

## LA CROCIFISSIONE CARTAGINESE

Giuseppe Minunno

Diversi passi di fonte classica menzionano la pratica cartaginese di un supplizio che, evidentemente, si riteneva inseribile entro l'ambito semantico dei termini (come ἀνασταυρώω e *crux*), utilizzati anche per la crocifissione in senso proprio. Il campo semantico dei vocaboli in questione, comunque, include tutta una serie di supplizi dalle caratteristiche differenti, per di più non sempre ricostruibili<sup>1</sup>, ed è dunque troppo vago e troppo ampio perché si possa avere un'idea precisa dell'effettiva natura del supplizio punico: circa le sue modalità, tutto ciò che sembra potersi evincere dal lessico e dai dettagli delle fonti è che esso doveva comportare l'esposizione della vittima, in posizione elevata, per mezzo di un palo<sup>2</sup>. Un esame delle attestazioni relative al contesto di applicazione di questa pratica (presupponendo in ogni caso che esse si riferiscano sostanzialmente ad una stessa realtà) permette comunque alcune generiche considerazioni.

Diodoro riferisce (per l'anno 405 a.C., dopo la presa di Selinunte, Imera e Agrigento) come l'esercito punico fosse temuto in Sicilia per via delle sevizie che ne subivano quanti ne fossero catturati, tra le quali la "crocifissione"<sup>3</sup>.

Intorno all'epoca di Filippo II di Macedonia si daterebbe il tentativo di instaurare una tirannide in Cartagine da parte di un certo Annone, il quale fu scoperto a sobillare le popolazioni africane. Costui fu vergato, gli si cavarono gli occhi e fratturarono gli arti, indi venne ucciso. Infine, il suo cadavere fu "crocifisso"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> HENGEL 24-26; 52-53; PARENTE 1979: 370. Cf. Seneca (*De cons. ad Marc.* 20, 3): *video istic cruces, non unius quidem generis, sed aliter ab aliis fabricatas: capite quidam conversos in terram suspendere, alii per obscena stipitem egerunt, alii brachia patibulo explicuerunt*. La stessa crocifissione "classica" romana non è univocamente ricostruibile nei dettagli, quali ad esempio l'uso dei chiodi: cf., tra l'ampia letteratura in proposito, HEWITT 1932; MARIGO 1951; CALIGARIS 1952; DUCREY 1971; HAAS 1970; YADIN 1973.

<sup>2</sup> L'ipotesi che ricondurrebbe l'uso punico ad un impalamento (PARENTE 1979: 372) non sembra poter essere supportata dall'uso del verbo ἀνασκολοπίζω nel resoconto di Zonara (8, 14) sul supplizio di Asdrubale (cf. HENGEL 1977: 52).

<sup>3</sup> Diodoro XIII 111, 4: di quanti venissero catturati, οὓς μὲν ἀνεσταύρουν, οἷς δ'ἀφορητοὺς ἐπήγου ὕβρεις.

<sup>4</sup> Giustino XXI 4: *corpus verberibus lacerum in crucem figitur*; Orosio IV 6: *corpus verberibus lacerum cruci suffixum*. I parenti di Annone furono sterminati.

Nel 343 a.C. Magone, a capo delle truppe cartaginesi in Sicilia, anziché affrontare Timoleonte abbandonò l'isola per viltà (o così si ritenne); nonostante il suo suicidio, i Cartaginesi ne "crocifissero" il cadavere<sup>5</sup>.

Anche i comandanti di coloro che non vollero arrendersi ai Cartaginesi allorché Agatocle, fuggendo, abbandonò il proprio esercito in Africa (307 a.C.), furono crocifissi<sup>6</sup>.

Nel 264 i Mamertini, con le minacce e con l'inganno, cacciarono da Messina Annone, il comandante punico che ne occupava la cittadella. I Cartaginesi, ritenendo che avesse abbandonato la rocca per dissennatezza e viltà, lo condannarono alla "crocifissione"<sup>7</sup>.

La flotta cartaginese comandata da Annibale fu bloccata dai Romani, nel 258 a.C., nel porto sardo di Sulcis<sup>8</sup> e perdette molte navi: Annibale fu "crocifisso" dai superstiti<sup>9</sup>.

Il comandante dell'esercito cartaginese sconfitto a Panormo dai Romani nel 250 a.C. sarebbe stato condannato in contumacia e, successivamente, "crocifisso"<sup>10</sup>.

Dopo la sconfitta inflitta nel 241 a.C. da Lutazio Catulo alla flotta cartaginese comandata da Annone, i Cartaginesi "crocifissero" il proprio ammiraglio al suo rientro in patria<sup>11</sup>.

Una delle cause di attrito tra i Libici ed i Cartaginesi al termine della guerra fu la crocifissione di tremila disertori libici, riconsegnati ai Punici dai Romani<sup>12</sup>. Durante la rivolta si narra come, all'assedio di Tunisi, Annibale ed Amilcare "crocifissero" i prigionieri, presi con il rivoltoso Spendio, davanti alle mura, alla vista di tutti; ma i Libici, catturato con una sortita Annibale, lo torturarono e lo "crocifissero", vivo, alla "croce" da

5 Plutarco, *Timol.* 22: πυνθανόμενοι τοὺς Καρχηδονίους τοῦ μὲν Μάγνος ἑαυτὸν ἀνέλκοντος ἀνεσταυρωκέαι τὸ σῶμα διὰ τὴν στρατηγίαν ὀργισθείτας.

6 Diodoro XX, 69, 5: οἱ Καρχηδόνιοι τοὺς μὲν ἡγεμόνας ἀνεσταύρωσαν.

7 Polibio I 11, 5: Καρχηδόνιοι δὲ τὸν μὲν στρατηγὸν αὐτῶν ἀνεσταύρωσαν, νομίσαντες αὐτὸν ἀβούλος ἅμα δ' ἀνάνδρως προσέσθαι τὴν ἀκρόπολιν. Cf. Zonara 8, 9: οἱ Καρχηδόνιοι δὲ ἐκόλασαν μὲν τὸν Ἄνωνα.

8 Cf. Zonara 8, 12.

9 Polibio I 24, 6: παραυτίκα συλληφθεὶς ὑπὸ τῶν διασωθέντων Καρχηδονίων ἀνεσταυρώθη: Livio, *Per.* XVII: *Hannibal, dux Poenorum, victa classe cui praefuerat, a militibus suis in crucem sublatus est*; Orosio (IV 8, 4) parla invece di lapidazione: *lapidibus coopertus interiit*.

10 Orosio IV 9, 15: *Hasdrubal cum paucis Lilybaeum profugit atque absens a Poenis capitis damnatus est*; Zonara 8, 14: ὕστερον ὑπὸ τῶν οἴκοι Καρχηδονίων ἐκλήθη καὶ ἀνεσκολοπίσθη.

