

DALLA TESI GIUDEO-ELLENISTICA DEL «PLAGIO»
DEI GRECI AL CONCETTO RABBINICO DEL
VERUS ISRAEL:

Disputa sull'appartenenza della *sofia*

Giuseppe VELTRI

Nel terzo secolo dell'era comune a difesa del cristianesimo nascente l'apologeta Tertulliano faceva appello all'origine giudaica delle credenze della nuova setta per ribadirne la liceità giuridica. Nella costruzione retorica del suo *Apologeticum* si appropria di due stereotipi che risvegliano l'interesse dello storico per la loro portata filosofica, culturale ed ermeneutica: 1) la setta cristiana ha le sue radici nella religione giudaica la quale, a sua volta, possiede scritti antichi che primeggiano sulla *sofia* e sulla legislazione greco-romana¹; 2) la tradizione scritta giudaica, epurata da alcuni elementi che i credenti della nuova setta rifiutano², è da considerare patrimonio cristiano, dal momento che i Giudei hanno velato le loro profezie ed hanno abbandonato la legge divina per vivere come pagani, per cui ora sono condannati a vagare, raminghi per il mondo³.

Tertulliano evoca, nella prima affermazione sulle origini culturali e storiche della setta cristiana, una disputa antica sull'origine e sull'appartenenza

1. Tert., *Apologeticum* XIX 1 (CCL I 119-120); XLVII 1 (CCL I 163): «Adhuc enim mihi proficit antiquitas praestructa divinae litteraturae, quo facile credatur, thesaurum eam fuisse posteriori cuique sapientiae.»

2. *Apologeticum* XXI 1-2 (CCL I 122-123): «Sed quoniam edidimus, antiquissimis Iudaeorum instrumentis sectam istam esse suffultam, quam aliquanto novellam, ut Tiberiani temporis, plerique sciunt profitentibus nobis quoque: fortasse an hoc nomine de statu eius retractetur, quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae, aliquid propriae praesumptionis abscondat; vel quia, praeter aetatem, neque de victus exceptionibus, neque de sollemnitatibus dierum, neque de ipso signaculo corporis, neque de consortio nominis cum Iudaeis agimus.»

3. *Apologeticum* XXI 4-5 (CCL I 123): «Totum Iudaeis erat apud Deum gratia ubi et insignis iustitia et fides originalium auctorum [...]. Sed quanta deliquerint fiducia patrum inflati ad declinandum disciplinam in profanum modum, etsi ipsi non confiterentur, probaret exitus hodiernus ipsorum. Dispersi, palabundi, et soli et caeli sui extorres vagantur per orbem sine homine, sine Deo rege, quibus nec advenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur.»

del sapere (*sofia*)⁴, un motivo letterario certo, la cui portata però nel suo caso avrebbe potuto avere conseguenze anche giuridiche. Il riconoscimento legale della nuova setta, infatti, richiedeva la certificazione della sua antichità, secondo principi romani che Tertulliano cita espressamente: «Primam igitur instrumentis istis [scl. thesauris litterarum] auctoritatem summa antiquitas vindicat. Apud vos [scl. Romanos] quoque religionis est instar, fidem de tempore adserere.⁵»

L'argomento dell'«antiquitas» degli scritti giudaici viene ripreso, attraverso la mediazione degli apologeti greci⁶, dal giudaismo alessandrino. Quest'ultimo partendo dal dato di fatto, sovente direttamente non tematizzato, dell'ignoranza o del disprezzo della legislazione giudaica da parte dei non Giudei, attribuisce apologeticamente una certa conoscenza di verità originariamente bibliche alla sapienza o filosofia greca, che le avrebbe per così dire «plagiate»⁷. Il nodo cruciale di questa discussione è senza dubbio il mancato riconoscimento dovuto alle tradizioni giudaiche. L'uso cristiano di questo topos si distanzierà alquanto dall'apologia giudaica esagerando le tinte e giustificando la presenza di verità nella filosofia pagana come *prae-paratio evangelica*, come il dio che gli ateniesi venerano senza averlo conosciuto (At 17,23: ὁ οὖν ἄγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν)⁸. Nella fusione ed incorporazione della rivelazione giudaica e della sapienza greca come anticipazione profetica o seminale (λόγοι σπερματικοί) della «vera religione», il cristianesimo fonderà i presupposti che porteranno alla nascita della concezione d'una «philosophia perennis» come legittimazione di un diritto di «proprietà» acquisito.

Il secondo argomento di Tertulliano, il distanziarsi dal giudaismo dopo averne affermata l'antichità, cerca di far breccia nel suo pubblico anche con un topos dell'antigiudaismo antico: i costumi e le tradizioni giudaiche, come ad esempio l'osservanza dello šabat e la circoncisione, dileggiati nel mondo greco-romano⁹, sono da rifiutarsi secondo i principi della nuova re-

4. *Apologeticum* XIX 1⁵⁻⁶ (CCL I 120): «Adeo respici potest tam iura vestra quam studia de lege deque divina doctrina concepisse»; LXV 4 (CCL I 159): «Dum tamen sciatis ipsas leges quoque vestras, quae videntur ad innocentiam pergere, de divina lege, ut antiquiore, formam mutuatas.»

5. *Apologeticum* XIX 1 (CCL I 119).

6. In riferimento alla priorità di Mosè su Platone vedi Just., *Apol* I 44,59.60; Clem. Alex., *Strom* I 165,1-166,5; V 92,1-4; *Prot* 70,1; Orig., *CCels* IV 39,43-66; Ps. Just., *Cohor* 14.20.22; Eus., *PraepEv* XI 8,1; vedi però la posizione contraria di Lattanzio (*DivInst* IV 2,3-5), secondo il quale un piano divino impedisce a Platone di conoscere la sapienza dei Giudei. Per una analisi di queste fonti cf. H. DÖRRIE, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 198-219; 488-505.

7. Sul senso dato a questo termine vedi oltre.

8. Un esempio parallelo si può trovare anche nella cosiddetta «Lettera di Aristeo a Filocrate» § 16: τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οἱτοὶ σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ, βασιλεῦ, προσονομάζοντες, ἐτέρως Ζῆνα. Qui però si tratta piuttosto di traducibilità del panteon greco con categorie giudaiche, non del 'battesimo' di altre culture come cultori inconsueti del vero Dio. Simile tendenza si riscontra pure in Aristobulo, il filosofo (*apud* Eus., *PraepEv* XIII 12,7), il quale identifica Δίς e Ζεύς con Θεός.

9. Sull'osservanza dello šabat vedi R. GOLDENBERG, *The Jewish Sabbath in the Roman*

ligione, la quale in ciò afferma la propria originalità e qualità nei confronti della religione madre. L'intento di questa affermazione va oltre la mera determinazione di una fattualità teoretica. La nuova setta pretende d'essere la «vera religione» di Mosè. L'apologeta cristiano riconosce certo che i libri sacri sono di proprietà dei Giudei (diritto di proprietà originario), ribadisce però che il «vero» significato è passato ai cristiani (diritto acquisito), secondo i quali le profezie ivi contenute si sarebbero adempiute a loro favore. La nazione dei Giudei sarebbe stata sì privilegiata da Dio, la superbia (e soprattutto il non aver riconosciuto il «vero» messia) li avrebbe però declassati ad essere «dispersi, palabundi, et soli et caeli sui extorres vagantur per orbem»¹⁰.

Questo tratto polemico nei confronti dei Giudei ed apologetico per quanto concerne l'uso delle Scritture in ambiente cristiano, si riscontra già nella lettera di Barnaba¹¹ ed ancora più dettagliatamente nella *Cohortatio ad Graecos*¹². Il dato di fatto che i Giudei abbiano ricevuto i libri sacri e li conservino, non è una prova a sfavore dei cristiani. Secondo la logica espressa dalla *Cohortatio*, il contenuto (διδασκαλία) è da considerarsi cristiano¹³. In questa affermazione si nota il cambio ermeneutico dalla tradizione di testi, di cui un'entità socio-religiosa od etnica si appropria, alla determinazione della «vera» interpretazione o dottrina, che si forma con o senza i medesimi. Nasce in questo modo il principio del «canone», che non è da identificare con la limitazione o riconoscimento estrinseco di libri cosiddetti «sacri», ma con l'affermazione positiva della loro importanza da parte d'una corrente ermeneutica che li difende¹⁴.

World up to the Time of Constantine the Great, in: ANRW 2/19/2 (1979) 414-447. Sulla circoncisione vedi Strab., *Geogr* XVI 2,37 e 4,9 (= M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I, Jerusalem 1974, no. 115, p. 295 e no. 118, p. 312); Petr., *Satyr* 68,4-8 (= STERN, *Greek and Latin Authors* I, no. 193, pp. 441-443). Una satira di entrambi si può leggere in Persio, *Saturae* V,176-184 (= STERN, *Greek and Latin Authors* I, no. 190, pp. 435-437).

