

**Mimetismo, dissimulazione, sconfessione
nel giudaismo diasporico**

di Lucio Troiani

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)

<<http://www.retimedievali.it>>



**Identità etniche, identità collettive, identità religiose.
Problemi aperti in prospettiva diacronica**

a cura di Luca Arcari

Firenze University Press

Mimetismo, dissimulazione, sconfessione nel giudaismo diasporico

di Lucio Troiani

1. *La diaspora dei Greci*

Il silenzio e la dissimulazione di personaggi del giudaismo diasporico antico sulla propria origine, la loro tendenza a mascherare o articolare la propria identità costituiscono un genere di condotta spiegabile in diversi modi e da analizzare con diversi approcci¹. Vorrei però abbandonare la strada dell'enunciazione di metodi e focalizzarmi sulla ricaduta che questo fenomeno ha nella lettura e comprensione di singoli e specifici passi del Nuovo Testamento. Nella *Lettera ai Galati*, Cefa ad Antiochia sta mangiando liberamente con gli *ethne* e, solo quando vede approssimarsi «certuni da parte di Giacomo», si isola e si ritira per timore di «quelli che provengono dalla *peritome*»; stesso atteggiamento di finzione assumono anche gli altri Giudei e anche Barnaba viene trascinato dalla loro ipocrisia. È facile allora per Paolo rinfacciargli il suo atteggiamento palesemente contraddittorio: da un lato, vivrebbe *ethnikos*, «essendo Giudeo», e, dall'altro, costringerebbe gli *ethne* a «giudaizzare» (*Galati*, II, 11-14)².

Possiamo considerare l'episodio un frammento di vita quotidiana in una città cosmopolita come Antiochia dove la comunità giudaica si era rivelata aperta, ricettiva e sensibile ai comportamenti e alle usanze provenienti dall'esterno³. Gli *ethne* del brano della *Lettera ai Galati* sono un indizio della com-

¹ Sul tema, in generale, Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*; Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*; Barclay, *Using and Refusing*; Collins, *Jewish Cult and Hellenistic Culture*, pp. 44-92; Kovelman, *Between Alexandria and Jerusalem*; Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*.

² Vanhoye, *Lettera ai Galati*, specialmente pp. 63-70.

³ Giuseppe, *Guerra Giudaica*, VII, 45; l'episodio successivo narrato da Giuseppe è emblematico

plexità e dell'esistenza di una gerarchia all'interno delle comunità, dato che è difficile pensare che qui Paolo voglia dire che Pietro «costringeva i pagani a diventare Giudei». Come rivela tutto il contesto (specialmente I, 13-14), a differenti gradi di adesione alla legge corrispondono differenti denominazioni. A questo proposito, non sarebbe forse troppo azzardato collegare questi *ethne* con gli *ammei ha-aretz* attestati dalla letteratura rabbinica⁴ o con i misteriosi personaggi di Antiochia di Pisidia, definiti *ethne* da una parte della tradizione manoscritta, che chiedono a Paolo di ripetere loro il sabato successivo il discorso che ha appena pronunciato in sinagoga (*Atti degli apostoli*, XIII, 42).