11 Zonara 8, 17: ὁ δ' Αἰνων διαφυγὼν εὐθύς εἰς τὴν Καρχηδόνα ἠπέιχθη. οἱ Καρχηδόνιοι δὲ θυμῶ ληφθέντες καὶ φόβῳ τὸν μὲν ἐνεσταύρωσαν.

12 Appiano, *Sic.* II 3: ἐχαλέπαιον τε αὐτοῖς τῆς ἀναιρέσεως τῶν τρισχιλίων, οὓς ἐσταυρώκεσαν τῆς ἐς Ῥωμαίους μεταβολῆς οὐνεκα.

cui avevano tratto Spendio<sup>13</sup>. Anche Annone, inviato contro i mercenari in rivolta in Sardegna, fu catturato e crocifisso a seguito della defezione delle sue stesse truppe<sup>14</sup>.

Durante l'espansione punica in Iberia sotto il comando di Amilcare (nel settimo decennio del III secolo a.C.) la "crocifissione" fu applicata, dopo l'accecamento ed altre sevizie, al condottiero iberico Indorte<sup>15</sup>. All'incirca nel medesimo periodo<sup>16</sup> la "crocifissione" fu adottata in massa come rappresaglia contro i Numidi Micatani (uomini, donne e bambini)<sup>17</sup>.

Nel 217 a.C., durante la campagna in Italia, Annibale fu malinteso da una sua guida indigena, che lo condusse a Casilinum anziché a Casinum; l'uomo fu vergato e "crocifisso" come monito per gli altri<sup>18</sup>.

Nel 206 a.C., Magone, al quale era stato negato l'accesso alla città di Gadir (ufficialmente per alcuni saccheggi avvenuti), invitò pretestuosamente a colloquio i sufeti della città e, fattili vergare, li "crocifisse"<sup>19</sup>.

Come si evince dalle testimonianze citate, l'opinione secondo la quale la "crocifissione" sarebbe stata applicata dai Cartaginesi principalmente come punizione per eminenti cittadini resisi colpevoli nello svolgimento di pubbliche funzioni<sup>20</sup>, potrebbe essere fallace. Da un lato, è evidente come le fonti classiche siano fondamentalmente interessate ad eventi eminenti, quali la condanna a morte di un comandante, piuttosto che all'applicazione di un supplizio nei confronti di individui privati. In particolare, se la pratica della crocifissione era nota e diffusa entro la civiltà romana, quest'ultima tuttavia ne rigettava con orrore l'utilizzo nei confronti di cittadini romani, limitandolo soprattutto a

<sup>13</sup> Polibio I 86, 4; 6: *προσαγαγόντες πρὸς τὰ τεῖχη τοὺς περὶ τοῦ Σπένδιου αἰχμαλώτους ἐσταύρωσαν ἐπιφανῶς* "... πρὸς τὸν τοῦ Σπενδίου σταυρὸν ἀγαγόντες καὶ τιμωρησάμενοι πικρῶς ἐκείνοι μὲν καθέλιον, τοῦτον δ' ἀνέθεσαν ζῶντα. Diodoro XXV 5, 2: *τὸν Σπένδιον ἀνεσταύρωσεν Ἀμίλκας. ὁ δὲ Μάθως Ἀνίβαν εἰς τὸν αὐτὸν σταυρὸν αἰχμάλωτον λαβὼν προσήλωσεν*.

<sup>14</sup> Polibio I 79, 3-4: *γεγόμενοι ζωγρία κύριοι τοῦ προειρημένου παραυτίκα τοῦτον μὲν ἀνεσταύρωσαν*.

<sup>15</sup> Diodoro XXV 10, 2: *ὄν τυφλώσας Ἀμίλκας καὶ τὸ σῶμα αἰκισάμενος ἀνεσταύρωσε*. W. Huss (HUSS 1985: 272) ritiene probabile che le modalità del supplizio indichino come costui dovesse aver violato un accordo.

<sup>16</sup> Cf. HUSS 1985: 272 n. 28.

<sup>17</sup> Diodoro XXVI 23: *τὸ τῶν Μικαταίων Νομάδων ἔθνος συν γυναιξὶ καὶ τέκνοις τιμωρησάμενοι πάντας τοὺς συλληθέντας ἀνεσταύρωσαν*. Forse alla "crocifissione" deve riferirsi anche quanto riportato da Orosio (IV 9, 9) a proposito delle repressioni compiute in Numidia e Mauretania da Annibale, all'epoca della spedizione di Regolo in Africa: *principes autem omnium populorum patibulo suffixit*.

<sup>18</sup> Livio XXII 13, 9: *virgisque caeso duce et ad reliquorum terrorem in crucem sublato*.

<sup>19</sup> Livio XXVIII 37, 2: *ad conloquium sufetes eorum, qui summus Poenis est magistratus, cum quaestore elicit, laceratosque verberibus cruci adfigi iussit*.

<sup>20</sup> Secondo Hengel (HENGEL 1977: 46) i Cartaginesi «tended to crucify especially generals and admirals who had either been defeated or who proved too wilful».

schiavi e ribelli. La consapevolezza della profonda differenza, su questo punto, tra la civiltà romana e quella punica, emerge a più riprese nelle fonti classiche<sup>21</sup>.

D'altra parte, alcune delle testimonianze attestano l'ampio utilizzo della "crocifissione" da parte dell'esercito cartaginese nei confronti di prigionieri, disertori<sup>22</sup>, o semplicemente individui (cartaginesi o meno) che abbiano mancato all'adempimento dei propri compiti. In definitiva, l'aspetto che sembra essere maggiormente caratterizzante per questo supplizio non concerne tanto le caratteristiche delle sue vittime, quanto il valore semiotico, propagandistico: Spendio ed altri ribelli furono "crocifissi" davanti alle mura, alla vista di tutti; la "crocifissione" della guida punita da Annibale serviva soprattutto da monito (*ad reliquorum terrorem in crucem sublato*, secondo le parole di Livio), come senz'altro è da presumere per l'applicazione del supplizio contro le popolazioni di Sicilia e Numidia. Questa funzione di "segno" giustifica ampiamente l'applicazione della "crocifissione" a dei cadaveri<sup>23</sup>, come certo nei casi di Magone ed Annone, e forse anche in altri<sup>24</sup>. In almeno alcuni casi la "crocifissione" fu comunque preceduta da altre sevizie, come del resto nella pratica romana<sup>25</sup>. Quanto alla decisione di infliggere questo supplizio, apparentemente essa veniva di solito presa nella madrepatria nel caso concernesse un comandante (ma così non avvenne per l'ammiraglio Annibale, "crocifisso" immediatamente dagli stessi superstiti della sua flotta), mentre sarebbe spettata ai singoli

