



3.

Ariel S. Lewin

ERODE, GIUSEPPE E IL TEMPIO FRA RELIGIONE, POLITICA, CULTURA

INTRODUZIONE.

Verso la fine della sua vita Erode dovette affrontare un evento che lo amareggiò grandemente: alcuni suoi oppositori distrussero l'aquila d'oro che egli aveva apposto sopra la porta centrale di accesso al Tempio. Secondo Flavio Giuseppe l'esecuzione di questa impresa fu ispirata da due popolari maestri della Legge che sostenevano come la presenza dell'aquila nell'area del Tempio fosse del tutto incompatibile con le Leggi ebraiche. Si trattò di una vicenda importante e celebre di cui Giuseppe ci parla sia nel *Bellum* sia nelle *Antiquitates*. Vari studi hanno sottolineato gli aspetti di rilievo dell'evento, ed è stato anche notato come la distruzione dell'aquila rappresenti un caso che rientra perfettamente in quello che possiamo definire il palesamento di un *hidden transcript*, cioè di un'opposizione al re e alle sue azioni che fino ad allora si era espressa solo attraverso segni e comportamenti difficilmente interpretabili. Com'è stato notato, infatti, in condizioni normali i nemici di un regime o di un potere coloniale esprimono il proprio dissenso attraverso furti, sabotaggi, rallentamenti dell'attività lavorativa funzionale alle esigenze del potere



egemone; ugualmente, nei discorsi ufficiali gli oppositori si allineano in modo menzognero con quanto preteso dall'autorità. Avviene invece solo in circostanze particolari che uomini dotati di particolare ardimento trovino il coraggio di opporsi all'*official public transcript*, guadagnandosi così il pubblico riconoscimento per avere osato rivelare ciò che per paura fino a quel momento era stato tenuto segreto¹.

In questo studio intendo mostrare che nelle *Antiquitates* l'episodio dell'aquila appare del tutto funzionale alla strategia narrativa di Giuseppe riguardo alla figura di Erode, dominata com'è dal disegno di presentare il re come estraneo ai valori religiosi, morali e culturali del popolo ebraico. La descrizione di questo episodio deve essere infatti collegata con altre precedenti vicende che videro protagonista il re e che sono ugualmente commentate dallo stesso scrittore in modo negativo nell'opera. Tuttavia, sarà, forse, ancora più interessante notare che un attento esame di tutti questi passi ha maggiore importanza per quanto esso finisce col rivelare riguardo allo stesso Giuseppe: alla luce delle sue affermazioni e delle sue omissioni riscontrabili nelle *Antiquitates* egli emerge infatti come un grande aristocratico conservatore.

1. ERODE, GIUSEPPE E LA RELIGIOSITÀ EBRAICA

Lo scrittore parla della vicenda della distruzione dell'aquila in *Bell. I* 648 ss. dicendo che le lezioni di due maestri (*sophistai*), famosi per i loro insegnamenti, erano seguite da molti giovani. I maestri, essendo venuti a conoscenza del fatto che il re era gravemente malato, fecero circolare l'idea che

¹ Sul concetto di *hidden transcript* vedi Scott 1990. Sulla possibilità di applicarlo nell'episodio dell'aquila d'oro avvenuto all'epoca di Erode cfr. Baumgarten 2012, pp. 7-21. Sulla vicenda cfr. poi gli importanti contributi di Van Henten 2006, pp. 257-86; Rocca, in stampa.

era giunto il momento di distruggere le opere compiute dal sovrano in violazione delle leggi patrie. Giuseppe afferma che era vietato come empietà che nel Tempio vi fossero statue o busti o qualche riproduzione di essere vivente, mentre invece Erode aveva fatto collocare un'aquila d'oro sopra la grande porta. Essendosi poi diffusa la notizia che il re era morto, i giovani si calarono dal tetto del Tempio e abbatterono l'aquila a colpi di scure. Quaranta fra questi oppositori furono catturati e condotti davanti al re e infine, dopo un interrogatorio, messi a morte insieme ai loro maestri.

La narrazione del medesimo episodio offerta da Giuseppe in *Ant.* XV 149 ss. è sostanzialmente simile, anche se nei fatti stessi vi è una differenza importante poiché al termine della vicenda la punizione comminata dal re riguarderà solo uno dei due maestri e alcuni dei suoi allievi. Tuttavia, risulta significativo che alcuni elementi vengano ora presentati sotto una luce nuova. In primo luogo il motivo dell'ostilità da parte dei maestri e dei loro allievi nei confronti del sovrano è esplicitato nelle *Antichità* in un modo un po' diverso da quanto era stato in precedenza esposto nel *Bellum*: "Il re, infatti, sulla porta maggiore del Tempio aveva innalzato una grande aquila d'oro di notevole pregio, nonostante che la Legge, a quanti vogliono vivere in conformità con essa, proibisca di innalzare immagini e di fare immagini di qualsiasi creatura"².

Di particolare interesse è soprattutto la particolare caratterizzazione degli oppositori del re che nelle *Antichità* sono dapprima descritti come "i più istruiti dei Giudei e gli imparaggiabili interpreti delle leggi ancestrali" (*Ant.* XVII 149) e che in un secondo passo emergono come chiaramente contrapposti alla figura di Erode. Una volta catturati, essi infatti proclamarono a Erode che "è meno importante l'osservanza

2 Jos., *Ant.* XVII 151.

dei tuoi decreti che le leggi che Mosè ci ha lasciato scritte come Dio gli dettò e consegnò” (XVII 159).

Nel secondo passo Giuseppe presenta dunque un’antitesi netta che, se pur formulata dagli stessi maestri della Legge, sembra tradire il pensiero dello stesso scrittore che introducendo precedentemente questi personaggi ne aveva descritto in termini estremamente positivi gli insegnamenti in *Ant.* XVII 149.

Il giudizio negativo formulato dai maestri riguardo ai decreti del re risulta in sintonia con la valutazione generale riguardo alla figura di Erode espressa da Giuseppe nelle *Antichità*. Mentre nel *Bellum* lo scrittore aveva descritto il sovrano come una figura grandiosa e tragica, nella sua seconda opera, avvalendosi di una nuova strategia narrativa, ne delinea i tratti di vero e proprio tiranno³. Questa caratterizzazione negativa del re raggiunge dunque qui una sua *climax* proprio nell’episodio dell’aquila. Va anche osservato che nelle *Antichità* il racconto è assai più dettagliato rispetto a quello che era stato presentato nel *Bellum*. Diversi episodi narrati nelle *Antiquitates*, ma assenti nella prima opera, chiariscono molti aspetti del regno di Erode, e soprattutto – nell’ottica di Giuseppe – contribuiscono a formare una trama coerente, in cui Erode emerge come un sovrano nemico delle Leggi ebraiche. Parallelamente nelle *Antiquitates* emerge anche la voce autoriale dello stesso scrittore, che

3 Mason 2005, pp. 156-7; Rajak 2007, pp. 23-34. Cfr. in particolare Van Henten 2011, pp. 193-216 che studiando la terminologia impiegata da Giuseppe nota come nella *Guerra* Erode sia designato coi tratti del tiranno solo retrospettivamente dopo la morte mentre invece nei passi precedenti ciò trapeli in modo molto occasionale. Viceversa, nelle *Antichità* la caratterizzazione di Erode come tiranno è pervasiva durante tutto l’arco del racconto e significativamente in questa opera viene esplicitato che egli era tiranno per natura.

in varie occasioni manifesta posizioni che, come vedremo, risultano del tutto antitetiche a quelle del re⁴.