Un altro brano neotestamentario degno di riconsiderazione sotto questa luce è *Atti degli apostoli*, XVIII, 16: dopo il responso di Gallione, che enuncia il già collaudato principio della non ingerenza dell'autorità romana su questioni relative alla legge mosaica, non meglio precisati "Greci" aggrediscono e percuotono Sostene, l'archisinagogo, proprio davanti al tribunale di Gallione che osserva la scena con assoluta indifferenza. Nell'edizione Nestle-Aland⁵, il soggetto, «Greci», pur ampiamente documentato dalla tradizione manoscritta e accolto nell'edizione Merk, è espunto. Il motivo sembra chiaro. La presenza di Greci in una disputa sulla legge mosaica appare almeno ingombrante all'esegesi tradizionale. Noi possiamo ipotizzare che in certi settori delle comunità, definiti in questo modo, non sia stato assunto nei confronti di Paolo l'atteggiamento di radicale chiusura adottato dai "Giudei". In realtà, nell'ambito dell'ebraismo cittadino greco-romano devono coesistere differenti orientamenti e, di conseguenza, differenti definizioni. Le tre differenti denominazioni (i «Giudei», «quelli che vivono sotto la legge», «quelli che vivono fuori della legge»), che l'apostolo impiega quando si rivolge ai Corinti (*I Corinzi*, IX, 19-20), sembrano presupporre una varietà di posizioni e di atteggiamenti all'interno dei seguaci della legge. L'espressione «estraniati dalla cittadinanza di Israele»⁶, impiegata da Paolo quando si rivolge agli Efesini (II, 12) e anche ai Colossesi (I, 21), in cui il verbo con preposizione usato dall'apostolo implica un'estraneità non originaria ma intervenuta successivamente, è indizio che all'interno della comunità non mancavano fenomeni di allontanamento, di mimetismo e di abbandono delle pratiche tradizionali. Osserviamo come lo stesso verbo sia impiegato dall'anonimo autore di *III Maccabei* per indicare lo status di Dositeo, figlio di Drimilo che aveva abbandonato la legge mosaica (*III Maccabei*, I, 3).

Forse nulla meglio dell'espressione giovannea «diaspora dei Greci» (VII, 35)⁷ definisce questo mondo cui i "Giudei" di Giovanni guardano con diffidenza e disprezzo. La traduzione corrente «diaspora che sta in mezzo ai Greci» è

del grado di assimilazione cui erano giunti taluni settori della comunità. Per il testo greco di Giuseppe, Thackeray, *Josephus with an English Translation*, III, pp. 518-519.

⁴ Si veda lo studio di Oppenheimer, *The Am Ha-Aretz*.

⁵ *Novum Testamentum Graece*.

⁶ «apellotriomenoi tes politeias tou Israel», su cui Moule, *The Epistle of Paul*, p. 76: «Having been alienated; as if they had once been otherwise».

⁷ Sull'espressione, Troiani, *Per una riconsiderazione degli «Elleni»*.

improponibile. Allo stesso modo, nello stesso vangelo (XII, 20), i «Greci», che salgono a Gerusalemme per la Pasqua a compiere gli atti di devozione e ai quali indirettamente Gesù notifica la necessità della glorificazione «del figlio dell'uomo», non saranno certamente i Greci di Plutarco, ma persone educate da tempo alla lettura della Settanta. L'episodio del "greco" Trofimo, introdotto da Paolo nel Tempio che avrebbe profanato a causa della sua impurità, episodio che solleva l'indignazione dei Giudei (*At.*, XXI, 28-30), si può spiegare con il fatto che l'impurità presso i Giudei è solamente *ex lege*.

Because the Law was addressed to Israel alone, the cultic purity of a heathen was of no concern to the Jews. The difference between the Jewish and pagan view is here striking. For the pagan, sacred enactments only classify and limit the effect of an impurity that is both external and *ex natura*, like childbirth. For the Jew impurity is solely *ex lege*. As Jonathan ben Zakkai said: «Death does not make unclean, nor water make clean. It is a decree of the Sovereign King of Kings». It was for this reason that Paul of Tarsus insisted that guilt is a matter only of law⁸.

Sotto questa luce, il binomio Giudeo/Greco, così usuale nelle lettere paoline, acquisterebbe un valore e un significato differenti. L'apostolo opererebbe una distinzione all'interno dell'ebraismo. Oltre agli *ammei ha-haretz*, sono ben note dalla letteratura rabbinica la varietà e molteplicità dei nomi di gruppi all'interno dei seguaci della legge di Mosè⁹.