<sup>21</sup> Livio XXXVIII 48, 13: *apud Carthaginiensem senatum agerem, ubi in crucem tolli imperatores dicuntur, si prospero eventu, pravo consilio rem gesserunt*; Livio XXII, 61, 15 (dopo Canne, il console C. Terenzio, sopravvissuto, fu accolto in Roma con calore, mentre a Cartagine sarebbe stato giustiziato): *quo in tempore ipso adeo magno animo civitas fuit ut consuli ex tanta clade, cuius ipse causa maxima fuisset, redeunti et obviam itum frequenter ab omnibus ordinibus sit et gratiae actae quod de re publica non desperasset; qui si Carthaginiensium ductor fuisset, nihil recusandum supplicii foret*; Val. Max. 2.7. ext.1: *Leniter hoc patres conscripti, si Karthaginiensium senatus in militiae negotiis procurandis violentiam intueri velimus, a quo duces bella pravo consilio gerentes, etiam si prospera fortuna subsecuta esset, cruci tamen suffigebantur, quod bene gesserant deorum immortalium adiutorio, quod male commiserant ipsorum culpae imputante*. La condanna a morte sarebbe stata evitata scaltramente dal comandante cartaginese sconfitto da Gaio Duilio nella battaglia navale del 260 a.C. (Dione Cassio XI 18 e Zonara 8, 11).

<sup>22</sup> L'adozione della "crocifissione" contro i disertori libici riconsegnati dai Romani (Appiano, *Sic. II* 3) sembra implicare una loro disomogeneità rispetto ai comuni mercenari [L. Loreto, *La grande insurrezione libica contro Cartagine del 241-237 A.C. Una storia politica e militare*, Roma 1995, p. 14; A. Fariselli, "I mercenari di Cartagine attraverso l'esame delle attestazioni letterarie", *Studi di egittologia e antichità puniche* 16, 1997, n. 34 pp. 154-155].

<sup>23</sup> J.D. Duff [*Silius Italicus*, *Punica*, I, London-Cambridge (Massachusetts), 1961, p. 84, n. b], sulla base della compresenza, nel poema di Silio Italico, della tradizione sul supplizio di Attilio Regolo tramite l'arca chiodata e quella sulla sua crocifissione, ipotizzò che il cadavere di Regolo fosse stato crocifisso dopo la morte, sotto tortura, del console. Nulla tuttavia, nel testo, sostiene una tale interpretazione e, anzi, lo stesso Silio Italico, affermando che Regolo dalla croce guardava l'Italia, lo presuppone vivente (F. Spaltenstein, *Commentaire des Punica de Silius Italicus*, I, Genève 1986, p. 139).

<sup>24</sup> Si osservi come Polibio (I 84, 6), riferendo della "crocifissione" di Annibale da parte dei ribelli, sottolinei che questi era ancora in vita: τοῦτον δ' ἀνέθεσαν (anche se in questo passo vale l'opposizione alla deposizione del cadavere di Spendio dalla stessa "croce").

<sup>25</sup> Sulla fustigazione preventiva, in ambito romano, di condannati alla crocifissione, cf. HENGEL 1977: 28-29; PARENTE 1979: 373-374.

comandanti qualora rivolta contro popolazioni o individui non cartaginesi (ivi compresi i sufeti di Gadir) ma forse anche cartaginesi<sup>26</sup>, in base ad una sorta di “legge marziale”. Quanto alla possibilità di un’applicazione anche in ambito penale, per colpe meno eclatanti, ad opera di tribunali civili, occorre tenere presente il limitato interesse che la materia avrebbe potuto suscitare nelle fonti classiche.

L’utilizzo cartaginese di questa forma di supplizio era ritenuto abbastanza caratteristico da figurare in alcune testimonianze letterarie o basate su una tradizione non storica. La “crocifissione” di Attilio Regolo<sup>27</sup>, infatti, rappresenta solo una variante secondaria nella tradizione concernente il suo supplizio, supplizio del resto presumibilmente mai realmente avvenuto. Uno degli autori che riporta la notizia della crocifissione di Regolo, Silio Italico, è anche l’unico a presentare come crocifisso dai Cartaginesi<sup>28</sup> l’uomo che un suo servo avrebbe vendicato uccidendo Asdrubale<sup>29</sup>. Questo elemento, sebbene possa trovare riscontro (e forse spunto) in effettive “crocifissioni” di eminenti personalità iberiche, come quella di Indorte, voluta da Amilcare<sup>30</sup>, sembra indicare l’utilizzo volontario della croce, da parte di Silio, come elemento atto a veicolare, dei Punici, un’immagine di crudeltà. Peraltro, Silio esalta l’immagine del servo che irride i supplizi cui i Cartaginesi lo sottopongono, aggiungendo: *dominique crucem clamore reposcit* (I, 180-181)<sup>31</sup>. L’episodio appare insomma creazione letteraria.

\* \*  
\*

A parte, per una serie di considerazioni, occorre ora esaminare un altro caso di “crocifissione”, riferito da Giustino (e Orosio): il comandante dell’armata cartaginese,

26 Cf. Giustino XVIII 14-15. In questo caso, seppure decretata da Malco in qualità di comandante (*ego quoque imperatorem me magis quam patrem iudicabo*), sebbene, in quanto condannato all’esilio, di dubbia legittimità, occorre osservare che la crocifissione concerneva un civile. Ma le particolarità di questa testimonianza richiedono cautela ed essa verrà trattata in seguito.

27 Cf. Seneca, *Ep. Mor.* XCVIII 12: *Singula vicere iam multi, ignem Mucius, crucem Regulus, venenum Socrates, exilium Rutilius, mortem ferro adactam Cato*; *De prov.* 10: *ille in cruce*; Silio Italico, II 343-344: *vidi, cum robore pendens / Hesperiam cruce sublimis spectaret ab alta*; II 435-436: *iuxta, triste decus, pendet sub imagine poenae / Regulus*; Terulliano, *Ad nat.* I 18, 10: *Si crucem, configendi corporis machinam, nullus adhuc ex vobis Regulus pepigit*; *Ad nat.* I 18, 3: *Crucis vero novitatem numerosae, abstrusae, Regulus vester libenter dedicavit*; Floro I 18: *nec ultimo sive carceris seu crucis supplicio deformata maiestas*.

28 I 152-154: *antiqua de stirpe Tagum, superunquae hominumque / immemor, erecto suffixum robore maestis / ostentabat ovans populis sine funere regem*; I 165-166: *quem postquam diro suspensum robore vidit / deformem leti famulus*.

29 Sull’episodio, S. Ribichini “L’assassinio di Asdrubale: la « bella morte » e il riso sardonico”, in A. González Blanco - J.-L. Cunchillos Ilarri - M. Molina Martos (a cura di), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura (Cartagena, 17-19 de noviembre de 1990)*, Murcia 1994, pp. 115-130; cf., del medesimo: *Il riso sardonico. Storia di un proverbio antico*, Sassari 2003, pp. 84-93.