Proprio questi commenti da parte di Giuseppe debbono essere tenuti in maggior considerazione nel più ampio dibattito riguardante la penetrazione di elementi romani e greci nella Giudea e probabilmente sono anche utili a farci comprendere quale fosse stato il ruolo dei farisei nella politica e nella società dell'epoca.

Procediamo dunque con ordine, esaminando un evento importantissimo di cui Giuseppe ci parla solo nelle *Antichità*. Erode, dopo aver fatto uccidere la moglie Mariamme (nel 35) e Ircano II (nel 30), nel 28 a.C. era finalmente riuscito anche nell'intento di eliminare un'importante famiglia di oppositori, i figli di Baba. "Ora – dice Giuseppe – non

4 È stato grande merito di S. Mason l'aver dato impulso allo studio volto a rintracciare nelle opere di Giuseppe la voce autoriale dello scrittore. Cfr. Mason 1991. Vedi anche l'importante lavoro di Castelli 2005, pp. 85-102. Cfr. Landau 2006, uno studio volto a individuare le capacità di Giuseppe nel drammatizzare il testo col proprio stile, servendosi dei metodi stilistici tipici della storiografia retorica. Va comunque sottolineato come i passi delle *Antichità* in cui emerge un commento critico nei confronti delle azioni di Erode in quanto trasgressive delle Leggi ebraiche potrebbero essere state già avanzate da una delle fonti utilizzate da Giuseppe, verosimilmente uno scrittore anti-erodiano. Tuttavia, l'esistenza di questa fonte è un fatto tutt'altro che certo, mentre la coerenza delle idee espresse in questi commenti e la sostanziale omogeneità di vedute con vari altri passi di Giuseppe in punti diversi dell'opera inducono a farci ritenere certo che questi commenti riflettevano il pensiero del nostro scrittore. In generale, studi specifici hanno mostrato come Giuseppe usasse elaborare il proprio testo, dotandolo di uno stile personale. Anche nei casi in cui lo scrittore attingeva da una fonte, egli non operava copiando in modo abbastanza meccanico, ma consciamente rielaborava il materiale. Cfr. Williams 1997. Se è così, è difficile ammettere che Giuseppe avesse passivamente ricalcato i giudizi presenti nella sua fonte qualora fosse stato in dissenso con quanto colà enunciato.

c'era più nessuno di alto grado che potesse sbarrare la strada alle sue azioni illegali⁵.

In *Ant.* XV 267 Giuseppe afferma

Per questo motivo Erode andò ancora più avanti allontanandosi dagli usi nativi e corrompendo gradatamente con pratiche straniere, antichi e inviolabili statuti, il che fu poi di nocumento notevole, anche per l'epoca posteriore, perché si trascurarono cose che infondevano la pietà (*eusébeia*) nelle masse. In primo luogo egli introdusse i combattimenti atletici ogni cinque anni in onore di Cesare; edificò un teatro a Gerusalemme e in seguito un anfiteatro in pianura, ambedue ragguardevoli per magnificenza, ma estranei alle usanze giudaiche perché l'uso di simili edifici e la manifestazione di simili spettacoli non fanno parte della tradizione.

Ugualmente pernicioso fu l'introduzione di quei giochi in cui vennero radunate le fiere, con l'uso di contrapporre l'una con l'altra o di condannare uomini a combattere contro di esse.

Gli stranieri restavano attoniti sia per la spesa, sia attratti dal pericoloso spettacolo, ma per i nativi significava una chiara rottura degli usi che finora erano stati custoditi con onore. Poiché appariva una lampante mancanza di pietà gettare uomini alle fiere per il piacere di altri uomini che facevano da spettatori e appariva un'ulteriore empietà mutare il loro consolidato modo di vivere con pratiche straniere.⁶

Pare difficile negare che questo giudizio di netta condanna dell'operato di Erode rifletta il pensiero dello stesso autore dell'opera. In tal senso è interessante notare che lo stesso Giuseppe in *Bell.* VII 253-74 aveva sintetizzato in modo chiarissimo il concetto secondo cui l'abbandono delle leggi e

5 Jos., *Ant.* XV 266.

6 Jos., *Ant.* XV 273-5.

la condotta immorale erano stati propri di individui malvagi ed empi, i ribelli. Giovanni di Giscala aveva imbandito la propria mensa con cibi proibiti e aveva abbandonato le tradizionali regole di purezza. Simone figlio di Ghiora commise ogni tipo di delitto. I sicari erano corrotti nella vita pubblica e in quella privata. In pratica, dunque, appare chiaro che l'abbandono della *eusébeia* e delle patrie leggi conduce alla distruzione e alla autodistruzione. Dobbiamo dunque concludere che secondo Giuseppe Erode, comportandosi in modo difforme dalle prescrizioni della Legge, aveva posto le premesse per la sua stessa tragica fine.

Ma ritorniamo a Erode e agli eventi del 28: in quella circostanza gli Ebrei si adirarono col sovrano poiché questi aveva apposto una serie di trofei tutt'intorno al teatro. Essi ritenevano infatti che questi trofei celassero figure umane, ma Erode riuscì in qualche modo a rassicurarli svelando che erano solo nudi legni.

Calmata in tal modo la folla e spenta la collera alla quale li portava lo sdegno, la maggioranza si attenne ai cambiamenti avvenuti e non era più in collera. Ma alcuni persistettero nell'avversione verso tali pratiche, le considerarono un allontanamento dalla tradizione e ritennero che la violazione degli usi del loro paese sarebbe stata l'inizio di grandi mali, giudicarono un sacro dovere andare incontro a qualsiasi rischio piuttosto che apparire indifferenti alle violente innovazioni di Erode ... I cospiratori, intrepidi e fedeli alla legge non riuscirono però nel loro piano di assassinare il re. Catturati, mostrarono coraggio affrontando una nobile morte. Il delatore dei cospiratori fu a sua volta fatto a pezzi, ma nessuno osò denunciare i rei a Erode che, compresa allora la costanza della popolazione e la sua imperterrita fedeltà alle leggi, prese misure per accerchiare il popolo da ogni parte, per evitare l'emergere di aperte sollevazioni.⁷

