito non riscosso. Infine, queste norme successorie non limitavano la possibilità di trasferire beni mediante donazione o lascito indipendentemente dalle regole della successione familiare. Come suggerisce il testo biblico dei Numeri, un padre poteva comunque donare o lasciare beni alla figlia, e un marito alla moglie, a prescindere dall'ordine formale degli eredi.²¹

Nel diritto romano la successione poteva essere interamente testamentaria oppure interamente intestata. Il principio fondamentale della successione testamentaria era il rispetto della volontà espressa dal testatore. Le donne potevano essere nominate eredi. Esse potevano anche ereditare in caso di successione intestata, sebbene i loro diritti fossero talvolta limitati da preferenze accordate agli eredi maschi, soprattutto nelle epoche più antiche. L'eredità si trasmetteva secondo un ordine giuridicamente stabilito dal *ius civile*. Tale ordine privilegiava anzitutto i *sui heredes*, cioè le persone soggette alla *patria potestas* del defunto al momento della morte, tra cui figli e figlie in *potestate* e nipoti attraverso i figli maschi. Seguivano gli agnati, ossia i parenti legati attraverso la linea maschile. In mancanza di agnati, la successione passava ai *gentiles*, membri della stessa *gens*. Con il tempo questo sistema rigido subì importanti trasformazioni. Le riforme pretorie introdussero uno schema parallelo di successione intestata che integrava il *ius civile*. Il pretore riconobbe quattro classi di eredi: in primo luogo i *liberi* (i figli, inclusi i discendenti emancipati); in secondo luogo i *legitimi* (gli agnati riconosciuti dal diritto civile); in terzo luogo i *cognati* (parenti di sangue, inclusi i parenti materni e le figlie sposate); infine il coniuge superstite (*vir et uxor*). Sebbene le donne possedessero la *testamenti factio*, ossia la capacità giuridica di fare testamento, di ricevere eredità testamentarie, di testimoniare un testamento e di ereditare beni qualora nominate — inizialmente necessitavano dell'autorizzazione di un tutore. Esse potevano essere nominate eredi (*heredes*), eredi sostituti, legatari (*legatarii*) e beneficiarie di *fideicommissa*. Tuttavia le consuetudini sociali, soprattutto nel diritto romano arcaico, scoraggiavano spesso la nomina di donne come eredi universali. Nel periodo classico tali limitazioni sociali e giuridiche si attenuarono considerevolmente. Nel *testamentum scriptum* non esisteva alcun divieto giuridico che impedisse di collocare una donna al primo posto nella linea di successione. Una donna poteva essere designata erede principale, coerede o erede sostituita nell'ordine stabilito dal testatore. Inoltre, grazie allo *ius trium liberorum*, le donne che avevano partorito almeno tre figli erano esentate dalla tutela e potevano ereditare beni senza il consenso di un tutore. Sotto Giustiniano, le donne *sui iuris* godevano di piena capacità testamentaria: non era più richiesto alcun tutore e la loro capacità giuridica come testatrici si avvicinava sostanzialmente a quella degli uomini. In qualità di eredi, le donne potevano ereditare alle stesse condizioni degli uomini, essere nominate eredi principali, eredi attraverso disposizioni tutelari o eredi necessari titolari di una quota legittima, e potevano persino essere preferite agli eredi maschi se così stabilito dal testamento.²²

Entrambi i sistemi giuridici, quello ebraico e quello romano, miravano in ultima analisi a garantire la continuità della linea familiare, a preservare i beni all'interno della famiglia o della comunità e a provvedere ai membri dipendenti, in particolare alle mogli e alle figlie. Il diritto ebraico perseguiva tali obiettivi principalmente attraverso obblighi di mantenimento, mentre il

²¹ Sull'eredità nel diritto ebraico, biblico, Westbrook, "Biblical Law" cit., 15. La disposizione dell'eredità è discussa nel trattato Bava Batra, che fa parte del quarto ordine della Mishnah, *Nezikin*; Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* cit., Rocca, "La Legge di Israele" cit., 227-231.

²² Thomas, *Textbook of Roman Law* cit., 479-528, su *heres* and *hereditas*, 479-480; su *testamenti factio*, 486-489, Sulla norma e sulle disposizioni della successione intestata nel diritto romano, Thomas, *Textbook of Roman Law* cit., 517-526; ; Brutti, *Il diritto privato nell'antica Roma* cit., sulla famiglia, sullo stato degli eredi, 375, successione intestata, 384-388; successione testata, 389-422; sul *testamentum per aes et libram*, 389; on *bonorum possessio*, 419-422; Tedeschi, *Il matrimonio nel diritto romano* cit., Sull'eredità delle donne, 93-95.

diritto romano vi provvedeva soprattutto mediante gli strumenti dell'eredità e dei lasciti testamentari. Tuttavia le due tradizioni successorie differivano profondamente nei loro principi fondamentali e nel loro funzionamento pratico. Una differenza cruciale riguarda il ruolo della libertà testamentaria, che ebbe importanti conseguenze per la condizione femminile. Nel diritto ebraico tale libertà era estremamente limitata; nel diritto romano, al contrario, essa costituiva un principio centrale, poiché la successione era concepita principalmente come un atto privato di disposizione patrimoniale.

4.5.- Divorzio ed eredità femminile nelle comunità ebraiche della Roma tardo imperiale

Queste differenze nello status delle donne secondo il diritto ebraico e quello romano emergevano con particolare evidenza nei casi di divorzio e di successione ereditaria. Tali conflitti venivano principalmente risolti nei tribunali comunitari, dove le controversie erano giudicate secondo il diritto ebraico, come interpretato dai magistrati della comunità. Il diritto romano riconosceva infatti l'autonomia interna delle comunità ebraiche della diaspora.

Almeno due documenti attestano lo status autonomo dei tribunali ebraici: una lettera scritta nel 49 a.C. da Lucio Antonio, figlio di Marco, proquestore e propretore, indirizzata ai magistrati, al consiglio e al popolo di Sardi e citata da Giuseppe Flavio nelle *Antichità giudaiche*; e una legge emanata da Arcadio insieme a Onorio nel 398 d.C. Nella sua lettera, Lucio Antonio rispondeva a una petizione presentata da un gruppo di ebrei cittadini romani e confermava i loro privilegi, tra cui il diritto di costituire un'associazione, di disporre di un proprio luogo di assemblea, di vivere secondo le leggi dei padri e di regolare gli affari interni e le controversie secondo tali norme. La lettera riconosceva dunque esplicitamente il diritto delle comunità ebraiche di vivere secondo il proprio diritto, diritto che si rifletteva nella loro giurisdizione interna. Secondo Miriam Pucci Ben Ze'ev, gli ebrei godevano già dall'età ellenistica del diritto di associazione e di giurisdizione interna. Sembra inoltre che, in seguito alla legislazione di Giulio Cesare e di Augusto, le comunità ebraiche che avevano acquisito uno status giuridico analogo a quello dei *collegia* legalmente riconosciuti continuarono a beneficiare di una significativa autonomia interna. Dopo la promulgazione della *Constitutio Antoniniana*, che concesse la cittadinanza romana a tutti gli ebrei dell'impero, i tribunali ebraici sembrano essere stati formalmente riconosciuti come tribunali arbitrali. Secondo Juster, dopo la concessione universale della cittadinanza il diritto romano affermò la propria preminenza nelle questioni di diritto familiare, incluso il divorzio. Il diritto ebraico, pur rimanendo radicato nelle strutture comunitarie e continuando a essere riconosciuto in forma arbitrale, divenne di fatto opzionale piuttosto che vincolante. Gli ebrei potevano dunque ricorrere a due sistemi giuridici: i tribunali ordinari romani (*iudicia*) e i tribunali delle comunità ebraiche o del Patriarca. Nonostante questo quadro giuridico duale, i tribunali ebraici continuarono a godere di un'ampia autonomia sia per quanto riguarda le tipologie di controversie sia per le persone sottoposte alla loro giurisdizione. Tale autonomia fu limitata soltanto nel 398 d.C., quando una legge emanata da Arcadio ne ridusse la competenza. La legislazione distingueva infatti tra questioni di *superstitio*, che rientravano nella giurisdizione ebraica, e cause ordinarie relative a «tribunali, leggi e diritti» (*forum, leges, iura*), normalmente riservate ai tribunali romani. I tribunali ebraici potevano esaminare cause civili solo quando entrambe le parti accettavano la loro giurisdizione. Le controversie riguardanti divorzio ed eredità rientravano chiaramente in questa categoria. Le decisioni pronunciate dai tribunali ebraici in tali casi erano considerate sentenze arbitrali nominate da un magistrato e potevano pertanto essere fatte eseguire dalle autorità romane.²³

