



Obbedienza
Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose
Ciclo di lezioni 2005/06

FRANCESCA CALABI*
Università di Pavia

Una è la legge
Ordine divino e regalità umana nel giudaismo ellenistico**

18 ottobre 2005

Il titolo di questo mio articolo allude a una vasta area tematica rispetto alla quale restringerò il discorso ad alcuni esempi particolarmente significativi. In particolare mi concentrerò sulle tesi di Filone di Alessandria.

Ciò che vorrei focalizzare è il fatto che:

1) per una parte significativa del giudaismo ellenistico la legge mosaica, data da Dio, costituisce il fondamento delle giuste relazioni tra gli uomini e non si dovrebbe porre quindi, in linea di principio, una separazione tra legge di Dio e legge degli uomini; che laddove questo avviene la causa ne è una scorretta relazione tra governante e legge; che l'armonia e l'ordine che reggono gli stati sono gli stessi che guidano tutto il cosmo, e addirittura le relazioni tra uomini e animali. La prospettiva è quella di uno stato che segua la *Torah*, di un governante che si adegui alla legge di Dio. Emblema ne è Mosè che è in continuo contatto con Dio, ne interpreta e applica le norme.

2) Anche prima che la legge venisse comunicata agli uomini attraverso Mosè, alcuni personaggi superiori incorporavano la legge: erano leggi animate e seguivano la norma della natura. Costituivano, inoltre, un modello per gli altri uomini.

* Testo pubblicato in: *Obbedienza. Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose*, Modena, 2006, pp. 47-71. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

** Per i riferimenti alle opere di Filone e a ogni altro classico dell'antichità greca o giudaica si forniscono parafrasi e paginazione dell'edizione critica o secondo la consuetudine.

3) Il terzo punto che vorrei trattare riguarda il tema della scelta, sia di tipo individuale che collettivo, e il problema di una possibile separazione tra etica verso Dio e relazioni giuridiche e politiche. Il tema è per certi versi affrontato – in negativo – nel *De Decalogo* di Filone che presenta i comandamenti non come semplici norme etiche, ma come principi di tutta la legge, fondamenti della legislazione e delle relazioni sociali.

4) Parallelamente al ruolo di Mosè e a quello dei successivi capi di Israele, si pone il problema delle relazioni con il potere in stati retti da governanti che non riconoscono la legge di Mosè, il problema cioè delle norme da seguire laddove si pongano dei contrasti tra legge umana e legge divina. In caso di conflitto, certamente si deve ubbidire a Dio (come attestano le prese di posizione nei confronti della collocazione di statue nel Tempio), ma laddove non c'è contrasto è bene che i sudditi ubbidiscano ai governanti Gentili. Questo è un atteggiamento diffuso che verrà in seguito ampiamente teorizzato¹.

1) Per quanto riguarda il primo punto, cioè la naturalità della legge e la sua fonte, la teoria politica di Filone è strettamente relata alla sua concezione teologica e ne deriva: fonte del potere è Dio che costituisce il modello di ogni comportamento virtuoso anche in campo politico; vi è uno stretto rapporto tra ordinamento cosmico e ordinamento politico in quanto entrambi provengono dalla medesima fonte.

Dio regge il mondo e lo governa, Dio cui, solo, «spetta il diritto di dominare l'universo» pur essendo egli circondato da infinite Potenze². Al momento della creazione Egli ha istituito un ordine e una legge che reggono il creato³, in seguito agisce perché tale ordine e tale legge siano rispettati ed è, dunque, fonte e garanzia della norma nell'universo⁴.

La legge divina secondo cui è stato ordinato il mondo e che è stata rivelata agli uomini è fondamento delle giuste relazioni tra gli uomini, tra stati, tra uomini e cosmo e la legge mosaica è, quindi, pienamente coerente e coincidente con la norma del cosmo; infatti,

Mosè [...] pose all'inizio del suo codice di leggi un esordio di bellezza e maestosità incomparabili [...] il racconto della creazione del mondo, in cui è implicito il concetto che il mondo è in armonia con la legge e la legge con il mondo, e che l'uomo osservante della legge diviene, in virtù di tale osservanza, cittadino del mondo, per il solo fatto che conforma le proprie azioni alla volontà della natura, secondo la quale è governato anche l'universo intero (*De Opificio mundi*, 2-3, trad. it. di Clara Kraus Reggiani).

Dunque legge naturale e legge mosaica coincidono. Questo è il punto determinante di tutto il discorso: la Bibbia è un codice di leggi, un insieme di norme, una guida di comportamenti, cui, non a caso, è stato anteposto il racconto della creazione. Dio ha così chiarito la struttura unitaria dell'universo e la povertà di un discorso politico che prescinderebbe da un inquadramento cosmico e teologico.

La legge di Mosè, in quanto legge che governa la “Grande città”⁵, supera i particolarismi

¹ L'accettazione di un potere inevitabile cui sottomettersi in attesa di eventi differenti è tema presente nel *Talmud Babilonese*, *Sanhedrin*, 98b-99a e in *Avot de Rabbi Nathan*, B 31.

² «tutte destinate a portare soccorso e salvezza al mondo creato». Come un padre che veglia sui suoi figli, Dio interviene nel mondo con un'azione provvidenziale di controllo e di guida (Cfr. *De fuga et inventione*, 95).

³ Cfr. *De Opificio mundi*, 3.

⁴ Cfr. *De Opificio mundi*, 10-11; *Cherubini*, 99; 106.

⁵ Cfr. *De specialibus legibus*, I.13; 34; *De Confusione linguarum*, 106. Per la relazione tra legge di natura, legge di Mosè, leggi animate vedi F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio. Interpretazione e politica in Filone di Alessandria*, Corso, Ferrara 1998, pp. 47 ss. Per il problema del rapporto fra trascendenza divina e apparente immanenza della legge naturale rinvio a V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*, Brill, Leiden 1977, che evidenzia l'indissolubilità tra legge divina e legge di natura.