30 Cf. Diodoro XXV 10, 2.

31 Forse anche in rapporto a quanto Strabone (III 4, 18) riferisce dei Cantabri: τῆς ἀπονοίας, καὶ τοῦτο λέγεται τῆς Καντάβρων, ὅτι ἀλόντες τινές, ἀναπεπηγότες ἐπὶ τῶν σταυρῶν, ἐπαῶνιζον. Un caso simile è presentato da Giuseppe Flavio (*Bellum Judaicum* III 321): un Giudeo, torturato sotto Vespasiano, aveva affrontato la croce morendo col sorriso.

Malco, dopo avere combattuto vittoriosamente in Sicilia, fu condannato all'esilio con i suoi uomini dopo una grave sconfitta subita in Sardegna, ma si accampò alle porte di Cartagine; suo figlio Cartalo, che si era recato a Tiro onde consacrare a Eracle (Melqart) la decima del bottino conseguito in Sicilia dal padre, giungendo in patria, dichiarò di non potere accondiscendere alla richiesta di Malco di recarsi da lui, prima di avere compiuto i propri obblighi religiosi. Alcuni giorni dopo, avutane licenza, Cartalo, ornato delle proprie vesti sacerdotali, raggiunse il padre il quale, irato, lo fece crocifiggere<sup>32</sup>. Poco tempo dopo, impossessatosi di Cartagine, impose l'abrogazione dell'esilio per sé e per i suoi, ma in seguito, accusato di tentare di instaurare una tirannide, fu condannato a morte.

Ebbene, secondo un'ipotesi sostenuta da G. Ch. Picard<sup>33</sup>, dietro il resoconto di questa crocifissione sarebbe identificabile, almeno originariamente, un mito facente riferimento ad un rito religioso: «the crucifixion of Carthalo in his priest's robes, has all the attributes of a sacrifice»; a sostegno di questa teoria si osserva che «as late as the third century A.D. the victims offered to Ba'al Hammon, or, in his Latinized form, Saturn, were attired in the dress of the *sacerdotes Saturni*». Si tratterebbe insomma, secondo Picard, di un caso di sacrificio del figlio del re<sup>34</sup> e, difatti, un «example of the sacrifice of a king's sons by hanging or crucifixion, in circumstances which were probably very similar to those in fact surrounding the Malchus story» sarebbe offerto dal resoconto di 2 Sam. 21, 7-9. L'ipotesi è interessante, ma presenta una serie di difficoltà che sarà ora necessario esaminare<sup>35</sup>.

Innanzitutto, per quanto riguarda il parallelo biblico citato, il contesto appare decisamente diverso<sup>36</sup>. In esso infatti si narra come, a seguito di una carestia, le ricerche di Davide ne individuassero la causa in uccisioni perpetrate da Saul contro i Gabaoniti, e come questi richiedessero sette tra i figli di Saul acciocché potessero metterli a morte, come poi fecero, «sul monte, davanti al Signore»<sup>37</sup>. L'episodio potrebbe in effetti riferirsi ad una pratica di carattere fondamentalmente religioso (varie interpretazioni in tal senso

32 Giustino XVIII 15: *eum cum ornatu suo in altissimam crucem in conspectu urbis suffigi iussit*. Cf. Orosio IV 6: *in crucem sub oculis patriae ita ut erat cum purpuris infulusque suspendit*.

33 PICARD 1950: 43-44; 1968: 56-58.

34 L'ipotesi è sostanzialmente accolta da Grottanelli (GROTTANELLI 1981: 185-189). A. Simonetti (SIMONETTI 1983: 101-102) ritiene che l'episodio debba interpretarsi, piuttosto, come una uccisione rituale (sulla categoria, distinta dal sacrificio umano in quanto, diversamente da questo, non rivolta ad un destinatario divino, cf. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, p. 31; id., *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 1967, p. 12).

35 L'ipotesi dei Picard, secondo la quale Pompeo Trogo (la fonte di Giustino) si sarebbe basato su di un'opera sul sacrificio umano cartaginese, non è necessaria poiché, come ebbe ad osservare V. Merante (MERANTE 1967: 116), Giustino dovette operare rilevanti tagli sul materiale offerto da Trogo, prediligendo quegli elementi che si prestassero a considerazioni di natura morale.

36 C. Grottanelli (GROTTANELLI 1981: 187), pur favorevole a riconoscere con Picard un mito di sacrificio umano alla base della tradizione di Giustino, affermava: «I would also hesitate to connect the sons of Saul's hanging in II Sam. 21 to Carthalo's plight in such a direct and strong way, for I believe that the biblical episode has a different meaning».

37 2 Sam. 21, 7; in 21, 6 è adoperata comunque l'espressione *w'hôqa' nûm layhwh*, analoga a quella (*w'hôqa' 'ôtiâm layhwh*) che compare in Num. 25, 4; in questo caso l'azione implicata dal verbo mirava a placare l'ira di Dio; analogamente (cf. 2 Sam. 21, 14), anche l'immolazione dei figli di Saul comportò il placarsi di Dio.

sono state avanzate)<sup>38</sup>, ma sembra trattarsi comunque di circostanze differenti da quelle ipotizzate da Picard per il caso cartaginese: quello che sembra rilevante, nel caso biblico, parrebbe infatti non la "regalità" delle vittime (come presupposto da Picard), quanto la loro parentela con colui che aveva suscitato la collera divina. In ogni caso, per la questione che qui ci occupa, occorre porre in rilievo che il verbo utilizzato nel passo biblico dalla radice *yq'* (nella forma causativa *hq'*), è di controverso significato, e l'interpretazione come «crocifissione» è solo una possibilità<sup>39</sup>. Così, se ad esempio D. Merli<sup>40</sup> utilizza un neutrale "immolazione", secondo W. Robertson Smith<sup>41</sup> l'«obscure form of execution» sarebbe una precipitazione «for the victims fall and are killed» (cf. 2 Sam. 21, 6: *wayyipp' lû*). Diversamente, H.W. Hertzberg<sup>42</sup> ritiene che dal «they fell» del testo «conclusions about the method of execution can hardly be drawn», limitandosi ad osservare che «the manner of execution demanded cannot be deduced from the vocabulary used [...] it is in any case not important how the men are killed, but that their bodies should be exposed»<sup>43</sup>. Questo concorda con la resa dei LXX, tramite il verbo ἐξηλιάζω, che pone l'accento sull'esposizione al sole (presumibilmente per analogia con Num. 25, 4, dove lo stesso verbo (*w'hôqa'*) è adoperato in connessione con «al sole» (*neged haššāmeš*) e difficilmente può essere addotta a sostegno di una "crocifissione"<sup>44</sup>. Un'altra

38 Per Kapelrud (KAPELRUD 1955) si tratterebbe di un rito agrario (cf. DE VAUX 1964: 61-62), per il quale occorre la sacralità della famiglia regale («zur Gewinnung der Fruchtbarkeit war ein Opfer von höchsten Rang erforderlich», p. 203). Per J. Dus (DUS 1960: 369-370) Gibeon era un luogo di culto di *Šms.* e l'uccisione dei figli di Saul sarebbe avvenuta con quello che era un rito originariamente legato alla devozione verso di esso, riformulato nel culto di *YHWH*. Un'altra ipotesi, del resto, interpreta la cessazione della siccità come effetto non dell'uccisione, dovuta ad un oracolo errato, ma come dovuta ad un rito effettuato dalla concubina di Saul, Rizpah (FROLOV-OREL 1995). Invece, per R. Polzin (POLZIN 1969), l'uccisione dei discendenti di Saul sarebbe da interpretare come la sanzione conseguente alla violazione di un patto: la garanzia divina implicata nel patto spiegherebbe anche la persecuzione della colpa sui discendenti del colpevole (cf. VERDAM 1949: 413). Per Parente (PARENTE 1977b: 105), una pratica originariamente relativa ad un rito agrario si sarebbe progressivamente mutata in una forma di esecuzione capitale, adottata qui nel caso di una carestia la cui causa diretta è comunque una mancata vendetta di sangue.