²³ Josephus, *AJ XIV*, 235; M. Pucci ben Zeev, *Jewish rights in the Roman world: the Greek and Roman documents quoted by Josephus Flavius, Texts and Studies in Ancient Judaism* 74. Tübingen 1998, 176-181; M. F. Baslez,

È inoltre importante confrontare i tribunali della Diaspora con quelli dei rabbini, poiché entrambi erano, in larga misura, tribunali arbitrali e operavano sotto la suprema autorità del Patriarca. Alla luce della documentazione giuridica relativa all'autonomia delle comunità ebraiche nell'impero romano, emerge chiaramente che tali tribunali non costituivano organi dotati di piena giurisdizione coercitiva, ma funzionavano piuttosto come sedi di composizione consensuale delle controversie. In questo senso, le analisi di Yair Furstenberg e Katell Berthelot offrono due prospettive complementari ma non identiche. Furstenberg insiste sul carattere storico e funzionale dell'attività rabbinica, sottolineando come, tra II e III secolo, i rabbini si configurino progressivamente come esperti di diritto in un contesto di pluralismo giuridico tipico delle province romane. In tale quadro, i tribunali rabbinici operano inizialmente come istanze arbitrali, prive di potere coercitivo autonomo e fondate sull'accettazione volontaria delle parti. L'arbitrato non rappresenta per Furstenberg un limite, bensì una fase dinamica attraverso cui i rabbini costruiscono la propria autorità: offrendo competenze giuridiche specialistiche, essi riescono a inserirsi negli spazi lasciati aperti dall'amministrazione imperiale, fino a ottenere, nel III secolo, un riconoscimento più stabile grazie anche al sostegno del Patriarcato. Berthelot, pur condividendo l'idea che i tribunali ebraici fossero di fatto tribunali arbitrali, ne offre una lettura più attenta alla dimensione ideologica e teologica. Essa sottolinea che, dal punto di vista romano, tali tribunali erano appunto considerati forme di arbitrato, e che la loro efficacia dipendeva dal consenso delle parti e, in ultima istanza, dalla possibilità di ricorrere all'esecuzione tramite le autorità romane. Tuttavia, Berthelot evidenzia come le fonti rabbiniche reagiscano a questa situazione sviluppando una forte delegittimazione dei tribunali non ebraici, talora associati all'idolatria, e rivendicando per la giurisdizione rabbinica un fondamento divino. In questo senso, mentre Furstenberg descrive un processo di integrazione funzionale dei rabbini nel sistema giuridico romano, Berthelot mette in luce la tensione tra prassi e ideologia: i tribunali rabbinici restano strutturalmente arbitrali, ma vengono presentati come l'unica sede legittima di giustizia, in quanto espressione dell'alleanza tra Israele e Dio. Il confronto tra le due prospettive consente dunque di cogliere una duplice dinamica. Da un lato, sul piano pratico e istituzionale, tanto i tribunali della Diaspora quanto quelli rabbinici operano come organi arbitrali riconosciuti, inseriti in un sistema giuridico duale in cui il diritto romano mantiene la supremazia formale. Dall'altro, sul piano discorsivo, i rabbini elaborano una concezione esclusiva della propria giurisdizione, trasformando una realtà di fatto limitata in una pretesa di autorità totale. È proprio questa tensione tra arbitrarietà strutturale e rivendicazione di sovranità normativa che caratterizza l'evoluzione dei tribunali rabbinici nel contesto dell'impero romano.²⁴

La situazione era ulteriormente complicata dalle significative differenze nello status giuridico delle donne ebraiche secondo il diritto romano. Alla fine del II secolo d.C., le comunità ebraiche di Roma comprendevano donne di diverso status giuridico, tra cui *peregrinae*, probabilmente anche *libertae*, e soltanto un numero limitato di donne in possesso della preziosa cittadinanza romana. Poiché si prevedeva che esse si sposassero all'interno della propria comunità, la loro

“Les communautés juives de la Diaspora dans le droit commun des associations du monde gréco-romain”, in B. Eckhardt, *Private Associations and Jewish Communities in the Hellenistic and Roman Cities, Supplements for the Journal for the Study of Judaism* 191. New York 2019, 113; the law of Honorius enacted in 398, is conserved in the *Cod. Theod.* 2.1.10 and *Cod. Just* 1.9.8; A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit 1987, 71; 204-211; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale* II. Paris 1914, 59, note 42 ; 111-115.

²⁴ Yair Furstenberg, “Rabbis as Legal Experts in the Roman East”, *The Routledge Handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity*. Edito da Catherine Hezser. London: Routledge, 2024, 185-202; Katell Berthelot, “Not Like Our Rock Is Their Rock” (Deut 32:31): Rabbinic Perceptions of Roman Courts and Jurisdiction,” *Legal Engagement: The Reception of Roman Law and Tribunals by Jews and Other Inhabitants of the Empire*, Edito da Katell Berthelot; Natalie Dohrmann; Capucine Nemo-Pekelman. Rome 2021, 389-408.

posizione giuridica rispetto al diritto romano risultava spesso complessa, poiché i matrimoni univano frequentemente partner di diverso status legale.

Se uno dei coniugi non era soddisfatto della decisione del tribunale comunitario, esistevano diverse vie legali. Quando entrambi i coniugi erano non cittadini, una situazione frequente prima della *Constitutio Antoniniana* di Caracalla ma rara dopo — la causa poteva essere portata davanti a un tribunale romano presieduto dal *praetor peregrinus*. Se invece almeno uno dei coniugi era cittadino romano, la controversia poteva essere giudicata da un pretore ordinario. Per quanto riguarda il divorzio, Rabello osserva che, quando entrambi i coniugi erano *peregrini* e si rivolgevano a un tribunale ebraico o al *praetor peregrinus*, il caso veniva di fatto giudicato secondo il diritto ebraico, eventualmente con l'assistenza di esperti giuridici provenienti dalla stessa o da un'altra comunità ebraica. In tali circostanze le autorità ebraiche potevano richiedere l'intervento romano per costringere un marito recalcitrante a conformarsi alla decisione del tribunale. Le fonti rabbiniche affermano esplicitamente che un divorzio pronunciato sotto costrizione da un tribunale ebraico era giuridicamente valido, anche quando l'esecuzione della decisione veniva assicurata dalle autorità romane. Ciò riflette il riconoscimento dei tribunali ebraici come organi arbitrali legittimi le cui decisioni potevano essere confermate dai magistrati romani. Considerazioni diverse si applicavano ai matrimoni misti tra un cittadino romano e un *peregrinus* appartenente a una comunità priva di *connubium*. Tale unione, pur essendo valida, costituiva un *matrimonium iniustum*. Se la moglie era la coniuge non cittadina, il diritto romano le consentiva di sciogliere liberamente il matrimonio, ed è improbabile che le autorità romane avrebbero imposto l'esclusivo diritto del marito di avviare il divorzio secondo il diritto ebraico. Al contrario, quando la moglie era cittadina romana e il marito straniero, i magistrati romani sarebbero stati più propensi a sostenere la decisione di un tribunale ebraico. La situazione giuridica divenne ancora più complessa quando entrambi i coniugi erano cittadini romani, circostanza divenuta comune dopo la *Constitutio Antoniniana* del 212 d.C. In quanto cittadini, i coniugi ebrei possedevano ora il *connubium*, cioè la capacità giuridica di contrarre un *matrimonium iustum*, purché vi fosse il consenso reciproco. In tali casi ciascun coniuge poteva avviare un procedimento di divorzio direttamente davanti a un tribunale romano senza coinvolgere un tribunale ebraico. Tuttavia, poiché entrambi rimanevano membri della comunità ebraica, l'aggiramento delle istituzioni comunitarie poteva comportare sanzioni interne, in particolare se una donna richiedeva il divorzio senza il consenso del marito, fino alla possibile scomunica, un diritto che una legge emanata da Teodosio insieme ad Arcadio e Onorio nel 392 d.C. continuava a riconoscere. Quando invece entrambi i coniugi concordavano nello scioglimento del matrimonio e il marito acconsentiva preventivamente alla richiesta della moglie, un tribunale romano avrebbe, se necessario, ratificato la decisione del tribunale ebraico. Di conseguenza, anche se i tribunali ebraici operavano formalmente come tribunali arbitrali, la loro persistente autorità coercitiva rende probabile che le procedure di divorzio venissero inizialmente trattate all'interno della comunità e solo successivamente confermate dalle autorità romane.