2. La letteratura pseudepigrava

Questa articolazione di identità si riflette sulla letteratura giudaico-ellenistica. Quello che a noi appare "mimetismo" assume così a dignità letteraria. Uno dei manuali più seri e più fortunati relativi alla storia del giudaismo greco-romano, quello di Emil Schürer, contiene una sezione, situata all'interno della letteratura giudaica di lingua greca, intitolata *Scritti giudaici sotto pseudonimi pagani*¹⁰. Noi conserviamo, in effetti, tracce e frammenti di una letteratura pseudepigrava in cui scritti di personaggi illustri della cultura greca, se non legendari, circolavano in edizioni, per così dire, rivedute e corrette alla luce di taluni valori e credenze tramandati dalla Bibbia. Il giudaismo qui si mimetizza dietro l'autorità di celebrati testi greci. L'anonimo autore del *Testamento di Orfeo*¹¹, in cui il leggendario personaggio del mito greco professa il monoteismo con una sorta di ritrattazione delle opinioni precedenti, non solo tace sulla propria identità, ma rivendica fieramente il contributo con cui il monoteismo giudaico, che è peraltro passato sotto silenzio, ha arricchito il patrimonio delle idee religiose diffuse nel mondo mediterraneo antico. La

⁸ Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, p. 135.

⁹ Maier, *Storia del giudaismo nell'antichità*.

¹⁰ Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, pp. 791-896.

¹¹ Su cui Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt greca*, pp. 164-167; Denis et coll., *Introduction à la littérature religieuse*, pp. 1063-1106.

circolazione, in edizione riveduta e corretta, dei versi di famosi autori greci, come Eschilo, Sofocle o Foclide¹², i quali sono riportati e rivisitati alla luce dell'insegnamento etico del profetismo ebraico, è un altro indizio della consapevolezza del giudaismo diasporico di dare un contributo al dibattito sui grandi temi etici e spirituali.

Il Giudeo della diaspora, che da generazioni vive a contatto con la *paideia*, tende inevitabilmente a equiparare i valori della sacra scrittura alle forme letterarie che trova più affini: specialmente, la tragedia. L'insegnamento etico dei grandi tragici greci è confrontato con il messaggio profetico e, in particolare, dei grandi profeti della tradizione. Data la natura della trasmissione di questi testi, noi non possiamo decidere se circolassero versi riveduti e corretti ovvero essi componessero solo una parte di opere più vaste. Per esempio, Ecaeteo di Abdera, in uno scritto intitolato *Su Abramo e gli Egiziani*, introduceva versi, più o meno emendati, di Sofocle, Euripide ed Eschilo¹³.

Questi scritti nascono da ambienti culturali cosmopoliti che si adattano con difficoltà alle nostre nozioni di mimetismo o dissimulazione. L'anonimo autore della *Lettera di Aristeo*¹⁴ tace, almeno esplicitamente, la sua identità giudaica. Il suo silenzio può essere spiegato in vari modi, ma possiamo chiederci preliminarmente se il nostro anonimo possa capire i nostri moderni interrogativi. Egli forse avrebbe qualcosa da ridire sulla "maschera pagana" attribuitagli; o, meglio, essa non gli sarà stata comprensibile. Perché un Ebreo alessandrino, educato alla *paideia*, partecipe di una cultura non settoriale e che vive da generazioni in una città cosmopolita, avrebbe dovuto indicare e dichiarare apertamente, nella sua opera, la sua professione della fede mosaica? Questo mimetismo è tale per noi ma poteva non avere alcuna importanza per i contemporanei dell'autore della *Lettera di Aristeo* ai quali lo stesso concetto di "maschera" sarà sembrato poco plausibile e comprensibile.