39 Peraltro, la prolungata esposizione delle vittime urterebbe contro la prescrizione di Dt. 21, 22. Secondo T. Veijola, [“Fluch des Totengeistes ist der Aufgehängte” (Dtn 21.23)], *UF* 32, 2000, pp. 543-553] tale prescrizione tenderebbe ad evitare l'azione nociva del defunto, particolarmente temibile nel caso in cui questi sia di stirpe regale (cf. in particolare p. 552).

40 MERLI 1967.

41 ROBERTSON SMITH 1907: 419 n. 2.

42 HERTZBERG 1964: 380-383.

43 HERTZBERG 1964: 383.

44 Come vorrebbe McCarter (MC CARTER 1984: 442). Ad un'errata interpretazione dei LXX risale invece la tradizione sulla crocifissione di Haman, nel libro di Esther, laddove il testo masoretico indicherebbe piuttosto «death by hanging from a gallows»: THORNTON 1986: 420-421; cf. L. Koehler - W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, IV, Leiden-Boston-Köln 1999, p. 1739; mentre un impalamento in Esdra 6, 31 fu successivamente interpretato in LXX e Pešitta come "crocifissione" (PARENTE 1977a). Anche la vaghezza dell'espressione utilizzata da Giuseppe Flavio (VII 297) per descrivere l'uccisione dei Saulidi (οἱ Γαβαωῖται τοὺς ἀνδρας ὡς ἐβούλοντο ἐκόλασαι) sembrerebbe derivata dall'incertezza, piuttosto che sull'atrocità del supplizio o la sua violazione del precetto deuteronomico (come pensa invece BEGG 1996: 11-13).

ipotesi, basandosi tra l'altro sull'osservazione che lo stesso verbo, ma alla forma *qal*, compare in Gen. 32, 26 (*wattēqa*<sup>45</sup>) riferito allo "slogarsi" dell'anca di Giacobbe, intende il supplizio come una sorta di esposizione del corpo smembrato: l'ipotesi è sostenuta, tra gli altri, da Cazelles<sup>45</sup>, De Vaux<sup>46</sup>, Kapelrud<sup>47</sup>, Dus<sup>48</sup>, Polzin<sup>49</sup>, Parente<sup>50</sup>.

Come si vede, né il contesto né, soprattutto, le modalità dell'uccisione sembrano adeguate a supportare il parallelo con il caso punico<sup>51</sup>.

Contro la tesi di un mito di sacrificio umano, inoltre, occorre tenere presente che la storicità di Malco, difesa ultimamente, con nuovi argomenti da W. Huss<sup>52</sup>, è stata ammessa da diversi studiosi<sup>53</sup>. Se la tradizione è attendibile, dunque, Malco non sarebbe un mitico re, ma un personaggio storico che *non divenne mai re*<sup>54</sup> ma che, anzi, per aver tentato di diventarlo, fu condannato a morte. Quanto al nome *Malchus*, secondo alcuni riconducibile alla radice semitica *mlk* («re»), e dunque addotto a sostegno della natura regale del "sacrificio" di Cartalo, G. Bunnens ha sottolineato come, nella tradizione manoscritta di Giustino ed Orosio, esso non appaia mai in questa forma, che rappresenta

45 CAZELLES 1955: 167-169 («dismemberment»).

46 «The victims are 'dismembered' or 'dislocated' before Yahweh, their bodies -or their members?- remain exposed» (DE VAUX 1964: 61-62).

47 A proposito della proposta interpretativa di Köhler (*Lexikon* p. 398): «aussetzen (mit gebrochenen Schenkeln und Armen)», osserva: «diese Übersetzung ist sicher besser als »hängen« » (KAPELRUD 1955: 204).

48 «Verrenken» (DUS 1960: 369-370).

49 «Dismemberment» (POLZIN 1969: 231).

50 «Squartare» (PARENTE 1977b: 104). Per lo studioso in questione, uno scivolamento semantico del termine, dall'originario "squartare" ad "appendere", sarebbe dovuto al fatto che le membra delle vittime dello squartamento rituale venivano poi appese; lo squartamento sarebbe stato progressivamente abbandonato, cosicché il corpo delle vittime veniva appeso intero, con l'evolversi della pratica da rito ad esecuzione capitale (PARENTE 1977b: 101-107).

51 Almeno nella redazione attuale del passo biblico, del resto, la crisi manifesta la necessità di un'espiazione che ha la sua origine in fatti precedenti, mentre, nell'interpretazione avanzata da Grottanelli, il "sacrificio" di Cartalo sarebbe in risposta diretta ad una situazione di crisi.

52 HUSS 1988.

53 Per P. Meloni, "La cronologia delle campagne di Malco", *Studi sardi* 7, 1947, pp. 105-113, l'impresa di Malco in Sardegna si colloca tra 545 e 535 a.C.: concorda con lui G. Lilliu, "Ancora una riflessione sulle guerre cartaginesi per la conquista della Sardegna", *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie IX, 3, 1992, pp. 17-35. Cf. MERANTE 1967 (Malco andrebbe posto tra 559 e 529 a.C.). La storicità di Malco è ammessa, ad esempio, da S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, II, Paris 1921, pp. 185-186; B.H. Warmington, *Carthage*, London 1960, pp. 38-40; E. Manni, "Sémites et Grecs en Sicile jusqu'au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 33, 1974, pp. 63-84 (su Malco cf. p. 76); L.-M. Hans, *Karthago und Sizilien*, Hildesheim-Zürich-New York 1983, *passim*; S.F. Bondi, "Siciliae partem domuerant. Malco e la politica siciliana di Cartagine nel VI secolo a.C.", in AA.VV., *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa-Roma, 1996, pp. 21-28 (in particolare p. 23). Per S. Moscati (MOSCATI 1989: 120-122) si può discutere del nome di "Malco", ma non della sua storicità.