Questa dinamica deve essere interpretata anche alla luce della legislazione augustea: sebbene la *lex Iulia de adulteriis* non proibisse il divorzio, essa prevedeva sanzioni nella maggior parte dei casi, salvo quando la moglie fosse colpevole di adulterio. Rabello osserva inoltre che tale pluralismo giuridico rimase operativo fino alla cristianizzazione dell'impero. A partire dal regno di Costantino il diritto romano introdusse importanti restrizioni al divorzio. In queste condizioni è probabile che le coppie ebraiche — anche quando entrambi i coniugi erano cittadini romani, preferissero risolvere il divorzio discretamente all'interno dei tribunali ebraici, la cui autonomia continuava a essere riconosciuta dagli imperatori cristiani.²⁵

²⁵ Sul divorzio emesso sotto costrizione da un tribunale ebraico come giuridicamente valido: Mishnah, *Gittin* 9.8; TJ, *Gittin* 9.8. La legge di Teodosio, Arcadio e Onorio, indirizzata a Taziano, *praefectus praetorio*, promulgata

Le fonti papirologiche e Giuseppe Flavio suggeriscono tuttavia che, secondo il diritto ebraico, una donna potesse avviare un procedimento di divorzio contro il marito. Ciò indica che il divorzio non era necessariamente un atto esclusivamente unilaterale e che la distanza tra il diritto ebraico applicato nei tribunali ebraici di Roma e il diritto romano potrebbe non essere stata così ampia come spesso si suppone. Resta tuttavia da chiedersi se un divorzio avviato da una donna ebrea fosse riconosciuto anche a Roma. Sotto questo aspetto Roma sembra essere stata più conservatrice rispetto al mondo greco-orientale, anche perché le comunità immigrate comprendevano membri provenienti dalla Giudea. Tuttavia, fino alla fine del III secolo, le comunità ebraiche godevano di una relativa autonomia reciproca e ciascun tribunale comunitario poteva adottare una propria interpretazione del diritto ebraico. La varietà delle origini dei membri della comunità — immigrati dalla Giudea, dalla Siria-Palestina e dall'Asia Minore, insieme a cittadini greci e romani — influenzò probabilmente sia l'organizzazione interna delle singole comunità sia il modo in cui il diritto ebraico veniva interpretato e applicato.

5.- Le donne ebrae nella Roma tardo imperiali come intellettuali

In quest'ultima parte si prende in esame il mondo intellettuale della donna ebrea a Roma, comprendendo anche la sua vita religiosa, che costituiva certamente una dimensione centrale, ma non esauriva l'insieme della sua esperienza.

Gli scritti rabbinici non riflettono direttamente la realtà della vita delle donne ebrae, neppure nella Terra d'Israele; tuttavia essi delineano il ritratto della donna ideale così come veniva percepita dai rabbini. Tale immagine può essere confrontata con la quasi auto-rappresentazione delle donne ebrae di Roma che emerge dalla documentazione epigrafica, in particolare dall'epitaffio di Regina. Per i rabbini, la vita religiosa delle donne appare generalmente più limitata rispetto a quella degli uomini. Da un lato, secondo la *halakhah* rabbinica, le donne sono generalmente esentate dalla categoria di precetti nota come *mitzvot 'aseh she-ha-zeman geraman* (מצוות עשה שהזמן גרמן), ossia i comandamenti positivi la cui osservanza è legata a un momento specifico del tempo (m. *Qiddushin* 1,7). Questa esenzione riguarda obblighi quali indossare i *tefillin*, recitare lo *Shema* in momenti stabiliti, abitare nella *sukkah* e ascoltare lo *shofar*. Le donne erano inoltre esentate dall'obbligo della procreazione, sebbene alcuni rabbini contestassero questo punto, e dall'obbligo di riscattare il primogenito maschio. Al contrario, le donne rimanevano obbligate ai comandamenti negativi e ai comandamenti positivi non dipendenti dal tempo, nonché ad alcuni precetti temporali esplicitamente inclusi dalla legislazione rabbinica. Tale esenzione indica una dispensa dall'obbligo legale, piuttosto che un divieto di osservanza volontaria, anche se la liceità e le implicazioni liturgiche di una pratica volontaria variavano nelle diverse tradizioni halakhiche.²⁶

nel 392 d.C., è conservata nel Cod. Theod. 16.8.8.; Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, cit., 186-189; Rabello, "Divorce of Jews in the Roman Empire", cit., 79-102.

²⁶ L'esenzione delle donne dai comandamenti positivi legati al tempo è affermata esplicitamente nella Mishnah, *Kiddushin* 1:7. Questo principio è discusso e qualificato nel Talmud babilonese (TB, *Kiddushin* 29a-35a; TB, *Berakhot* 20b), che enumera anche alcune eccezioni: *Kiddushin* (TB, *Berakhot* 20b); mangiare la matzah (TB, *Pesahim* 43b); l'accensione delle lampade del Sabato (TB, *Shabbat* 23b). Sui tre comandamenti specificamente imposti alle donne, si veda Mishnah, *Shabbat* 2:6. Sull'accensione delle lampade del Sabato: TB, *Shabbat* 25b; TB, *Shabbat* 31b. Sulla separazione della *hallah*: Numeri 15:17-21; Mishnah, *Hallah* 1:1-2. Sulla *Niddah*: Levitico 15:19-24; Mishnah, *Niddah*; TB, *Niddah*. Sulle donne che non osservavano questi precetti e che morivano durante il parto, si veda Mishnah, *Yevamot* 6:6. Kraemer, *Her Share of the Blessing*, cit., 93-97.

Dall'altro lato, la tradizione rabbinica individua tre precetti considerati particolarmente propri delle donne: l'accensione delle lampade del sabato, la separazione di una porzione dell'impasto (*hallah*) e l'osservanza delle leggi relative alla purezza mestruale.

Sebbene lo studio della Torah non fosse un precetto dipendente dal tempo, i rabbini manifestarono una certa diffidenza nei confronti dell'istruzione religiosa femminile. Un esempio significativo è offerto dalla discussione tra Ben Azzai e Rabbi Yehoshua relativa al rituale della *sotah*, la moglie sospettata di adulterio, che suscitò un'importante riflessione rabbinica sull'accesso delle donne alla conoscenza religiosa. Nel complesso, la trattazione mishnaica del rituale della *sotah* mostra come una questione giuridica apparentemente circoscritta potesse diventare il punto di partenza per una riflessione più ampia sull'educazione delle donne, sulla responsabilità morale e sulla loro partecipazione al mondo interpretativo della Torah. Il dibattito mette in luce la tensione tra inclusione pedagogica e controllo sociale nelle costruzioni rabbiniche del genere e dell'autorità religiosa. La posizione di Ben Azzai attribuisce implicitamente alle donne una capacità di ragionamento morale e di comprensione teologica, suggerendo che l'educazione possa contribuire a preservare l'integrità del sistema giuridico, prevenendo interpretazioni errate della giustizia divina. In questo senso, la sua affermazione rappresenta una delle poche voci tannaitiche che sostengono esplicitamente l'educazione delle donne allo studio della Torah. Rabbi Yehoshua respinge tuttavia con decisione tale conclusione. Da questa prospettiva, la diffusione del sapere giuridico e teologico tra le donne non appare come un mezzo di tutela morale, bensì come un fattore potenzialmente destabilizzante sul piano sociale, poiché potrebbe favorire la manipolazione delle norme e compromettere gli ideali di modestia e autocontrollo. Una formulazione ancora più rigorosa è attribuita nello stesso passo a Rabbi Eliezer, il quale equipara l'insegnamento della Torah alla propria figlia con l'inculcare *tiflut*. Queste posizioni riflettono una più ampia inquietudine rabbinica riguardo al rapporto tra conoscenza, autorità e ordine sociale di genere. Sebbene il punto di vista di Rabbi Yehoshua sembri riflettere quello di molti altri Saggi, la presenza persistente della voce dissenziente di Ben Azzai nella tradizione testimonia l'esistenza di modelli concorrenti di partecipazione religiosa femminile all'interno della cultura rabbinica delle origini.²⁷

Un ulteriore esempio dell'atteggiamento ambivalente — e spesso sospettoso — della tradizione rabbinica nei confronti delle capacità intellettuali femminili emerge nelle tradizioni relative a Beruriah (Bruriah), una delle poche donne nominate nella letteratura rabbinica e rappresentata come dotata di eccezionale erudizione e autorità interpretativa. Piuttosto che conservare il ricordo neutrale di una figura eccezionale, la tradizione utilizza l'immagine di Beruriah per negoziare le tensioni suscitate dall'accesso delle donne alla conoscenza e al potere interpretativo all'interno di una cultura giuridica dominata dagli uomini. La sua caduta nella narrazione successiva assume il valore di un monito, rafforzando l'idea che l'autonomia intellettuale femminile possa essere percepita come socialmente e moralmente pericolosa.