delle singole legislazioni⁶. Solo Israele, ricevendo la legge direttamente da Dio, si relaziona a un ordine immutabile, superiore alle vicende umane⁷. Nel *De vita Moysis* si afferma che la legge di Mosè è superiore a quella delle altre città⁸ e questa superiorità è confermata dal fatto di non essere mai stata modificata e dalla considerazione che tutti i popoli la ammirano. Si tratta, qui, di valutazioni umane, di tipo molto differente dai rilievi del *De Decalogo* secondo cui il valore della legge mosaica deriva dal suo essere legge naturale, istituita da Dio⁹. Non a caso Filone non menziona in questo contesto i passi su Israele nazione di sacerdoti che compaiono in Esodo vicino ai passi qui citati, né i riferimenti ad Abramo, Isacco, Giacobbe. Il richiamo a un assetto preciso, quello mosaico, non evidenzia legami con vicende storiche di Israele. Al contrario, la legge è data nel deserto, in qualche modo azzerando la storia precedente. Un episodio che riguarda solamente il popolo ebraico e Mosè si inserisce nella fondazione di una legge che riguarda tutto il cosmo¹⁰. Questa è il modello cui Dio ha guardato al momento della creazione, ma è anche legge per gli uomini, norma cui essi debbono adeguare i loro comportamenti¹¹. L'ambito umano ha, così, il suo referente in un interlocutore esterno rispetto a norme di origine umana e all'organizzazione politica. Non vi è persona che sia autonoma, signora di sé o di altri¹². Questo è il fondamento dell'uguaglianza degli uomini davanti a Dio e tra loro. Il saggio sa di non avere nulla che gli appartenga, neppure la propria persona. Le relazioni di potere sono relativizzate: la regalità e il potere in genere sono una attribuzione data da Dio, unico vero sovrano che può designare quale re un individuo adatto. È un'attribuzione transeunte che trae le sue ragioni da parametri esterni rispetto alla discendenza e alla regalità stessa. Più che una forma di potere che trovi al suo interno la garanzia e la fonte dell'autorità, la regalità indica un'azione di guida, una superiorità, un'eccellenza. Il re è visto come modello ideale, come paradigma, incarnazione della legge. L'interesse di Filone non è volto tanto alla forma della costituzione, al tipo di governo, alle modalità del potere, quanto alla presentazione di un regime di sapienza. Emergono alcuni aspetti fondamentali:

a) l'ideale di una razionalità universale e di una regalità legata alla sapienza che presenta assonanze con tesi stoiche;

⁶ Cfr. *De vita Moysis*, II.13-16; 20; *De Agricultura*, 43; *De Decalogo*, 136; *De Iosepho*, 29; 31. Per una posizione per certi versi analoga presente negli Stoici vedi Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 26 (SVF III. 327): «gli Stoici dicono che il cielo è una città in senso proprio, mentre quelle che sono sulla terra sono chiamate città ma non lo sono veramente». Anche Plutarco parla della nozione stoica di legge cosmica: «quella molto ammirata repubblica di Zenone, l'iniziatore della setta stoica, ha questo come scopo essenziale, che non si debba vivere divisi per città e villaggi con proprie leggi specifiche ciascuno, ma che dobbiamo considerare tutti gli uomini compagni di comunità e città e che tutti abbiano un unico tipo di vita e un unico ordinamento, come gregge obbediente sotto una legge comune»: cfr. Plutarco, *Virtù o fortuna di Alessandro I*, 329 (SVF I. 262), cit. in M. Isnardi Parente (a cura di), *La filosofia dell'ellenismo*, Torino 1977, p. 215. Vedi anche Cicerone, *De natura deorum*, II.62.

⁷ Cfr. *De vita Moysis*, I.87; 278; *De Decalogo*, 2; 4; 9.

⁸ Cfr. *De vita Moysis*, I.2; II.13-16; 20.

⁹ Cfr. *De vita Moysis*, II.37; 48; 51-52.

¹⁰ Cfr. H. Najman, *The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law*, in «Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity», XI (1999), pp. 55-73.

¹¹ Cfr. R. Barraclough, *Philo's Politics, Roman Rule and Hellenistic Judaism*, in «ANRW», II.21.1 (1984), pp. 506-508; H. Austryn Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1962, pp. 189-193; V. Nikiprowetzky, *op. cit.*, pp. 118-123; A. Myre, *La loi dans l'ordre cosmique et politique selon Philon d'Alexandrie*, in «Science et Esprit», 24 (1972), pp. 217-247.

¹² «Tutte le creature, nel loro reciproco rapporto, hanno il rango di autoctoni ed eupatridi, tutte godono uguaglianza di onori e di oneri, ma davanti a Dio restano stranieri e ospiti. Ciascuno di noi, infatti, giunge in questo mondo come in una città straniera, alla quale non apparteneva prima della nascita, e, giuntovi, ne è ospite, finché non abbia esaurito il tempo assegnato alla sua vita» (*De Cherubi*, 120).

- b) l'ideale del re modello per i sudditi che richiama i *Trattati* pseudo pitagorici sulla regalità;
- c) un'analogia tra monarchia e monoteismo, tra regnante umano e re divino. La monarchia è, cioè, un modello che rispecchia l'autorità divina.

Non è un caso se emblema del re è Mosè, che non è un re in senso proprio¹³. La sua attitudine al governo è legata a qualità naturali: egli riunisce in sé regalità e capacità filosofiche (secondo le indicazioni di Platone). Possiede, inoltre, qualità di legislatore, di sacerdote, di profeta¹⁴. Questa fusione di varie funzioni che sono per Filone garanzia di una perfetta applicazione della legge, non è, per altri autori, necessariamente positiva.

Già dai tempi dei Maccabei vi sono state, anzi, discussioni sulla opportunità di una compresenza delle funzioni di sacerdote e di re in un solo personaggio. L'inopportunità di tale fusione è rapportato all'esempio di Mosè e Aronne per cui i ruoli erano separati¹⁵. Se nel II sec a.c. la *Exagoghè* di Ezechiele introduce una visione di Mosè che stabilirà un regno e diventerà un condottiero di uomini e giudice, altri autori quali Aristobulo, Eupolemo, la *Lettera di Aristeo*, Giuseppe Flavio¹⁶ evidenziano soprattutto il ruolo di legislatore (*nomotethes*). In Filone Mosè interpreta la volontà divina e ne garantisce l'applicazione, è egli stesso legge vivente¹⁷. Incarna, cioè, la legge dell'universo che corrisponde alla legge di Dio¹⁸.

2) La nozione di legge animata riguarda anche i Patriarchi. Questi sono legge dotata di ragione (*nomoi empsychoi*)¹⁹. Costituiscono una dimostrazione dell'analogia vigente tra ordinamenti umani e ordine della natura ed indicano, inoltre, la realizzabilità delle norme prescritte che, ancor prima di essere trasmesse agli uomini, vengono da loro seguite. Anche in *Siracide*, XLIV.20 Abramo custodì la legge dell'Altissimo e nell'*Apocalissi siriana di Baruch* (2 *Baruch*, LVII, 2) con Abramo e le sue generazioni «la legge aveva nome, senza libro, e le opere dei comandamenti erano allora compiute»²⁰.