54 HUSS 1988; cf. MOSCATI 1989: 122. A. Simonetti (SIMONETTI 1983: 102) parla, più correttamente, del gesto di "uno dei capi della città".



infatti una congettura<sup>55</sup> che «ne s'impose nullement». Ad esempio, la lezione *mazeus*, presentata da alcuni manoscritti<sup>56</sup>, potrebbe corrispondere al nome ugaritico *mzy*. Ad ogni modo, riguardo all'attribuzione di un valore simbolico ai nomi di Malco e di suo figlio<sup>57</sup>, occorre notare che il primo, del resto attestato nell'epigrafia punica (cf. *CIS* I, 4849, 4), potrebbe rappresentare un ipocoristico<sup>58</sup>, mentre il secondo è un nome ben documentato, nelle fonti classiche, per individui cartaginesi<sup>59</sup>.

Un altro elemento addotto da Picard a sostegno della propria teoria sull'originaria natura sacrificale della "crocifissione" di Cartalo, ossia l'affermazione secondo la quale, ancora nel III secolo d.C., le vittime offerte a Saturno (Ba'al Hammon) erano abbigliate con abiti da *sacerdotes Saturni*, esso si fonda<sup>60</sup> su di un passo della *Passio Perpetuae et Felicitatis*, in cui si riferisce di come si fosse tentato di far indossare ad un gruppo di martiri cartaginesi, prima dell'ingresso nell'arena, abiti da *sacerdotes Saturni* e da *sacratae Cereris* (rispettivamente per gli uomini e per le donne)<sup>61</sup>. Secondo Picard, si tratterebbe della testimonianza di un'evoluzione dei "sacrifici umani" punici sotto una forma ritenuta tollerabile dall'autorità romana. L'imposizione delle vesti sacerdotali (che nulla, si noti, impone di considerare abituale, come invece presuppone la teoria di Picard, e non episodica), era del resto il modo più ovvio per presentare, qualunque ne fosse il motivo, al pubblico i martiri cristiani come adepti di Saturno. Se occorre certamente osservare come non fosse eccezionale la rappresentazione scenica di azioni mitiche o storiche negli anfiteatri romani<sup>62</sup>, e che il collegamento con il sacrificio umano, comunque, non rappresenta l'unica possibilità esplicativa dell'allestimento, lo stesso M. Leglay, che pure accoglie la teoria di Picard, sottolinea altrove il forte significato agricolo

55 Dovuta a I. Voss (1640); i manoscritti presentano *maleus*, *mazeus*, *mezeus*, *maceus*. Cf. HUSS 1988: 56 n. 14.

56 Questa lezione è accolta nel testo di Orosio (il quale si basa su Giustino); cf. l'edizione curata da A. Lippold (Milano 1976).

57 «The very names of the protagonist show them to be respectively the king and the embodiment of his city Carthage» (GROTTANELLI 1981: 187).

58 G. Bunnens, *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*. Bruxelles-Rome 1979, pp. 288-289.

59 Cf. K. Geus, *Prosopographie der literarisch bezeugten Karthager*, Leuven 1994 (pp. 23-29; 213), che individua fino ad otto individui storici (incluso il figlio di Malco) recanti il nome in oggetto, mentre un'ulteriore attestazione riguarda un personaggio di Silio Italico (I 406).

60 Cf. PICARD 1950: 134. L'articolo di G. Picard, "Les *sacerdotes* de Saturne et les sacrifices humains dans l'Afrique romaine". *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique du Département de Constantine* 66, 1948, pp. 117-123, non mi è stato purtroppo accessibile.

61 § 18: *et cum ducti essent in portam et cogerentur habitum indueré, viri quidem sacerdotum Saturni, feminae vero sacratarum Cereris*".

62 Cf. C. Vismara, "L'amphithéâtre comme lieu de supplice", in C. Domergue - Chr. Landes - J.-M. Pailler (a cura di), *Spectacula - I. Gladiateurs et amphithéâtres. Actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes 1990, pp. 217-229 [p. 255]; negli stessi atti (pp. 217-229) si veda M. Leglay, "Les amphithéâtres: loci religiosi?", per la sacralità dei *ludi* circensi [a favore di una loro sostanziale laicità, invece, cf. G. Ville, "Les jeux de gladiateurs dans l'empire romain", in *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome* 72, 1960, pp. 273-335 (specie pp. 276-290), che pure accoglie l'ipotesi di Picard (pp. 280-281)].

rivestito dai giochi circensi romani<sup>63</sup>. Se si considera dunque che il passo in oggetto afferma che, se agli uomini si richiedeva di indossare le vesti dei sacerdoti di Saturno, per le donne si trattava di quelle delle *sacratae* di Cerere, il significato agricolo della cerimonia potrebbe apparire plausibile e coerente con quello che sembra un carattere proprio dei *ludi*, senza necessitare quindi del riferimento specifico (in forma peraltro profondamente stravolta) al “sacrificio umano” punico. Ma ricorderemo soprattutto come il fatto che il tribuno romano autorizzasse Perpetua e i suoi a non indossare le vesti, sembrerebbe opporsi all’ipotesi di un valore rituale di esse, come osservava R. Freudenberger. Quest’ultimo proponeva quindi di interpretare la messinscena come conseguente ad una concessione fatta dalle autorità alle diffuse accuse di infanticidio rivolte ai cristiani<sup>64</sup>, forse allora anche con una funzione di monito in qualche modo accostabile a quanto riferisce Tertulliano sulla crocifissione, nel loro stesso santuario, di alcuni sacerdoti africani di Saturno da parte dell’autorità romana, apparentemente nello stesso periodo<sup>65</sup>. L’adozione della crocifissione, peraltro, non appare in questo caso rilevante per il nostro discorso: il ricorso alla pena della crocifissione, nel caso in questione, è conforme alla cultura romana<sup>66</sup>, mentre il riferimento alle *votivae cruces* appare puramente retorico, quando non sia da presupporre nel testo trádito una corruzione di un originario accusativo che riferiva l’aggettivo *votivus* a *sacerdotes*<sup>67</sup>.

Circa la precisazione di Giustino sull’abbigliamento di Cartalo, C. Grottanelli ritiene del resto che si tratti piuttosto di vesti regali, e che vi sia dunque un’analogia<sup>68</sup> con la tradizione, riportata da Filone di Biblo, sulle vesti regali indossate dalla vittima nella mitica immolazione del proprio figlio ad opera di di Kronos (El)<sup>69</sup>.

La narrazione di Giustino, comunque, corrisponde al quadro tracciato per la pratica della crocifissione punica (esemplarità: *statuamque in te exemplum, ne quis posthac*

<sup>63</sup> LEGLAY 1966: 460-466.

<sup>64</sup> FREUDENBERGER 1974.