Più in generale, la storiografia moderna tende a interpretare Beruriah non semplicemente come una figura storica, ma come una costruzione letteraria plasmata da pressioni ideologiche concorrenti. Se le tradizioni più antiche ne celebrano l'erudizione e l'acume etico, redazioni successive sembrano ridimensionarne o indebolirne l'autorità, riflettendo il mutamento degli atteggiamenti rabbinici nei confronti del genere e dell'educazione. In questo senso, l'immagine di Beruriah si colloca nello stesso orizzonte di altri dibattiti rabbinici — come quelli relativi allo studio della Torah da parte delle donne, nei quali la competenza intellettuale femminile è al tempo stesso riconosciuta e limitata. Come hanno sottolineato Wegner e altri studiosi, la figura di Beruriah costituisce dunque una lente privilegiata per osservare come la cultura

²⁷ Numbers 5, 11-31; Mishnah, *Sotah* 3:4-5; BT, *Sotah* 20a-21b Kraemer, *Her Share of the Blessing*, cit., 97-98.

rabbinnica negoziasse la tensione tra ammirazione per il sapere e mantenimento dei confini di genere nella vita intellettuale della tarda antichità.²⁸

Alla figura di Beruriah, Ross Shepard Kraemer contrappone quella di Asenat, protagonista del romanzo in prosa *Giuseppe e Asenat*, come modello ideale di femminilità nella diaspora. L'opera è generalmente interpretata come un prodotto della cultura letteraria ebraica diasporica, impegnata a riscrivere la tradizione scritturistica attraverso le convenzioni del romanzo ellenistico e della letteratura sapienziale. La storiografia femminista moderna ha dedicato particolare attenzione alla figura di Asenat quale ideale femminile costruito letterariamente. Da un lato, Asenat è presentata come straordinariamente bella, sessualmente pura, obbediente e orientata al matrimonio, tratti che corrispondono ai modelli patriarcali di virtù femminile diffusi nel mondo antico. Dall'altro lato, il suo racconto di conversione le conferisce una notevole autonomia spirituale: ella rifiuta autonomamente l'idolatria, intraprende una rigorosa disciplina ascetica, entra in rapporto diretto con la sfera divina e diviene il centro morale e teologico della narrazione. Gli interpreti femministi leggono pertanto Asenat come una figura ambivalente, che da un lato rafforza ideali di castità e integrazione domestica tipicamente femminili, ma dall'altro propone un modello di autonomia religiosa e di pietà interiore che supera i limiti convenzionali imposti alle donne. Piuttosto che una sposa passiva, Asenat emerge come un soggetto trasformato la cui elezione spirituale legittima il suo ingresso in Israele e la cui virtù garantisce la continuità religiosa ed etnica delineata dal racconto. In questa prospettiva, Ross Shepard Kraemer presenta Asenat come un ideale femminile il cui percorso di conversione enfatizza una dimensione mistica, percepita come antitetica rispetto alle prescrizioni rituali dei rabbini. In nessun punto del testo, infatti, si menziona l'osservanza delle prescrizioni rabbiniche relative alla separazione della *ḥallah*, all'accensione delle lampade del sabato o alle norme di purezza mestruale.²⁹

Per rafforzare la propria interpretazione, Kraemer cita un'iscrizione funeraria proveniente dalle catacombe di Monteverde, decorata con una *menorah*. L'epitaffio commemora Proculo, che

²⁸ Su Bruriah, BT, *Berakhot* 10a; BT, *Pesahim* 62b and BT, *Eruvin* 53b; BT, *Avodah Zarah* 18b; J.R. Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York/Oxford 1988; Id., "The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism." In J.R. Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit 1991, 68–93; D.M. Goodblatt, "The Beruriah Traditions," *Journal of Jewish Studies* 26 (1975), 68–85; T. Ilan, "The Quest for the Historical Beruriah, Rachel, and Imma Shalom," *AJS Review* 22, no. 1 (1997), 1–17; R. Adler, "The Virgin in the Brothel and Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruriah." *Tikkun* 3, no. 6 (1988), 28–32, 102–105; D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley 1993, 167–196; M. Simon-Shoshan, "The Death of Beruriah and Its Afterlife: A Reevaluation of the Provenance and Significance of Ma'aseh de-Beruriah." *Jewish Quarterly Review* 110, no. 3 (2020), 363–411; N. Cohen, "Bruria in the Bavli and in Rashi 'Avodah Zarah 18b,'" *Tradition* 48, no. 2, (2015); D. Hoshen, *Beruria the Tannait: A Theological Reading of a Female Mishnaic Scholar*. Lanham, MD 2007; T. Ilan, *Integrating Women into Second Temple History. Texts and Studies in Ancient Judaism* 76. Tübingen 1999, 175–194; Kraemer, *Her Share of the Blessing*, cit., 98–99.

²⁹ C. Burchard, *Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction*. In *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, edited by J. H. Charlesworth, 177–247. New York 1985; M. Philonenko, *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes*. Leiden 1968.

R. D. Chesnutt, *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*. Sheffield 1995; R. S. Kraemer, *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife Reconsidered*. Oxford 1998; E. McEwan Humphrey, *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth*. Sheffield 1995; A. Standhartinger, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention von Joseph und Aseneth*. Leiden 1995; R.S. Kraemer, "The Conversion of Aseneth: Women, Gender, and Identity in Joseph and Aseneth," In *Women and Christian Origins*. Oxford 1999, 95–114; A. Standhartinger, "Aseneth's Transformation: Gender, Religion, and Identity." *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15 (1997), 23–42; M.R. D'Angelo, "Re-presentations of Women in Early Jewish Narrative," In Stephen Ahearne-Kroll (ed.), *Women and Gender in Ancient Religions*. Tübingen 2010, 67–89.

ricoprì due volte la carica di *archon*, sua moglie Euodia e le loro figlie: Julia, che visse nove anni e nove mesi; Sabates, di nove anni; ed Euodia, di due anni e nove mesi. L'iscrizione si conclude con la formula consueta «in pace». Kraemer propone che questo testo possa costituire un indizio del fatto che alcune donne ebrae non osservassero determinati aspetti delle leggi di *niddah*, poiché le età indicate per le prime due figlie suggerirebbero una distanza di soli nove mesi tra le loro nascite. Secondo la legge biblica sulla purezza, una donna era considerata ritualmente impura per quaranta giorni dopo la nascita di un figlio maschio e per ottanta giorni dopo quella di una figlia. Ne deriverebbe che il concepimento immediatamente successivo alla prima nascita avrebbe implicato un rapporto sessuale durante un periodo di impurità rituale. David Noy ha tuttavia osservato che la lastra potrebbe essere stata collocata soltanto dopo la morte dell'ultima persona menzionata, forse in sostituzione di iscrizioni precedenti incise sull'intonaco. Non vi è dunque alcun motivo convincente per ritenere che tutte le persone commemorate siano morte nello stesso momento o anche entro un breve arco di tempo. Inoltre non si può dare per certo che tutti i bambini elencati fossero figli biologici della stessa coppia, poiché questo non è esplicitamente affermato nel testo. Va inoltre ricordato che, come la stessa Kraemer riconosce, Shaye Cohen ha sostenuto che l'impurità post-partum non fosse necessariamente equiparata all'impurità mestruale e che quindi non implicasse automaticamente una restrizione delle relazioni coniugali. Per tali ragioni l'iscrizione non può essere considerata una prova conclusiva del fatto che le donne ebrae della diaspora ignorassero le norme di *niddah* così come delineate nel Levitico. Allo stesso tempo, ciò non implica necessariamente che esse seguissero l'interpretazione rabbinica di tali norme. È possibile, infatti, che alcune comunità della diaspora aderissero a un'interpretazione più rigorosa della purezza mestruale, forse più vicina alla tradizione sacerdotale o sadducea che non alle successive norme rabbiniche. La *Mishnah* indica che i Sadducei, e forse anche i Samaritani, possedevano una concezione più ampia dell'impurità rispetto ai rabbini, trattando tutte le emissioni genitali come equivalenti all'impurità mestruale. Paradossalmente, ciò poteva comportare che una donna fosse considerata, dal punto di vista rabbinico, in uno stato permanente di *niddah*. Un ulteriore passo della *Mishnah*, che riporta l'opinione di Rabbi Yose secondo cui si poteva generalmente presumere che le donne sadducee avessero adottato la pratica farisaica e potessero quindi essere trattate come le altre donne ebrae nelle questioni matrimoniali, conferma implicitamente che i Sadducei mantenessero regolamenti distinti in materia di *niddah*, differenti da quelli dei farisei e delle successive autorità rabbiniche. Un'ulteriore testimonianza può essere ricavata da una delle omelie di Giovanni Crisostomo pronunciate ad Antiochia durante le festività ebraiche di Rosh Hashanah, Yom Kippur e Sukkot. Crisostomo criticava aspramente gli ebrei per aver continuato a osservare i riti associati a queste festività anche dopo la distruzione del Tempio. Tra le pratiche da lui menzionate figurano sacrifici offerti dalle donne dopo il periodo mestruale. Questo riferimento suggerisce che almeno alcune donne continuassero a osservare norme di purezza mestruale derivate dal Levitico. Poiché Antiochia ospitava una comunità ebraica della diaspora di lingua greca, tale testimonianza potrebbe indicare che forme analoghe di osservanza esistessero anche in alcune comunità ebraiche di Roma.³⁰