¹³ Per una discussione sulla possibilità di attribuire il titolo di re a Mosè vedi S.J.K. Pierce, *King Moses: Notes on Philo's Portrait of Moses as an Ideal Leader in the 'Life of Moses'*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», LVII (2004), pp. 37-74.

¹⁴ «Bisogna dimostrare perché tutte queste qualità si armonizzassero in lui. È dovere del re ordinare ciò che è bene e vietare ciò che è male: ma ordinare ciò che è bene e vietare ciò che è male è compito della legge, perciò ne consegue che il re è legge vivente, e la legge un re giusto. Il re che è anche legislatore deve inoltre osservare al contempo le cose umane e quelle divine, poiché senza l'intervento di Dio le azioni dei re e dei loro sudditi non possono giungere a buon fine. Di necessità gli venne pertanto attribuita la suprema carica sacerdotale, perché grazie ai riti perfetti e alla perfetta conoscenza del servizio a Dio, ottenesse che Colui che è benevolo e acconsente alle nostre preghiere allontanasse i mali da lui e dai suoi sudditi e li facesse partecipi del bene. [...] Poiché però molte cose umane e divine, sono oscure a un tale re, legislatore e sommo sacerdote [...] Mosè ottenne di necessità anche la profezia» (*De vita Moysis*, II.4-6).

¹⁵ Per una discussione sul tema vedi F. Parente, *Il giudaismo alessandrino* in L. Firpo (a cura di), *Storia delle Idee politiche economiche e sociali*, II, I tomo, Utet, Torino 1972-1987, pp. 289-360.

¹⁶ *Contro Apione*, II.154.

¹⁷ Cfr. L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ephante, Diotogène et Sthénidas*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, E. Droz, Paris 1942, pp. 126-163; E. Goodenough, *The political Philosophy of Hellenistic Kingship*, in «Yale Classical Studies», 1 (1928), pp. 53-102; J. Martens, *Nomos Empychos in Philo and Clement of Alexandria*, in W. Hellman (a cura di), *Hellenization revisited: Shaping a Christian Response within the Graeco-Roman World*, Lanham 1994, pp. 323-338.

¹⁸ Cfr. G.F. Chesnut, *The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II.16. 2 (1978), pp. 1210-1320.

¹⁹ Cfr. *De Abrahamo*, 5; *De vita Moysis*, I.162. Cfr. Nikiprowetzky, *op. cit.*, pp. 124-126; C. Kraus Reggiani, *Introduzione in Filone Alessandrino, De Opificio Mundi. De Abrahamo. De Iosepho*, pp. 173-174.

²⁰ Cfr. *Apocriphi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, trad. di P. Bettiolo, Utet, Torino 1989, II, p. 213.

L'idea di personaggi superiori che prima della rivelazione al Sinai conoscono la legge e la tramandano è presente anche nel *Libro dei Giubilei* che, però, a differenza di Filone presenta tali personaggi come individui che hanno ricevuto una rivelazione. Così Enoc (*Jub*, IV, 17-19), Noè (*Jub*, X, 13-14), Abramo (*Jub*, XI, 16)²¹. Non dunque leggi viventi, leggi animate, ma esseri cui la norma è stata trasmessa prima del Sinai. Siamo, dunque, in un ambito assai differente da quello filoniano.

Nel *De Abrahamo* di Filone, i Patriarchi non hanno, infatti, ricevuto la legge per rivelazione, come Mosè, o per insegnamento, hanno semplicemente seguito le leggi della natura ritenendola l'istituzione più alta (*De Abrahamo*, 6)²². Con il loro agire, impersonando la legge, essi costituiscono un modello di comportamento per le persone che li circondano²³.

L'idea dell'esistenza di un essere superiore agli altri, in grado per la sua eccellenza di costituire una guida e un modello è presente già in Platone che parla dell'uomo regio dotato di *phronesis*. Costui incarna la norma ed è contrapposto alle leggi scritte (*Politico*, 294a; cfr. anche *Gorgia*, 484b) mentre Aristotele si chiede se, in certi casi determinati, non sia preferibile che governi l'uomo migliore piuttosto che la legge migliore (*Politica*, 1287b; cfr. anche 1284a3-14; b26-34). Lo Stagirita parla dei giudici in termini di incarnazione della norma (*oion dikaion empsychon: Etica Nicomachea*, 1132a20). Si tratta del rapporto tra leggi codificate e figure superiori poste al di sopra delle leggi che, non per prepotenza o disprezzo delle norme vi si astengono, ma per la loro superiorità e la loro facoltà di incorporarle. Di *nomoi empsychoi* parlano anche altri autori. Così, un frammento attribuito ad Archita sostiene che: «le leggi sono di due tipi, la legge animata (*empsyché*) che è il re e la inanimata che è la legge scritta».

Il re segue la legge naturale che è in lui inscritta. La nozione di legge animata, di legge incorporata nel re è presente nella letteratura pseudo-pitagorica; in particolare ne trattano Diotogene, Stenida e Ecfanto²⁴.

Per Filone, prima della rivelazione al Sinai, prima cioè che Mosè ricevesse la legge da Dio, i Patriarchi la incorporavano. Si tratta, comunque, della legge divina. Si pone su tutt'altro piano rispetto alle leggi particolari delle singole città²⁵, adottate dai vari popoli. Queste possono anche essere ottime leggi: sono, però, comunque legate a una fonte umana. Per questo sono norme transeunti, passibili di errori, prive di universalità e necessità.

«Questo nostro mondo è una grande città e ha una sola forma politica e un'unica legge: la parola della natura che prescrive quel che va fatto e vieta quel che non va fatto. Queste nostre città, invece, situate nei vari posti, sono in numero illimitato e si reggono secondo forme politiche diverse e secondo leggi che non hanno affinità fra loro, perché ciascun popolo ha costumi differenti l'uno dall'altro» (*De Iosepho*, 29, trad. it. Clara Kraus Reggiani)²⁶.

²¹ Cfr. C. Termini, *Il rapporto tra legge naturale e legge rivelata in Filone di Alessandria*, in A.M. Mazzanti, F. Calabi (a cura di), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Pazzini, Villa Verucchio 2004, pp. 159-191.

²² Cfr. H. Austryn Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1962, I, pp. 182-185.

²³ Cfr. D. Lenz Tiede, *The Charismatic figure as miracle worker*, Society of Biblical Literature. Dissertation Series 1, Missoula 1972.