7 Jos., *Ant.* XV 280-91.

In sostanza, possiamo ritenere che l'uso del terrore da parte del re favorì l'affermarsi di una situazione in cui il popolo finì col seguire le innovazioni che questi aveva introdotto. Sarebbe molto importante comprendere se lo svolgimento dei giochi quinquennali istituiti da Erode in onore di Augusto fosse continuato anche dopo la morte del re. Ciò è negato da vari studiosi in virtù del fatto che non abbiamo nessuna testimonianza in tal senso⁸. Ancora più forte mi sembra l'osservazione avanzata da Goodman che nota come nelle iscrizioni che registrano le imprese di grandi atleti e partecipanti alle varie competizioni delle città dell'impero romano orientale, inclusi luoghi come Sidone, Tiro e Cesarea, non venga fatta menzione dei giochi di Gerusalemme⁹. In definitiva, potremmo immaginare che Erode davanti alla reazione ostile dei Giudei avesse deciso di non proseguire oltre nel proprio disegno; alternativamente è possibile immaginare che con l'organizzazione della Giudea a territorio provinciale sarebbe venuta meno la polarità di un sovrano filoellenico capace di erogare il denaro necessario per le spese delle competizioni. Una voce dissonante nel coro è quella di Kennard secondo cui è impossibile ritenere che i giochi fossero stati sospesi dopo la loro prima edizione poiché questo sarebbe stato un affronto per Augusto, in onore del quale erano stati istituiti. Il silenzio delle fonti per l'epoca seguente a quella di Erode potrebbe spiegarsi col fatto che essi continuarono, ma in forma minore¹⁰. Comunque sia, anche se i giochi non proseguirono dopo la morte del sovrano o del suo successore, la critica mossa da Giuseppe nei confronti di Erode era quella di aver introdotto strutture e pratiche estranee alla tradizione ebrai-

8 Van Henten 2008, pp. 151-73; Bru 2011, p. 246; Weiss 2014, pp. 49; 52.

9 Goodman 2009, pp. 350-1.

10 Kennard Jr 1962, pp. 25-51.

ca; ciò ebbe l'effetto di corrompere la popolazione che allora iniziò ad abbandonare le pratiche tradizionali della nazione, l'*eusebeia* e l'osservanza della Legge.

Un'ulteriore osservazione è della massima importanza e rivela come la condanna sull'introduzione delle pratiche straniere che emerge in questi passi delle *Antiquitates* sia del tutto coerente con il pensiero dello scrittore. In *Ant.* XIII 211-13 egli aveva descritto le tombe dei Maccabei a Modi'in, attingendo a quanto era stato narrato da *I Macc.* 13.27-9. Tuttavia, egli finiva con l'omettere un particolare importante che viceversa era presente nella sua fonte, e cioè il fatto che il monumento fatto costruire da Simone comprendeva anche dei trofei e delle navi scolpite sulle colonne. Questa omissione non era causale, ma fa trapelare l'imbarazzo da parte di Giuseppe nel segnalare che i suoi eroi avevano introdotto elementi culturali che per lui risultavano inaccettabili¹¹.

In *Ant.* XV 328-30, troviamo una presentazione a tutto tondo dell'attività di Erode.

La sua ambizione e l'attenzione prestata a Cesare e ai Romani lo portavano ad allontanarsi dagli usi giudaici e a cambiare molte regole, fondando città per ambizione e costruendo templi, non in terra dei Giudei, poiché non lo avrebbero sopportato, dato che tali cose sono a noi proibite, compresa la venerazione di statue e di forme scolpite alla maniera dei Greci, ma erigeva tali cose in regioni straniere e in territori circostanti. Scusandosi verso i Giudei, asseriva che era condotto a fare tali cose non per sua volontà, ma perché comandato e ordinato ... In realtà il re era mosso dall'ambizione e desiderava lasciare ai posteri dei monumenti ancora più grandi.

Poco più avanti Giuseppe narrerà la costruzione del nuovo Tempio di Gerusalemme da parte di Erode. Ritorneremo ben

11 Cfr. l'ottima trattazione di Fine 2005, pp. 60-5.

presto a trattare questo evento. Prima però occorre ricordare che le tematiche che abbiamo incontrato nel passo di cui si è appena parlato riemergono nel sedicesimo libro. In un commento velenoso riguardo all'attività di Erode, Giuseppe afferma che il motivo per cui il re era così pronto nel riempire di onori Augusto e Agrippa era il desiderio che "le stesse attenzioni gli fossero rese dai suoi sudditi". "Tuttavia – afferma lo scrittore – la nazione giudaica è per legge contraria a tali cose, ed è abituata ad ammirare più la giustizia che la gloria e trovava impossibile adulare l'ambizione del re con statue, templi ed emblemi del genere". Di conseguenza, Erode teneva un comportamento ostile al suo popolo, preferendo invece elargire beneficenza agli stranieri¹². In questo passo dunque Giuseppe, riprendendo il tema trattato in *Ant.* XV 328-30, rafforza ulteriormente e in modo ancora più devastante la critica rivolta a Erode, condannando non solo l'ambizione, la falsità e la dissimulazione del sovrano, ma addirittura insinuando che questi in realtà avesse desiderato ardentemente ottenere onori simili a quelli che egli stesso aveva attribuito ad Augusto, e cioè templi e statue in suo onore.

E veniamo ora dunque a parlare della costruzione del Tempio. Giuseppe in *Ant.* XV 365 afferma che gran parte della popolazione era scontenta del governo di Erode: "Erano infatti offesi nel sopportare quello che a loro pareva un disfacimento della religione e una scomparsa dei loro costumi". Erode chiese un giuramento di fedeltà alla popolazione. In questa circostanza il fariseo Pollione e Samaia e la maggior parte dei loro discepoli si astennero e tuttavia in considerazione del rispetto verso Pollione non furono puniti dal re come altri che rifiutarono¹³.

12 Jos., *Ant.* XVI 158-9.

13 Jos., *Ant.* XV 370.

Fu in questa temperie politica che Erode lanciò il grandioso progetto di ricostruzione del Tempio. Alcuni elementi fondamentali sottolineavano l'esistenza di uno speciale legame fra il sovrano e il santuario col suo *temenos*, giungendo in pratica a indicare che il Tempio era ora il Tempio di Erode. In primo luogo, fu particolarmente significativo il fatto che il giorno dell'inaugurazione coincise con quello dell'ascesa al trono del re. "Per questo motivo – dice Giuseppe, *Ant.* XV 423 – la festa risultò particolarmente sfarzosa".

In secondo luogo, gli studiosi hanno attirato l'attenzione sul fatto che il portico regale descritto da Giuseppe era in realtà un elemento architettonico che proprio in quegli anni si stava diffondendo nelle città dell'impero e nella stessa Roma, la basilica. Tale fenomeno era dovuto alle esigenze crescenti delle amministrazioni cittadine, derivanti dal processo di urbanizzazione. Tuttavia questa tipologia architettonica, il cosiddetto portico-basilica, costituiva un edificio dotato di una dimensione sacrale, dal momento che al suo interno vi era uno spazio riservato alle *imagines* di Augusto. Il portico-basilica era conosciuto a Roma e nelle province come un edificio in cui era onorata se non venerata la figura del principe. Veniva così riattualizzato il valore "regale" del modello ellenistico destinato ad affermare in primo luogo l'*auctoritas* del potere centrale e a diffonderne la sua aura divinizzante¹⁴. Proprio a Gerusalemme la *basilica regia* acquisiva una funzione straordinaria, inserita com'era nel complesso del *temenos*. Questo spazio doveva essere percepito come espressione del potere del sovrano poiché rimandava allusivamente anche agli onori straordinari che erano riservati al principe in locali simili in altre città¹⁵.

