

Scritti scelti
di
Erik Peterson

IO

Scritti scelti
di
Erik Peterson

Edizione italiana diretta da
Giancarlo Caronello e Antonio Zani

- I
Primi scritti (1919-1930)
- 2
Heis theos (1926)
- 3
Lettera ai Romani (1925/27 e 1928)
- 4
Vangelo di Luca (1925/26 e 1928)
- 5
Apocalisse di Giovanni (1926/27, 1928 e 1934)
- 6
Vangelo di Giovanni (1927, 1929)
- 7
Prima lettera ai Corinti (1928/29)
- 8
Trattati teologici (1951)
- 9
Glosse di teologia (1956)
- 10
Chiesa antica, giudaismo e gnosi (1959)
- 11
Carteggi, lettere e scritti sparsi

Paideia Editrice

Erik Peterson
Chiesa antica, giudaismo
e gnosi
Studi e ricerche
(1959)

Introduzione e note editoriali di
Lester L. Field, Jr.

Edizione italiana a cura di
Antonio Zani

Traduzione italiana di
Daniele Tripaldi

Paideia Editrice

Con il contributo di
Fondazione CRT nel quadro del progetto
del Meic Torino «Scritti scelti di Erik Peterson»

 **Fondazione
CRT**



e

Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger
Benedetto XVI



SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Peterson, Erik

Chiesa antica, giudaismo e gnosi : studi e ricerche (1959) / Erik Peterson ;
introduzione e note editoriali di Lester L. Field, Jr. ;
edizione italiana a cura di Antonio Zani ;
traduzione di Daniele Tripaldi

Torino : Paideia, 2021

637 p. ; 24 cm – (Scritti scelti di Erik Peterson ; 10)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0958-4

1. Cristianesimo - Origini 2. Bibbia. Nuovo Testamento - Commenti
3. Ebraismo 4. Gnosi

225.7 (ed. 22) – Bibbia. Nuovo Testamento - Commenti

270.1 (ed. 22) – Storia della chiesa. Periodo apostolico, fino al 325

296 (ed. 22) – Ebraismo

ISBN 978 88 394 0958 4

Titolo originale dell'opera:

Erik Peterson

*Frühkirche, Judentum und Gnosis
Studien und Untersuchungen*

Traduzione italiana di Daniele Tripaldi

Traduzione italiana di introduzione e note editoriali di Claudio Bonaldi

Revisione di Antonio Zani

© Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1959

© Claudiana srl, Torino 2020 per introduzione e note di Lester L. Field, Jr.

© Claudiana srl, Torino 2021

Sommario

	<i>Lester L. Field, Jr.</i>
11	Introduzione
63	Elenco delle sigle
65	Bibliografia
	<i>Erik Peterson</i>
	Chiesa antica, giudaismo e gnosi
	Studi e ricerche
107	Premessa
109	1. Il significato storico della direzione giudaica della preghiera
133	2. La croce e la preghiera verso oriente
161	3. Enoc nella preghiera e nell'arte giudaiche
173	4. <i>1 Corinti</i> 1,18 s. e il tema del giorno di penitenza giudaico
187	5. Il problema del nazionalismo nel cristianesimo antico
211	6. Christianus
241	7. Il martirio di san Pietro secondo l' <i>Apocalisse di Pietro</i>
249	8. La nave come simbolo della chiesa nell'escatologia
259	9. <i>μερίς</i> . Particola e porzione di sacrificio
273	10. La liberazione di Adamo dall' <i>Ἀνάγκη</i>
301	11. Il prescritto della <i>Prima lettera di Clemente</i>
315	12. Ps.-Cipriano, <i>Adversus Iudaeos</i> e Melitone di Sardi
329	13. Su alcuni problemi della tradizione della <i>Didachè</i>

- 383 14. Alcune considerazioni sul frammento papiraceo di Amburgo degli *Acta Pauli*
- 415 15. Qualche osservazione sugli inizi dell'ascesi cristiana
- 435 16. Il trattamento della rabbia fra gli elcasaiti secondo Ippolito
- 455 17. La spiritualità del *Fisiologo* greco
- 477 18. Contributi all'interpretazione delle visioni nel *Pastor Hermae*
- 499 19. Analisi critica della quinta visione di *Erma*
- 521 20. L'incontro con il mostro
- 551 21. Il «battesimo» nel Lago Acherusio
- 579 22. Le pratiche occulte di un vescovo siriano
- 597 23. L'amuleto di Acre

Indici

- 613 Indice analitico
- 625 Indice delle parole greche
- 627 Indice degli autori moderni
- 635 Indice del volume

Lester L. Field, Jr.
Introduzione

La sorprendente e impensabile conversione di Erik Peterson al cattolicesimo e il coraggioso esilio dalla Germania nazista, se accrescono l'interesse per la sua biografia, anche quella dello studioso,¹ non spiegano a sufficienza questo libro né bastano a contestualizzarlo debitamente. Come un recensore ben disposto ebbe a osservare, già il titolo fa pensare a una storia delle idee e delle religioni, ma non indica «il tema che accomuna questi studi specialistici», quello dei «rapporti del giudaismo e della gnosi con la chiesa antica». La recensione così proseguiva:

Per il metodo e di fatto è estremamente istruttivo come Peterson distingua fra tradizione e trasformazione o ricezione, facendone in tal modo emergere le connessioni. Pressoché inesauribile è l'abbondanza di osservazioni semasiologiche che ne conseguono riguardo alla storia delle forme e delle religioni... Tutto ciò che egli afferma, e tutto ciò che afferma polemicamente, mostra a chi conosce le opere di Peterson che questo libro è «Peterson autentico», che stimola e arricchisce, in tutta l'arbitrarietà di un grande modello provocatorio e stimolante che sollecita la cooperazione critica.²

Per le idee non meno sincretistiche delle dottrine antiche che studia, l'ultimo libro di Peterson non costituisce affatto una rottura con la sua produzione precedente.³

Uscito nel 1959, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* si rifà alle precedenti e note pubblicazioni dell'autore. Molti sono i lettori che ne rilevano a ragione l'influenza. Per questo volume gli studi di Peterson sulle acclamazioni all'«unico Dio» (*Eiς Θεός* del 1926) e il *Monotheismus als politisches Problem* (1935) sia fungono da ottimi fondamenti

¹ Cf. in particolare Nichtweiss, *Peterson*. Commentando la «vita leggendaria» di Peterson, Quispel aggiungeva: «Tutte le questioni che quest'uomo tormentato incontrava nei suoi studi erano problemi esistenziali. Ciò nondimeno, o meglio per questo, egli mostrò d'essere nel giusto» (*Study of Encratism*, 329 s.: 335. V. anche Markschies, *Peterson*, 354-356; Caronello, *Rezeption*, 280-283.

² Vielhauer, *rec.* ³ Nichtweiss, *Neue*, spec. 53 s.

sull'argomento sia esplorano l'angelologia nazionale¹ «fra mistica e politica».² In una delle conferenze tenute nel 1952 Peterson riprendeva anche la riflessione sulla relazione, che aveva già affrontato, fra *monarchia* e «monoteismo».³ In un'altra conferenza di quell'anno («Il problema politico») e nei saggi ripresi in questo volume dedicati al «problema del nazionalismo» e al nome *Christianus* vengono approfondite intuizioni precedenti,⁴ e se ne mostra l'evoluzione.⁵ Anche una recensione particolarmente critica richiama l'attenzione in particolare sull'articolo dedicato a *Christianus*.⁶

Studiosi che avevano apprezzato l'opera di Peterson anteriore al 1935, al contrario, trovano con ciò deludente *Frühkirche, Judentum und Gnosis*. Or non è molto uno fra loro deplorava il lungo soggiorno di Peterson a Roma con queste parole:

Oltre a brevi testi pubblicati in italiano, che approfondiscono problemi di teologia sistematica, il volume di Peterson – condizionato in ciò soprattutto dal suo complesso rapporto istituzionale con il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana – è prevalentemente dedicato a studi storici sulla chiesa antica. Pubblicato in tedesco nel 1959, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* dà un'idea della natura di fatto ermetica di questi testi, destinati solo a un pubblico specialistico; essi lasciano una impressione duratura della grande erudizione di Peterson.⁷

¹ Peterson, *Monotheismus*; Εἰς Θεός; Chadwick, *rec.*; Niederwimmer, *Didache*, xxiv. 164 nn. 96 e 98; Rizzi, *Peterson*; Rouwhorst, *Jüdische Elemente*, 480 s.; Daniélou, *Sources*, 132 n. 1; Quispel, *Study of Encratism*, 334 s.; Bolgiani, *Peterson*, spec. 372; Leutsch, *Hirt*, 442 n. 2. 487 n. 305. 492 n. 376; Marksches, *Heis Theos?* Già pubblicata per poter prendere in considerazione la *Frühkirche* di Peterson, la *Patrology* in tre volumi cita ripetutamente gli ultimi saggi di Peterson, nella forma in cui erano apparsi altrove. A Quasten l'importanza del *Monotheismus* come dei saggi precedenti non era sfuggita; cf. ad esempio Quasten, *Patrology* III, 326-338. 430.

² Monaci Castagno, *Inedito*, 397-400. V. anche Caronello, *Rezeption*, 285-328; Field, *Acclamation*.

³ *Apologeti*, 13-16. 30 s. Le note allegate al manoscritto (40, 43) citano un articolo pubblicato da R.M. Grant in *Vigiliae Christianae* 6 (1952) 146-152.

⁴ *Problema politico* e sotto, p. 374 n. 3; Schoeps, *rec.*; Leutsch, *Hirt*, 492 n. 376. *Christianus* risultava già «ben noto» prima della sua riedizione; cf. Chadwick, *rec.*

⁵ Caronello, *Nazionalismo; Angelo; Rezeption*, 290. 294 n. 86. 298. 308-313; Rizzi, *Peterson*.

⁶ Orbe, *rec.* Viceversa, la recensione generalmente favorevole di Vielhauer (p. 205) trovava *Christianus* poco convincente.