L'osservanza della legge mosaica poteva suscitare mimetismi specialmente nella vita cittadina. Il culto delle statue divine, ordinario nella città antica, suscita problemi presso i seguaci della legge mosaica e sollecita silenzio e renitenza, oggetto di polemica. «Quomodo ergo, inquit [Apione], si sunt cives, eosdem deos quos Alexandrini non colunt?»¹⁵. Un testo allegato al libro greco (LXX) di Geremia, la cosiddetta *Epistola di Geremia*, composta verosimilmente in età ellenistica, rivela la costernazione e la frustrazione che serpeggiano nella comunità davanti alla continue visioni di statue divine disseminate in ogni angolo della *polis*. Le comunità – si raccomanda l'anonimo – non devono temere. L'esortazione diviene un ritornello nel pur breve testo dell'*Epistola*. Ora, il timore può indurre al silenzio e alla dissimulazione.

¹² Per le "edizioni" di Eschilo, Sofocle e Foclide, si veda Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, pp. 137-161.

¹³ Clemente Alessandrino, *Stromati*, V, 113, 1. Per il testo greco, Stählin, *Clemens Alexandrinus. Stromata I-VI*, pp. 456-457.

¹⁴ Su cui Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, pp. 171-217.

¹⁵ *Contro Apione*, II, 65 = Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 166.

Giuseppe Flavio traduce con «nessuno insulti gli dei nei quali credono le altre città»¹⁶ il comandamento relativo di Esodo (XXII, 27), «non bestemmierai Dio» («elohim lô teqallel»). Il narratore nella cosiddetta *Lettera di Aristea* supplica Dio «nell'anima» (§ 17).

A questo proposito, la *Lettera ai Romani* di Paolo non è solo testimonianza della teologia dell'«apostolo delle genti»; essa contiene riferimenti storici e ha come sfondo una comunità ebraica della capitale dell'impero che ha suoi valori e articolati riferimenti alla tradizione. Essa testimonia in particolare la presenza di personaggi di spicco della comunità che si sentono investiti del compito di guidare la condotta dei membri della medesima, «avendo la forma della conoscenza e della verità nella legge» (*Romani*, II, 17-23), per usare le parole dell'apostolo. Sono loro che si fregiano del titolo di «Giudei», che qui non indica l'etnia, ma una gerarchia. Ora Paolo obietta che l'essenza e il senso dell'identità giudaica sono «nel nascosto». «Infatti non colui che è nel manifesto è Giudeo (...) ma è Giudeo colui che è nel nascosto» (II, 28-29). L'apostolo deve essere partito da un fenomeno che doveva appartenere all'esperienza della vita quotidiana. Giuseppe, nel proemio delle *Antichità giudaiche*, che intendono divulgare le leggi e la storia giudaica, spiega che, prima di intraprendere l'opera, egli ha attentamente valutato «se i nostri antenati volessero condividere le loro storie con altri»¹⁷. Van Unnik ha individuato un linguaggio di tipo misterico in questa espressione¹⁸.

3. *Le testimonianze della letteratura greco-latina*

Il fenomeno è anche adombrato nella letteratura greco-romana. L'autore del *Satyricon*, Petronio, ha lasciato, anche se decontestualizzati, sei versi che possono aiutarci a comprenderlo. Il satirico nota, impiegando la sua vena beffarda e sarcastica, una contraddizione all'interno della comunità giudaica della capitale: il Giudeo non può semplicemente limitarsi ad adorare quello che chiama «nume porcino» e invocare quelle che chiama le «somme orecchie del cielo»; egli deve circoncidarsi e «sciogliersi il capo annodato ad arte». Altrimenti sarà scomunicato e dovrà emigrare dalla «città greca». Qui l'autore latino avrà esasperato, in senso canzonatorio e denigratorio, quello che doveva essere uno dei *topoi* diffusi sul giudaismo: il mimetismo e la dissimulazione. Già Orazio, nei *Sermones*, aveva notato come i Giudei tendano a costringere i membri della comunità a compattarsi dietro la loro folla onde evitare possibili dispersioni (questo mi sembra, dato il ragionamento svolto in precedenza, il senso dell'espressione «nam multo plures sumus, ac veluti te/Iudaei cogemus

¹⁶ *Antichità giudaiche*, IV, 207. Per il testo greco, Thackeray, *Josephus with an English Translation*, IV, pp. 574-575.