<sup>65</sup> *Apol. IX 2: infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbraticibus scelerum votivis crucibus vivos exposuit, teste militia patris nostri, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est.* La data dell’evento di cui parla Tertulliano sembra doversi collocare in un momento da lui cronologicamente non troppo remoto (RIVES 1994: 63), anche se la menzione del *proconsulatum Tiberii* non sarebbe utilizzabile e la lezione *militia patris nostri* è conservata solo dal perduto codice *Fuldensis*, mentre i manoscritti superstiti recano *militia patriae nostrae* (cf. RIVES 1994: 54-55 n. 2; POINSOTTE 1996: 31-32). Secondo R. Freudenberger (FREUDENBERGER 1974: 178-179), comunque, il riferimento di Tertulliano sarebbe a Tiberius Pollenius Auspex, ed i fatti perterrebbero all’inizio del regno di Settimio Severo. La passione di Perpetua ebbe luogo probabilmente nel marzo del 203 d.C.

<sup>66</sup> RIVES 1994: 56. La stessa punizione venne inflitta da Tiberio (che, come si è visto, non sembra comunque identificabile col proconsole cui fa riferimento Tertulliano) ai sacerdoti di Iside in Roma in seguito ad uno scandalo che li vide implicati (Giuseppe Flavio, *Ant. XVIII 4*).

<sup>67</sup> RIVES 1994: 55-56 n. 4.

<sup>68</sup> In riferimento a «the purple robes and golden ‘coronae’ of Carthalo, that the text never specifically presents as priestly robes» (GROTTANELLI 1981: 186); ma cf. al § 9 di Giustino: *ornatusque purpura et infulis sacerdotii*.

<sup>69</sup> In Eusebio, *P. E. I 10, 44*: βασιλικῷ κοσμησας σχήματι τὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν.

*infelicibus miseris patris inludat. Atque ita eum cum ornatu suo in altissimam crucem in conspectu urbis suffigi iussit*): la decisione di punire con la "crocifissione" il figlio sarebbe stata poi presa da Malco in quanto comandante<sup>70</sup>, e la situazione di crisi si adatta altrettanto bene all'adozione di severe misure disciplinari che all'adozione di estreme pratiche rituali ma, nel resoconto di Giustino, non appare alcuna implicazione religiosa per la crocifissione. In definitiva, quand'anche, alla base della narrazione di Giustino, si volesse riconoscere un mito di fondazione (o comunque relativo) all'uccisione religiosa di un figlio di re, questo mito, comunque, sarebbe stato radicalmente deformato<sup>71</sup> e, tra le deformazioni subite, ritengo debba essere annoverata l'introduzione della "crocifissione" quale modalità di uccisione, introduzione plausibilmente basata, oltre che sull'immagine tradizionale della crudeltà punica (e talora empietà), sulla conoscenza della pratica di un supplizio in qualche modo analogo alla crocifissione romana.

\* \*  
\*

Come si è visto, la "crocifissione" fu adottata contro gli stessi Cartaginesi dai ribelli durante la sollevazione libica e la rivolta dei mercenari. Se, da un lato, la "crocifissione" sembra essere rimasta in uso nel Nordafrica anche dopo la caduta di Cartagine (ma è impossibile stabilire se le modalità di questo supplizio fossero analoghe o mutate in tutto o in parte)<sup>72</sup>, l'adozione della "crocifissione" potrebbe essere avvenuta anche in altri contesti come forma di castigo contro quanti si fossero posti al servizio di Cartagine: così<sup>73</sup> Dionisio di Siracusa, quando conquistò la città di Mozia (398/397 a.C.), ne vendette gli abitanti, ma fece crocifiggere alcuni Greci che avevano combattuto con i Punici<sup>74</sup>, mentre P. Cornelio Scipione (al termine della seconda guerra punica) decretò la decapitazione per i disertori latini, ma la crocifissione per quelli romani<sup>75</sup>. Naturalmente,

70 *Quoniam igitur tu in patre nihil nisi exulis nomen agnoscis, ego quoque imperatorem me magis quam patrem iudicabo. L'espressione nec multo post ipse adfectati regni accusatus dupliscis, et in filio et in patria, parricidii poenas dedit*, appare costituire un moraleggiante commento di Giustino, piuttosto che una testimonianza dell'imputabilità dell'azione di Malco.

71 Basti pensare che, secondo l'interpretazione di Grottanelli, il mito originario avrebbe riguardato l'uccisione ineludibile del figlio diletto, mentre in Giustino essa è dovuta ad uno sdegno vendicativo. Il passo di Filone di Biblo (in Eusebio, *P. E.* I 10, 21) in cui Krono uccide il proprio figlio (per altro ἰδίῳ ... σιδήρῳ) perché divenutone sospettoso, sembra influenzato dal mito del Krono greco (GROTTANELLI 1981: 183).

72 Sallustio, *Bellum Jugurthinum* 14: Aderbale narra in senato che Giugurta *affinis amicos propinquos ceteros meos alium alia clades oppressit: capti ab Iugurtha pars in crucem acti, pars bestiis obiecti sunt, pauci, quibus relicta est anima, clausi in tenebris cum maerore et luctu morte grauiorem vitam exigunt*; Ps. Cesare, *Bellum Africanum* 66: *Postero die Iuba Numidas eos qui loco amisso fuga se receperant in castra, in cruce omnes suffixit*.

73 Per un'influenza punica si esprime, ad esempio, P. Ducrey (DUCREY 1968: 213).

74 Diodoro XIV 53, 4: Δαίμεινι δὲ καὶ τινὰς τῶν Ἑλλήνων συμμαχοῦντας Καρχηδονίους λαβῶν αἰχμαλώτους ἀνεσταύρωσεν.

75 Livio XXX 43, 13: *de perfugis gravius quam de fugitivis consultum: nominis Latini qui erant securi percussi, Romani in crucem sublati*; Valerio Massimo 2, 7, 12: *gravius in Romanos quam in Latinos transfugas animaduertit: hos enim tamquam patriae fugitivos crucibus adfixit, illos*

questo non implica una derivazione da Cartagine delle “crocifissioni” greca e romana<sup>76</sup>. Per la Fenicia, peraltro, non si hanno attestazioni dell’uso di una “crocifissione”: la notizia secondo la quale<sup>77</sup> i πρωτόβουλοι dei Tiri avrebbero fatto crocifiggere (ἀνεσταύρωσαν) gli ambasciatori di Alessandro non è infatti che una invenzione mirante alla giustificazione delle atrocità commesse dopo la presa della città dal Macedone, che ne fece crocifiggere duemila cittadini<sup>78</sup>. Peraltro, il suo utilizzo della crocifissione anche in altre regioni<sup>79</sup> pare escludere che il gesto sia da interpretare come adozione di usanze specificamente fenicie.

---

*tamquam perfidos socios securi percussit*. La decisione suscitò comunque perplessità, perlomeno in Valerio Massimo, che aggiunse: *non prosequar hoc factum ulterius, et quia Scipionis est et quia Romano sanguini quamvis merito perpresso servile supplicium insultare non adinet* (la crocifissione, a Roma, era un supplizio da schiavi).