Tuttavia, il materiale epigrafico proveniente da Roma suggerisce uno scenario diverso. Le donne ebrae della città non sembrano aver aderito strettamente alle prescrizioni rituali rabbiniche, né il loro orizzonte religioso appare caratterizzato dalla sensibilità mistica che emerge nel racconto della conversione di Asenat. L'ideale femminile condiviso dalle donne ebrae di Roma all'interno delle rispettive comunità doveva probabilmente essere di natura

³⁰ Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe* 2, cit., no. 111, 93-94; on *Niddah*, Lev. 12, 1-5; BT, *Hullin* 109b; *Mishnah*, *Niddah* 4, 6; sui sadducei e *Niddah*, *Mishnah*, *Niddah* 4, 1-2; J. Chrysostom, *Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit deus* VII, 1, 3; VII, 1, 5; Kraemer, *Her Share of the Blessing*, cit. 102-103, notes. 54-55.

differente. In particolare, le donne ebrae, almeno quelle appartenenti agli strati sociali più elevati, sembrano aver manifestato un certo orgoglio per la propria posizione sociale. Un sarcofago strigilato con iscrizione greca proveniente dalle catacombe di Villa Torlonia commemora Caelia Domnina, moglie di Julianus, *archon* della sinagoga dei Siburenses. Caelia Domnina, che porta un *duo nomina* come una qualunque *matrona* romana, sottolinea nell'iscrizione la carica del marito come *archon* di questa sinagoga. La denominazione «Siburenses» si riferisce probabilmente al quartiere della Subura, tradizionalmente noto come zona densamente popolata e popolare della città. Nel periodo in questione, tuttavia, la Subura si trovava in prossimità della *Regio VI* ed era ormai caratterizzata dalla presenza di imponenti edifici monumentali. È quindi plausibile che la comunità associata a questa sinagoga si fosse trasferita altrove mantenendo il nome originario.

In ogni caso, questa denominazione sembra collegarsi a membri di quella che Paul Veyne definisce la *plebs media*. Secondo Veyne, la *plebs media* si distingueva dagli strati più bassi della popolazione, la *plebs humilis*, perché i suoi membri possedevano una certa ricchezza o almeno un reddito stabile, derivante da proprietà o rendite. Egli sostiene inoltre che questa sorta di “classe media” sviluppò una cultura propria, caratterizzata da un apprezzamento per i piaceri della vita accompagnato da generosità nei confronti della famiglia e degli amici. Questa etica, in parte edonistica e comparabile a quella celebrata da Orazio, si contrapponeva nettamente alla più austera visione morale degli ordini senatorio ed equestre. Un'altra caratteristica di questo gruppo è che, tra II e III secolo d.C., i suoi membri venivano frequentemente sepolti in sarcofagi, come quello di Caelia Domnina. Fuori da Roma, inoltre, questa *plebs media* poteva costituire anche lo strato inferiore della classe dirigente imperiale, poiché forniva gran parte del decurionato municipale. Veyne colloca tuttavia questo gruppo all'interno di un modello sociale bipolare: da un lato le élites senatoria ed equestre, dall'altro la *plebs* nel suo complesso. Una difficoltà di questo schema è che esso non tiene adeguatamente conto dell'ordine curiale, che in tale modello dovrebbe essere collocato insieme agli *honestiores*, ossia accanto alle élites senatoria ed equestre. Inoltre, l'interpretazione delle fonti letterarie ed epigrafiche proposta da Veyne non sempre può essere pienamente dimostrata. Un'interpretazione differente è stata proposta da Walter Scheidel e Steven J. Friesen nel loro studio *The Size of the Economy and the Distribution of Income in the Roman Empire*, nel quale gli autori ipotizzano l'esistenza di una piccola élite intermedia da loro definita *middling*. Essi analizzano la disuguaglianza economica nell'impero confrontando quattro gruppi di élite: i senatori, gli *equites*, i decurioni e una quarta categoria denominata “Other Wealthy” o *middling*. Le loro conclusioni riguardo alla ricchezza dell'ordine curiale e degli “Other Wealthy” risultano particolarmente rilevanti per i membri dell'élite comunitaria ebraica, che probabilmente appartenevano a entrambe queste categorie. La distribuzione effettiva delle loro fortune rimane incerta: alcuni individui potevano possedere patrimoni considerevoli, tali da avvicinarli allo status equestre o persino senatorio, mentre almeno una parte dei plebei più ricchi, gli “Other Wealthy”, non doveva essere molto meno prospera del decurione medio. Dal punto di vista demografico, questi gruppi erano piuttosto ridotti, forse non più del dieci per cento della popolazione imperiale. Nonostante il loro numero limitato, essi esercitavano tuttavia una notevole influenza sociale ed economica e vivevano ben al di sopra del livello di sussistenza. In questo senso, Veyne ha ragione nel sottolineare il netto divario sociale che separava gli strati superiori della *plebs* da quelli inferiori.³¹

³¹ Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe 2*, cit., no. 527, 412-413; sulla *plebs media*, Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* XXVI.1.3; Tacito, *Historiae* I, 4; Paul Veyne, *L'Empire gréco-romain*. Paris 2015, 101-103; W. Scheidel, S. J. Friesen, “The Size of the Economy and the Distribution of Income in the Roman Empire”, *Journal of Roman Studies* 99 (2009), 61-91.

Veyne identifica inoltre cinque criteri principali che definiscono l'appartenenza all'élite plebea. Il primo è il possesso di un patrimonio, che garantisce una fonte stabile di reddito. Il secondo è un orientamento conservatore favorevole al mantenimento dell'ordine politico e sociale esistente. Il terzo è la capacità di praticare l'evergetismo. Il quarto è l'adesione a una cultura romana condivisa, che valorizza modestia, onestà, moderazione e una forma di edonismo filosofico. Il quinto è il possesso di un monumento funerario destinato a conservare la memoria e a esibire lo status sociale, elemento ben rappresentato dall'elegante sarcofago strigilato di Caelia Domnina. Queste caratteristiche si applicano, con alcune variazioni, anche all'élite comunitaria ebraica. In questo contesto interessa soprattutto il quarto elemento, che Veyne associa a un ethos culturale romano condiviso. Gli epitaffi dell'élite plebea esprimono infatti orgoglio per la partecipazione a tale cultura comune, lodando virtù come la modestia femminile e l'integrità maschile. Per descrivere questa visione, Veyne introduce il concetto di *saggezza di classe*, un insieme di valori che promuove una vita equilibrata, evitando sia l'eccesso sia la privazione e incoraggiando il godimento dei beni della vita entro i limiti delle proprie possibilità. Come suggerisce Orazio, parafrasato da Veyne, il saggio deve saper trarre piacere dalla ricchezza senza dissiparla. Queste idee non costituiscono una vera e propria ideologia, ma riflettono piuttosto gli ideali vissuti dell'élite plebea. Sentimenti analoghi, comparabili a quelli espressi da Orazio e rappresentativi degli ideali di questa élite, compaiono anche nei testi ebraici, in particolare nell'Ecclesiaste e nei Salmi, come hanno osservato sia Veyne sia Elias J. Bickerman. Quest'ultimo sottolineava infatti che, sotto questo aspetto, gli atteggiamenti ebraici non differivano sostanzialmente da quelli dei loro contemporanei non ebrei. Il libro di Qohelet afferma, ad esempio, che non vi è nulla di meglio per l'uomo che mangiare, bere e trovare gioia nel proprio lavoro, riconoscendo tutto ciò come un dono di Dio; allo stesso modo, invita l'uomo a gioire delle proprie opere, poiché questa è la sua parte nella vita. Analogamente, i Salmi proclamano che coloro che cercano Dio devono rallegrarsi e trovare in Lui la loro gioia (Sal 40,16). Tali testi erano certamente accessibili nelle sinagoghe dell'antichità e, nelle loro traduzioni greche, costituivano una componente fondamentale della letteratura sapienziale degli ebrei ellenizzati e di lingua greca della diaspora romana. Questi ebrei si concepivano, o desideravano essere percepiti, come membri ordinari della società: rispettosi della legge, laboriosi e devoti, ma non eccessivamente zelanti.³²