10. Vedi sopra n. 3.

11. *Barn* 4: ἡμῶν μὲν ἀλλ' ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτὴν λαβόντος ἤδη τοῦ Μωϋσέως (*Schriften des Urchristentums*, vol. 2, ed. da K. WENGST, München 1984, pp. 146-148).

12. *Cohort.* § 13: εἰ δὲ τις φάσκει [...] μὴ ἡμῖν τὰς βίβλους ταύτας ἀλλὰ Ἰουδαίους προσήκειν, διὰ τὸ ἔτι καὶ νῦν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν σώζεσθαι, καὶ μάτην ἡμᾶς ἐκ τούτων φάσκειν τὴν θεοσεβείαν μεμαθηκέναι λέγει, γινώτω ἅπ' αὐτῶν τῶν ἐν ταῖς βίβλοις γεγραμμένων ὅτι οὐκ αὐτοῖς ἀλλ' ἢ ἡμῖν ἢ ἐκ τούτων διαφέρει διδασκαλία (*Iustini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur omnia*, vol. 2, ed. da Th. de OTTO. [repr. Wiesbaden 1971 della 3^a edizione], pp. 56-58). Su questo scritto, una volta attribuito a Giustino, vedi R. GRANT, *The Cohortatio of Pseudo-Justin*, in: *HThR* 51 (1958) 128-134; P. SINISCALCO, *Caratteri espressivi e estetici della profezia vetero-testamentaria secondo la Cohortatio ad Graecos*, in: *Studi Storico-Religiosi* 4 (1980) 29-44.

13. Cf. J. BERGMANN, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1908, p. 61.

14. Su questo problema mi permetto di rimandare al mio contributo *Zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Bewußtseins von einem Kanon: die Yavneh-Frage*, in: *JSJ* 20 (1990) 210-215.

Come conseguenza dell'esser venuti a conoscenza della Tora, le «nazioni del mondo», secondo la terminologia dei rabbini, avanzano il diritto d'essere diventate il *verus Israel*. Questa è l'ultima tappa dell'«appropriamento» della *sofia*: la pretesa di incorporare le fasi temporalmente anteriori facendo cessare automaticamente la loro validità originaria. Se il senso delle Scritture è profeticamente volto all'evento cristiano, il giudaismo rabbinico, secondo la logica dei padri della chiesa, non può discendere *sapientzalmente* e perciò teologicamente dalla logica biblica. Perciò viene condannata la Mišna come «espedito, un falso perpetrato da uomini»; essa costituisce infatti, secondo i rabbini, il contenuto (משנה, «ripetizione», «insegnamento», διδασκαλία) delle Scritture. Politicamente sarà la novella 146 di Giustiniano il primo documento che, partendo da queste premesse teologiche, proibirà esplicitamente ai rabbini di spiegare la Bibbia, ritenendo il loro insegnamento come una concorrenza diretta alla spiegazione cristiana delle Scritture¹⁵.

È difficile stabilire se i rabbini abbiano avuto conoscenza diretta delle tesi cristiane sull'appartenenza al *verus Israel*¹⁶. È fuori dubbio però che essi si siano chiesti in che cosa consiste la loro peculiarità ed originalità. Le tradizioni rabbiniche, che avremo modo di esaminare, s'inquadrano proprio nella problematica della «disputa» sull'origine e l'appartenenza della sapienza/Tora e segnano uno sviluppo concettuale nell'ambito della coscienza rabbinica in rapporto alle tematiche della definizione del legame Dio-(di)-Israele, degli elementi costitutivi del *verus Israel* e del valore intrinseco della tradizione orale (la questione dell'importanza della *tora šeb'e- al pe*). Anche per i rabbini non sarà il possesso e la tradizione pura e semplice di libri, l'elemento che costituisce la garanzia di verità, ma la ricerca del significato: ciò costituisce la base ermeneutica della Tora orale.

Scopo di questo studio è di tracciare le coordinate di un confronto/scontro sull'origine e il possesso della sapienza, che ha avuto teatri l'Egitto dei Tolomei, dove una nutrita comunità giudaica cercò di affermare la propria originalità di fronte alla cultura greca, e l'impero romano agli inizi della cristianizzazione.

15. Per una trattazione di questo aspetto della novella 146 vedi il mio contributo, *Die Novelle 146 περί Ἑβραίων. Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik*, di prossima pubblicazione, edito da M. HENGEL nella collana WUNT, Tübingen.

16. Su questa problematica vedi J. MAIER, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982. L'autore difende la tesi, secondo la quale contatti diretti dei rabbini con la letteratura cristiana non siano avvenuti prima del terzo/quarto secolo. Seppure la tesi non convinca in tutte le sue parti dimostrative, non si può negare che alcuni autori moderni abbiano esagerato la portata della reazione rabbinica alla nascita del cristianesimo.

1. *L'antiquitas come presupposto dell'auctoritas*a) *Analisi delle fonti*

La rivendicazione di antichità a favore della tradizione giudaica e in diretto confronto con la «sapienza» greca è da collocarsi senza dubbio nell'ambiente alessandrino, dove un confronto/scontro tra ellenismo e giudaismo ebbe certamente luogo, anche se ci sfuggono dati precisi e storicamente verificabili sui destinatari della letteratura apologetica giudaica che ne scaturì.

Cenni di polemica con la cultura greca si trovano negli oracoli sibillini¹⁷, secondo i quali (*Sib* 3,419-432) Omero sarebbe stato un falsario dei versi e dei metri della sibilla¹⁸. Demetrio, di cui non si è sicuri se sia da considerare storico od esegeta e che secondo Clemente Alessandrino avrebbe scritto un'opera intitolata *περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων*¹⁹, è da annoverare secondo Eusebio di Cesarea tra i primi autori giudeo-ellenistici che hanno cercato di provare l'«antiquitas» di Mosè, fondata soprattutto sulle note cronologiche dei libri sacri²⁰. Lo storico o cronografo Eupolemo, il quale secondo Clemente Alessandrino avrebbe scritto anche lui un libro «Sui re della Giudea»²¹, afferma che Mosè fu il «primo sapiente, il primo che trasmise la scrittura ai Giudei. Attraverso i Giudei pervenne ai Fenici, i quali la tramandarono ai Greci. Egli fu il primo che scrisse le leggi per i Giudei»²². Lo storico o narratore Artapano, che rivela ben più fantasia, identifica Mosè e Musaios (Μουσαῖος), maestro di Orfeo, ed inventore della navigazione, della scienza militare e della filosofia (... πολεμικὰ καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἐξευρεῖν). Mosè avrebbe diviso l'Egitto in trentasei province con compito cultuale; ai sacerdoti avrebbe dato i caratteri sacri (τά τε ἱερὰ γράμματα τοῖς ἱερεῦσιν). Per il suo talento politico e religioso sarebbe stato amato dagli Egizi ed onorato come un Dio dai sacerdoti, che

17. Sui problemi storici e letterari vedi E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, riv. e ed. da G. VERMES - F. MILLAR - M. BLACK (= SCHÜRER-VERMES), vol. 3/1, Edinburgh 1986, pp. 618-654.

18. Per il testo vedi V. NIKOPROWETZKY, *La troisième Sibylle*, Paris 1970, pp. 310-312. Cf. Lact., *Div. Inst.* I 6,9; vedi inoltre J. PÉPIN, *Le "challenge" Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens*, in: *RSR* 29 (1955) 105-122.

19. Clem., *Strom.* I 141,1-2. Sulla veridicità di questa notizia vedi N. WALTER in *JSHRZ* 3,2 (1980) 280.

20. *Hist. Eccl.* VI 13,7. Vedi E. BICKERMAN, *The Jewish Historian Demetrios*, in idem, *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1980, pp. 347-358.

21. *Strom* I 153,4.

22. Apud Eus., *PraepEv* IX 26,1 (= *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, ed. da A.-M. DENIS, Leiden 1970, p. 179): Εὐπόλεμος δὲ φησι τὸν Μωσῆν πρῶτον γενέσθαι καὶ γράμματα παραδοῦναι τοῖς Ἰουδαίοις πρῶτον, παρὰ δὲ Ἰουδαίων Φοίνικας παραλαβεῖν, Ἕλληνας δὲ παρὰ Φοινίκων, νόμους τε πρῶτον γράψαι Μωσῆν τοῖς Ἰουδαίοις; cf. Clem. Alex., *Strom* I 23,153. Su questo passo vedi B. Z. WACHOLDER, *Eupolemos. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati et al. 1974, pp. 71-96; *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, ed. da C.R. HOLLADAY, vol. 1, Chico (California) 1983, pp. 137-138, nn. 5 e 6.

lo avrebbero denominato Ermes a «causa dell'interpretazione/traduzione degli scritti sacri» (διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν)²³.