¹⁷ «Emeteron progonon ei metadidonai ton toiouton ethelon»: *Antichità giudaiche*, I, 9.

¹⁸ Van Unnik, *Der jüdischer Historiker Flavius Josephus*, p. 36.

in hanc concedere turbam»)¹⁹. Un brano di Persio sembra precisare il quadro. Egli rappresenta un personaggio ambizioso che aspira a candidarsi alla carica di pretore: un magistrato che, fra l'altro, organizzavano le sacre rappresentazioni in occasione di festività religiose tradizionali. Il nostro anonimo, rappresentato da Persio, ha la bocca spalancata per l'ambizione che lo divora, egli riversa generosamente sul popolo che si contende il dono, il cece, «affinché i vecchi amanti del sole possano ricordare i nostri *Floralia*». E tuttavia in occasione di particolari feste religiose del giudaismo, condensate probabilmente nell'espressione «i giorni di Erode» (probabilmente Erode Agrippa I che doveva risiedere a Roma contemporaneamente a Persio), in particolare per l'organizzazione dello *shabbat* con relativa preparazione del banchetto per il giorno successivo, egli è preso da scrupolo e «muove tacito le labbra e impalidisce ai sabati circoncisi»²⁰. Qui il satirico sembra mostrare come il silenzio, accompagnato da cruccio, respipienza e una sorta di rimorso, sia una caratteristica di quei membri della comunità che oscillano fra l'assimilazione e la reminiscenza dei costumi ancestrali.

Come abbiamo notato sopra, in *Atti degli apostoli*, XIII, 42, Luca distingue, all'interno della comunità di Antiochia di Pisidia, «gli uomini israeliti e i timorati di Dio» da un imprecisato gruppo di persone che, all'uscita di Paolo e dei suoi collaboratori dalla sinagoga, lo invitano a comunicare loro, il sabato successivo, le parole appena pronunciate in sinagoga²¹. Come dice Elias Bickerman, «nella diaspora si parla greco e si vive da greco»²². Quando a Efeso i Giudei mettono in campo, in un'assemblea straordinaria cittadina convocata dal *grammateus*, un certo Alessandro per dirimere la controversia e sedare i disordini causati dalla predicazione di Paolo, l'uomo, fatto un cenno con la mano per chiedere silenzio, vuole difendersi davanti all'assemblea del *demos*. È solo successivamente che si sparge l'informazione che egli «è Giudeo» (*Atti degli apostoli*, XIX, 33-34). L'oscillazione, la timidezza, l'ambiguità dell'identità giudaica sono ben documentate, a mio avviso, da una testimonianza del filosofo Epitteto (circa 50-130 d.C.). Qui il giudaismo è usato come esempio e sembra marginale al ragionamento complessivo, ma l'accento appare non meno significativo: il filosofo sta distinguendo il contenuto di una professione filosofica dall'identità e dall'appartenenza di colui che la esprime. Uno stoico, ad esempio, può esporre alla perfezione i principi epicurei e li potrà tecnicamente esporre meglio di Epicuro stesso. Ma, obietta allora Epitteto,

perché dunque ti definisci stoico? Perché inganni i più, perché, essendo Giudeo, sostieni la parte dei Greci? Non vedi come ciascuno sia definito Giudeo, Siro, Egiziano? E, quando vediamo qualcuno di dubbia fede, noi siamo soliti dire: «non è Giudeo, ma ne sostiene la parte». In realtà solo quando assume l'attitudine del battezzato e del risoluto, allora è realmente Giudeo e si chiama Giudeo. Così anche noi, bugiardi, a parole

¹⁹ *Satire*, I, 4, 142-143 = Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 127.

²⁰ *Satire*, V, 175-184 = Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 190.

²¹ Barrett, *Atti degli apostoli*.

²² Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, p. 342.