⁷ Mielke, *Eschatologische Öffentlichkeit*, 23. Se non in bibliografia (p. 263), Mielke non cita altrove la *Frühkirche*. Ma v. Farina, *Riconoscimento*; Caronello, *Rezeption*; Heid, *Peterson*. Cf. Marksches, *Heis Theos?*; Id., *Peterson*, 332; Maier, «Vorwort»;

Sistematizzando in prospettiva teologica il «conflitto di Erik Peterson con la gnosi e il misticismo» in una forma che travisa l'evoluzione generale del suo pensiero, in particolare la complessità dei suoi orientamenti storici, in un altro studio ci si è parimenti interessati ai primi lavori di Peterson e vi si cita la *Frühkirche* un'unica volta, limitandosi peraltro a un semplice richiamo allo studio sul «nazionalismo». Ciò non può non sorprendere quando si consideri che la raccolta mette al centro gnosi e misticismo!¹

Per la difficoltà, la specializzazione e la spregiudicatezza, i saggi profondamente filologici scelti da Peterson per la ripubblicazione nella *Frühkirche* non hanno mai attirato troppa attenzione. Il libro viene definito ora un «volume che si occupa di testi tardi su temi ecclesiologici», ora una raccolta di saggi scritti sulle «problematiche più remote», e ciò fa comprendere come la progettata ristampa della *Frühkirche* nelle «Ausgewählte Schriften» sia programmata per una data successiva alla pubblicazione delle opere inedite di Peterson.² L'attenzione generale continua a mostrarsi interessata alla «rilevanza» teologica del volume, ossia al progetto ecumenico promosso dopo la morte dell'autore, che ha raggiunto il suo apice alla fine del secolo scorso.³ Anche la magistrale biografia di Peterson di Barbara Nichtweiss tratta questi studi storici e quelli coevi in modo molto somma-

Id., *Concepts*, 207. 214; Stoll, *Öffentlichkeit*. Citando il *Monotheismus* di Peterson, ma non curandosi della *Frühkirche*, Stroumsa per parte sua scambia le considerazioni *eresiologiche* di Tertulliano sulla filosofia greca come fonte di paradigmi eretici per un «divorzio» *apologetico* «tra rivelazione e filosofia». Cf. Stroumsa, *Athens or Jerusalem?*

¹ Cf. Koslowski, *Metaphysische*, spec. 252 s. n. 15. V. Farina, *Riconoscimento*, 34 s., spec. n. 50.

² Stoll, *Öffentlichkeit*, 16 n. 11. 67. Stoll (p. 87 n. 102) rifiuta anche di considerare un segno di modestia il giudizio di Peterson (nella premessa) sull'inadeguatezza dei saggi raccolti.

³ Marksches, «Geleitwort», spec. xvi s.; Ratzinger, *Ansprache*, spec. xxvii s.; Farina, *Riconoscimento*, spec. 38. V. anche Drobner, *Peterson*; Söding, *Thron*; Assmann, «Einführung», 8; Caronello, *Rezeption*, 292-294. 325-328. Sotto questo riguardo Peterson appare un'anomalia o un elemento estraneo nelle confessioni che ebbe a professare. Poiché prima come protestante e poi come cattolico Peterson sostenne posizioni di fede che stabilivano collegamenti tra le diverse prospettive confessionali, la sua teologia, nonostante la sua evoluzione, è sembrata una *via media* ecumenica. V. Lehmann, *Peterson*; Id., *Konversion*. Non è privo d'interesse che Lehmann abbia ignorato la *Frühkirche*.

rio, interpretandoli in genere come risultati teologici,¹ e i liturgisti si sono mossi sulla stessa linea.²

Di contro, anche a uno storico in maggiore sintonia con il rigore filologico della ricerca storica di Peterson questi ricorda «molto un cercatore di tartufi fiero di ciò che trova ma pressoché disinteressato ai boschi in cui si avventura».³ Non stupisce quindi che il pieno riconoscimento dell'importanza dell'erudizione più matura di Peterson vada al di là del significato attribuito a questo volume. Per quanto sbilanciato sui contenuti di cui trattano i singoli saggi, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* rappresenta nel suo insieme l'ultima opera significativa della lunga e celebre carriera di archeologo e storico del suo autore.⁴ Qui Peterson riunisce, rielabora e aggiorna ventitré saggi pubblicati in diverse luoghi tra il 1944 e il 1958. Quelli apparsi in francese e italiano sono riediti in tedesco in versioni più complete.

A prescindere dalle prospettive teologiche, archeologiche e storiche, la raccolta riscosse presto e in generale il plauso della critica.⁵ Poiché Peterson morì nel 1960, essa documenta la fase finale della sua ricerca storiografica, «il suo ultimo 'laboratorio teologico'»,⁶ la «chia-

¹ Nichtweiss, *Peterson*, spec. 156-158. 261-269. 831-875. Cf. Ead., *Neue*, spec. 53 s. Certo gli studi teologici su Peterson dedicati a controversie interne al protestantesimo o più da vicino alla sua esegesi di questioni teologiche più generali non hanno motivo di citare la *Frühkirche*, profondamente storica. V. ad esempio Nottmeier, *Evangelische*; Söding, *Ausnahme-Exegete*; Meyer-Blanck, *Versunken*.