Quando l'attenzione si concentra specificamente sulle donne, sembra che l'apprendimento, inteso qui come conoscenza della Legge ebraica, facesse parte dell'ideale femminile. Così, sebbene epiteti quali *bona* («buona») o *dulcissima* («dolcissima») ricorrano frequentemente negli epitaffi, il termine *discipulina*, che indica una solida formazione, compare nell'epitaffio di Aurelia Celerina, composto dal marito Sempronius Basileus in greco e in latino. Questa iscrizione proveniente dalle catacombe di Vigna Randanini commemora Aurelia Celerina come *bona coniunx* e come donna dotata di cultura, mediante l'esplicito impiego del termine *discipulina*. Ella è inoltre qualificata attraverso formule funerarie convenzionali, quali *coniunx* e *bene merenti*, mentre risulta ancora una volta significativo l'uso di un *duo nomina*. A differenza di Bruriah, Aurelia Celerina sembra rivendicare con orgoglio la propria conoscenza della Legge. Una simile affermazione sarebbe priva di significato se non fosse accompagnata da una pratica coerente, che, pur non essendo esplicitamente menzionata, può ragionevolmente essere presupposta. È naturale ritenere che la sua comprensione della Legge seguisse

³² Veyne, *L'impero greco romano*, cit., 101, 107-110; In una lettera al suo amico e collega poeta Albio Tibullo, Orazio ricorda a Tibullo la sua ricchezza (*divitiae*) e lo esorta a godere della vita (*ars fruendi*) (Orazio, *Epistulae* I, 4, 7). Orazio non potrebbe essere più esplicito. Anche se ciò significa che agli eredi rimarrà forse un po' meno tra le mani. L'*ars fruendi* qui, così come l'*aurea mediocritas* delle Odi (Orazio, Odi 2.10, 1-8), è più in sintonia con gli ideali dell'élite plebea che con la filosofia stoica moralistica degli ordini equestre e senatorio. Si veda Qoèlet (Ecclesiaste) 2,24; 3,22 (cf. 3,12); 5,17; 8,15. Si vedano anche Salmi 40,19 e 40,16.

l'interpretazione corrente tra l'élite ebraica romana, piuttosto che necessariamente quella elaborata dagli ambienti rabbinici. In questo caso non vi è alcuna traccia di quell'ideale femminile di carattere mistico che Kraemer ha individuato nella figura di Asenat.³³

6.- L'epitaffio di Regina e l'ideale femminile nell'ebraismo della Roma tardo imperiale

La testimonianza più significativa dell'ideale femminile tra le donne ebrae di Roma è tuttavia offerta dall'epitaffio di Regina.

<i>Hic</i>	<i>Regina</i>	<i>sita</i>	<i>est</i>	<i>tali</i>	<i>contecta</i>	<i>sepulcro</i>
<i>quod</i>	<i>coniunx</i>	<i>statuit</i>	<i>respondens</i>	<i>eius</i>	<i>amori.</i>	
<i>haec</i>	<i>post</i>	<i>bis</i>	<i>denos</i>	<i>secum</i>	<i>transsegerat</i>	<i>annum</i>
<i>et</i>	<i>quartum</i>	<i>mensem</i>	<i>restantibus</i>	<i>octo</i>	<i>diebus;</i>	
<i>rursum</i>	<i>victura</i>	<i>reditura</i>	<i>ad</i>	<i>lumina</i>	<i>rursum.</i>	
<i>nam</i>	<i>sperare</i>	<i>potest</i>	<i>ideo</i>	<i>quod</i>	<i>surgat</i>	<i>in</i>
<i>promissum,</i>	<i>quae</i>	<i>vera</i>	<i>fides,</i>	<i>dignisque</i>	<i>piisque</i>	
<i>quae</i>	<i>meruit</i>	<i>sedem</i>	<i>venerandi</i>	<i>ruris</i>	<i>habere.</i>	
<i>hoc</i>	<i>tibi</i>	<i>praestiterit</i>	<i>pietas,</i>	<i>hoc</i>	<i>vita</i>	<i>pudica,</i>
<i>hoc</i>	<i>et</i>	<i>amor</i>	<i>generis</i>	<i>hoc</i>	<i>observantia</i>	<i>legis,</i>
<i>coniugii</i>	<i>meritum</i>	<i>cuius</i>	<i>tibi</i>	<i>gloria</i>	<i>curae.</i>	
<i>horum</i>	<i>factorum</i>	<i>tibi</i>	<i>sunt</i>	<i>speranda</i>	<i>futura,</i>	

de quibus et coniunx maestus solacia quaerit.

“Qui giace Regina, coperta da questo sepolcro, che il coniuge pose in risposta al suo amore. Dopo due volte dieci anni trascorse con lui ancora un anno e quattro mesi, con otto giorni mancanti. Tornerà a vivere e tornerà di nuovo alla luce. Perciò può sperare di risorgere all'età promessa ai giusti e ai pii, lei, vero pegno di fede, che meritò di ottenere dimora nella terra venerabile. Questo ti ha procurato la tua pietà, la tua vita pudica, il tuo amore per la famiglia, l'osservanza della legge, il merito del tuo matrimonio, la cui dignità era la tua preoccupazione. Da queste azioni vi è speranza futura, e in esse il tuo coniuge addolorato cerca consolazione.”

Questa iscrizione, generalmente datata al III o agli inizi del IV secolo — più probabilmente al primo — merita di essere citata integralmente. Essa testimonia, tra gli ebrei, una partecipazione alla cultura condivisa dalla *plebs media* e riflette al tempo stesso l'ideale femminile fatto proprio dai membri dell'élite ebraica romana. Come ha osservato Leon, il linguaggio è quello del latino classico e il testo è composto in esametri dattilici. Noy rileva inoltre che la formulazione ricorda espressioni presenti in Ovidio (*Fasti* II, 857). Il *coniunx maestus*, il marito afflitto, erige un monumento funerario per la sua amata moglie. Come una degna *matrona* pagana, Regina è lodata per la sua *pietas*, per la sua *vita pudica*, per la dedizione alla famiglia e per il senso dell'onore. Allo stesso tempo, ella è esplicitamente celebrata per la sua *observantia legis*, ossia per l'osservanza della Legge. Qui l'adesione di Regina alla legge ebraica è affermata senza ambiguità, il che implica una partecipazione regolare alla vita sinagogale e una fedele osservanza del sabato e delle festività. Sono, in effetti, gli unici elementi che identificano chiaramente la sua identità ebraica all'interno del testo. Verso la conclusione dell'epitaffio, il marito esprime la speranza nella vita futura di Regina. La formula accuratamente scelta *ad lumina rursum* richiama il linguaggio delle epigrafi pagane e suggerisce una credenza in una forma di immortalità astrale; tuttavia *rus* («terra») può essere interpretato anche come un'allusione al Giardino dell'Eden, al Paradiso o alla Terra Santa.

³³ Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe* 2, cit., no. 328, 275-276.

Ancora una volta, la fede nell'aldilà non è espressa in termini mistici, ma attraverso un latino raffinato ed elegante.³⁴

7.- Conclusioni

Le iscrizioni funerarie delle catacombe ebraiche di Roma consentono di delineare alcuni tratti fondamentali dell'identità femminile all'interno delle comunità della diaspora tra III e IV secolo d.C. L'epigrafia mostra anzitutto che le donne ebraiche erano pienamente integrate nei modelli commemorativi e culturali della società romana. Nei testi epigrafici esse compaiono principalmente in relazione alla famiglia — come figlie, mogli e madri — secondo schemi che trovano numerosi paralleli nelle iscrizioni della popolazione circostante. Allo stesso tempo, tuttavia, alcuni elementi specifici, come l'esplicito riferimento all'osservanza della legge o l'uso di determinati simboli e formule, segnalano chiaramente l'appartenenza alla tradizione ebraica.

Dal punto di vista sociale, le iscrizioni suggeriscono che una parte significativa delle donne menzionate apparteneva agli strati relativamente agiati della comunità. L'uso frequente dei due nomina, la presenza di monumenti funerari elaborati e i riferimenti alle cariche pubbliche dei mariti indicano una collocazione all'interno di quella fascia intermedia della società urbana che la storiografia ha variamente definito *plebs media* o *middling groups*. In questo contesto, l'epigrafia riflette valori largamente condivisi con l'ambiente romano: virtù come la *pietas*, la *pudicitia*, la dedizione alla famiglia e l'armonia coniugale costituiscono elementi centrali nella rappresentazione della donna ideale.