14 Gros 2015, pp. 149-75. Vedi anche Adna 1999, pp. 72-6.

15 Cfr. Gros 2005, pp. 177-82. Va sottolineato che per Giuseppe anche il portico reale era da considerarsi spazio sacro, in quanto parte del complesso del *temenos*. Cfr. Von Ehrenkrook 2011, p. 105. Peleg-Barkat 2017, pp. 90-104 sottolinea come il complesso del Tempio non

Va invece con ogni probabilità accantonata una teoria che ha avuto una qualche fortuna nel passato, secondo cui Erode, circondando il *naos* con un *temenos* dotato di quattro portici, avrebbe utilizzato una tipologia architettonica che era propria del *Kaisareion*, un tempio in cui era praticato il culto del sovrano¹⁶. Studi più approfonditi hanno mostrato, infatti, che non vi fu una tipologia standard del *Kaisareion* e di conseguenza occorrerà respingere l'ipotesi che Erode costruendo il complesso del Tempio avesse voluto simboleggiare un parallelo col culto imperiale¹⁷.

Ma ritorniamo ora al punto di partenza di questo contributo: l'aquila. Gli studi accurati di Donald Ariel e di Jean Philippe Fontanille sulla monetazione erodiana hanno potuto provare che la mezza *prutah* bronzea emessa da Erode, in cui appare l'aquila con le ali chiuse, era stata coniata a Gerusalemme ed ebbe ampia circolazione. La maggior parte delle monete è stata rinvenuta in Giudea, ma anche in Galilea e Idumea. Ne emerge che questa coniazione fu usata comunemente dalla popolazione ebraica. È stato anche possibile stabilire con una certa precisione l'epoca di questa emissione: la tipologia in questione, classificata come la n. 16, risalirebbe così proprio al 18, l'anno della dedica del Tempio¹⁸. In pratica, l'emissione doveva celebrare l'inaugurazione del Tempio, che – ricordiamolo – coincise con l'anniversario dell'ascesa al trono di Erode. Potremmo supporre che la presenza dell'aquila in queste

era solo tipico dei *Caesarea*, ma anche delle *agorai* di varie città, rilevando anche che il portico reale era una struttura ibrida che combinava elementi tipici della *stoa* con quelli della basilica. Vedi anche la discussione dettagliata di Netzer 2006, pp. 165-71; Rocca 2008, pp. 291-302.

16 Sjöqvist 1954, pp. 86-108.

17 Tuchelt 1981, pp. 167-89; cfr. Hänlein-Schäfer 1985.

18 Ariel – Fontanille 2012, pp. 182-3; cfr. pp. 73; 172-3, cfr. 102-4; 115-19. La tipologia 15, databile con una certa sicurezza intorno al 15, è ritenuta infatti di poco posteriore alla nostra n. 16.

monete non costituisse un elemento di offesa per gli Ebrei, che peraltro già da tempo erano soliti pagare la tassa al tempio con il mezzo *sheqel* argenteo coniato a Tiro, in cui da un lato era raffigurato il dio Melqart, dall'altro un'aquila.

È del tutto logico ritenere dunque che la raffigurazione dell'aquila nella moneta bronzea di Erode rappresenti la nostra principale fonte per comprendere quale fosse la tipologia dell'aquila posta sul Tempio. Vari studi condotti negli anni più recenti sono stati concordi nel ritenere che questa aquila non avesse nulla a che fare con l'emblema del potere romano. Diversamente da quella, infatti, l'aquila della *prutah* bronzea di Erode ha le ali chiuse e deve essere pertanto avvicinata alla tipologia impiegata nel vicino oriente per simboleggiare la regalità¹⁹. Inoltre, occorre ricordare che nelle intenzioni ufficiali del re l'aquila posta all'entrata del santuario doveva rappresentare la protezione offerta da Dio sul suo popolo, secondo quanto affermato in *Ex.* 19.4 e *Dt.* 32.11²⁰. Nonostante che il re avesse reso esplicito che l'aquila che egli aveva collocata sul Tempio era un dono vo-

19 Cfr. soprattutto Rocca, in stampa; vedi anche Van Henten 2006, pp. 257-86. Schwentzel 2012, pp. 183-93 ritiene invece che l'aquila erodiana possa avere simboleggiato il cherubino, l'ornamento che aveva adornato il Tempio di Salomone. In questo modo Erode avrebbe mostrato una continuità con il rispettato predecessore. In effetti, come nota Schwentzel, in *Ant.* VIII 82 Giuseppe traduce la parola cherubino con "aquila" e pertanto ipotizza che, essendosi col tempo perso il ricordo di come fosse rappresentato il cherubino ed essendo solo noto che era dotato di ali, al tempo di Erode si pensò che fosse appunto un'aquila.

20 Szkolot 2002, pp. 1-11. È interessante notare che nel contesto del vicino oriente l'aquila appare spesso come simbolo della protezione offerta da una specifica divinità. Cfr. Lichtenberger 2006, pp. 183-204. Tuttavia è anche possibile supporre che l'associazione dell'aquila di Erode nel Tempio con *Dt.* 32.11 avrebbe ulteriormente acceso le critiche, perché il simbolismo poteva anche indicare che Erode veniva ad assumere il ruolo di Dio. Cfr. Van Henten 2006.

tivo, rimanevano dunque margini di ambiguità sul significato di quella presenza poiché l'animale poteva essere anche ritenuto un simbolo della regalità terrena.

Dobbiamo ammettere che la vicenda presenta due diversi piani di lettura. Il disegno narrativo delle *Antiquitates* trova un suo punto critico nella vicenda dell'aquila. Come ha sottolineato Van Henten, Erode, che era stato spesso dipinto come crudele nel *Bellum* e nelle *Antiquitates*, fino a quel momento era stato capace di tenere a freno la propria ira o di nascondersela. Ora con l'episodio dell'aquila egli emerge palesemente come un tiranno²¹. Lo stesso Erode, che in un discorso programmatico aveva annunciato la ricostruzione del Tempio sottolineando la propria *eusébeia*, era d'altronde già stato bollato in precedenza da Giuseppe come *asebés* perché aveva gettato degli uomini in pasto alle bestie per il piacere degli spettatori e per aver introdotto pratiche straniere²².

Possiamo aggiungere, alla luce di quanto abbiamo detto, che tutta la storia che aveva visto protagonista Erode, spregiatore dei costumi ebraici, raggiunge ora una sua *climax*. Non a caso l'oggetto del contendere è – significativamente – il Tempio con la sua sacralità. Per Giuseppe il contenzioso deriva dall'inosservanza di una legge imprescindibile, quella dell'aniconicità. Intorno a questo problema si palesa un'autentica resa dei conti, con una polarizzazione avente per protagonisti il malvagio tiranno corruttore dei costumi ebraici, che morirà in modo atroce e degradante, solo e odiato da tutti, e i suoi rivali, i difensori della Legge, che invece avranno una nobile morte, circondati dall'affetto del popolo. Significativamente, i nemici di Erode affermano che “Noi crediamo che sia meno importante l'osservanza dei tuoi decreti che le leggi

21 Van Henten 2006.

22 Cfr. Jos., *Ant.* XV 384; 387. Vedi Fuks 2002, pp. 238-45.

che Mosè ci ha lasciato scritte da lui come Dio gli dettò e gli insegnò. E con gioia noi sosterrremo la morte...²³.