² Con riguardo alla *Frühkirche*, Gerhards cita unicamente il saggio su Enoc, nella sua forma originale e non riveduta. Anche Hennig cita ripetutamente soltanto Peterson, *Buch von den Engeln*. Cf. Gerhards, *Himmlische Liturgie*, 461 n. 15; Hennig, *Socia exsultatione*. ³ Kinzig, *Peterson als Patristiker*, 167.

⁴ Mettendo fine alle difficoltà economiche che da esiliato aveva patito a Roma e per la levatura sempre più internazionale acquisita come studioso, nel 1947 Peterson diventava professore straordinario presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana; cf. lettera a Thomas Michels, 20 dic. 1949 (ms. Maria Laach); Maier, *Peterson*, 240 s.; Caronello, *Rezeption*, 299. 308.

⁵ Cf. la «Premessa» di Peterson del giugno 1958 e le recensioni di Chadwick, Grumel, Haag, Orbe, Rahner, Schoeps, Vielhauer. Nel seguito discuto delle note positive e delle riserve critiche espresse nelle recensioni. In queste non mancano errori: Orbe riporta sbagliate le date di edizione dei saggi e Grumel sbaglia l'indicazione del curatore degli atti siriaci di Efeso. Per le date cf. Marksches, *Peterson*, 329. Quando non sia altrimenti specificato, il rinvio alla recensione di Rahner è unicamente alla sua recensione di Peterson, non alla sua recensione, menzionata esplicitamente a parte, dell'edizione curata da Joly del *Pastore di Erma*.

⁶ Caronello, *Introduzione*; *Peterson. Presenza*, 7. V. anche Vielhauer, *rec.*, 205 s.

ra *summa* del suo pensiero storico-teologico». ¹ Nell'insieme essa resta «il maggior contributo di Peterson alla ricerca». ² Riuniti emblematicamente sotto un unico titolo, i saggi sulla chiesa antica, sul giudaismo e sulla gnosi non documentano ambiti di ricerca nuovi per Peterson: vi vengono piuttosto perfezionati i risultati perseguiti in studi precedenti ed è raggiunto un nuovo punto di arrivo, ³ pur non pervenendo alla nuova sintesi fatta intravedere nelle conferenze di Milano del 1952. ⁴

¹ Alciati, *Ascetismo*, 411, anche se si riferisce al cap. 15 di Peterson.

² Wasserstrom, *Hans Jonas*, 43.

³ Sotto, p. 107. La «Premessa» del luglio 1958 sottolinea «nel modo più chiaro l'importanza dell'antropologia giudaica per la storia della gnosi». Come l'opera più famosa di Peterson su giudaismo e cristianesimo, anche le sue prime pubblicazioni sulla gnosi risalgono agli anni venti. Cf. Peterson, *Bemerkungen zur mandäische Literatur; Urchristentum und Mandäismus; Dogmengeschichte des Altertums*, 85-134 (conferenza ancora inedita, risalente al 1928/29, EP 35.7.17); v. Nichtweiss, *Peterson*, 906. Tra il 1948 e il 1958 Peterson contrattò la pubblicazione con due case editrici, prima Herder poi Kösel, poi di nuovo Herder. In una lettera del novembre 1957 Peterson scriveva al direttore del Kösel Verlag, Heinrich Wild: «Ho tenuto una conferenza in italiano, 'Gli antecedenti della gnosi', che in fondo riassume ciò che ho inteso dire nel mio libro. Si potrebbe inserirla nella raccolta dei saggi? Naturalmente soltanto a condizione che il libro esca a marzo». Riguardo alla conferenza Wild pareva disponibile, ma aggiungeva: «Purtroppo ha sfortuna con la messa in produzione dei suoi studi. Nella nostra tipografia non posso far produrre il libro, poiché la composizione è troppo complessa, soprattutto perché vi compaiono troppe citazioni in greco». In particolare, alla richiesta da parte di Peterson di una pubblicazione in tempi brevi, Wild consigliava editori in grado di gestire il lavoro, suggerendogli di presentare la sua *Vorgeschichte der Gnosis* a Hochland. Dopo un'ulteriore trattativa, la corrispondenza tra Wild e Peterson del febbraio 1958 si riferisce a un'analoga raccolta di saggi dal titolo *Studien zur alten Kirchengeschichte*, come «già a Glückstadt». In marzo l'assistente di Wild riconosceva le difficoltà di Kösel ad accogliere le aggiunte di Peterson. Riferendosi, ancora in aprile, al manoscritto con il titolo *Studien zur alten Kirchengeschichte*, Wild notava che il costo e il tempo aggiuntivi della stampa mettevano in discussione il progetto di Peterson per la pubblicazione. Marksches suppone che Herder Verlag abbia cambiato il titolo originario di Peterson, decidendo di non pubblicare la traduzione tedesca del saggio sulla «Gnosi» di Peterson, considerato da lui determinante per la nozione di «gnosi giudaica»; cf. Thomas Morus Presse, im Herder Verlag, lettere a Peterson, 20 ott. 1948 e 18 mar. 1949 (EP 40.9.4); Wild, lettera a Peterson, 7 nov. 1947 (EP 21.1.1.3.474); Peterson a Wild, 18 nov. 1957; Wild a Peterson, 26 nov. 1957; Peterson a Wild, 11 dic. 1957; Wild a Peterson, 14 febr. 1958; assistente di Wild a Peterson, 18 mar. 1958; Wild a Peterson, 2 apr. 1958 (Kösel-Archiv, München); Marksches, *Peterson*, 329. 332. 351 s.; Nichtweiss, *Peterson*, 335-337; Pétrement, *Separate God*, 488 n. 9. Contemporaneamente a gran parte del lavoro confluito in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, nel ruolo di redattore dell'*Enciclopedia Cattolica*, per la quale scrisse oltre duecento voci, fra le quali «Gnosi», Peterson toccò molti degli stessi argomenti; cf. Caronello, *Rezeption*, 290-293. 306 s. 309. 313.