²⁴ Stobeo, *Florilegio*, IV, 7, pp. 61-62; 63; 64-66.

²⁵ Cfr. *De Agricoltura*, 43; *De Iosepho*, 31. Vedi Parente, *op. cit.*, pp. 327-328. Sulla nozione per cui le leggi delle singole città sono aggiunte alla retta ragione vedi anche C. Kraus Reggiani, *op. cit.*, p. 271. Sulla contrapposizione tra istituzioni civili e «città nel cosmo» cfr. L. Bertelli, *L'utopia greca*, in *Storia delle Idee politiche, economiche e sociali*, *op. cit.*, pp. 549 ss.

²⁶ La contrapposizione tra legge universale della natura e leggi particolari delle singole città è patrimonio comune di gran parte delle teorie ciniche e stoiche. Cfr. M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 64-114; F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio. Interpretazione e politica in Filone di Alessandria*, Corso, Ferrara 1998, pp. 56 ss.

La validità della legge mosaica si fonda sulla naturalità e l'universalità che derivano dalla fonte della legge: Dio. In questo senso la validità di una norma e di un governo sono strettamente relate al loro adeguamento al modello divino. Criterio della bontà di un sovrano non è tanto la sua capacità di fare il bene dei sudditi, quanto quella di seguire le norme date da Dio, anche se, per lo più, i due aspetti coincidono in quanto la ricerca del bene dei sudditi è un adeguamento alla volontà divina. Si introduce la nozione di assimilazione a Dio, nozione ampiamente presente in Platone, nel *Teeteto* (176b), nel *Timeo* (90d) ove il contemplante si rende simile all'oggetto della contemplazione e nelle *Leggi* (716c) ove si afferma la necessità di seguire Dio²⁷.

Il re ha Dio come modello e si adegua al suo volere. A sua volta, diviene modello per i sudditi che lo contemplanò e ne fanno un oggetto di ammirazione e di imitazione. È questo un tema diffuso in varie opere, dalla *Lettera di Aristea* (§§188 ss.), in cui il re in tutti i suoi comportamenti imita Dio ed è a sua volta imitato, al *Ad principem ineruditum* (780e) di Plutarco in cui chi governa è immagine di Dio. Anche in Stenida il re imita Dio, primo re e governante che è tale per natura a differenza dal re terreno che è tale soltanto per nascita e imitazione. Il primo governa l'intero universo, il secondo la terra²⁸.

Per Filone Dio è il primo, anzi unico re dell'universo (*De Migratione Abrahami*, 146), è il grande Re, il cui esercito schiera le virtù (*De Agricoltura*, 78-79), porta ordine nel cosmo ed è guida alla meditazione di ciò che è bello e alla sapienza (cfr. *De Posteritate Caini*. 101; *Quod Deus sit immutabilis* 159-160). Pluralità dei principi e disarmonia devono essere contrastati da un unico principio ordinatore e armonizzatore. Contro il disordine e l'anarchia agisce l'ordine impresso da Dio.

Una è la causa del mondo, guida e re, uno colui che regge e governa l'universo in modo sicuro che dal cielo, la realtà più pura, ha cacciato oligarchia e olocrazia, regimi insidiosi nati presso gli uomini peggiori da disordine e avidità²⁹.

L'ordine dell'universo diviene così archetipo dell'ordine sociale, l'autorità che domina il mondo governa anche la città e il re è fautore e garante dell'ordine della comunità e del bene dei sudditi come Dio è fautore e garante dell'ordine del cosmo e del bene degli esseri che vi abitano.

La regalità, che esprime ordine e autorità legittima opposti a disordine ha, così, come modello la regalità divina³⁰ che segue la giustizia e si preoccupa del bene degli uomini, guida lungo la via regale che conduce alla verità. La funzione archetipa di Dio è ripresa dal re che è modello ai suoi sudditi. Tale relazione è espressa chiaramente a proposito di Mosè, il quale «presentò agli uomini se stesso e la sua vita come un dipinto ben realizzato, un'opera di grande bellezza e di forma divina, un modello per chi volesse imitarlo»³¹. Preso Dio a proprio archetipo, il Patriarca divenne a sua volta modello per il popolo.

²⁷ Vedi anche Cicerone, *De natura deorum*, II.14,37; *De senectute*, 21,77; Seneca *De clementia*, I.7,1; I.19, 8-9.

²⁸ Che il governante debba essere di modello ai sudditi è raccomandazione estremamente diffusa, presente già in Isocrate (*Ad Nicoclem*, 31; 37), in Senofonte (*Economico*, 21.10), in Cicerone (*Repubblica*, II.42.69; *Leggi*, III.13.31), in Plutarco (*Ad princ. Inerudit.*, 781f ss.), nella *Lettera di Aristea*, 218. In Filone è esplicitato varie volte, per esempio nel *De vita Moysis* (I.158) e nel *De specialibus legibus* (IV.164).

²⁹ *De Decalogo*, 155.

³⁰ Cfr. *De specialibus legibus*, IV.164, ove il buon governante che si ispira alla legislazione mosaica si attiene ad «una sovranità irreprensibile formata a immagine del suo modello, la regalità divina». Un re non ha natura divina ma con la pratica della virtù può assimilarsi a Dio (cfr. *Legatio ad Gaium*, 114).

³¹ *De vita Moysis*, I.158, trad. cit. *Sulle doti di Mosè* vedi *ivi*, I.17-33; 148. Sulla funzione di modello del governante vedi anche *De Iosepho*, 80.

Il fatto che Mosè incarni la legge e quindi le sue norme siano in accordo con Dio e che anche laddove le regole non sono chiare egli comunichi con Dio e ne riceva le giuste indicazioni, lo pone, in certo senso, al di sopra del giudizio umano. Così, Corè quando mormora contro Mosè è punito per la sua ribellione, che non è semplice contrasto contro un governante, ma ripudio dell'ordine divino. In questo contesto non vi è separazione tra legge divina e legge umana. Una sola è la legge e il legislatore umano ne garantisce l'applicazione.

Si pone, però, un problema: si può ipotizzare che il riferimento a Dio valga in Filone per il popolo di Israele; non è detto che valga anche per gli altri popoli. Un re pagano potrebbe avere di mira il bene del suo popolo senza per questo adeguarsi alla legge divina.