Da un lato è del tutto ragionevole pensare che certi gruppi, particolarmente ostili alle innovazioni erodiane, avessero concepito un'interpretazione rigorosa della Legge nel campo dell'aniconicità. Tuttavia, è chiaro che Giuseppe presenta la vicenda in modo abbastanza unilaterale. L'aquila prima di venire abbattuta era rimasta sopra la porta del Tempio per quattordici anni. Per la maggior parte della popolazione essa doveva essere stata percepita come un ornamento e doveva essere sembrata una presenza accettabile, come l'aquila nei tetradracmi di Tiro che servivano da moneta privilegiata per il pagamento al Tempio. Ricordiamo inoltre che doveva essere abbastanza noto il fatto che l'antica arca dell'alleanza era stata ornata con dei cherubini, che questi erano raffigurati nel velo del Tempio e che Salomone aveva anche fatto costruire dei tori di bronzo e dei leoni ai piedi del proprio trono. Significativamente, però, nella sua narrazione Giuseppe glissa sulla presenza dei cherubini nel velo del Tempio ed è abbastanza evasivo riguardo all'aspetto che avrebbero avuto i cherubini scolpiti sull'arca. Per quanto riguarda i tori e i leoni Giuseppe afferma che il re li aveva fatti costruire nella sua vecchiaia, quando ormai la ragione lo stava abbandonando, cedendo così a pratiche straniere²⁴. Ancora una volta, come nel caso già notato relativo alle tombe dei Maccabei a Modi'in, l'atteggiamento dello scrittore sembra rivelare la sua totale avversione a ogni forma di rappresentazione dell'arte figurata. Sembra dunque evidente che Giuseppe era rigidamente in favore dell'aniconicità e non si allineava con coloro

23 Jos., *Ant.* XVII 159. In questo essi riecheggiano le storie in *Dan.* 3.6 e 2 e 4 *Macc.* in cui le leggi del sovrano straniero e quelle di Dio sono contrapposte.

24 Vedi Fine 2005, p. 80 che puntualmente esamina la rilettura di questi passi biblici offerta da Giuseppe.

che si ponevano soltanto come anti-idolici e che tolleravano la presenza di elementi dell'arte figurata quando appariva chiaro che questi non sarebbero divenuti oggetti di culto.

Erode da parte sua, dopo aver catturato i maestri con i loro allievi responsabili dell'abbattimento dell'aquila, li accusò di sacrilegio, per avere distrutto un *anathema*, cioè un dono votivo. Questa affermazione mostra chiaramente come in quel periodo era possibile sostenere un'interpretazione più sfumata dell'aniconicità e che essa era accettata da vasti strati della popolazione. Com'è stato sottolineato con forza da Samuel Rocca, le parole del re rinforzano dunque l'impressione secondo cui all'interno del mondo ebraico dell'epoca fossero esistite posizioni diverse riguardo alla presenza di immagini²⁵. Ciò è in perfetta sintonia con l'opinione di Goodman, secondo cui è inammissibile che Erode, che stava dedicando somme enormi per ricostruire il Tempio in modo splendido e puro, si fosse avventurato in una vera e propria provocazione. Al tempo stesso però, questo medesimo studioso nota giustamente che in quel tempo doveva essere esistita anche una corrente di pensiero completamente ostile nei confronti dell'arte figurativa²⁶.

Sicuramente nell'ebraismo dell'epoca erodiana e nei decenni successivi dovettero coesistere posizioni diversificate riguardo alla liceità di rappresentare figure animali e umane nell'arte. Alcuni Ebrei sostenevano una posizione più aperta – definibile come anti-idolica – che prevedeva il solo divieto di rappresentare figure che potessero essere oggetto di culto; altri, invece, sulla scia di una reazione contro gli elementi culturali e religiosi greci propugnavano un'interpretazione estremamente rigorosa del secondo comandamento che ri-

25 Cfr. Rocca in stampa.

26 Goodman 2009, pp. 355-6.

sultava pertanto totalmente anti-iconica²⁷. Ugualmente, nella *Mishna* alcuni saggi del II secolo d.C. sostennero che dovevano essere vietate solo quelle immagini che potevano diventare oggetto di venerazione o essere state precedentemente venerate da pagani²⁸.

Va ricordato ora che J. Von Ehrenkrook, elaborando una teoria molto ingegnosa, ha ritenuto invece che in Giuseppe, sia nei passi relativi all'episodio dell'aquila, sia altrove, la menzione dell'esistenza di una prescrizione aniconica non costituirebbe lo specchio di una credenza radicata nel mondo ebraico dell'epoca, ma fungerebbe solo da espediente funzionale alla realizzazione di due diverse strategie narrative. In tal modo, nel *Bellum* lo scrittore avrebbe voluto teorizzare la sacralità dello spazio di Gerusalemme e del suo territorio, ponendolo in antitesi con lo spazio greco, che era caratterizzato dalla presenza di statue; viceversa, nelle *Antiquitates* egli si sarebbe impegnato a mostrare la particolare purezza della religiosità ebraica che con la sua prescrizione aniconica ancora vigente si poneva come esemplare di fronte a vari circoli conservatori del mondo romano che similmente idealizzava un passato aniconico. Anche nel caso in esame dell'aquila, le proteste formulate dai maestri contro la presenza dell'animale, presentate con sfumature diverse nelle due opere, non dovrebbero dunque essere prese alla lettera, ma farebbero parte della costruzione retorica elabo-

27 Fine 2005; Levine 2012. Per un esame del materiale figurativo di epoca erodiana rinvenuto a Gerusalemme vedi Lichtenberger 2009, pp. 71-97 che sostanzialmente arriva a non dissimili risultati, enfatizzando il fatto che la documentazione rivela che il divieto non veniva universalmente osservato.

28 Ciò naturalmente rese possibile il fatto che nella tarda antichità si affermasse in pieno l'arte figurativa. Cfr. Stern 2013, pp. 109-29 (con ulteriore bibliografia).

rata dallo scrittore²⁹. Secondo lo studioso, inoltre, proprio le diverse strategie compositive delle due opere avrebbero condotto Giuseppe a deformare la realtà dei fatti, ma in realtà egli stesso, così come altri scrittori del secondo Tempio, non veniva a interpretare il secondo comandamento come un divieto totale nei confronti dell'arte figurativa, ma come solo limitato a quelle rappresentazioni che potevano essere oggetto di culto. Con grande onestà intellettuale, tuttavia, Von Ehrenkrook ammette che, anche se non abbiamo alcuna testimonianza concreta in merito, rimane comunque possibile che vi fossero stati all'epoca degli Ebrei che seguivano la posizione più rigorosa sulle immagini³⁰.