Se tralasciamo le spinose questioni della datazione e del rapporto con Filone Alessandrino, il primo autore giudeo-ellenista che tematizza una dipendenza diretta della filosofia greca dagli scritti ebraici è Aristobulo, il filosofo²⁴, della cui opera ci rimangono purtroppo solo alcuni frammenti conservatici da Clemente Alessandrino e da Eusebio di Cesarea. Di fronte al problema del come abbia potuto Platone conoscere la sapienza giudaica, dal momento che la Tora non era stata tradotta prima dell'era di Tolomeo Filadelfo, Aristobulo precisa:

«È indubbio che Platone abbia seguito la nostra legislazione (Φανερόν ὅτι κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων τῆ καθ' ἡμᾶς gr.)²⁵. Ed è anche certo che ne abbia studiato anche i dettagli. Ed infatti, già da altri prima di Demetrio di Falero ed ancor prima della conquista di Alessandro e dei Persiani, sono stati tradotti un estratto dall'esodo dei Giudei, nostri connazionali, dall'Egitto, la rappresentazione di ciò che è loro accaduto, la conquista della terra e l'interpretazione della Legge intera. Così è evidente che il filosofo di cui parliamo abbia tratto (da questi scritti) parecchio (materiale). Egli era infatti un uomo dotato di grande sapere, come Pitagora, il quale (ci) ha sottratto molti insegnamenti che noi professiamo e li ha adattati al suo sistema.»

L'affermazione fattuale, storicamente non verificabile, che la Tora sia stata tradotta in greco ancor prima della conquista d'Alessandro e dei Persiani²⁶ viene considerata come prova apodittica della conoscenza diretta della Tora (Platone ha «seguito» Mosè). Un altro frammento di Aristobulo precisa ulteriormente questa valutazione e confronto della sapienza greca nei riguardi dei racconti mosaici, nello stesso tempo ci dà possibilità di conoscere più dettagliatamente le modalità della teoria del «plagio» greco offrendoci un esempio concreto.

«Sotto (il concetto di) 'voce' divina non deve essere infatti considerata una parola espressa (ῥητὸν λόγον), piuttosto una conformazione dell'azione (ἔργων κατα-

23. Eus., *PraepEv* IX 27,6 (= DENIS, *Fragmenta* 187-188; cf. HOLLADAY, *Fragments* 209-210; 232-255, nn. 45-55). In questo brano si fa cenno ad una etimologia popolare secondo la quale ἑρμηνεία proviene da Ermes. Sulla identificazione Thot-Ermes vedi Plato, *Phaidros* 274c; P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia 1986, p. 261; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, p. 171; HOLLADAY, *Fragments* 234-235, n. 55. Ermes viene considerato da Giamblico come l'«inventore» della saggezza: ... ᾧ δὴ καὶ οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι τὰ αὐτῶν τῆς σοφίας εὐρήματα ἀνετίθεσαν, Ἐρμοῦ πάντα τὰ οἰκεία συγγράμματα ἐπονομάζοντες (Jambl., *DeMist* 1,3-5; *De Places*, p. 38).

24. Cf. N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Berlin 1964; SCHÜRER-VERMES, *History*, vol. 3/1, pp. 579-587; DÖRRIE, *Rahmen* 190-193; 481-484.

25. Vedi pure Clem. Alex., *Strom* V 14-97,7 (= DENIS, *Fragmenta* 228).

26. Cf. WALTER, *Thoraausleger* 45.

σκευάς), proprio nel modo in cui Mosè nella Legge ci ha descritto l'intera genesi del cosmo come "parole". Ad ogni (atto creativo) egli ripete costantemente: "Dio disse ed avvenne." Secondo il mio parere Pitagora, Socrate e Platone, che si son sforzati di dar il loro miglior contributo (espositivo) nei confronti di tutti gli interrogativi (al riguardo), abbiano ripercorso le sue (scl. di Mosè) orme (κατηκολουθηκέναι τούτω), affermando di sentire una voce di Dio contemplando attentamente la forma dell'universo (τὴν κατασκευὴν τῶν ὄλων συνθεωροῦντες), creata da Dio e da lui permanentemente sostenuta.

Orfeo afferma le stesse cose in versi, nella sua opera denominata *Sulla parola sacra* (Ἱερὸς Λόγος), (e cioè) che l'universo (il tutto) viene sostenuto dalla potenza divina (... περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θεία δυνάμει τὰ πάντα), che (per opera sua) è venuto alla luce e che Dio si erge sopra il tutto (καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν).»²⁷

L'espressione δοκοῦσι δέ μοι («secondo il mio parere») non deve trarre in inganno. Aristobulo non dubita affatto che i tre filosofi abbiano conosciuto la dottrina mosaica della creazione. L'opinione che esprime è piuttosto che Pitagora, Socrate e Platone hanno interpretato Mosè, affermando che contemplando la forma dell'universo, da Dio creata e permanentemente sostenuta, è udire «una voce di Dio».

Questa interpretazione del frammento, che viene sostenuta indirettamente anche dalla traduzione proposta da Walter²⁸, non è stata affatto recepita da M. Baltes *apud* Dörrie, il quale traduce:

«Dem (scl. Mose) scheinen mir —mit allen sich auseinandersetzend— Pythagoras, Sokrates und Platon gefolgt zu sein, wenn sie —in ihrer genau übereinstimmenden Lehre, daß die Einrichtung des Alls durch Gott erfolgt sei und unaufhörlich von ihm erhalten werde— sagen, sie hörten eine Stimme Gottes.»²⁹

Il verbo συνθεωρέω in Aristobulo non significa «essere d'accordo» («übereinstimmen»), ma «contemplare» («betrachten»), da come risulta anche dal frammento no. 5³⁰. Parlando del settimo giorno Aristobulo nota che «secondo la sua natura può esser chiamato primo essendo genesi della luce, nella quale il tutto può essere contemplato» (ἢ δὴ καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται). In questo giorno Dio non riposa ma agisce. Il dettato biblico di Gn 2,2 non significa che Dio si sia astenuto dal fare, ha solo cessato di creare per poter ordinare l'universo. Avendolo ordinato lo mantiene e lo ricompone secondo l'ordine prestabilito (ἀλλ' ἐπὶ τῷ καταπεπαυκέναι τὴν τάξιν αὐτῶν οὕτως

27. *Apud* Eus., *PraepEv* XIII 12,2 (= DENIS, *Fragmenta* 222-223).

28. «Mir scheint, daß Pythagoras, Sokrates und Platon, die sich um alle (Probleme) sehr bemüht haben, sich ihm (scl. dem Mose) angeschlossen haben, wenn sie sagen, daß sie Gottes Stimme hören, wenn sie die Beschaffenheit des Alls sorgfältig betrachten (und zu dem Ergebnis kommen), daß (es) von Gott her geworden ist und (von ihm) ununterbrochen erhalten wird», in: *JSHRZ* 3,2 (21980) 274.

29. DÖRRIE, *Rahmen* 193.

30. *Apud* Eus., *PraepEv* XIII 12,9-12 (= DENIS, *Fragmenta* 224).

εις πάντα τὸν χρόνον τεταχέναι [...] τάξας γὰρ οὕτως αὐτὰ συνέχει καὶ μεταποιεῖ).

Il Dio del filosofo Aristobulo non può riposare, perché in caso contrario perisce il mondo. Il suo «mantenere» ed «ordinare» appartiene all'essenza dell'atto creativo. Dio ha dato forma all'universo con le sue «parole» e lo sostiene. Perciò, non è, a mio parere, del tutto esatta l'affermazione di Dörrie e di Baltes *apud* Dörrie secondo la quale Aristobulo non avrebbe avuto alcuna conoscenza della filosofia di Pitagora e di Platone. Ciò non risulta affatto dal brano in questione, dal momento che Aristobulo non afferma, come ritengono gli autori menzionati, che il compito dei tre grandi sia consistito «nell'annunciare la voce divina» («die 'Stimme Gottes' zu verkünden») ³¹, piuttosto di «contemplare» (= intendere filosofico a seguito dell'osservazione teoretica) la forma dell'universo. In quest'atto, per la natura dell'universo stesso, non potevano non riconoscere quella «voce» («e sia ed avvenne») che lo ha creato e lo sostiene ³². Se non si segue questa interpretazione proposta, bisogna accettare il fatto che Aristobulo non è perfettamente consono con i suoi stessi principi, cioè che si contraddice apertamente. All'inizio del frammento infatti afferma: «Sotto (il concetto di) 'voce' divina non deve essere considerata una parola espressa, piuttosto una conformazione dell'azione.» ³³ Se la parola non è espressa (ῥητὸν λόγον) non può essere udita fisicamente, ma percepita solo «teoreticamente». In breve, Aristobulo afferma solo che Pitagora, Socrate e Platone «hanno seguito Mosè» perché capivano l'atto creativo di Dio come performante e costitutivo dell'universo. Ciò che è anche convinzione dei suddetti filosofi ³⁴.

Queste affermazioni frammentarie sulla dipendenza filosofica dei Greci dalla dottrina giudaica ci vengono riportate esclusivamente dai padri della chiesa. Non è facile stabilire, sulla base dei frammenti pervenutici, quale posto abbia avuto la teoria della dipendenza nella costruzione dell'intera opera di Aristobulo. Walter afferma che probabilmente si sarebbe trattato solo d'una affermazione marginale, ingigantita poi dall'apologia cristiana ³⁵. Ciò viene confermato anche dal posto che essa occupa nell'opera filoniana.