3) Affiora il tema della responsabilità verso Dio o verso gli uomini. Si apre una possibile separazione tra etica generale e relazioni giuridiche e politiche. Il problema per Filone si può porre rispetto ai governanti romani con i quali egli si scontra anche personalmente per la difesa della *Torah*, non si pone per la legge mosaica la cui osservanza riguarda ogni aspetto di scelta per gli uomini. Così, il *De Decalogo* presenta i comandamenti non tanto come un insieme di norme etiche, quanto come i principi di tutta la legge, i fondamenti della legislazione e delle relazioni sociali. L'individuo è inserito in un contesto più vasto che trascende la sua individualità. Certo, i comandamenti sono formulati alla seconda persona singolare perché ognuno si senta direttamente e personalmente coinvolto, ma il messaggio è rivolto al popolo nel suo complesso, la trasmissione della legge ha senso in un ambito di interazione tra gli uomini. Non si tratta di indicazioni esclusivamente morali, esse rivestono un ruolo legislativo.

Che i comandamenti non siano solamente norme etiche individuali specifiche per una sola persona e neppure leggi per un solo popolo, ma si rivolgano a tutti gli uomini indifferentemente è chiarito dal contesto della rivelazione, dal fatto, cioè, che essa sia avvenuta nel deserto, lontano da ogni città e istituzione, in un luogo privo di determinazioni sociali, aperto a nuove norme³². Una volta acquisita la nuova legge questa è valida sempre e ovunque: dopo il deserto vi è il ritorno nelle città, nei luoghi di aggregazione sociale e di interazione. Non si dà separazione tra norme etiche individuali e legge sociale, né sono contemplati rapporti verso Dio che possano in qualche modo porsi in contrasto con le norme che riguardano i rapporti tra gli uomini. La legge è unitaria e i dieci comandamenti costituiscono i fondamenti di tutta la legislazione mosaica, i principi su cui si basano le leggi speciali. Vi è, inoltre, un continuo rinvio tra leggi della natura e norme per gli uomini. Le leggi sul sabato e sul giubileo, per esempio, chiariscono l'analogia tra ambiti del reale, valgono per gli uomini come per la natura, mostrano come determinate disposizioni non si limitino ad una esclusiva applicazione sociale. Hanno inoltre valore etico ponendosi come insegnamento ed esortazione alla virtù, alla modestia sociale e all'uguaglianza. Si tratta di temi politici richiamati da leggi che comportano giustizia e *philanthropia*.

La fondazione sociale del decalogo è particolarmente evidente nei comandamenti della seconda tavola. L'adulterio, ad esempio, non è considerato tanto una degenerazione del corpo e dell'anima – elemento che pure è presente nel testo – quanto, innanzi tutto, un'azione di ingiustizia e di insegnamento all'ingiustizia. È un atto che porta fuori dalla comunità, che colpisce oltre ai diretti interessati anche le loro famiglie e le famiglie delle famiglie, che priva i figli di uno *status* giuridico ed economico certo. La vera negatività dell'adulterio non consiste, dunque, in prima istanza in una colpa di tipo morale, quanto in una ingiustizia nei

³² Cfr. *De Decalogo*, 2.

confronti della comunità³³. Quanto all'omicidio, l'assassinio colpisce l'intera società: l'uomo è per natura volto a una vita collettiva, ad armonia, concordia, fusione dei costumi. L'uccisione di un individuo implica un rovesciamento «delle leggi e degli statuti della natura, scritti per il bene e il vantaggio di tutti»³⁴. Nel furto, «colui che aspira ai beni altrui è il nemico comune della città», si colloca al di fuori della legalità, si sente superiore alle leggi, aspira alla tirannide e al dispotismo³⁵.

Se le norme etiche hanno, dunque, una immediata risonanza politica e sono, anzi, indicazioni sociali oltre che morali, sembra non si abbia una scissione tra doveri verso Dio e responsabilità giuridiche e politiche. Sembra non vi debba essere possibilità di conflitto tra ubbidienza verso la legge morale, che è – abbiamo visto – legge di natura, legge data da Dio, e le norme imposte dall'autorità politica. Questo, naturalmente, vale in un ambito di accettazione della legge mosaica. Diverso è il discorso in paesi retti da governanti che seguano un'altra legislazione.

4) Nel caso di governanti quali Balak, Faraone o l'imperatore di Roma, sorge il problema della fonte del potere, e questo a prescindere dal comportamento del singolo regnante. La loro autorità è legata a scelte particolari, a situazioni specifiche dei loro paesi come a situazioni particolari è connessa la legislazione cui si rifanno. Il loro governo non è relato all'universalità propria della legge divina, dipende da situazioni transeunti e locali. Il fatto che la fonte dell'autorità in questi casi sia umana non implica, però, che la regalità di tali regnanti non rientri in un piano divino. Essi possono, di fatto, costituire un elemento di un progetto più vasto e – senza neppure saperlo – trovarsi a collaborare con la volontà di Dio. Tale è il caso di Faraone che, pur cercando di ostacolarlo, di fatto permette la realizzazione del progetto riguardante il popolo ebraico; tale è il caso di Balak che, pur volendo maledire Israele, è all'origine di benedizioni. Vi è, dunque, una sorta di separazione tra un modello ideale di governo e situazioni esistenti, ma queste non sono sempre, necessariamente, da contrastare.

In quest'ottica rientra il rapporto con Roma.

L'atteggiamento filoniano conciliante nei confronti dell'impero consiste sia nella registrazione della situazione presente, sia nell'oggettiva ammirazione verso un popolo dotato di grandezza. Roma è una grande potenza che ha mostrato in più situazioni e in più contesti di essere praticamente imbattibile. Domina in tutto il mondo conosciuto e in varie circostanze ha soffocato ribellioni e tentativi di indipendenza. I popoli che hanno cercato di sottrarsi al suo governo sono stati sconfitti. Ogni forma di rifiuto del suo potere e di conflitto è, dunque, destinata a perdere: molto meglio sottomettersi, assumere un atteggiamento realistico e consapevole, evitare sconsiderate fughe in avanti, ribellismi sterili e suicidi. Di qui l'invito ad accettare il presente che, forse, non è ciò che è più gradito, ma certamente è inevitabile. Roma è una grande potenza, dotata di forze militari ingenti, di alleanze, di capacità strategiche cui né Gerusalemme, né le comunità della diaspora potrebbero opporsi. Anche laddove si giunge a situazioni calde, a veri e propri conflitti, la scelta non può che essere quella del confronto, del tentativo di sedare gli animi e attenuare i motivi di attrito. Nel caso dei disordini del 38 ad Alessandria, per esempio, disordini che vedono contrapposti ebrei, egiziani, alessandrini e che danno luogo a veri e propri *pogrom*, l'unica strada percorribile è quella di un'ambasceria a Roma, di un tentativo di convincere l'imperatore Gaio ad intervenire. Di fatto la soluzione del problema è storicamente risultata assai differente da quella auspicata da Filone: se le cose non sono finite in maniera tragica per gli stessi partecipanti all'ambasceria e per tutta la comunità

³³ Cfr. *De specialibus legibus*, III.11.