Giudei, in realtà qualcosa d'altro, senza empatia verso la dottrina, lontani dal praticare i principi che esponiamo, dei quali tuttavia meniamo vanto in quanto li conosciamo²³.

Il passo è indicativo: il filosofo prende l'esempio del Giudeo per discutere l'ambiguità e la contraddizione per antonomasia che distingue la professione di una fede dalla sua effettiva applicazione. Il fenomeno del mimetismo e della dissimulazione del giudaismo diasporico si risolve talora nell'ambiguità, nell'incertezza così come avviene per l'anonimo aspirante ai massimi gradi del *cursus honorum* rappresentato da Persio.

Il giudaismo diasporico è fenomeno molto più sfumato, articolato e composto di quanto si creda e si presta poco alle nostre categorie scolastiche. Il futuro imperatore Tiberio non è ammesso, durante il suo soggiorno a Rodi (6 a.C.-2 d.C.), alla scuola del grammatico Diogene solito disputare di sabato e la sua ammissione è rinviata al sabato successivo. Chi erano i frequentatori della scuola del grammatico di Rodi? Paolo, respinto dalla sinagoga, frequenta a Efeso la scuola di un certo Tiranno (*Atti degli apostoli*, XIX, 9). A Corinto, respinto dai «Giudei», va nella casa di un certo Tizio Giusto, timorato di Dio, la cui abitazione era contigua alla sinagoga (XVIII, 7). Significativo, negli ultimi due passi, sembra essere il fatto che i personaggi in questione siano definiti «un certo». Noi possiamo sospettare che queste frange del giudaismo diasporico abbiano, con il tempo e l'affermazione di una identità cristiana, perso la loro fisionomia e siano come piombate in un limbo.

Nel celebre *excursus* che Tacito dedica al giudaismo nel quinto libro delle *Historiae* solo «tutti i peggiori» sono indicati come spregiatori degli dei poliadi, loro che inviano elemosine e più cospicui contributi al tempio di Gerusalemme. Pur nella negativa connotazione del giudaismo, Tacito appare qui specificare che l'ateismo è praticato dai «peggiori»²⁴. Noi dobbiamo supporre che quelli che non erano, a suo giudizio, i «peggiori» si adattavano in qualche modo al culto poliade.

Un'altra testimonianza di poco posteriore ribadisce il fenomeno. Si tratta di un passo tratto dalla *Vita di Domiziano* di Svetonio²⁵. Il *fiscus Iudaicus* sarebbe stato riscosso con particolare rigore sotto l'imperatore e Svetonio produce come testimonianza un episodio grottesco di cui sarebbe stato testimone oculare da giovinetto. Svetonio indica le due categorie su cui si esercitò la severità dei funzionari imperiali: «quelli che vivevano vita giudaica senza dichiararlo» e quelli che «dissimulavano la propria origine». Si trattava di espedienti per sottrarsi al pagamento del tributo imposto alla nazione. Si potrà continuare a discutere a lungo se qui il biografo, che peraltro altrove mostra di conoscere i cristiani, alluda anche ad essi: quello che appare sicuro è che il silenzio sulle proprie origini o la sconfessione delle proprie pratiche non

²³ *Diatribes*, II, 9, 19-21 = Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 254.

²⁴ Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 281.

²⁵ *Ibidem*, n. 320.