- 76 L’opinione alquanto diffusa secondo la quale la crocifissione sarebbe stata adottata da Greci e Romani per influsso orientale, e in particolare cartaginese (cf. R.E., s.v. *Crux* [Hitzig], coll. 1729; DUCREY 1977: 213-214; HENGEL 1977: 23; secondo A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1932, s.v. *Crux*, l’origine dello stesso vocabolo potrebbe essere punica), va respinta. Cf. PARENTE 1979: 372; CANTARELLA 1991: 192. La constatazione che, già per Plauto, la croce era di uso tradizionale, proverebbe che essa non dovette essere adottata in seguito alla prima guerra punica (HENGEL 1977: 53). Quanto all’*apotympanismos*, con il quale la vittima era legata ad un palo, esso affonderebbe le proprie radici nel mondo omerico (CANTARELLA 1991: 41-46).
- 77 *Vita Alexandri* I, 35, 6. Curzio Rufo IV 2, 15, invece, parla di *caduceatores* (...) *quos Tyri contra ius gentium occisos praecipitaverunt in altum*.
- 78 Curzio Rufo, *Hist. Alex.* IV 4, 17: *triste deinde spectaculum victoribus ira praebuit regis: duo milia, in quibus occidendis defecerat rabies, crucibus adfixi per ingens litoris spatium pependunt. Carthaginensium legatis pepercit, addita denuntiatione belli, quod praesentium rerum necessitas moraretur*: Diodoro XVII 46, 4: τούς δέ νέους πάντας, οἷα τᾶς οὐκ ἐλάττους τῶν δισχιλίων, ἐκρέμασε.
- 79 Cf. Curzio Rufo, *Hist. Alex.* VII 11, 28 e IX 8, 16.

**Bibliografia\***

- BEGG 1996  
C. Begg, "The Execution of the Saulides according to Josephus", *Sefarad* 56, pp. 3-17.
- CALIGARIS 1952  
P. Caligaris, "La crocefissione", *Paideia* 7, pp. 218-222.
- CANTARELLA 1991  
E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano.
- CAZELLES 1955  
"David's Monarchy and the Gibeonite Claim (II Sam. xxi. 1-14)", *PEQ* 87, pp. 165-175.
- DE VAUX 1964  
R. De Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff.
- DUCREY 1968  
P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique. Dès origines à la conquête romaine*, Paris.
- 1971  
P. Ducrey, "Note sur la crucifixion", *MH* 28, pp. 183-185.
- DUS 1960  
J. Dus, "Gibeon – eine Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksals", *VT* 10, pp. 353-374.
- FREUDENBERGER 1974  
R. Freudenberg, "Probleme römischer Religionspolitik in Nordafrika nach der *Passio S.S. Perpetuae et Felicitatis*", *Helikon* 13-14, 1973-74, pp. 174-183.
- FROLOV - OREL 1995  
S. Frolov - V. Orel, "Rizpah on the Rock. Notes on 2 Sam. 21:1-14", *BeO* 37, pp. 145-154.
- GROTTANELLI 1981  
C. Grottanelli, "Cosmogonia e sacrificio II. Death as the Supreme God's Beloved Son and the Founding Myth of Human Sacrifice", *SSR* 5, pp. 173-196.
- HAAS 1970  
N. Haas, "Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar", *IEJ* 20, pp. 38-59.

---

\* Alcuni titoli citati per esteso nel corso del testo, e solo indirettamente qui rilevanti, non sono riportati in questa bibliografia.

- HENGEL 1977  
M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia.
- HERTZBERG 1964  
H. W. Hertzberg, *I & II Samuel. A Commentary*, London.
- HEWITT 1932  
J. W. Hewitt, "The Use of Nails in the Crucifixion", *HTR* 25, pp. 29-45.
- HUSS 1985  
W. Huss, *Geschichte der Karthager*, München.
- 1988  
W. Huss, "Der iustinische Malchus – eine Ausgeburt der Phantasie?", *Latomus* 47, pp. 53-58.
- KAPELRUD 1955  
A.S. Kapelrud, "König David und die Söhne des Saul", *ZAW* 67, pp. 198-205.
- LEGLAY 1966  
M. Leglay, *Saturne Africain. Histoire*, Paris.
- MARIGO 1951  
S. Marigo, "Fisio-patologia della crocefissione", *Humanitas* 6, pp. 127-137.
- MC CARTER 1984  
P.K.Jr. Mc Carter, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, Garden City (NY).
- MERANTE 1967  
V. Merante, "Malco e la cronologia cartaginese fino alla battaglia d'Imera", *Kokalos* 13, pp. 105-116.
- MERLI 1967  
D. Merli, "L'immolazione dei Saulidi (2 Sam. 21.1-14)", *BeO* 9, pp. 245-251.
- MOSCATI 1989  
S. Moscati, *Tra Tiro e Cadice. Temi e problemi degli studi fenici* (= *Studia Punica* 5), Roma.
- PARENTE 1977a  
F. Parente, "Ezra', 6.11 in Targum Ester. 7-9", *SCO* 26, pp. 303-306.
- 1977b  
F. Parente, "Talah 'a 'eş, Una norma di diritto penale biblico (*Deut.*, 21.22-23) ed i suoi riflessi nella tradizione evangelica", *SCO* 27, pp. 79-136.

-- 1979

F. Parente, "Patibulum, crux, furca. Alcune osservazioni a proposito di un libro recente". *RFIC* 107, pp. 369-378.

PICARD 1950

G.Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris.

PICARD, G.Ch. e C. 1968

G.Ch. Picard - C. Picard, *The Life and Death of Carthage*, London.

POINSOTTE 1996

J.-M. Poinssotte, "Le témoignage de Tertullien sur les sacrifices d'enfants à Carthage (*Apol.*, 9, 2-6) est-il crédible?". *Lalies* 16, pp. 29-33.

POLZIN 1969

R. Polzin, "HWQY' and Covenantal Institutions in Early Israel". *HTR* 62, pp. 227-240.

RIVES 1994

J.B. Rives, "Tertullian on Child Sacrifice", *MH* 51, pp. 54-63.

ROBERTSON SMITH 1907

W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First series. The Fundamental Institutions*, London.

SIMONETTI 1983

A. Simonetti, "Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche", *RSF* 11, pp. 91-111.

THORNTON 1986

T.G.C. Thornton, "The Crucifixion of Haman and the Scandal of the Cross", *JTS* n.s. 37, pp. 419-426.

VERDAM 1949

P.J. Verdam, "«On ne fera point mourir les enfants pour les pères» en droit biblique", in *Mélanges Fernand De Visscher*, II, Bruxelles 1949 (= *Revue internationale des droits de l'antiquité* 3), pp. 393-416.

YADIN 1973

Y. Yadin, "Epigraphy and Crucifixion", *IEJ* 23, pp. 18-22.