Parallelamente, il confronto con le fonti giuridiche mette in luce la complessità della posizione delle donne ebraiche nella Roma imperiale. Le norme del diritto ebraico e quelle del diritto romano configuravano modelli familiari e giuridici differenti, soprattutto per quanto riguarda matrimonio, divorzio ed eredità. Le comunità ebraiche della diaspora si trovarono pertanto a operare all'interno di un sistema di pluralismo giuridico, nel quale i tribunali comunitari e le autorità romane potevano intervenire in modo complementare. In tale quadro, la posizione delle donne non era definita da un unico sistema normativo, ma risultava dall'interazione concreta tra tradizioni giuridiche diverse.

Infine, alcune iscrizioni suggeriscono che l'ideale femminile all'interno delle comunità ebraiche di Roma includeva anche una dimensione intellettuale e religiosa. Il caso di Aurelia Celerina, definita *discipulina*, e soprattutto l'epitaffio poetico di Regina indicano che l'osservanza della legge e la partecipazione alla vita religiosa potevano costituire elementi di prestigio sociale e morale. Queste testimonianze non riflettono necessariamente l'ideale femminile elaborato nella letteratura rabbinica, né si collocano entro un modello di spiritualità mistica come quello rappresentato dalla figura di Asenat. Piuttosto, esse mostrano come le donne ebraiche di Roma potessero articolare la propria identità all'interno di un orizzonte culturale condiviso con la società romana, mantenendo al tempo stesso riferimenti significativi alla tradizione religiosa ebraica. In questo senso, l'epigrafia romana offre uno sguardo privilegiato sulle forme concrete attraverso cui le donne ebraiche della diaspora costruivano e comunicavano la propria identità sociale, familiare e religiosa.

³⁴ Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe 2*, cit., no. 103, 85-88. 103, 85-89.

Bibliografia

Adler, Rachel. “The Virgin in the Brothel and Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruriah.” *Tikkun* 3, no. 6. Berkeley: Tikkun Magazine, 1988, 28–32, 102–105.

Ameling, Walter. *Inscriptiones Judaicae Orientis. Vol. 2: Kleinasien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Ando, Clifford. “Legal Pluralism in Practice.” In *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, edited by Paul J. du Plessis, Clifford Ando, and Kaius Tuori. Oxford: Oxford University Press, 2016, 283–293.

Bablit, Leanne. “Roman Court and Private Arbitration.” In *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, edited by Paul J. du Plessis, Clifford Ando, and Kaius Tuori. Oxford: Oxford University Press, 2016, 234–244.

Baslez, Marie-Françoise. “Les communautés juives de la Diaspora dans le droit commun des associations du monde gréco-romain.” In *Private Associations and Jewish Communities in the Hellenistic and Roman Cities*, edited by Benedikt Eckhardt. New York: Brill, 2019, 97–114.

Berthelot, Katell. “Not Like Our Rock Is Their Rock” (Deut 32:31): Rabbinic Perceptions of Roman Courts and Jurisdiction,” *Legal Engagement: The Reception of Roman Law and Tribunals by Jews and Other Inhabitants of the Empire*, Edited da Katell Berthelot; Natalie Dohrmann; Capucine Nemo-Pekelman. Rome: Presses de l’Ecole Française de Rome, 2021, 389-408.

Bickerman, Elias J. “Two Legal Interpretations of the Septuagint.” *Revue internationale des droits de l’Antiquité* 3. Brussels : Fondation de l’Antiquité Classique, 1956, 81–104.

Bickerman, Elias J. *The Jews in the Greek Age*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1988.

Boyarin, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Brooten, Bernadette J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue*. Atlanta: Scholars Press, 1982.

Burchard, Christoph. “Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction.” In *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, edited by James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985, 177–247.

Chestnutt, Randall D. *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Cohen, Naomi G. “Bruria in the Bavli and in Rashi ‘Avodah Zarah 18b.” *Tradition* 48, no. 2. New York: Rabbinical Council of America, 2015.

Cohen, Shaye J. D. “The Origins of the Matrilineal Principle in Rabbinic Law.” *AJS Review* 10. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 19–53.

Cohen, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999.

Cotton, Hannah M. “The Archives of Salome Komaise Daughter of Levi: Another Archive from the ‘Cave of Letters.’” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 105. Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1995, 171–207.

D’Angelo, Mary Rose. “Re-presentations of Women in Early Jewish Narrative.” In *Women and Gender in Ancient Religions*, edited by Saara Ahearne-Kroll. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 67–89.

Dixon, Suzanne. “Family.” In *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, edited by Paul J. du Plessis, Clifford Ando, and Kaius Tuori. Oxford: Oxford University Press, 2016, 461–472.

Ehrensperger, Kathy, and Sarit Sheinfeld. *Gender and Second Temple Judaism*. New York / London: T&T Clark, 2020.

Fonrobert, Charlotte Elisheva. *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Frey, Jean-Baptiste. *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*. Vatican City: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936.

Furstenberg, Yair. “Rabbis as Legal Experts in the Roman East”, *The Routledge Handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity*. Edito da Catherine Hezser. London: Routledge, 2024, 185-202.

Goodblatt, David M. “The Beruriah Traditions.” *Journal of Jewish Studies* 26. Oxford: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 1975, 68–85.

Horbury, William, and David Noy. *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Ilan, Tal. *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.

Ilan, Tal. “The Quest for the Historical Beruriah, Rachel, and Imma Shalom.” *AJS Review* 22, no. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 1–17.

Ilan, Tal. *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women’s History from Rabbinic Literature*. Leiden: Brill, 1998.

Ilan, Tal. *Integrating Women into Second Temple History*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

Ilan, Tal. *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Jackson, Bernard S. "The Divorces of the Herodian Princesses: Jewish Law, Roman Law or Palace Law?" Paper presented at the International Josephus Colloquium. Rome, 2003.

Juster, Jean. *Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*. Paris : Paul Geuthner, 1914.

Kajanto, Iiro. "A Study of Greek epitaphs of Rome", *Acta Instituti Romani Finlandiae* 2.3. Rome. Helsinki: Tilgman, 1963, 10-11; 59-60;

Kajanto, Iiro. "Minderheiten und ihre Sprachen in der Hauptstadt Rom", in *Die sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit, Beihefte der Bonner Jahrbucher* 50. Edited by Günter Neumann and Jürgen Untermann. Cologne: Rheinland Verlag, 1980, 90-91.

Katzoff, Ranon. "Greek and Jewish Marriage Formulas." In *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, edited by Ranon Katzoff, Yaakov Petroff, and David Schaps. Ramat Gan : Bar-Ilan University Press, 1996, 39–59.

Kleiner, Diana E. E., and Susan B. Matheson. *I Claudia: Women in Ancient Rome*. New Haven: Yale University Art Gallery, 1996.

Kraemer, Ross Shepard. *Her Share of the Blessing: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Kraemer, Ross Shepard. *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Kraemer, Ross Shepard. "The Conversion of Aseneth: Women, Gender, and Identity in Joseph and Aseneth." In *Women and Christian Origins*, edited by Ross Shepard Kraemer and

Mary Rose D'Angelo. Oxford: Oxford University Press, 1999, 145–160.

Leon, Harry J. *The Jews of Ancient Rome*. Peabody: Hendrickson, 1995.

Levine, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Linder, Amnon. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

Mazar, Benjamin. *Beth She'arim: Report on the Excavations During 1936–1940. Vol. 1: Catacombs 1–4*. Tel Aviv: Israel Exploration Society, 1973.

McEwan Humphrey, Edith. *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Mélèze-Modrzejewski, Joseph. "Jewish Law and Hellenistic Legal Practice in the Light of Greek Papyri from Egypt." In *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, edited by Neil S. Hecht, Bernard S. Jackson, Shlomo M. Passamaneck, Dino Piattelli, and Alfredo M. Rabello. Oxford: Oxford University Press, 1996, 69–120.

Noy, David. *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 1: Italy (excluding Rome), Spain and Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Noy, David. *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 2: The City of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Noy, David. "Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy", *Journal of Jewish Studies* 48 (1997), 300-311.

Noy, David. *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*. Swansea: The Classical press of Wales, 2000.

Parks, Sarah, Sarit Sheinfeld, and Meredith J. C. Warren. *Jewish and Christian Women in the Ancient Mediterranean*. London: Routledge, 2022.

Perry, Jonathan. "Collegia and Their Impact on the Constitutional Structures of the Roman State." In *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, edited by Paul J. du Plessis, Clifford Ando, and Kaius Tuori. Oxford : Oxford University Press, 2016, 137–150.

Philonenko, Marc. *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes*. Leiden: Brill, 1968.