Suscita meraviglia il fatto che Filone di Alessandria non menzioni affatto dipendenze dirette della filosofia di Platone dalla sapienza giudaica, seppu-

31. DÖRRIE, *Rahmen* 482.

32. Lo Pseudo-Longino o «Anonimo del Sublime» riconoscerà proprio in questa formula tratta dalla Genesi un parlar proprio e consono alla divinità, cosa che Omero, di cui loda i meriti letterari, non avrebbe fatto: ταύτη καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης, οὐχ ὁ τυχήν ἀνήρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε ἀξέφηεν, εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τῶν νόμων «εἶπεν ὁ Θεός», φησί, - τί; γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο: γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο. Testo tratto da STERN, *Greek and Latin Authors*, I, p. 364; cf. J. G. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Mashville/New York 1972, pp. 56-63.

33. Vedi sopra.

34. Vedi Pytag., *DoxGr* 330a,15 e segg.; Socrat., *apud* Xenoph., *Memor* IV 3,13; Plat., *Timaios*; indicazione delle fonti tratte da Baltes *apud* Dörrie, *Rahmen* 278.

35. WALTER, *Thoraausleger* 45.

re citi più volte il filosofo greco ed accomuni Mosè e Platone³⁶. La meraviglia è ancor maggiore se si pensa che il motivo del «plagio greco» non gli è affatto sconosciuto. In *SpecLeg* IV § 61 difende la tesi secondo la quale i legislatori greci hanno «copiato» Es 23,1a (οὐ παραδέξῃ ἀκοὴν ματαίαν) dalle tavole della Legge di Mosè, affermando che non bisogna dar molto valore al sentito dire, piuttosto alla testimonianza oculare. In *Quaest in Gn* VI § 167, in riferimento a Gen 25,28, Filone polemizza contro i sapienti greci recenti che hanno copiato da Mosè il principio «solum esse bonum propter se amandum placendumque». Più volte cita come esempio lampante di plagio la dottrina dei contrari di Eraclito, falsamente ritenuta come originale (... ὁ Ἡεράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωυσεώς ἀκολουθήσας τῷ δόγματι)³⁷. Il suo atteggiamento nei confronti del plagio greco non è comunque sempre polemico. In *Prob* § 57 attenua il tono considerevolmente quando si tratta di Zenone, che avrebbe attinto la storia dei due fratelli (Gn 27,40) dalla legislazione giudaica. In *Quest in Gn* II § 6, in riferimento a Socrate è addirittura indeciso: quest'ultimo potrebbe aver copiato da Mosè («sive a Moysae edoctus») oppure esser stato mosso dalla natura stessa delle cose («sive ex rebus ipsis motus»). Concludendo, si può affermare con H. A. Wolfson che per Filone la filosofia greca, nella sua essenza, non è ripresa dagli scritti giudaici, rappresenta invece una rivelazione per i Greci, come la Tora per i Giudei³⁸.

Giuseppe Flavio nel suo *Contra Apionem*³⁹, dove riporta alcune citazioni, fra l'altro, di Megastene e di Clearco sulla fama dei Giudei come filosofi⁴⁰, affronta il problema dell'origine giudaica di alcune idee greche in una chiara cornice apologetica. Il Flavio cita Pitagora, Anassagora, Platone e gli stoici come cultori di una concezione della divinità, che è fondamento della teocrazia⁴¹, che fu propugnata da Mosè, il legislatore dei Giudei: il principio d'ogni bene, unico ed immutabile, conoscibile attraverso le sue δυνάμεις, non raggiungibile nella sua essenza. Specialmente Platone sembra aver seguito il dettato mosaico, riporta Giuseppe⁴², proibendo l'accesso ad Omero nel suo «stato». Infatti, con i suoi miti avrebbe potuto distruggere la credenza monoteistica (ἵνα δὴ μὴ ὀρθὴν δόξαν περὶ θεοῦ τοῖς μύθοις ἀπανίσειε). Il proposto politico di Platone di far imparare a memoria le leggi e di proteggere i cittadini di fronte a pericoli esterni sembrano al Flavio prove lampanti del fatto che egli fosse stato nutrito di zelo nei

36. Cf. *Her* § 21; *Abr* § 181; *Virt* § 175; *SpecLeg* I § 59; II § 24; IV § 95; etc. lista tratta dall'introduzione di M. PETIT al *Quod Omnis Probus Liber Sit*, Paris 1974 [Oeuvres 28].

37. *All* I § 108 (Gen 2,17b); *Her* § 214; vedi *Quaest in Gn* III § 5 e il commento di M. HARL in *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*, Paris 1966 [Oeuvres 15].

38. Cf. H. A. WOLFSON, *Philo*, Cambridge (Massachusetts) 1962, pp. 138-143.

39. Cf. *Ap* II §§ 165-169 e §§ 255-257 (DORRIE, *Rahmen* 194-197 e 484-488). Su questo trattato vedi L. TROIANO, *Commento storico al «Contro Apione» di Giuseppe*, Pisa 1977.

40. Vedi in seguito.

41. Cf. J. LEBRAM, *Der Idealstaat der Juden*, in: *Josephus-Studien. FS O. Michel*, ed. da O. BETZ - K. HAACKER - M. HENGEL, Göttingen 1974, pp. 233-253.

42. *Ap* II §§ 256-257.

confronti della legislatura mosaica (μάλιστα δὲ Πλάτων μεμίμηται τὸν ἡμέτερον νομοθέτην). Secondo la posizione del Flavio, Mosè avrebbe fornito ai filosofi e ai pensatori greci alcuni punti capitali della teologia e in questo senso quest'ultimi avrebbero imparato da lui (ταῦτα περὶ θεοῦ φρονεῖν οἱ σοφώτατοι παρ' Ἑλλήσιν ὅτι μὲν ἐδιδάχθησαν ἐκείνου τὰς ἀρχὰς παρασχόντος). La legislazione giudaica non è dunque da considerare come una trattazione filosofica che avrebbe influenzato il pensiero greco, bensì ha fornito ai Greci alcune direttive alle loro speculazioni.

In risposta diretta e polemica contro Apione e Apollonio Molone, secondo i quali i Giudei non avrebbero fatto alcuna invenzione tecnica o culturale (*Ap* II § 182: τὸ δὴ μὴ καινῶν εὑρετὰς ἔργων ἢ λόγων ἀνδρας παρασχεῖν)⁴³, Giuseppe fa uso d'un principio che anche i citati Eupolemo ed Artapano presuppongono e che era abbastanza diffuso e comunemente accettato nell'antichità: πρῶτος εὑρετής⁴⁴. La priorità storica e l'armonia di tradizione della Legge giudaica garantiscono sulla sua superiorità. La tesi del «plagio» dei Greci non si riferisce dunque ad una «dipendenza» diretta, secondo la terminologia moderna, ma ad una dipendenza storica del sapere. Perciò Giuseppe, nei primi paragrafi del *Contra Apionem* ha cercato di dare prova della veridicità storica dei libri giudaici contro la confusione molteplice della letteratura greca⁴⁵. Egli voleva solo dimostrare l'*antiquitas* del Giudaismo e l'affidabilità delle loro cronache, tramandate dalla classe sacerdotale.

Il pensiero cristiano si allontanerà dal principio della dipendenza storica, creandone una componente teologica e metafisica, come risulta dal citato Tertulliano, il quale concepisce il concetto del πρῶτος εὑρετής nel modo seguente:

«Quod prius est, hoc sit semen necesse est. Inde quaedam nobiscum, vel prope nos habetis. De sophia amor eius philosophia vocitatus est: de prophetia affectatio eius poeticam vaticinationem deputavit. Gloriam homines, si quid invenerant, ut proprium facerent, adulteraverunt. Etiam fructibus a semine degenerare contigit.»⁴⁶

Ciò che è temporalmente prima è necessariamente ed ontologicamente anche origine. Non si tratta di una «dipendenza» puntuale, come è suggerita dal giudaismo alessandrino, ma d'una dipendenza *teologico/filosofica* del sapere⁴⁷: Il primato temporale fonda ontologicamente, non storicamen-

43. *Ap* II §§ 135, 148; cf. TROIANI, *Commento* 58 e segg.

44. Cf. DÖRRIE, *Rahmen* 70 e n. 1 con bibliografia sul tema; cf. anche HOLLADAY, *Fragments* 137, n. 5.

45. Cf. su ciò il mio contributo *Canone, Scrittura e contesto immanente in alcuni testi del I secolo*, in: *Laur.* 30 (1989) 17-24.

46. *Apologeticum* XIX 1⁵ (CCL I 120).