³⁴ Cfr. *De Decalogo*, 132.

³⁵ Cfr. *De Decalogo*, 136.

di Alessandria, questo avvenne per eventi indipendenti dall'ambasceria stessa. Ciò non implica, però – almeno per quanto ci è dato di sapere – un mutamento nelle convinzioni dell'alessandrino. La sua posizione è articolata: non solamente egli propugna un confronto dettato dalla necessità, ma esprime anche una valutazione positiva dell'impero. Dichiara ammirazione e considerazione per la grandezza di Roma, per le sue acquisizioni in campo militare, sociale, giuridico ed anche apprezzamento per la sua tolleranza. A differenza da altri testi successivi che rispecchieranno situazioni estremamente conflittuali, vi è in Filone la presa d'atto dell'apertura dei romani nei confronti dei popoli vicini, delle loro convinzioni, dei loro costumi. Laddove le diverse popolazioni non contrastino apertamente la legge di Roma, l'impero evita di imporre regole, di costringere. Roma garantisce libertà di culto ai popoli soggetti³⁶. Augusto ha portato felicità e benessere a tutti i paesi. Pace e serenità si sono diffusi in ogni luogo, giustizia e ordine hanno sconfitto ingiustizia e crudeltà. Anche laddove si abbiano degli episodi di intolleranza o di sopraffazione questi sono dovuti alle azioni di singoli pretori o di procuratori indegni che si sono allontanati dalla linea segnata da Augusto, da un governo che per le sue caratteristiche rappresenta una sorta di età di Crono. Le crudeltà di un Caligola, le ruberie di prefetti rapaci come Ponzio Pilato, le violenze di funzionari del tipo di Flacco sono accidentali, episodi in un ambito più vasto, «un errore del destino di Roma»³⁷: non rappresentano la norma né, soprattutto, la necessità.

In quest'ottica, non avrebbe senso contrastare l'impero in quanto tale. Non solo esso rappresenta la datità, costituisce anche una situazione positiva che, se non è auspicabile, è certamente più che accettabile. Non avrebbe dunque senso pensare di ribaltarlo o anche solo di combatterlo. Convinzioni relative alla transitorietà di tutti i governi umani, di tutte le situazioni politiche coinvolgono di necessità anche Roma, ma in quanto governo umano legato a contingenza e all'avvicinarsi delle situazioni, non nella sua specificità. È, cioè, vero che gli stati sono soggetti al mutamento, che grandi regni si persero a causa dell'intemperanza e dei conflitti originati da amori, adulteri, inganni di donne³⁸, che Roma non farà eccezione, ma stiamo parlando di situazioni generali, di regole universali, non di condizioni specifiche. In ogni situazione umana, sia essa l'ambito di una famiglia, di un villaggio, di una città, di grandi paesi si agitano controversie e conflitti³⁹; stati e governi sono destinati a crollare e cedere il passo a nuovi venuti: questo, però, riguarda ogni stato, non Roma in particolare. Siamo ben lontani da rappresentazioni di successioni degli imperi quali quella del Libro di Daniele, da posizioni apocalittiche o auspici messianici.

Esortazioni alla ribellione, inviti a prendere le armi e a combattere contro il nemico sono, invece, presenti in altri testi giudaici in parte coevi, in parte – e soprattutto – successivi. Man mano che la situazione evolve e si vanno restringendo gli spazi di autonomia del governo di Gerusalemme più accese si fanno le polemiche fino agli scontri aperti e alle guerre. Abbiamo testimonianza di posizioni estremamente diversificate sia in relazione a diversi momenti storici sia in relazione a diverse posizioni politiche. Esempio di scelte caute e moderate, di inviti alla prudenza e alla convivenza è rappresentato dalla *Lettera di Aristea*, che descrive una situazione eirenica probabilmente più auspicata che reale, un confronto aperto e tollerante tra Gerusalemme ed Alessandria, un vero e proprio interesse da parte del regnante macedone nei confronti della sapienza ebraica. Assistiamo a episodi di rispetto per le consuetudini, di adeguamento alla normativa alimentare e alle regole culturali di un altro popolo. Adirittura il re, pieno di ammirazione per la cultura e la saggezza degli inviati di Gerusalemme, li

³⁶ Cfr. *Legatio ad Gaium*, 141 ss.

³⁷ M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Éditions du Cerf, Paris 1990, p. 350.

³⁸ Cfr. *De Iosepho*, 56-57.

³⁹ Cfr. *De Iosepho*, 56; *De specialibus legibus*, II.92-94; *De Somniis*, II.78-79; *De Gigantibus*, 51; *De Opificio mundi*, 81; *De Abrahamo*, 240-244.

interroga a lungo per trarne insegnamenti, per adeguarsi alle loro opinioni, per seguirne le indicazioni. La rappresentazione dell’Alessandria macedone è dunque estremamente positiva: si tratta di una città aperta e tollerante anche se troppo popolosa, in preda alla confusione e al rumore⁴⁰ e il re macedone appare pienamente inserito in una logica di imitazione di Dio, di accettazione di un modello superiore cui adeguare i propri comportamenti. Ai quesiti posti dal sovrano sulle forme migliori di vita, di comportamento, di governo, le risposte riconducono alla volontà divina. Questa diviene, dunque, parametro di ogni scelta, non immediatamente legge, ma modello per il comportamento dei governanti, termine di confronto per le norme da adottare.