erano fenomeni del tutto inusuali. “Vivere la vita giudaica” senza dichiararlo non indica non Giudei attirati dal giudaismo, come spesso si sostiene; può indicare una tendenza alla “ortodossia” più o meno ricorrente presso la diaspora. È lo *ioudaizein* della *Lettera ai Galati*. Si pensi alla satira di Giovenale che tratteggia l'evoluzione da un “giudaismo” vissuto in modo, per così dire, compromissorio a un altro, spesso rappresentato dalla generazione successiva, che non disdegna la pratica di usi e costumi di visibilità e che presuppone atteggiamenti che possono sembrare radicali dall'esterno²⁶. La gradualità dell'adesione al giudaismo comporta diversi livelli di visibilità. Il silenzio della diaspora e l'uso talora del mimetismo possono essere stati dettati da una varietà di motivi: in particolare dal coinvolgimento nella vita pubblica e dal desiderio di partecipare attivamente e con successo alla cultura circostante. Esso nasce dalla natura composita del giudaismo greco-romano che si collega e vive negli ambienti più differenti da cui attinge nuovi modi di pensare e nuove idee e nozioni. In questo modo la professione della legge mosaica non diventa incompatibile con l'assimilazione e la ricezione di nuove ideologie e di nuovi modi di comportamento. Il silenzio sulla propria identità giudaica indica la complessità e il gran numero di fattori che compongono l'identità complessiva. Questo fenomeno può essere ritenuto una pista di ricerca per investigare aspetti poco esplorati (se possibile) della composizione del movimento cristiano delle origini.

²⁶ *Ibidem*, n. 301.

Opere citate

- J.M.G. Barclay, *Using and Refusing. Jewish Identity. Strategies under the Hegemony of Hellenism, in Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, a cura di M. Konradt e U. Steinert, Paderborn 2002, pp. 13-25.
- C.K. Barrett, *Atti degli apostoli*, 2 voll., Brescia 2003-2005.
- E.J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, Part Three, Leiden 1986.
- E.J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, London 1988 (ed. it. *Gli Ebrei in età greca*, a cura di L. Troiani, Bologna 1991).
- F. Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, con un contributo di R. Penna su *La letteratura canonica del movimento cristiano*, Brescia 2010 (Letteratura cristiana antica, 22).
- J.J. Collins, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leiden-Boston 2005 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 100).
- A.-M. Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt greca*, Leiden 1970 (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, 3).
- A.-M. Denis et coll., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, 2, *Pseudépi-graphes de l'Ancien Testament*, Turnhout 2000.
- H. Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, in *The Cambridge History of Judaism*, 2, *The Hellenistic Age*, a cura di W.D. Davies e L. Finkelstein, Cambridge 1989, pp. 115-167.
- A. Kovelman, *Between Alexandria and Jerusalem. The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*, Leiden 2005.
- J. Maier, *Storia del giudaismo nell'antichità*, Brescia 1992 (ed. orig. Darmstadt 1989).
- H.C.G. Moule, *The Epistle of Paul the Apostle to the Ephesians*, Cambridge 1923.
- A. Nestle, K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2013²⁸.
- A. Oppenheimer, *The Am Ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic and Roman Period*, Leiden 1997.
- T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden 2001.
- E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, edizione diretta e riveduta da G. Vermes, F. Millar e M. Goodman, edizione italiana a cura di C. Giannotto, III/1, Brescia 1998 (ed. orig. Edinburgh 1987).
- O. Stählin, in dritter Auflage neu hrsg. von L. Früchtel, *Clemens Alexandrinus. Stromata I-VI. Zweiter Band*, Berlin 1960 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 52).
- M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 2 voll., Jerusalem 1976-1980.
- H.S.J. Thackeray, *Josephus with an English Translation in Nine Volumes*, III, *The Jewish War*, Books IV-VII, Cambridge Mass. 1961.
- H.S.J. Thackeray, *Josephus with an English Translation in Nine Volumes*, IV, *Jewish Antiquities*, Books I-IV, Cambridge Mass. 1961.
- L. Troiani, *Per una riconsiderazione degli «Elleni» nel Nuovo Testamento*, in «Athenaeum», 66 (1988), pp. 179-190.
- L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, Brescia 1997 (Apocrifi dell'Antico Testamento, V).
- W.C. van Unnik, *Der jüdischer Historiker Flavius Josephus*, Heidelberg 1978.
- A. Vanhoye, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2000.

Lucio Troiani
 Università degli Studi di Pavia
 lucio.troiani@unipv.it