La tesi di Von Ehrenkrook, pur argomentata con efficacia e con una solida conoscenza dei testi, non appare però inattaccabile. Altri studiosi hanno infatti criticato in modo fondato le sue posizioni, respingendo l'idea che le due diverse strategie narrative riguardo al tema dell'aniconicità presentate nel *Bellum* e nelle *Antiquitates* possano essere spiegate come elaborazioni da parte dell'autore, concepite con l'intento di promuovere un dialogo con alcuni ambienti romani conservatori contrari alla penetrazione della cultura greca³¹.

29 Von Ehrenkrook 2011. Giuseppe avrebbe così costruito due diversi schemi – lo spazio sacro e il pio ideale aniconico – che erano funzionali agli obiettivi delle due opere. Nel *Bellum* l'esistenza di uno spazio sacro ebraico in cui era vietato introdurre statue o altre immagini dell'arte figurativa serviva a giustificare l'opposizione ebraica all'introduzione di immagini a Gerusalemme da parte di Ponzio Pilato e al tentativo operato da Caligola di collocare una sua statua nella città. Nelle *Antiquitates* Giuseppe, scrivendo in un'epoca come quella di Domiziano in cui l'ebraismo era sottoposto a duri attacchi, avrebbe voluto sottolineare che questo era portatore di concezioni religiose che erano state proprie anche dei Romani in un remoto passato.

30 Von Ehrenkrook 2011, p. 97.

31 Cfr. Mason 2013. Vedi anche le riserve di Baumgarten 2014. Va osservato che un punto forte della tesi di Von Ehrenkrook 2011, pp.

2. POLITICA E RELIGIONE. OSSERVAZIONI FINALI

Esiste però anche una seconda, ma non meno importante, spiegazione puramente politica dell'episodio dell'aquila. La posizione di Erode si era indebolita non solo recentemente a motivo della malattia, ma già da almeno tre anni, dal momento del drammatico scontro con i due figli Alessandro e Aristobulo terminato con la loro esecuzione, avvenuta con ogni probabilità nel 7 a.C. Subito dopo questo evento il re richiese un nuovo giuramento di fedeltà al popolo e questa volta i farisei, che per motivi religiosi non intendevano sottostare all'ordine del re, dovettero pagare un'ammenda per evitare di essere puniti. È importante notare che, diversamente dal caso del primo giuramento richiesto da Erode vari anni addietro e in cui i farisei erano stati esentati in virtù dell'ammirazione che egli nutriva nei confronti di Pollione e di Samaias, questa volta il re non ammise eccezioni³². Ciò è sicuramente spia non solo di un indurimento da parte di Erode, il cui senso d'insicurezza era stato acuito dopo la tragica vicenda che aveva condotto all'esecuzione dei figli, ma anche di una più percepibile insofferenza nei confronti del sovrano. Fino a quegli ultimi drammatici anni del regno i farisei, che sicuramente non dovevano avere approvato molte delle innovazioni in-

61-97 è rappresentato dalla sua traduzione di *Ant.* III 91, in cui secondo lo studioso Giuseppe presenterebbe il secondo comandamento come un divieto formulato solo contro quelle immagini che divenivano oggetto di culto. Ciò naturalmente sarebbe per Von Ehrenkrook in sintonia col tentativo di spiegare tutti i passi relativi all'opposizione alle immagini in base alle due strategie narrative che abbiamo descritto. Anche considerando come convincente la traduzione proposta di *Ant.* III 91 dobbiamo pur sempre ipotizzare una tensione fra l'enunciato del comandamento e la sua applicazione pratica in modo estensivo, totalizzante.

32 Cfr. Schürer 1973, p. 314 che opportunamente distingue fra le due diverse richieste di giuramento da parte di Erode.

trodotte da Erode, dovettero avere avuto – secondo le celebri parole di Gedalyahu Alon – una posizione di “*realistic understanding of events*”³³.

L’ammenda per più di seimila farisei fu pagata a loro nome dalla moglie di Ferora e subito dopo – così leggiamo in *Ant. XVII 43* – in cambio dell’amicizia della donna essi predissero che per decreto divino a Erode e ai suoi discendenti sarebbe stato tolto il trono e il potere regio sarebbe andato a lei e a Ferora e a ogni figlio che avrebbero avuto. Tuttavia, Salome, la sorella del re, venne a conoscenza della predizione ed Erode mandò allora a morte alcuni dei farisei più biasimati e anche vari cortigiani.

Emerge dunque che fino a quel momento alcuni maestri farisei avevano agito in stretto contatto con l’ambiente della corte; ma ora tutto lo svolgersi della vicenda mostra che si era verificato un cambiamento significativo nel rapporto tra il re e i farisei. Evidentemente questi, o almeno alcuni importanti rappresentanti della setta, avevano ritirato il proprio sostegno al re, trasferendo la propria alleanza alla famiglia di Ferora. Fu in questo contesto di aperta crisi nei rapporti fra Erode e i farisei che venne a inserirsi l’episodio dell’aquila.

Non sappiamo con certezza se i due maestri che incitarono i propri allievi alla distruzione dell’aquila fossero farisei, come sostenuto da alcuni studiosi³⁴, ma possiamo in ogni caso agevolmente supporre che questo attacco aperto fosse il risultato di una situazione politica tesissima: il gruppo religioso più noto e ramificato nel paese – o almeno una parte di questo gruppo – era entrato in rotta di collisione col re e in questo frangente anche la presenza dell’aquila che era stata fino ad allora tollerata nell’ambito di un’intesa con il

33 Alon 1977, pp. 18-47.

34 E.g. Sanders 1994, pp. 384-385; Gray 1993, p. 183, n. 63.

sovrano poté essere apertamente denunciata come un elemento sacrilego³⁵.

Steve Mason ha avuto il grande merito di prendere distanza dalla tradizionale opinione secondo cui Giuseppe nella *Vita* affermerebbe esplicitamente di avere aderito alla *hairesis* dei farisei. Lo studioso ritiene invece che Giuseppe avrebbe soltanto seguito le direttive dei farisei nella vita politica³⁶. Tuttavia, seguendo un lavoro molto importante dello studioso italiano Marco Vitelli, diversamente da Mason ritengo che l'elemento che avvicinò Giuseppe alla *hairesis* dei farisei non fu la pratica politica: senza essere in realtà mai diventato un fariseo, Giuseppe seguì le linee generali del pensiero religioso degli appartenenti a questo gruppo³⁷.

Al di là della costruzione retorica, nella trama narrativa delle *Antiquitates* relativa al regno di Erode la voce autoriale di Giuseppe nei momenti chiave emerge come quella di un tradizionalista, fustigatore delle innovazioni che avrebbero potuto ledere il patrimonio culturale e religioso ebraico. Ai farisei lo accomunava l'attenzione verso la scrupolosa osservanza della Legge e possiamo ritenere che almeno un'ala più estrema di questa setta si opponesse alla raffigurazione di creature animate. Non è un caso che all'epoca della grande rivolta quando si trovò davanti al momento opportuno, così come avevano fatto gli allievi dei maestri che abbatterono l'aquila, Giuseppe obbedendo convinto all'ordine del governo rivoluzionario, si accinse a distruggere le raffigura-

35 Cfr. Baumgarten 2012, pp. 7-21.

36 Mason 1989, pp. 31-45.

37 Vitelli 2012, pp. 21-55. È interessante notare come sia stato segnalato che in materia di *halakhah* Giuseppe non avrebbe seguito sempre i precetti farisaici, ma che tenne invece una posizione eclettica. Vedi Regev 2011; Nakman 2016.

zioni di esseri viventi presenti nel palazzo di Tiberiade che era appartenuto al tetrarca Erode Antipa³⁸.