⁴ Peterson, *Giudaismo e cristianesimo*. Salvo diversa indicazione, i rinvii a questo la-

I. LA FRÜHKIRCHE E LE CONFERENZE DI MILANO

All'inizio del 1952 Peterson tenne all'Università Cattolica di Milano quattro conferenze dal titolo «Giudaismo e cristianesimo». Vi venivano illustrati i «due grandi centri linguistici» del Mediterraneo orientale, il «mondo greco» e il «mondo aramaico», importanti entrambi per la storia delle religioni in Palestina. In un contesto sempre più caratterizzato dalla predominanza greca, da influenze siriane e copte emergenti così come dalla persistenza dell'ebraico come lingua scritta, l'aramaico e il greco non soltanto improntarono il giudaismo, la gnosi e il cristianesimo, ma anche ne condizionarono le connessioni storiche reciproche.¹ Se la gnosi non fu mai un sistema dottrinale ma piuttosto un insieme eterogeneo di risposte fornite con sistematicità crescente, l'opposizione generalizzata a determinate forme di gnosi nel periodo successivo alla distruzione del tempio contribuì a dar forma a contenuti e istituzioni del giudaismo (nella forma rabbinica) e del cristianesimo (nella forma cattolica).²

Continuità dogmatica e cambiamento storico avevano comportato criteri o convenzioni di verità differenti.³ Sulla base di una verità ultima o essenziale la teologia si era fatta strada in senso tradizionale, carismatico, ermeneutico od (onto)logico come sistema, del quale Peterson diffidava. Assimilando verità passate e vigenti, la teologia le ri-

voro citano l'edizione di Bolgiani e quella di Rizzi, che ha pubblicato la quarta conferenza, «Il problema politico». V. anche Nichtweiss, *Peterson*, 903. 907; Ead. in Peterson, *Johannesevangelium*, xxxiv s.; Rizzi, *Peterson*, 116 s.; Frey, *Peterson*, 309-315; Caronello, *Rezeption*, 309-313. 325.

¹ Peterson, *Giudaismo e cristianesimo*, spec. 367-369; cf. *Gnosi*, 880; *Marco, gnostico; Valentino*, 979. Non solo Bonfil non mette a confronto *Giudaismo e cristianesimo* con la *Frühkirche*, ma le sue critiche alle traduzioni dall'ebraico hanno anche trascurato di tener conto dell'edizione di Bolgiani e dei suoi assistenti, che avevano modificato la traslitterazione delle conferenze. Cf. la recensione di Bonfil.

² V. ad esempio *1 Cor.* 1,18-22; *1 Tim.* 6,20; Peterson, *Erste Brief*, 32-34. 406-408; *Immagine*, spec. 46; *Präskriptum* (sotto, pp. 306-313); Quasten, *Patrology* I, 308-312; Cantalamessa, *Mélon*; Pearson, *Jewish*, spec. 160; Drobner, *Peterson*, 89-101; Weidemann, *Paulus*, 268-270; Boyarin, *Border Lines*, spec. 171-174; Gerhards, *Himmliche Liturgie*, 469-471. 490 s.

³ Peterson, *rec. Schmidt*, 380; *Dogmengeschichte des Altertums* (EP 35.7.17): «in greco il termine δόγμα si distingue dalla mera δόξα per essergli intrinseco il senso di vincolo». Cf. Caronello, *Angelo*, 350 s.; Scholtissek, *Zwischen Buchstabe*; Nichtweiss, *Neue*, 65-69; Daube, *Rabbinic Methods*. Peterson (*Giudaismo e cristianesimo*, 40) citava Daube, per il quale l'ermeneutica rabbinica ha alle spalle la retorica greca. V. anche Jackson, *Problem*, 184 s. 369 n. 172 (benché ignori Peterson); Mimouni, *Introduction*, spec. 14 s.

duceva a un'unica verità. Ma la storia costruisce verità in lingue diverse e secondo molte prospettive – ciascuna (de)limitata nel tempo e nello spazio. Al tempo stesso scienza e narrazione, la storia impedisce un'«immacolata cognizione» riducibile a formulazioni ineccepibili e verdetti definitivi. Gli storici non possono rivendicare la conoscenza di «sviluppi» o «progressi» – una fine verso cui la storia si muove – se non come sistema, ossia per mezzo di un'«escatologia» falsata o secolarizzata.¹