47. Cf. K. THRAEDE, *Erfinder*, in: *RAC* 5 (1962) 1191-1278, spec. 1247 e segg. in cui l'autore parla di una spiritualizzazione del principio («Spiritualisierung des Abhängigkeitstpos»).

te, la verità. Ciò che i Gentili hanno raggiunto concettualmente⁴⁸, si divide, secondo la logica dell'apologeta cristiano, in tre categorie: falso, plagio di dottrine cristiane e ciò che può essere considerato «prope nos». Perciò Tertulliano fa derivare la filosofia dalla «sofia», la poesia dalla «profezia» e le leggi greche dalla «Legge». Il resto è solo corruzione.

b) Valutazione storico-critica

Le tradizioni giudeo-ellenistiche menzionate sono da considerarsi, dal punto di vista storico e letterario come topoi apologetici; non si può però parlare di «jüdische Propaganda» come fa Dörrie, seguendo in ciò la tesi di Walter⁴⁹. Il tipo di apologia, che la parola «propaganda» suggerisce, è sempre volto all'esterno: un gruppo «propaga» la sua versione polemica della verità esagerandone la portata⁵⁰. Walter però è del parere che l'apologia giudeo-ellenistica sia da considerare volta alle proprie fila e mirante a salvaguardare il proprio patrimonio dall'ingerenza della cultura dominante⁵¹. Ciò non si può chiamare, a rigor di termini, «jüdische Propaganda». Lo stesso Walter modificherà la sua posizione riprendendo la tesi di A. Tcherikover, che nei confronti della letteratura apologetica giudeo-ellenistica parla piuttosto d'una tendenza da panegirico⁵².

Si tratta di apologia volta per lo più all'interno. La forza della cultura greca che tentò, a partire dalla conquista d'Alessandro, di ellenizzare ogni popolo straniero («barbaro») non era da sottovalutare. Solo un contrattacco che mirasse a privare d'autorità proprio i padri della cultura greca e i loro fondamenti culturali, perché temporalmente posteriori (ciò che è nell'essenza la teoria del «plagio») poteva forse aver successo, almeno tra i Giudei alessandrini stessi, che rischiavano di perdere la loro autonomia di tradizioni e di radici⁵³. Il tentativo mirava soprattutto a rendere ragione

48. Cf. THRAEDE, *RAC* 5 (1962) 1248: «Die ganze Argumentation, aus der die Vorstellung einer 'Antike' allererst entstanden ist, will besagen, daß man sich zum Heidentum ebenso zu verhalten gedenke wie ehemals zum AT.»

49. «Schon früh hat sich die jüdische Propaganda des, wie es schien, unanfechtbaren Faktums bedient, daß Platon sein Wissen in den entscheidenden Stücken bei den Weisen des Ostens erworben habe», (*Rahmen* 480); cf. WALTER, *Thorausleger* 50: «nicht gerade schüchtern jüdische Propaganda».

50. Anche per l'apologia di Giuseppe Flavio, che può aver avuto un pubblico non giudaico, il termine di «propaganda» non si appropria affatto; vedi a proposito l'articolo di A. MOMIGLIANO, *Un'apologia del Giudaismo: il Contro Apione di Flavio Giuseppe*, in idem, *Pagine ebraiche* 63-71. L'autore vede nel *Contra Apionem* piuttosto una presentazione ellenizzante del giudaismo, che una difesa dei suoi principi e tradizioni e della sua religiosità.

51. Cf. WALTER, *Thorausleger* 44 e segg.

52. WALTER, in *JSHRZ* 1,2 (1980), 125 citando A. TCHERIKOVER, *Jewish Apologetic Literature Reconsidered*, in: *Eos* (Wroclav-Warszawa 1956) 169-193.

53. Sul problema dell'ellenizzazione del giudaismo vedi L. FELDMAN, *The Orthodoxy of the Jews in Hellenistic Egypt*, in: *JSoS* 22 (1969) 215-217; HENGEL, *Judentum und Hellenismus*; idem, *Juden, Griechen und Barbaren*, Stuttgart 1976; J. GOLDSTEIN, *Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism*, in: *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. da E. P. SANDERS, vol. 2, Philadelphia 1981, pp. 64-87; FELDMAN, *Torah and Secular Culture: Challenge and Response in the Hellenistic Period*, in: *Trad.* 23 (1988) 26-40.

delle proprie tradizioni antiche in un contesto decisamente ostile, diffidente o del tutto indifferente.

Gli stessi fautori dell'originalità giudaica e del «plagio» pagano sapevano con ogni verosimiglianza che la situazione era tutt'altra. Una tradizione che ritroviamo in Aristeo e in Filone d'Alessandria, il quale è da considerare dipendente dal primo⁵⁴, testimonia la totale assenza dal mondo culturale pagano d'ogni traccia di pensiero e legislazione giudaica. Secondo il § 312 della cosiddetta «Lettera di Aristeo a Filocrate», che non è altro che un'apologia della cultura e della *sofia* giudaica, il re Tolomeo Filadelfo si meravigliò di siffatta sapienza, quando gli fu letta la Tora in greco, appena tradotta dai 72 saggi palestinesi e disse: «Come mai, essendo compiuta un'opera di siffatta importanza, nessuno degli storici o dei profeti, si curò di farne menzione?»⁵⁵ Aristeo giustifica la circostanza con l'argomento della sacralità del testo (διὰ τὸ σεμνὴν εἶναι τὴν νομοθεσίαν καὶ διὰ θεοῦ γεγονέναι). Qualcuno avrebbe tentato di usarla per i fini letterari, e sarebbe stato punito per la sua temerarietà. L'accento sul carattere apotropaico della Tora⁵⁶ cela in ogni caso l'imbarazzo dell'autore di fronte ad una realtà di fatto. Era convinzione del giudaismo alessandrino che la traduzione della Tora in greco venisse a colmare questo vuoto. La realtà non ha rispettato questa aspettativa⁵⁷.

È significativo che Filone, che polemizza con tanta veemenza contro il plagio dei presocratici e dei legislatori ateniesi, affermi in *VitMos* II § 25 e segg. esattamente il contrario. La Legge, scritta in «caldaico» (ebraico) «rimase in questa forma per lungo tempo non essendo tradotta in alcuna altra lingua, avendo per conseguenze che fino ad allora non aveva ancor rivelato la sua bellezza agli altri uomini» (§ 26 ἕως μὴπω τὸ κάλλος εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ἀνέφηναν αὐτῶν). Era uno scandalo —commenta Filone— che solo una metà dell'umanità, cioè i «Barbari», potesse studiarla, l'altra metà invece ne era completamente esclusa (§ 27: τὸ δ' Ἑλληνικὸν εἰς ἅπαν ἀμοιρήσει). Anche la traduzione della Tora non consegue l'effetto che Filone si aspettava. L'Alessandrino scrive almeno due secoli dopo la traduzione della Tora in greco, si lamenta proprio della mancanza di conoscenza tra gli scrittori e regnanti a lui contemporanei. Di fronte alla polemica pagana dell'inferiorità della legislazione giudaica risponde l'alessandrino con la constatazione: τὰ δὲ τῶν μὴ ἐν ἀκμαῖς πέφυκέ πως ἐπισκιάζε-

54. Cf. P. WENDLAND, *Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche*, in: *ZNW* 1 (1900) 65-66; I. GRÜNWARD, התורה ליוניתי, הפולמוס בעניין תרגום התורה ליוניתי, in: *Te'uda* 4 (1986) 65-66.

55. Cf. R. TRAMONTANO, *La lettera di Aristeo a Filocrate*, Napoli 1931, p. 247.

56. Cf. pure *bHul* 60a.

57. Su questo aspetto vedi A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975, p. 91 e segg. Sulla conoscenza della bibbia ebraica e cristiana nel mondo pagano vedi G. RINALDI, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale*, Roma 1989 (cf. D. ROKÉAH, המקרא והבריית החדשה בעולם הפגאני, in: *Tarb.* 60 [1991] 451-464).

ζεσθαι («Ciò che riguarda un popolo che non è più [politicamente] all'apogeo, vive nell'ombra»)⁵⁸.

La domanda che deve essere posta è, a questo punto, se la posizione del giudaismo alessandrino, in sè contraddittoria, sia nata totalmente dalla fantasia e dal desiderio di difendersi di fronte all'ingerenza greca. La risposta non può non essere che negativa, dal momento che l'accusa del plagio poteva trovare un terreno favorevole, come lo troverà poi anche nel cristianesimo del secondo secolo, solo se c'erano le premesse debite e cioè l'idea della non originalità del pensiero greco⁵⁹. La tradizione secondo la quale Pitagora e Platone abbiano acquisito il loro sapere in oriente e specialmente in Egitto, è antica⁶⁰. In riferimento a (Pitagora, Democrito e) Platone compare in Isocrate (*Busir* 28), la si ritrova in Diodoro Siculo (1,98,1-4); viene ricordata più volte da Cicerone (*DeFin* 5,50, 5,87; *DeRep* 1,16; *Tusc* 4,44) e da Quintiliano (1,12,15)⁶¹. Questa tradizione è fondata sul dato di fatto che la cultura egizia era molto più antica di quella greca. D'altronde gli Egizi fungevano da *πρῶτοι εὐρεταί* *par excellence* di quasi tutto lo scibile dell'epoca. Non c'era nessun ramo del sapere che non avessero toccato. Specialmente l'invenzione della scrittura, che si attribuiva a loro, provocava nei Greci una specie di complesso nei loro confronti. Per questo motivo Artapano fa risalire lo scritto a Musaios/Mosè, cercando in questo modo di «rubare» un mito agli Egizi.