In definitiva, tutto quello che abbiamo visto conferma l'ipotesi secondo cui nell'ebraismo dell'epoca erodiana e dei decenni seguenti fino alla rivolta esistette una corrente di pensiero per così dire conservatrice che poteva arrivare a mostrarsi intransigente verso qualsiasi riproduzione di esseri animati³⁹.

Nel 66 d.C., per la prima volta nel mondo ebraico, gli insorti coniarono nuove monete di argento purissimo, in cui fu impiegata una scrittura paleo-ebraica con legende quali "Israel" e "Gerusalemme" e in cui erano raffigurati solo oggetti, come rami di palme, melograni e un calice, legati al culto del Tempio. Per coniare queste monete fu utilizzato l'argento conservato nel Tempio e con ogni probabilità furono fusi gli *sheqelim* di Tiro che vi erano immagazzinati. Com'è stato opportunamente sottolineato, si trattò di una scelta deliberata per cui questa nuova emissione, un vero e proprio simbolo dell'indipendenza, dovette essere impiegata per il pagamento della tassa del Tempio, sostituendo la monetazione di Tiro con le sue raffigurazioni potenzialmente disturbanti. Possiamo così supporre che gli esponenti della corrente che propugnava una totale aniconicità avessero da tempo covato ostilità nei confronti dell'utilizzazione di una moneta in cui erano raffigurati un'aquila e il dio Melqart⁴⁰. Giuseppe stesso doveva fare parte del gruppo dei sacerdoti che controllavano

38 Jos., *Vit.* 65. Cfr. le osservazioni di Fine 2005, p. 79.

39 Cfr. Fuks 2002, p. 242: "It seems that the majority of the Jews did not share this very strict understanding of the Law. It seems, therefore, that only certain ultra-zealous Jews found fault with Herod concerning the eagle, and that the majority of the people did not mind it".

40 McLaren 2003, pp. 135-61 che sottolinea anche come a Masada i ribelli sfigurarono delle monete con l'effigie di Melqart. Vedi anche Goodman 2009, pp. 355-6.

il tesoro del Tempio e che decisero di coniare la nuova moneta aniconica della libertà⁴¹.

Molti anni dopo, nell'età domiziana quando ormai viveva da tempo nella capitale, Giuseppe non si stava solo impegnando nel difendere e nel fare conoscere l'ebraismo ai Gentili: come ha lucidamente mostrato Lucio Troiani che oggi noi onoriamo, scrivendo le *Antiquitates* Giuseppe da un lato ebbe l'ambizione con la sua opera di inserirsi nell'importante filone della letteratura giudaico-ellenistica, ma al tempo stesso proclamava la propria intransigente distanza da quelle forme culturali – che coinvolgevano la stessa religiosità ebraica – che erano andate in voga con Erode e con i figli di questi. In conclusione, pur vivendo ora nell'Urbe e da cittadino romano Giuseppe si dedicò con coerenza a sostenere un'interpretazione per molti versi conservatrice dell'ebraismo, riaffermando il valore intangibile della Legge⁴².

41 Sull'ambiente sacerdotale del Tempio come elemento che controllava il tesoro e la coniazione delle monete argentee vedi McLaren 2003, pp. 147-150. Giuseppe, apparteneva a un gruppo dell'alta nobiltà sacerdotale. Vedi Jos., *Vit.* 1-7. Dopo che gli Ebrei avevano sconfitto Cestio Gallo a Beth Horon egli fu nominato comandante militare della Galilea. Cfr. Jos., *Bell.* II 568.

42 Su Giuseppe come letterato giudeo-ellenistico cfr. Troiani 1986 che ritiene anche che l'opera fosse fundamentalmente pensata per un pubblico di lettori Ebrei. In tal senso cfr. anche Rajak 1998. Per un ritorno all'opinione più tradizionale secondo cui i destinatari delle *Antiquitates* erano romani vedi Mason 1998. Sull'opposizione da parte di Giuseppe alle tendenze politiche culturali e religiose degli Erodiani cfr. Troiani 2005. Sul carattere del soggiorno di Giuseppe a Roma cfr. l'equilibrata interpretazione di Goodman 1994. Vedi poi l'ampia trattazione di Den Hollander 2014.

BIBLIOGRAFIA

- Adna 1999 = J. Adna, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Wiesbaden 1999.
- Alon 1977 = G. Alon, *The Attitude of the Pharisees to Roman Rule and the House of Herod*, in Idem, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977, pp. 18-47.
- Ariel – Fontanille 2012 = D.T. Ariel – J.Ph. Fontanille, *The Coins of Herod. A Modern Analysis and Die Classification*, Leiden 2012.
- Baumgarten 2012 = A.I. Baumgarten, *Herod's Eagle*, in A.M. Maier – J. Magness – L. Schiffman (eds.), *'Go Out and Study the Land' (Judges 18:2), Archaeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel*, Leiden 2012, pp. 7-21.
- Baumgarten 2014 = A.I. Baumgarten, Review of J. Von Ehrenrook, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome. (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*, Atlanta 2011, "SCI" 33 (2014), pp. 335-7.
- Bru 2011 = H. Bru, *Le pouvoir impérial dans les provinces syriennes. Représentations et Célébrations d'Auguste à Constantin (31 av. J.C. – 337 ap.-C.)*, Leiden 2011.
- Castelli 2005 = S. Castelli, *Storia e ideologia ebraica sul finire del I sec: interventi personali nelle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe*, "RIL" 139 (2005), pp. 85-102.
- Den Hollander 2014 = W. Den Hollander, *Josephus, the Emperors and the City of Rome. From Hostage to Historian*, Leiden 2014.
- Fine 2005 = S. Fine, *Art & Judaism in the Greco-Roman World. Towards a New Jewish Archaeology*, Cambridge 2005.
- Fuks 2002 = G. Fuks, *Josephus on Herod's Attitude towards Jewish Religion: The Darker Side*, "JJS" 53 (2002), pp. 238-45.
- Goodman 1994 = M. Goodman, *Josephus as Roman Citizen*, in F. Parente – J. Sievers (eds.), *Josephus & the History of the Greco-Roman Period. Essays in memory of Morton Smith*, Leiden 1994, pp. 329-38.
- Goodman 2009 = M. Goodman, *Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà*, Bari 2009. (Tr. it di M. Goodman, *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, London 2007).