Nel 1964 Heinrich Schlier trasmetteva a Franco Bolgiani questo ricordo di Peterson:

Della sua teologia è molto difficile dire qualcosa e di preciso sulla base di un fondamento ultimo. Peterson era convinto che la teologia sia questione di «posizione». Si considerava semplicemente uno «storico». Questa convinzione e la passione per la filologia e gli aspetti dottrinali lo inducevano generalmente a scrivere soltanto saggi brevi e complessi, che sono magistrali... Per lui la teologia è sempre soltanto frammento. Aveva orrore del sistema.²

¹ Peterson *Kirchengeschichte des Altertums* (ms. di Torino; il titolo è di Peterson). Nichtweiss lo menziona come *Kirchengeschichte*, I (*Alte Kirche*) I. Fassung; v. Nichtweiss, *Peterson*, 135-163 e *passim*. Cf. EP 37.7.26. In particolare sulla *Frühkirche* di Peterson v. Uríbarri, *Sistematische Stellung*, spec. 107. V. anche Peterson, *Theologie* (AS 9/1), 468 s.; Weidemann, *Paulus*, 286-288; Meyer-Blanck, *Versunken*, spec. 440-447; Field, *Acclamation*; Gerhart Ladner, spec. 42-51. 243-246; *Christendom*; Berger, *Beiträge*, 135 s.; Ervens, ... *das Unglück*. Cf. Clark, *Historical Development*.

² Schlier, lettera a Bolgiani, 27 genn. 1964, in *Theologie* (AS 9/2), 495 s. Nella parte espunta si legge anche: «Ma il tratto caratteristico nella sua teologia è probabilmente il frammentario». V. anche Schlier, *Peterson*. Cf. Frey, *Peterson*, 309-315. Da un lato la sfiducia di Peterson nello *sviluppo* storico gli impediva di scrivere una storia monumentale. V. Nichtweiss, *Peterson*, spec. 300-305. 478-480. 497. 505; Field, *Peterson*. V. ad esempio Peterson, lettera a Stephan Kuttner, 14 febr. 1949 (ms. München, Archiv Stephan Kuttner 17280 1-2rv alla r. 2): «Lo sviluppo complessivo del diritto ecclesiastico più antico non mi è chiaro. Ho l'impressione che l'episcopato (cosiddetto monarchico) risalga più a Giacomo che ai dodici e che soltanto l'idea (in origine non associata al vescovo) della *tradizione* apostolica abbia creato quella della *successione* apostolica dei vescovi, nel momento in cui questi sono diventati i garanti della tradizione apostolica stessa». Dall'altro la filologia rigorosa appresa da Reitzenstein gli consentiva di confrontarsi con un passato certificabile mediante il suo proprio linguaggio, contro quindi le facili e attualizzanti reificazioni della *Ideengeschichte*, come si sa messe in luce da Troeltsch, Weber e Spengler. Cf. Peterson, lettera a Theodor Haecker, 30 sett. 1923 (AS 9/2, 199); Alciati, *Ascetismo*, 401 s. 407. Per Peterson la teologia storicizzante non scavava quindi alcun «abisso» tra lo storico e il teologo, ma piuttosto collegava il passato e il presente linguistici. V. Peterson, lettera a Anselm Stolz, 30 ag. 1933 (AS 9/2, 469); Anglet, *Eschatologische Vorbehalt*, 10 s. Cf. Rouwhorst, *Jüdische Elemente*, 485; Ratzinger, *Ansprache*, xxvii; Grobner, *Peterson*.

La notizia inerente all'origine del nome cristiani in *Atti* 11,26 si trova in un contesto che ne indica l'appartenenza alla fonte antiochena¹ di