Anche i Giudei avevano fama d'essere filosofi⁶². Se crediamo alla testimonianza di Clearco *apud* Jos., *Ap I* § 179, Aristotele avrebbe designato i Giudei (Ἰουδαῖοι) come οἱ φιλόσοφοι [...] παρὰ Σύροις⁶³. Lo scrittore greco Megastene, vissuto attorno al 300 prima dell'era comune e autore degli Ἰνδικά⁶⁴, afferma una comunanza di idee, se non proprio una dipendenza, tra Greci, Bramani ed i Giudei⁶⁵. Ermenippo di Smirna, vissuto nella seconda metà del terzo secolo, era convinto che Pitagora sarebbe stato influenzato dai Giudei e dai Traci⁶⁶.

58. *VitMos* II § 43; cf. BERGMANN, *Jüdische Apologetik* 131 e segg.

59. Ciò era difendibile almeno per quanto concerne la cronologia; su ciò vedi BICKERMAN, *Demetrios* 349: «... the Greeks were unable to antedate the beginnings of their history»; p. 350: «... the Greek were persuaded that wisdom is at the beginning and that descendants must be like the ancestors». In nota cita Platone, *Epin* 987e e Giuliano, *Misopog* 348b.

60. Cf. M. HADAS, *Plato in Hellenistic Fusion*, in: *JHI* 19 (1958) 3-13; H. LEWY, *Aristotle and the Jewish Sage According to Clearchus of Soli*, in: *HTThR* 31 (1938) 218 e segg.

61. DORRIE, *Rahmen* 168-170 e 427 e segg.

62. Cf. A. MOMIGLIANO, *Ebrei e Greci*, in idem, *Pagine ebraiche*, a cura di S. BETTI, Torino 1987, pp. 20-21.

63. Cf. LEWY, *Aristotle* 205-235.

64. Su ciò vedi MOMIGLIANO, *Alien Wisdom* 83-87; SCHÜRER-VERMES, *History*, vol. 3/1, p. 585, n. 100.

65. ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων (STERN, *Greek and Latin Authors I*, no. 14, p. 94).

66. Jos., *Ap I* §§ 164-165 (= STERN, *Greek and Latin Authors I*, no. 25, pp. 93-96); vedi WALTER, *Thoraausleger* 46; SCHÜRER-VERMES, *History*, 695-696.

Dopo l'avvento del cristianesimo l'unico autore pagano che sostiene la tesi della dipendenza di Platone da Mosè è Numenio di Apamea⁶⁷. Il suo interesse per la «hebraica philosophia» è testimoniato da Clemente Alessandrino, Origene, Porfirio, Eusebio di Cesarea, Teodoreto ed il lessico di Suda. È considerato suo l'assioma τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων; («Infatti chi è Platone, se non un Mosè che parla attico?»)⁶⁸. Afferma inoltre una consonanza tra le posizioni etiche di Platone, Pitagora e quelle di popoli antichi come i Bramani, i Giudei, i Magi e gli Egizi⁶⁹. Identifica Mosè con Musaios, come fece già il citato Artapano⁷⁰. Dato il carattere frammentario della sua opera, si può affermare anche nei confronti di Numenio, che non è facile capire in quale contesto abbia affermato la dipendenza o almeno la consonanza della filosofia greca con alcuni punti del pensiero o della sapienza orientale. Che i padri della chiesa ci abbiano tramandato quasi esclusivamente testi che si riferiscono a Mosè è comprensibile. Non è da escludere che Numenio si sia riferito a tutto il sapere orientale, come risulta dalla testimonianza di Eusebio. Origene, che si riferisce con ogni probabilità alla stessa fonte, seleziona il pensiero di Numenio e parla solo di pensiero giudaico. È da notare che Giamblico, riconoscendo come fonte del sapere gli scritti egizi, non cita mai in questo contesto le tradizioni giudaiche. Non è da escludere che i padri della chiesa, riportando le citazioni o le allusioni all'opera di Numenio abbiano esagerato falsificando l'interesse del filosofo⁷¹. Numenio probabilmente voleva solo usare la filosofia orientale in armonia col pensiero platonico, come anticipatore d'una costante del Neoplatonismo, cioè il cercare la sintesi tra filosofia greca e sapienza straniera o almeno l'incorporazione di alcuni elementi nel suo sistema⁷².

Come conclusione di questo paragrafo si può ritenere che a partire dalla fine del quarto all'inizio del terzo secolo prima dell'era comune, si nota un'attenzione particolare data agli scritti cosiddetti «barbari»⁷³. Ciò non

67. Cf. J. WHITTAKER, *Moses Atticizing*, in: *Phoenix* 21 (1967) 196-201; GAGER, *Moses* 63-69; STERN, *Greek and Latin Authors II*, Jerusalem 1980, no. 363-369, pp. 209-216; G. RINALDI, *Biblia Gentium*, no. 18, p. 187; no. 118, pp. 264-265; M. J. EDWARDS, *Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews*, in: *VigChr* 44 (1990) 64-75.

68. Vedi Clem. Alex., *Strom* I 22,150,4. Per gli altri riferimenti patristici vedi STERN, *Greek and Latin Authors II*, no. 363a-e, pp. 209-210.

69. Num., *De Bono*, apud Eus., *PraepEv* IX 7,1 (= STERN, *Greek and Latin Authors II*, no. 364a-b, pp. 211-212).

70. Num., *De Bono*, apud Eus., *PraepEv* IX 8,1-2 (= STERN, *Greek and Latin Authors II*, no. 365, pp. 212-213).

71. GAGER, *Moses* 67, con riferimento all'opera del Dodds. Vedi la n. seguente.

72. Sulla tesi dell'origine giudaica di Numenio vedi H.-Ch. PUECH, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in: *AIPh* 2 (1934 Mélanges Bidez) 745-778, e di tesi contraria E. R. DODDS, *Numenius and Ammonius*, in: *Entretiens de la Fondation Hardt V*, Genf 1960, pp. 4-32.

73. Sulla funzione della biblioteca alessandrina nella fusione di culture vedi il mio contributo «*Tolomeo Filadelfo, emulo di Pisistrato*». *Alcune note su leggende antiche di biblioteche, edizioni e traduzioni*, in: *Laur.* 32 (1991) 146-166.

significa affatto che i pagani abbiano letto il testo della LXX, né tanto meno l'originale ebraico. La loro conoscenza era fondata probabilmente sul sentito dire e sui racconti che gli stessi Giudei potrebbero aver fatto. Di una lettura della Tora greca da parte di non Giudei non ne abbiamo notizia prima del primo secolo dell'era comune (e anche questa data non è scevra di interrogativi).

La qualifica di «filosofi» data a Giudei e che ritroviamo in Megastene e forse in Aristotele, poggia sul dato di fatto della «sapienza» da loro posseduta e sull'antichità delle loro tradizioni. D'altra parte in queste culture non esisteva cesura tra «mythos» e «logos», tra filosofia e religione, i loro «filosofi» erano per di più sacerdoti, cultori della loro «filosofia»; ciò potrebbe aver affascinato le scuole platoniche ed influenzerà poi definitivamente il neoplatonismo. Il titolo di «sapienza straniera» non è altro che un'attribuzione rispettosa di fronte al non conosciuto e non sperimentato, che proviene da culture antiche e perciò piene di mistero. La teoria della dipendenza rivela un certo complesso della filosofia greca di fronte alla sapienza straniera, data l'assenza di antichità. I Greci erano stati «civilizzati» abbastanza tardi, quasi gli ultimi del bacino mediterraneo. Egizi, Fenici e Giudei ad esempio potevano vantare una tradizione molto più antica della loro.

La rivendicazione giudaica del primato è stata fraintesa nella letteratura moderna. Per quanto i frammenti degli apologetici prefilonici, che ci sono rimasti, possano dare un'immagine d'insieme, sembra che non si tratti d'una affermazione di principio (come farà il cristianesimo), ma d'una rivendicazione fattuale: l'invenzione della scrittura, la creazione del mondo, la dottrina dei contrari, il monoteismo etc., sono «conquiste» giudaiche, riutilizzate poi dai filosofi e pensatori greci. La contraddizione di fondo, e cioè come i pagani abbiano potuto conoscere le tradizioni giudaiche, se la Tora non era stata ancora tradotta, interessa il solo Aristobulo, che postula traduzioni pre-LXX. Per tutti gli altri ciò non rappresenta un problema. Infatti, secondo la dinamica del «primo scopritore», ciò che vale è l'affermazione della priorità temporale, che si fonda, per quanto concerne la storia biblica, sull'antichità delle loro genealogie (Eupolemo, Demetrio) e sulla veridicità della loro tradizione (Giuseppe Flavio).