Piattelli, Dino, and Bernard S. Jackson. "Jewish Law during the Second Temple Period." In *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, edited by Neil S. Hecht, Bernard S. Jackson, Shlomo M. Passamanek, Dino Piattelli, and Alfredo M. Rabello. Oxford: Oxford University Press, 1996, 47–63.

Porten, Bezalel, and Ada Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.

Pucci Ben Zeev, Miriam. *Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

Rabello, Alfredo M. "Divorce of Jews in the Roman Empire." *Jewish Law Annual* 4. Leiden: Brill, 1981, 79–101.

Rocca, Samuele. "La Legge di Israele." In *Diritti antichi. Percorsi e confronti. I. Area Mediterranea 1. Oriente*, edited by Pierangelo Buongiorno, Raffaele D'Alessio, and Natale Rampazzo. Napoli: Jovene, 2016, 219–223.

Rocca, Samuele. "Now These Are the Names, The Names of the Jews of Imperial Rome as Mirror of their Urban Identity", *The Ancient City 2, Amministrazione, vita politica, cultura e società della città antica* (Potenza, June 24-26, 2018). Rome: L'Erma di Bretschneider 2021: 109-133.

Rocca, Samuele. *In the Shadow of the Caesars: Jewish Life in Roman Italy*. Leiden / Boston: Brill, 2024.

Rutgers, Leonard V. *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism, Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 20. Leiden: E.J. Brill, 1988.

Rutgers, Leonard V. *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora, Religions in the Graeco-Roman World, Religions in the Graeco-Roman World* 126. Leiden: E.J. Brill, 1995.

Satlow, Michael L. *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Scheidel, Walter, and Steven J. Friesen. “The Size of the Economy and the Distribution of Income in the Roman Empire.” *Journal of Roman Studies* 99. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 61–91.

Schremer, Adiel. “Papyrus Se’elim 13 and the Question of Divorce Intended by Women in Ancient Jewish Halakha.” *Zion* 63, no. 4. Jerusalem: Historical Society of Israel, 1998, 377–390.

Schwabe, Moshe, and Baruch Lifshitz. *Beth She’arim II: The Greek Inscriptions*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1974.

Schwartz, Seth. *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Segal, Philip. “Jewish Law during the Tannaitic Period.” In *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, edited by Neil S. Hecht, Bernard S. Jackson, Shlomo M. Passamanek, Dino Piattelli, and Alfredo M. Rabello. Oxford: Oxford University Press, 1996, 135–165.

Simon-Shoshan, Moshe. “The Death of Beruriah and Its Afterlife: A Reevaluation of the Provenance and Significance of Ma’aseh de-Beruriah.” *Jewish Quarterly Review* 110, no. 3. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020, 363–411.

Standhartinger, Angela. *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention von Joseph und Aseneth*. Leiden: Brill, 1995.

Standhartinger, Angela. “Aseneth’s Transformation: Gender, Religion, and Identity.” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 23–42.

Strack, Hermann L., and Günter Stemberger. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Thomas, J. A. C. *Textbook of Roman Law*. Amsterdam: North-Holland, 1976.

Urbanik, Jakub. “Husband and Wife.” In *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, edited by Paul J. du Plessis, Clifford Ando, and Kaius Tuori. Oxford: Oxford University Press, 2016, 473–486.

Veyne, Paul. *L’Empire gréco-romain*. Paris: Seuil, 2015.

Wegner, Judith Romney. *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York: Oxford University Press, 1988.

Wegner, Judith Romney. “The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism.” In *Jewish Women in Historical Perspective*, edited by Judith R. Baskin. Detroit: Wayne State University Press, 1991, 68–93.

Westerbrook, Raymond. “Biblical Law.” In *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, edited by Neil S. Hecht, Bernard S. Jackson, Shlomo M. Passamaneck, Dino Piattelli, and Alfredo M. Rabello. Oxford: Oxford University Press, 1996, 1–18.

SOMMARIO

Il contributo prende in esame la condizione delle donne nelle comunità ebraiche di Roma sulla base delle epigrafi latine e greche provenienti dalle catacombe ebraiche, databili tra il III e il IV secolo d.C., le quali costituiscono una fonte di particolare rilievo per la ricostruzione di aspetti della struttura familiare e delle rappresentazioni sociali. In una prima parte si analizzano la percezione e la rappresentazione delle donne all'interno della sfera familiare, con riferimento ai loro ruoli di figlie, mogli, madri e partner coniugali; successivamente si esamina la loro posizione giuridica, sia in quanto donne ebraiche sia in quanto cittadine romane, con specifica attenzione alle questioni relative al matrimonio, al divorzio e all'eredità.

Particolare attenzione è dedicata alla terminologia impiegata nelle epigrafi, in particolare al frequente ricorso alle designazioni *coniunx* in latino e *ymbios* in greco, entrambe indicanti il “partner” coniugale. La ricorrenza di tali termini sembra suggerire che, almeno in alcuni settori dell'élite comunitaria ebraica, il matrimonio potesse essere concepito come una forma relativamente equilibrata di unione tra marito e moglie. Le attestazioni epigrafiche provenienti da Roma restituiscono inoltre un quadro in parte diverso della percezione di sé delle donne. Se in numerosi epitaffi ricorrono epiteti femminili quali *bona* (“buona”) e *dulcissima* (“dolcissima”), è tuttavia attestato anche il termine *discipulina* (“istruita” o “ben educata”), il quale lascia intendere che l'accesso alla cultura e all'istruzione non fosse considerato una prerogativa esclusivamente maschile. Tale dato appare in contrasto con quanto emerge per la Siria-Palestina romana, dove la letteratura rabbinica delinea spesso un ritratto ambivalente della donna ideale, limitando la partecipazione femminile alla vita religiosa ed esprimendo una certa diffidenza nei confronti dello studio della Torah da parte delle donne. L'analisi si conclude con l'esame dell'epitaffio di Regina dalle catacombe di Monteverde, che propone una rappresentazione esemplare dell'ideale di donna ebrea, apparentemente condiviso anche con gli ambienti dell'élite plebea romana. Nel complesso, le testimonianze disponibili sembrano indicare che le donne appartenenti all'élite ebraica della Roma imperiale godessero verosimilmente di una posizione sociale comparabile a quella delle loro controparti non ebraiche di pari rango. Al tempo stesso, la loro condizione appare meno favorevole rispetto a quella delle donne ebraiche dell'Asia Minore, ma probabilmente più vantaggiosa rispetto a quella delle donne inserite nel contesto rabbinico della Siria-Palestina.

ABSTRACT

The contribution examines the condition of women in the Jewish communities of Rome on the basis of Latin and Greek inscriptions from the Jewish catacombs, datable between the 3rd and 4th centuries CE, which constitute a particularly important source for reconstructing aspects of family structure and social representations. The first part analyzes the perception and representation of women within the family sphere, with reference to their roles as daughters, wives, mothers, and marital partners; it then examines their legal status, both as Jewish women and as Roman citizens, with particular attention to issues concerning marriage, divorce, and

inheritance. Particular attention is devoted to the terminology used in the inscriptions, especially the frequent use of the designations *coniunx* in Latin and *symbios* in Greek, both meaning a marital “partner.” The recurrence of these terms seems to suggest that, at least in some sectors of the Jewish communal elite, marriage may have been conceived as a relatively balanced form of union between husband and wife. The epigraphic evidence from Rome also provides a somewhat different picture of women’s self-representation. While many epitaphs contain feminine epithets such as *bona* (“good”) and *dulcissima* (“most sweet”), the term *discipulina* (“educated” or “well instructed”) is also attested, implying that access to culture and education was not considered an exclusively male prerogative. This evidence appears to contrast with what emerges for Roman Syria-Palestine, where rabbinic literature often outlines an ambivalent portrait of the ideal woman, limiting women’s participation in religious life and expressing a certain mistrust toward women studying the Torah. The analysis concludes with an examination of the epitaph of Regina from the Monteverde catacombs, which presents an exemplary representation of the ideal Jewish woman, apparently shared as well with circles of the Roman plebeian elite. Overall, the available evidence seems to indicate that women belonging to the Jewish elite of imperial Rome likely enjoyed a social position comparable to that of their non-Jewish counterparts of similar rank. At the same time, their condition appears less favorable than that of Jewish women in Asia Minor, but probably more advantageous than that of women situated within the rabbinic context of Syria-Palestine.

PAROLE CHIAVE

Comunità ebraica di Roma
Diaspora ebraica
Donne
Epigrafia
Catacombe ebraiche

KEYWORDS

Jewish Community of Rome
Jewish Diaspora
Women
Epigraphy
Jewish Catacombs

Contributo sottoposto a procedura di referaggio “double blind”.