¹ Su questa fonte, J. Jeremias: *Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft* 36 (1937/38) 213 ss. Di età bizantina si dispone di una notizia del cronografo Giovanni Malala (metà del VI sec.; cf. A. v. Stauffenberg, *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*, Stuttgart 1931, 25. 198 s.), che colloca l'origine del nome cristiani al tempo del primo vescovo di Antiochia, Evodio (ca. 41). In un discorso, presumibilmente dunque una predica (omelia battesimale?), il vescovo avrebbe attribuito questo nome a quelli che in precedenza erano chiamati «nazorei» o «galilei». La notizia in Malala ha basi cronachistiche, mentre la datazione rimonta in ultimo a Eusebio, ma i singoli particolari devono provenire dalla tradizione locale antiochena, che naturalmente non risale alla fonte di Luca ma probabilmente al cronografo Clemente che Malala cita spesso. Nella *Istruzione del santo padre Eutimio* (XI sec.) si parla di uno scritto intitolato *Conversione di Antiochia* e lo si attribuisce a tale Clemente (Kyrios 1 [1936] 75). Se questo Clemente sia lo stesso Clemente cronografo non si può evincere con certezza, ma poiché Malala (*op. cit.*, 242) racconta dell'arrivo di Pietro ad Antiochia e della controversia con Paolo a motivo degli etnicocristiani sulla base di notizie dei cronografi Clemente e Taziano, non è certo troppo audace vedere in questo Clemente anche la fonte inerente all'origine del nome cristiani. Si è identificato il cronografo Clemente con il celebre Clemente di Alessandria (così Th. Zahn e Stählin nella sua edizione di Clemente d'Alessandria III, LXX), a mio parere erroneamente; il carattere locale antiocheno delle sue notizie milita contro una simile supposizione. Probabilmente fondata è l'opinione sostenuta da M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (Studi e testi 185), 1955, 343, secondo cui per *Conversione di Antiochia* «autentica» si devono intendere le pseudoclementine, mentre la «non autentica» non è a mio giudizio individuabile (*ibid.*, a proposito di una versione armena della *Conversione* in una pubblicazione di N. Marr che non mi sembra avere alcun rapporto con le pseudoclementine). La notizia stessa non è credibile visto che non si comprende perché Evodio (del quale altrimenti non si sa pressoché nulla – secondo *Const. Ap.* 7,46,4 è stato consacrato da Pietro) avrebbe dovuto sostituire i vecchi nomi dei discepoli di Gesù «nazorei» e «galilei» con un nuovo nome: se ciò fosse avvenuto in un'omelia battesimale, si sarebbe dovuto certo presupporre piuttosto il nome Χριστοί e non Χριστιανοί. Sulla designazione Χριστοί per i battezzati v. *Cyr. Cat. Myst.* 3,1,384 (Reischl-Rupp): Χριστοί δὲ γεγονάτε (mediante l'unzione) τοῦ ἁγίου πνεύματος τὸ ἀντίτυπον δεξάμενοι (Χριστοί quanto alla condotta di vita cristiana sono in particolare Abramo, Isacco e Giacobbe secondo Eus. *Dem. Ev.* 1,5, 20-21 e 4,15,21-23). Su Χριστιανοί e Χριστοί nelle *Omellerie* di Macario (PG 34, 772C), v. H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien* (TU 55/1), Leipzig 1941, 173 n. 2 (forse

Luca. Stando a J. Jeremias: *Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft* 36 (1937/38) 219, questa fonte era a disposizione dell'autore degli Atti in forma scritta (riduttivo E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, 1957, 167 e n. 1). Qui è senz'altro da osservare che *χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς* (Sinaitico: *Χρηστιανούς*) in 26b non ha alcuna relazione con quanto precede. Di contro la lezione del testo «occidentale» (D, sy^{hmg}, gig, p) dà l'impressione di essere un tentativo di collegare, da un punto di vista logico e causale, la sconnessa notizia in 26b con quanto precede mediante l'inserzione del *τότε: καὶ τότε πρῶτον ἐχρημάτισαν ἐν Ἀντιοχείᾳ οἱ μαθηταὶ Χριστιανοί*. Proprio in ragione del brusco stacco con quanto precede, che si spiega sicuramente con l'intervento redazionale di Luca su una fonte scritta a lui disponibile, il testo normale mi sembra da preferire. Ai fini dell'interpretazione ciò significa tuttavia che la notizia inerente all'origine del nome cristiani non deve essere necessariamente messa in relazione causale con la predicazione di Barnaba e Paolo di cui si parla appena prima. Pertanto non mi sembra che la spiegazione di E. Jacquier:¹ «i convertiti al Signore Gesù, giudei e soprattutto gentili, si fecero così numerosi che si fu indotti a dar loro un nome per distinguerli dai giudei» (sulla questione della distinzione dei *Χριστιανοί* dai giudei ad Antiochia, v. sotto, p. 228) trovi fondamento nel testo originario degli Atti, ma com'è noto molti esegeti hanno stabilito questa connessione.²

da Cirillo di Gerusalemme?); v. anche 184 n. 1. (Epiph. *Haer.* 29,1,3 inserisce nello sviluppo *Ναζωραῖοι - Χριστιανοί* anche la denominazione *Ἰεσσαῖοι*). Da confrontare con Malala è quanto viene detto nel *Canone 1* del martire Ps.-Panfilo: in un sinodo ad Antiochia *ἐχρημάτισαν* (sc. gli apostoli) *τοὺς Γαλιλαίους* (nome originario dei cristiani attraverso *Μαρία ἡ Γαλιλαία*) *Χριστιανούς ἐν πρώτοις* (sicuramente resa interpretativa del *πρώτως* del testo degli Atti) *ὀνομάζεσθαι*. Segue citazione da *1 Pt.* 2,9: *κατὰ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος καὶ τὴν ἐπωνυμίαν*, in F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II, 1906, 144,10. È significativo che in questi testi cristiani tardi *apud* Malala e lo Ps.-Panfilo (Funk, *op. cit.*, praef. xxvi, suppone che quest'ultimo testo sia stato redatto fra il 500 e il 750) l'origine del nome cristiani sia ricondotta a un atto degli apostoli o al primo vescovo di Antiochia, e venga messa in rapporto con il battesimo. [1, ampl.] ¹ *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, 351.

² Cyr. *Cat. Myst.* 17,38, o Gerolamo con la sua traduzione: *ita ut cognominarentur*, e più di recente Carr, *Horae Biblicae*, London 1903, 48 s.