La datazione della *Lettera* è dubbia ed è quindi difficile stabilire con certezza se Tolemeo II Filadelfo, il re che nell’opera promuove la traduzione della Bibbia, faccia da controfigura ad altri regnanti e di quale periodo questi siano. Certamente, sembra che gli spazi del confronto ancora possibili nei primi secoli a. C. si vadano poi restringendo fortemente, ma già ai tempi di Giasone, fratello del sommo sacerdote Onias III, che aveva cercato di introdurre in Gerusalemme delle riforme di stampo ellenistico, vi erano state violente reazioni e conflitti accesi sedati solo con l’intervento di Antioco IV. La difficoltà di conciliare norme e consuetudini era, cioè, presente anche prima che scoppiassero i conflitti armati e ne fu in gran parte all’origine. Tali difficoltà sono esplicitate in scritti che spesso focalizzano proprio il contrasto tra norme umane e legge divina, il rifiuto di seguire una normativa che risuoni violazione della legge mosaica, indicazioni umane che si contrappongano alle regole poste da Dio. Di qui la critica nei confronti di abitudini vissute come empie, il rifiuto di emblemi della cultura straniera e di luoghi quali teatri o palestre sede di spettacoli, giochi, riti idolatri. Di qui le accuse contro Agrippa I o contro Erode che arricchì la città di grandi palazzi, di un teatro e un anfiteatro, organizzò gare ginniche, combattimenti di uomini e animali, attività proprie dei Gentili, completamente estranee, anzi trasgressive, rispetto alla legge mosaica. Di qui, per contrasto, la difesa delle proprie tradizioni, l’arroccamento sulla propria identità e specificità, spesso minate anche dall’ostilità delle popolazioni vicine oltre che da forti attacchi della coeva letteratura anti giudaica. Questa rappresenta gli ebrei quali sacrileghi banditi, assassini, misantropi, adoratori di una testa d’asino dediti a sacrifici umani.

A fronte dell’ostilità la risposta difensiva e di chiusura da parte ebraica è diffusa in opere quali i *Libri dei Maccabei* che esaltano le rivolte maccabaiche contro i pagani peccatori, il testo di Ben Sira, la traduzione greca di *Ester* (opera di un membro della comunità di Gerusalemme portata in Egitto nel 78-77 a.C.). Esprimono opposizione e ostilità, rifiuto del mondo circostante. Ancora più accesa la posteriore letteratura sibillina: per esempio il V oracolo che ostenta accenti di totale rifiuto di Roma. Diffidenza nei confronti della cultura greca vista come la cultura del nemico, fonte di trasgressioni e di inganni compare in vari testi. Per la *Mishnah Sotah*, l’educazione greca induce a possibili tradimenti tanto che durante la guerra di Quietus (Tito) l’insegnamento del greco è vietato. Dopo la sconfitta in questa come nella successiva guerra giudaica, Israele deve rassegnarsi alla sottomissione.

Volente o nolente deve accettare il giogo straniero.

Già durante la prima guerra, durante l’assedio di Gerusalemme, Yohan ben Zakkai, preso atto dell’inevitabilità della sconfitta, aveva compiuto una scelta a lungo termine: aveva ottenuto dall’imperatore il permesso di fondare a Javneh una scuola, di coltivare la preghiera e lo studio. Secondo la tradizione, di fronte all’evidenza dell’inutilità dell’opposizione, della inevitabilità della vittoria romana il fondatore di Javneh aveva, cioè, scelto, con lungimiranza,

⁴⁰ Simmetrica ad Alessandria, equilibrata nei numeri, tanto più l’altra è troppo abitata, regno della pace e dell’armonia, tanto più l’altra è dominata dal disordine e dalla caoticità, è Gerusalemme, la città il cui modello è in cielo, punto nodale per tutti gli ebrei della diaspora.

l'unica strada per mantenere viva la tradizione di Israele. Secondo il trattato *Sanhedrin* (98b) Yohanan ben Zakkai è consapevole dell'inutilità della ribellione. Fautore dell'opportunità di ritirarsi nello studio, rifiuta i tentativi di avvicinamento dell'era messianica: «che giunga il Messia e che io non lo veda» (*Sanhedrin*, 98b). Richiama le formulazioni di Rabbi Jonathan che aveva maledetto «coloro che calcolano la fine dei tempi» (*Sanhedrin*, 97b).

Siamo in un ambito in cui i giochi sono ormai fatti, in cui non si danno più per Israele possibilità di indipendenza e di autonomia, in cui ogni tentativo di sottrarsi alla sottomissione è soffocato. Una trentina d'anni dopo che Filone ha scritto le sue opere, Israele non è più uno stato autonomo, è sotto dominio straniero e la regalità è dei dominatori.

Una visione quale quella filoniana che vede nella legge di Dio, trasmessa sul Sinai, il parametro di riferimento per i governanti, la norma cui adeguare le legislazioni particolari, appare completamente al di fuori dell'orizzonte delle possibilità. Un discorso di fondazione teologica della legge mosaica, di universalità delle norme racchiuse nella Bibbia, codice della legge, cui corrisponde in *toto* la legge di natura può reggere solamente in presenza di uno stato e di un governo che riconoscano come propria tale legge.

Il problema che dopo la distruzione di Gerusalemme e del Tempio si presenta non è tanto quello dei rapporti con i Gentili, quanto quello del rapporto con un'autorità che lascia o meno liberi di esplicitare le proprie scelte, di seguire le proprie consuetudini e i propri costumi. Non ha più senso parlare di legge mosaica come legge di natura, come norma universale.

La legge di riferimento è un'altra, la *lex romana* che, a sua volta, si pone come legge naturale, come è ben chiarito in Cicerone. Di fronte alla nuova situazione è possibile scegliere la ribellione (istanze messianiche) o l'accettazione (Yohanan ben Zakkai). Certamente non si può più parlare di adesione a una legge statale fondata sulla rivelazione mosaica. Il mondo di Filone non esiste più: non è un caso se Filone per lunghi tempi non è più letto dagli ebrei, se non marginalmente. Il suo discorso è ereditato dal cristianesimo e con Giustiniano verrà formulata la sovranità di diritto divino. Come ha chiarito E.R. Goodenough⁴¹, i primi apologeti cristiani hanno ripreso la teoria filoniana del diritto divino e delle prerogative del regnante accanto al suo rifiuto di ogni idea di divinità personale del re; attraverso una revisione delle tendenze manifeste in Aureliano e Diocleziano, la filosofia politica è potuta «divenire la filosofia ufficiale dell'Impero cristiano, iscriversi nelle leggi di Giustiniano e porre, così, il modello di regalità fino al ventesimo secolo».

Bibliografia

AA.VV., *La figure de Moïse. Ecriture et relectures*, Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, n.1, Éditions Labor et fides, Genève 1978.

H. Austryn Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1962; Oxford University Press, London 1947.

R. Barraclough, *Philo's Politics, Roman Rule and Hellenistic Judaism*, in «ANRW», II.21.1, 1984.

N. Belayche, *Les figures politiques des messies en Palestine de la première moitié du premier siècle de notre ère*, in D. Tollef (a cura di), *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval: interventions au colloque des 8 et 9 décembre 1987 / organisé par le Centre d'études juives de l'Université Paris-IV Sorbonne*, Paris 1989, pp. 58-74.