2. Il concetto rabbinico del *verus Israel*

Il topos dell'assenza del riconoscimento dovuto alla Tora trova eco anche nella letteratura rabbinica, seppure contenuto e forma della discussione differiscano alquanto dalla tesi giudeo-ellenistica. La Tora non sarebbe stata dono esclusivo del popolo d'Israele, se i pagani non l'avessero respinta. Al Sinai l'offerta divina sarebbe stata *in primo luogo* diretta alle «nazioni del mondo» (אומות העולם), le quali però l'avrebbero rifiutata o, addirittura, si sarebbero dimostrate del tutto non interessate (vedi MekhY ba-ḥo-

desh Yitro § 5 e parall.)⁷⁴. Il «Sitz im Leben» di questa tradizione midrašica è senza dubbio da ricercare nello studio esegetico piuttosto che nella polemica diretta contro un pubblico determinato. Infatti il problema esegetico che si poneva era di spiegare perché in diretta connessione con la rivelazione del Sinai si citi anche un'epifania divina in Seir e Paran (Dt 33,2) e, in secondo luogo, perché l'epifania del Sinai e il dono della Tora non siano avvenuti nel territorio d'Israele. Non si può però negare che l'accento sull'esclusività della rivelazione legislativa al popolo giudaico abbia potuto dar luogo a polemiche⁷⁵. Il Midraš dà una risposta direttamente al quesito ribadendo che l'esclusività non sarebbe un particolarismo di Dio ma una risposta consapevole al dono della Legge.

Secondo *mSot* 7,5 la Tora sarebbe stata scritta in settanta lingue sulle pietre dell'altare (Gios 4,2-8 e 20-24): «Dopo (le dodici tribù) portarono le pietre e costruirono l'altare, lo ricoprirono di calce e vi scrissero sopra tutte le parole di questa legge in settanta lingue, come è scritto 'ben chiaramente' (Dt 27,8). Presero le pietre, se ne andarono e le posero nei loro luoghi.»⁷⁶ La totalità della Tora è proprietà delle 12 tribù nella loro complessità, una proprietà tuttavia aperta a tutti (70 lingue)⁷⁷. La tradizione della Tosefta (*tSot* 8,6) limita questo tratto universalistico della Mišna: alla domanda sul come le nazioni del mondo abbiano potuto conoscere la Tora (היאך למדו אומות העולם תורה) lascia rispondere R. Yehuda nel modo seguente: «Il Santo, sia benedetto, diede (intelligenza)⁷⁸ alle nazioni del mondo e esse inviarono stenografi che trasposero lo scritto delle pietre dell'altare in settanta lingue. In quel momento fu sancita la condanna delle nazioni del mondo *nel pozzo profondo*.»⁷⁹ La condanna delle nazioni è do-

74. Cf. E. E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, pp. 532 e segg.; P. SCHÄFER, *Israel und die Völker der Welt. Zur Auslegung von Mekhila de Rabbi Yishma'el, bahodesh Yitro 5*, in: *FJB* 4 (1976) 47 e segg. e la bibliografia ivi citata.

75. Cf. E. MIHALY, *A Rabbinic Defence of the Election of Israel*, in: *HUCA* 35 (1964) 103-143.

76. Sui paralleli di questa tradizione vedi H. BIETENHARD, *Der Tosefta-Traktat Sota*, Bern 1986, pp. 160-161, n. 48.

77. H. BIETENHARD, *Sota (Die des Ehebruchs verdächtige)*, Berlin 1956, p. 116, n. 3 a VII 5e, non tiene conto dell'aspetto simbolico della scena e commenta: «Sie nahmen den Altar wieder auseinander. Damit wird aber die ganze Sache illusorisch: Wie hätten die 70 Weltvölker in so kurzer Zeit Kunde von dieser Sache bekommen?» Non si tratta d'un testo storico — come avrebbero potuto scrivere tutta la Legge sulla superficie delle 12 pietre? — ma simbolico. La Tora appartiene a tutto Israele (*MekhY Bahodesh*) 5 e parall.; cf. SCHÄFER, in *FJB* 4 (1976) 51-52). Un'altra tradizione racconta che Mosè scrisse 13 Torot, 12 per le dodici tribù di Israele, una la lasciò nell'arca, affinché chi volesse falsare la Tora, non l'ho avrebbe potuto (*MTeh* 90,3, cf. *DevR* 9 wa-yelek).

78. L'ebraico נתר בלבן, letteralmente «diede, infuse nei loro cuori», sottolinea semanticamente l'aspetto dell'iniziativa divina e non l'ispirazione nel senso mantico di possessione divina; su ciò rimando al mio studio, *Eine Tora für den König Talmi. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*, Tübingen 1993 [TSAJ, in stampa].

79. Cf. Sal 55,24.

vuta, secondo la versione della Tosefta, alla mancanza di riconoscimento del valore del dono che hanno ricevuto. Il principio dell'elezione divina non è dunque fondato su una scelta arbitraria, si fonda sulla consapevolezza dell'aver accettato la Legge, che Dio diede sul monte Sinai. La costituzione del popolo d'Israele sussiste sul principio del dono da parte di Dio e dell'accettazione da parte giudaica.

L'orizzonte culturale cambia diametralmente nel momento in cui le «nazioni del mondo» si appropriano della Tora, o, letto secondo l'ottica rabbinica, quando ci si pone la domanda sugli elementi costituenti del concetto «Israele» in rapporto al dono delle due Torot. Su questo tema ci sono state tramandate due tradizioni che differiscono notevolmente in riferimento al modo in cui le «nazioni» si appropriano della Tora, convergono sostanzialmente su un punto basilare: ciò che qualifica Israele non è il possesso dei libri sacri, ma della tradizione orale. La prima focalizza l'aspetto politico affermando che «le nazioni del mondo» avrebbero soggiogato Israele e avrebbero tolto loro la Tora; la seconda parla piuttosto di un proselitismo pagano su una base cognitiva e liturgica.

a) *Il soggiogamento politico e la Tora*

TanB ki tissa § 17 (Buber 58b-59a):⁸⁰

«Dopo che Mosè la ebbe imparata⁸¹, il Santo, sia benedetto, gli disse: “Vai ed insegna al mio figlio.”

Mosè gli rispose: “Avrei potuto donarla anche per iscritto, se non mi fosse palese che un tempo le nazioni del mondo li soggiogheranno e sottraeranno loro (la Tora) e così il mio figlio diventerebbe (in questo caso) come le nazioni del mondo. La Bibbia donala loro per iscritto, la Mišna, l'Hagada e il Talmud li consegnerai (invece) oralmente.

E Dio disse a Mose: “Scrivi per te⁸², cioè la Bibbia, poiché sulla bocca⁸³ cioè la Mišna e il Talmud, poiché quest'ultimi costituiscono la differenza tra Israele e le nazioni del mondo.”»

Seppure il senso di questo brano sia contestualmente chiaro, in quanto difende l'oralità della trasmissione della Mišna, contiene alcune difficoltà interpretative, se si analizza nel dettaglio. Già il soggetto della «richiesta» non è chiaro:

א'ל מבקש אני אותה להם בכתב אלא שגלוי הוא לפני שעתידים אומות העולם לשלוח בהם וליטול אותה מהם ויהיו בני כאומות העולם אלא המקרא תן להם בכתב והמשנה והתלמוד על פה.

80. Vedi pure *ShemR* 47,1; *Yalq ki tissa* § 405.

81. מלמדה: il pronome ה potrebbe esser considerato un'anticipazione di משנה, parola che sarebbe in questo caso sottintesa, o usato neutralmente come riassunto di «tutte queste cose» (כל הדברים), allusione alla Tora orale, che Mosè avrebbe ricevuto «dalla bocca di Dio».

82. Es 34,27.

83. *Ibid.*: L'ebraico [הדברים האלה] על פי è, secondo il Midraš, un'allusione all'oralità e si potrebbe tradurre «oralmente».

Nella tradizione parallela, che avremo modo di esaminare, una frase simile è messa in bocca a Dio, ciò che risulta anche nel nostro brano, dall'appellativo «mio figlio»⁸⁴. L'espressione המקרא תן להם בכתב («Il miqra [la bibbia] dona loro per iscritto») suggerisce piuttosto Mosè come soggetto, sebbene anche Dio potrebbe esserlo, come mi sembra debba inteso (vedi la traduzione). וליטול אותה מהם potrebbe riferirsi alla Tora scritta e in questo caso alluderebbe al sequestro della Tora, come trofeo di vittoria, oppure riferirsi alla Tora orale e in questo caso avremmo una costruzione ipotetica: «Se io donassi la Mišna per iscritto, potrebbe essere tolta via delle nazioni del mondo.»