- Gray 1993 = R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*, Oxford 1993.
- Gros 2005 = P. Gros, *La basilique d'Hérode à Jerusalem*, in S.T.A.M. Mols – E.M. Mormann (eds.), *Omni pede stare. In memoriam J. De Waele*, Napoli 2005, pp. 177-82.
- Gros 2015 = P. Gros, *Du "temple d'Auguste" de Fano aux plus anciens augustea*, in P. Gros – E. Marin – M. Zink (eds.), *Auguste, son époque et l'Augusteum de Narona*, Paris 2015, pp. 149-75.
- Hänlein-Schäfer 1985 = H. Hänlein-Schäfer, *Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers*, Roma 1985.
- Kennard 1962 = J.S. Kennard Jr, *The Jewish Provincial Assembly*, "ZNW" 53 (1962), pp. 25-51.
- Landau 2006 = T. Landau, *Out-Heroding Herod: Josephus, Rhetoric and the Herod Narratives*, Leiden – Boston 2006.
- Levine 2012 = L.I. Levine, *Visual Judaism in Late Antiquity. Historical Context of Jewish Art*, New Haven 2012.
- Lichtenberger 2006 = A. Lichtenberger, *Auf Adeflügeln. Über den Adler al Träger des lebenden Kaisers*, in N. Kreutz – B. Schweizer (eds.), *Tekmeria. Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension. Beiträge für Werner Gauer*, Münster 2006, pp. 183-204.
- Lichtenberger 2009 = A. Lichtenberger, *Bilderverbot und Bildervermeidung*, in L.-M. Günther (ed.), *Herodes und Jerusalem*, Stuttgart 2009, pp. 71-97.
- Mason 1989 = S. Mason, *Was Josephus a Pharisee? A Re-Examination of Life 10-12*, "JJS" 40 (1989), pp. 31-45.
- Mason 1991 = S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden 1991.
- Mason 1998 = S. Mason, *Should Any Wish to Enquire Further (Ant. 1. 25). The Aim and Audience of Josephus's Judean Antiquities/Life*, in S. Mason (ed.), *Understanding Josephus. Seven Perspectives*, Sheffield 1998, pp. 64-103.
- Mason 2005 = S. Mason, *Josephus and the New Testament*, Second Edition, Peabody 2005.

- Mason 2013 = S. Mason, Review of J. Von Ehrenkrook, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome. (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*, Atlanta 2011, The Enoch Seminar Online 2013.03.03.
- McLaren 2003 = J.S. McLaren, *The Coinage of the First Year as a Point of Reference for the Jewish Revolt (66-70 CE)*, "SCI" 22 (2003), pp. 135-61.
- Nakman 2016 = D. Nakman, *Josephus and Halacha*, in H. Howell Chapman – Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Oxford 2016, pp. 282-92.
- Netzer 2006 = E. Netzer, *The Architecture of Herod the Great Builder*, Tübingen 2006.
- Peleg-Barkat 2017 = O. Peleg-Barkat, *Herodian Architectural Decoration and King Herod's Royal Portico*, Jerusalem 2017.
- Rajak 1998 = T. Rajak, *The Against Apion and the Continuities in Josephus's Political Thought*, in S. Mason (ed.), *Understanding Josephus. Seven Perspectives*, Sheffield 1998, pp. 222-43.
- Rajak 2007 = T. Rajak, *Josephus as Historian of the Herods*, in N. Kokkinos (ed.), *The World of the Herods*, Stuttgart 2007, pp. 23-34.
- Regev 2011 = E. Regev, *From Qumran to Alexandria and Rome: Qumranic Halakhah in Josephus and Philo*, in A.I. Baumgarten – H. Eshel – R. Katzoff – S. Tzoref (eds.), *Halakhah in Light of Epigraphy*, Göttingen 2011, pp. 43-63.
- Richardson 2017 = P. Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, Second Edition, London 2017.
- Rocca 2008 = S. Rocca, *Herod's Judaea*, Tübingen 2008.
- Rocca in stampa = S. Rocca, *The Source of Herod's Eagle on the Facade of the Temple: Eastern-Hellenistic or Roman?*, MedAnt.
- Sanders 1994 = E.P. Sanders, *Judaism. Practice & Belief 63 BC – 66 CE*, Second Edition, London 1994.
- Schürer 1973 = E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Volume I*. Revised and Edited by G. Vermes – F. Millar – M. Black, Edinburgh 1973.
- Schwentzel 2012 = Ch.-G. Schwentzel, *Le diadème et l'aigle: problèmes liés à deux images du pouvoir monarchique en*

- Judée (Ile-Ier siècles av. J.-C.)*, in E. Santinelli-Foltz – Ch.-G. Schwentzel, *La puissance royale. Images et pouvoir de l'Antiquité au Moyen Age*, Rennes 2012, pp. 183-93.
- Scott 1990 = J. Scott, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcript*, New Haven 1990.
- Sjöqvist 1954 = E. Sjöqvist, Kaisareion. *A Study in Architectural Iconography*, "Opuscula Romana" 1 (1954), pp. 86-108.
- Stern 2013 = S. Stern, *Images in late antique Palestine: Jewish and Graeco-Roman Views*, in S. Pearce (ed.), *The Image and Its Prohibition in Jewish Antiquity*, Oxford 2013, pp. 109-29.
- Szkolot 2002 = P. Szkolot, *The Eagle as a Symbol of Divine Presence and Protection in Ancient Jewish Art*, "Studia Judaica" 5 (2002), pp. 1-11.
- Troiani 1986 = L. Troiani, *I lettori delle Antichità Giudaiche di Giuseppe: prospettive e problemi*, "Athenaeum" 64 (1986), pp. 343-53.
- Troiani 2005 = L. Troiani, *La genèse historique des Antiquités juives*, in J. Sievers – G. Lembi (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden 2005, pp. 21-8.
- Tuchelt 1981 = K. Tuchelt, *Zum Problem Kaisareion-Sebasteion. Eine Frage zu den Anfängen des römischen Kaiserkultes*, "IstMitt" 31 (1981), pp. 167-89.
- Van Henten 2006 = J.W. Van Henten, *Ruler or God? The Demolition of Herod's Eagle*, in J. Fotopoulos (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*, Leiden 2006, pp. 257-86.
- Van Henten 2008 = J.W. Van Henten, *The Panegyris in Jerusalem: Responses to Herod's Initiative (Josephus, Ant. 15: 268-290)*, in A. Houman – A. de Jong – M. Misset-van der Weg (eds.), *Empsychoi logoi. Religious Innovation in Antiquity: Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Leiden 2008, pp. 151-73.
- Van Henten 2011 = J.W. Van Henten, *Constructing Herod as a Tyrant: Assessing Josephus' Parallel Passages*, in J. Pastor – P. Stern – M. Mor (eds.), *Flavius Josephus. Interpretation and History*, Leiden 2011, pp. 193-216.

- Vitelli 2012 = M. Vitelli, *Fu Giuseppe un fariseo? La questione dell'identità religiosa dello storico giudeo nel periodo anteriore alla sua resa ai romani*, "Henoah" 34 (2012), pp. 21-55.
- Von Ehrenkrook 2011 = J. Von Ehrenkrook, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome. (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*, Atlanta 2011.
- Williams 1997 = D.S. Williams, *Josephus or Nicolaus on the Pharisees?*, "REJ" 156 (1997), pp. 43-58.
- Weiss 2014 = Z. Weiss, *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*, Cambridge Mass. 2014.