⁴¹ Cfr. E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory*, Georg Olms, Hildesheim 1967, p. 119.

- F. Calabi (a cura di), *Lettera di Aristeo a Filocrate*, Rizzoli, Milano 1995.
- F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio. Interpretazione e politica in Filone di Alessandria*, Corso, Ferrara 1998.
- L. Canfora, *Il viaggio di Aristeo*, Laterza, Bari 1996.
- I. Cervelli, *Dalla storiografia alla memoria. A proposito di Flavio Giuseppe e Yohanan ben Zakkai*, in «Studi Storici», 4 (1990), pp. 919-982.
- P. Chambonne, *Loi et législateur chez Philon d'Alexandrie: remarques sur la formation d'un concept judéo-hellénistique*, in «Cahiers du Centre George-Radet», Talence, Université de Bordeaux III, 4 (1984).
- G.F. Chesnut, *The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy*, in «ANRW», II.16. 2 (1978), pp. 1210-1320.
- J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1983; 2nd ed. William B. Eerdmans Pub, Grand Rapids 1999.
- Filone di Alessandria, *Legatio ad Caium; In Flaccum*, in C. Kraus, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Morano, Napoli 1967.
- Filone di Alessandria, *De Opificio Mundi, De Abrahamo, De Josepho. Analisi critiche, testi tradotti e commentati*, a cura di C. Kraus Reggiani, Laterza, Roma 1979.
- Filone di Alessandria, *L'eredità delle cose divine*, a cura di R. Radice, introduzione di G. Reale, Rusconi, Milano 1981, ried. Milano 1994.
- Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1994.
- Filone di Alessandria, *I Cherubini; I sacrifici di Abele e Caino; Il malvagio tende a sopraffare il buono; La posterità di Caino; I giganti; L'immutabilità di Dio*, in R. Radice (a cura di), *Le origini del male*, trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1984.
- Filone di Alessandria, *Il connubio con gli studi preliminari; La fuga e il ritrovamento; Il mutamento dei nomi; I sogni sono mandati da Dio*, in C. Kraus Reggiani (a cura di), *L'uomo e Dio*, presentazione di G. Reale, Rusconi, Milano 1986.
- Filone di Alessandria, *La creazione del mondo secondo Mosé*, trad. it. di C. Kraus Reggiani; *Le allegorie delle leggi*, trad. it. di R. Radice, in R. Radice (a cura di), *La filosofia mosaica*, monografia introduttiva di G. Reale, Rusconi, Milano 1987.
- Filone di Alessandria, *L'agricoltura; La piantagione di Noé; L'ebrietà; La sobrietà; La confusione delle lingue; La migrazione di Abramo*, in R. Radice (a cura di), *La migrazione verso l'eterno*, presentazione di G. Reale, Rusconi, Milano 1988.
- Filone di Alessandria, *La vita contemplativa*, a cura di P. Graffigna, Melangolo, Genova 1992.
- Filone di Alessandria, *La vita di Mosé*, a cura di P. Graffigna, Rusconi, Milano 1998.
- Filone di Alessandria, *De Decalogo*, a cura di F. Calabi, ETS, Pisa 2005.
- M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Éditions du Cerf, Paris 1990.
- C.R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism: a critique of the use of this category in New Testament Christology*, Scholars Press, Missoula (Mont.) 1977.
- H. Koester, *NOMOS FUSEWS: the Concept of Natural Law in Greek Thought*, in *Religions in Antiquity: Essays in memory of E.R. Goodenough*, in «Studies in the History of Religions». Supplements to Numen 14 (1968), pp. 521-541.
- D. Lenz Tiede, *The Charismatic figure as miracle worker*, Society of Biblical Literature. Dissertation Series 1, Missoula 1972.
- S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.-IV Century C.E.*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1950.
- J.W. Martens, *One God, one Law. Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Brill Academic Publishers, Boston-Leiden 2003.
- W.A. Meeks, *Moses as God and King*, in J. Neusner (a cura di), *Religions in Antiquity*. E.R. Goodenough Memorial Volume, Brill, Leiden 1968, pp. 354-371.

- A. Myre, *La loi dans l'ordre cosmique et politique selon Philon d'Alexandrie*, in «Science et Esprit», 24 (1972), pp. 217-247.
- H. Najman, *The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law*, in «SPhA», XI (1999), pp. 55-73.
- J. Neusner, *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, ca 1-80 C.E., Brill, Leiden 1970.
- J. Neusner, *Development of a Legend: Studies on the Traditions concerning Yohanan ben Zakkai*, Brill, Leiden 1970.
- J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70; I. The Masters*, Brill, Leiden 1971.
- V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*, Brill, Leiden 1977.
- S. Pearce, *King Moses: Notes on Philo's Portrait of Moses as an Ideal Leader in the 'Life of Moses'*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», LVII (2004), pp. 37-74.
- F. Parente, *Il giudaismo alessandrino* in L. Firpo (a cura di), *Storia delle Idee politiche economiche e sociali*, II, I tomo, Utet, Torino 1972-1987, pp. 289-360.
- A. Pelletier, *Introduction in Lettre d'Aristée à Philocrate*, Éditions du Cerf, Paris 1992.
- E. Ramsdell Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, in «Yale Classical Studies», 1 (1928), pp. 55-102.
- E. Ramsdell Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*, Yale University Press, New Haven 1938, 2nd ed. Olms, Hildesheim 1967.
- J. Riaud, *Quelques réflexions sur les Thérapeutes d'Alexandrie à la lumière de De vita Moysis II,67*, in «SPhA», 3 (1991), pp. 184-191.
- D.T. Runia, *God and Man in Philo of Alexandria*, in Id., *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Variorum, Aldershot 1990, XII.
- M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; with a new foreword by Martha C. Nussbaum and a new epilogue by the author, University of Chicago Press, Chicago-London 1999.
- I.W. Scott, *Is Philo's Moses a Divine Man?*, in «SPhA», 14 (2002), pp. 87-111.
- G.E. Sterling, *Universalizing the Particular: Natural Law in Second Temple Jewish Ethics*, in «SPhA», 15 (2003), pp. 64-80.
- C. Termini, *Dal Sinai alla creazione: il rapporto tra legge naturale e legge rivelata in Filone di Alessandria*, in A.M. Mazzanti, F. Calabi (a cura di), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Pazzini, Villa Verucchio 2004, pp. 159-191.
- L. Troiani, *Il libro di Aristea ed il giudaismo ellenistico (Premesse per un'interpretazione)*, in B. Virgilio (a cura di), in «Studi Ellenistici», II (1987), pp. 31-61.