Nonostante questi problemi di natura esegetica, dalla struttura e dal significato del Midraš si può concludere che la prerogativa che costituisce Israele come tale è la tradizione orale. Gli elementi che concorrono alla formazione di questa esegesi rabbinica non hanno un significato proprio, a stante, sono solo strutturalmente necessari. È da notare però che in questo brano non si parla d'appropriazione della Tora da parte delle nazioni del mondo, solo di sottrazione e di dominio politico (לשלוט בהם).

b) *Il proselitismo religioso*

Diversamente elaborata è la tradizione parallela che ritroviamo in *PesR* § 5 (Friedmann 14b)⁸⁵, seppure la tematica sia essenzialmente la stessa:

«R. Yehuda, allievo⁸⁶ di R. Šalom, disse:

Mosè pregò [Dio] affinché concedesse la Mišna per iscritto.

Il Santo, sia benedetto, profetò che un giorno le nazioni avrebbero tradotto la Tora e l'avrebbero recitata in greco e perciò avrebbero proclamato: «Loro [i Giudei] non sono Israele.»

Il Santo, sia benedetto, gli disse: «Oh, Mosè! un giorno i popoli diranno: 'Noi siamo i figli di Dio'. Israele risponderà: 'Siamo noi i figli di Dio!' Ciò terrà i piatti della bilancia in sospeso!»

Il Santo, sia benedetto, disse alle nazioni: «Perchè dite che siete miei figli? Io so solo che è mio figlio chi possiede i miei segreti.»⁸⁷ Le nazioni risponderanno: «Quali sono i tuoi segreti?» Egli disse loro: «Sono la Mišna.»»

Il centro del Midraš è senza dubbio ancora una volta l'oralità della Mišna in rapporto alla Tora scritta. La Mišna fonda il *discrimen* tra Israele e

84. Su questo appellativo vedi *mAv* 3,14; *AgBer* (Buber cap. 12 su Sal 27,1); BERGMANN, *Jüdische Apologetik* 143.

85. Vedi anche *Tan wa-yera* § 5 (26), *TanB wa-yera* (44b) e *Tan ki tissa* 34 (127).

86. ברבי può significare «figlio di» (= בר, vedi W. G. BRAUDE, *Pesikta Rabbati*, vol. 1, New Haven/London 1968, p. 189, e P. SCHÄFER, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, p. 168), oppure «allievo di» (vedi M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. 1-2, London 1886-1903 [repr. New York 1950], p. 93); cf. l'espressione babilonese בירב (D. GOODBLATT, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, pp. 108-154).

87. מִיִּסְטָרִין è di calco greco μυστήριον.

le nazioni del mondo⁸⁸. Oltre quest'affermazione di carattere generale è difficile trarre da questo testo qualcosa di più preciso circa le circostanze storiche in cui questo Midraš può essere nato (*Sitz im Leben*). In tutti i casi è problematico citare questo brano, come si fa comunemente, come esempio di controversia pro e contra la traduzione della Tora in greco e come prova di uno scontro diretto tra Giudei e cristiani a causa dell'*appropriatio indebita* della Tora⁸⁹.

Ancor più problematico è veder in questo brano una condanna della LXX come *biblia christiana*⁹⁰. Ho cercato di dimostrare in altro luogo⁹¹ che la posizione del giudaismo rabbinico nei confronti della bibbia greca è del tutto positiva. Anche in questo brano non c'è assolutamente traccia di condanna d'una «appropriazione» della Tora. Il fatto che le nazioni del mondo la abbiano tradotta e recitata in greco è l'elemento che accomuna Giudei e non Giudei! Si noti che l'espressione *ולתרגם אותה ויונית קוראין אותה* proviene dalla liturgia (vedi *mMeg* 4 e passim: *קורה ומתרגם*) ed indica il tipico modo rabbinico di recitare e tradurre la Tora nella sinagoga⁹². D'altra parte i rabbini sapevano che la Tora non fu tradotta dalle 'nazioni del mondo', ma da saggi e maestri giudei, come è provato dalla formula introduttiva rabbinica nella citazione dalla LXX: «I nostri Rabbini (o Hakamim) hanno scritto (il verso seguente), per il Re Talmi.» Perciò questo brano non può parlare, secondo la terminologia rabbinica, della LXX.

I Rabbini inoltre non contestano il fatto che le nazioni abbiano letto la Tora scritta; nemmeno la pretesa d'essere il *verus Israel* sulla base del possesso della Tora viene messa in dubbio — i piatti della bilancia sono in equilibrio. Ciò che sta a cuore dei rabbini è sottolineare che il possesso della Tora scritta⁹³ non basta a fondare l'appellativo di Israele («mio figlio»). L'elezione di Israele si fonda sulla Tora orale, trasmessa da Dio sul Sinai. L'elezione di Israele si fonda sulla Tora orale, trasmessa da Dio sul Sinai.

88. Cf. SCHÄFER, *Studien* 173-178.

89. Cf. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, vol. 2, Cambridge 1927 (1962), p. 68, n. 6; D. BARTHÉLEMY, *L'Ancien Testament à mûri à Alexandrie*, in: *ThZ* 21 (1965) 364-365, adesso in *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg/Göttingen 1978, pp. 133-134; vedi inoltre BERGMANN, *Jüdische Apologetik* 61; E. URBACH, *הלכה ויבואה*, in: *Tarb.* 18 (1946-1947) 6-7, n. 50; idem, *The Sages*, 305-306; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris² 1964, p. 225; L. BAECK, *Haggadah and Christian Doctrine*, in: *HUCA* 23/1 (1950-1951) 557-558; G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum*, München 1979, p. 129; M. SIMON, *La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens*, in: *Le monde grec ancien et la Bible*, ed. da C. SAVART e J.-N. ALETTI, Paris 1985, p. 111; cf. però MAIER, *Jüdische Auseinandersetzung* 184-185.

90. Come scrive N. De LANGE: «It is purpose of such apologetic to discredit the Greek version of the Bible at the same time as bestowing a spurious respectability on the rabbinic traditions. The Rabbis persistently deprecated the translation of the Bible into Greek» (*Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, London 1976, p. 50).

91. *Eine Tora für den König Talmi*.

92. Nota l'inversione. Ci si aspetterebbe piuttosto *ולתרגם ויונית קראין אותה*.

93. Vedi *yPea* 2,6 (17a/43-50) e *yHag* 1,8 (76d/17-24).

e conservata oralmente nella scuola rabbinica, sul possesso nel suo senso più profondo, sui *mysterii* (מיסטריות, μυστήριον)⁹⁴.

Questo ultimo tratto suggerisce l'elemento decisivo della discussione. La tradizione orale assurge a *discrimen*, un segno che però non può essere capito nella sua totalità. La definizione del possesso della sapienza è certo un fattore ermeneutico, in quanto ricerca dell'interpretazione (insegnamento) della Tora scritta; essa però fonda l'esistenza e l'elezione del popolo d'Israele su criteri che sfuggono alla cognizione. Nell'affermare che il possesso della Tora orale costituisce i «misteri» di Dio, il giudaismo rabbinico segna un passo decisivo nella concezione esoterica della sapienza, come sapere rivelato e tramandato mistericamente.

È forse opportuno ancora una volta, a conclusione di questa ricerca, ricordare che il preteso esotismo di alcune dottrine platoniche sia nato proprio dal bisogno della valorizzazione delle culture orientali, le quali agli occhi dei greci erano ricoperte di antichità e mistero. Il giudaismo rabbinico ricorrerà alle stesse categorie per affermare che la sapienza, che fonda l'esistenza del *verus Israel*, trascenda la conoscenza, non sia cioè raggiungibile da sé, ma per mistero di tradizione. Così siamo, alle soglie del primo medioevo, già ai primi tentativi concettuali della formazione della dottrina della *tora nistara*, il cui insegnamento non è dominio di tutti ma avviene solo esotericamente. In tal senso la dottrina del plagio dei greci e il concetto del *verus Israel* presuppongono la stessa concettualità: la 'tradizione' della *sofia*, la quale non può essere raggiunta ermeneuticamente se non attraverso la tradizione.

Giuseppe VELTRI
Anhalterstr., 7
D-1 BERLIN 61

Summary

In Jewish Hellenistic Literature the belief that the Jews were the first people to receive wisdom from God is often used to defend the originality of the Torah. According to this belief, pagan Hellenistic authors first became acquainted with certain ideas, inventions and discoveries (creation of the world, unity of God, invention of scripture etc.) by reading Jewish Scripture. This literary topos merely reflects an alleged pagan development of *many* ideas from Jewish sources and does not have the philosophical character of subsequent Christian apologetic use of the topos according to which *all* «sophia» (philosophie, science, poetry) ontologically belonged to the Christians as *Verus Israel*. Rabbinic Judaism presupposed that the Jewish people possessed «sophia» as gift (Torah), and interpreted this as something which distinguished the Jews from other peoples. However the Rabbis affirm that the ownership of the written Torah would not be enough to constitute the «true Israel»; only the possession of the oral Law allowed them to claim the title of «sons of God».

94. Cf. G. A. WEWERS, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*, Berlin 1975, pp. 87-90.