È interessante come Isidoro di Siviglia abbia collegato l'origine del nome cristiani non alla predicazione di Barnaba e Paolo, come hanno fatto esegeti antichi e moderni, ma alla predicazione di Pietro: *Eccl. Off.* 1,1 (PL 83, 739A): *primum a s. Petro ecclesia in Antiochia est fundata, ibique primum nomen Christianorum per eius est praedicationem exortum*. Da dove proviene questa notizia? Non trova alcun appiglio

Abitualmente si traduce *χρηματίσαι τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς* con «essere chiamati, essere nominati». Così W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin ³1937, o E. Preuschen, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1912, 73: «e che ad Antiochia per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani»; E. Jacquier, *ibid.*: «ad Antiochia per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani». Tutte queste traduzioni hanno il difetto di non esprimere chiaramente la differenza fra *καλεῖν* e *χρηματίζειν*, così come fra *πρῶτον* e *πρώτως*. Diversamente da *καλεῖν*, *χρηματίζειν* è termine del linguaggio burocratico che il redattore della fonte antiochena sapeva maneggiare, come prova il precedente v. 24, dove Barnaba viene definito *ἄνθρωπος ἀγαθός*; ¹ con ciò,

in Ps.-Clem. *Recogn.* 10,71. Si può confrontare *Decret. Gelas.* 3,33,1 ss. (Dobschütz): *tertia vero sedes apud Antiochiam beatissimi apostoli Petri habetur honorabilis, eo quod illic priusquam Romae venisset habitavit et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est*. Tuttavia né qui né nei passi addotti da Dobschütz, 260, si trova la connessione dell'origine del nome cristiani con la predicazione di Pietro. Gli antiocheni sono orgogliosi che i credenti abbiano ricevuto il nome cristiani per la prima volta nella loro città. Di tanti testi cito solamente Ammonio su *Atti* 11,26: Cramer, *Catena* III, 199. Dall'Occidente: Leo I *Serm.* 82 (PL 54, 425); Innocenzo I ad Alessandro di Antiochia, *Epist.* 24,1,851; C. Maçoudi, *Livre de l'avertissement*, 176: Antiochia chiamata «la città di Dio perché è la prima nella quale la loro religione fu pubblicamente professata». Chrys. *Hom. in Mt.* 7,7: PG 57, 81; *Seconda omelia sul titolo degli Atti*: PG 51, 86D; *Omelia sulle statue* 17: PG 49, 176B-D; v. Wenger, *Jean Chrysostome, Huit Catéchèses baptismales inédites*, 1957, 131 n. 1; Eusebio di Emesa, ed. Buytaert 1, 317,22; Ps.-Ign. *Ant. Inscr.* 212,1 ss. (Diekamp), e *Magn.* 10,2, 126,15 (Diekamp). (Qui sono Paolo e Pietro i fondatori della chiesa antiochena. Similmente Theodor. *Hist. Eccl.* 3,28,2 (206,10 Parmentier): Ἀντιοχείς παρὰ... Πέτρον καὶ Παύλου τὰ θεῖα δεξάμενοι δόγματα. Nella lista episcopale di *Const. Ap.* 7,46,4 sono Pietro e Paolo a ordinare Evodio e Ignazio ad Antiochia. Tale doppia funzione ad Antiochia ha saldi punti di contatto con il ruolo loro assegnato a Roma. C. Schmidt, *Studien zu den Ps.-Clementinen*, Leipzig 1929, ha fatto risalire l'elenco episcopale alle pseudoclementine (p. 368), ma i passi da lui addotti non lo provano; forse si deve presupporre una recensione successiva delle pseudoclementine.) [3, unisce e amplia le nn. 3 e 4 della versione originaria]

¹ Sull'espressione v. E. Skard, *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia*: Avh. Vidensk. Akad. Oslo (1931) 15 ss., e I. Gerlach, Ἀνὴρ ἀγαθός, diss. München 1932. V. ἀγαθός ἄνθρωπος in un'accezione meno pregnante in Ios. *Ant.* 18,5,2: κτείνει γὰρ τοῦτον (sc. Giovanni il Battista) Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα. In questo caso si esprime la presa di posizione personale. G. Hölscher, *Die Hohenpriesterliste bei Josephus* (SHAW 3/3), 1939/40, 29, ha fatto risalire la notizia della fine del Battista a un anonimo del gruppo dei discepoli di Giovanni. V. inoltre *Test. Sym.* 4,4: Ἰωσήφ δὲ ἦν ἀγαθός ἄνθρωπος, καὶ ἔχων πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (Charles, 19).

Si potrebbe certo obiettare con Preuschen, *ibid.*, che *ἄνθρωπος ἀγαθός* occorre anche in *Lc.* 25,30 (qui con l'aggiunta di *καὶ δίκαιος*) ed è distintivo della forma schematica della sua caratterizzazione, ma il βουλευτής Giuseppe può essere ragionevolmente ca-

il πλήρης πνεύματος αγίου και πίστεως che lo segue immediatamente si presenta quasi come correzione teologica della lode delle virtù civiche di Barnaba. χρηματίζειν significa «portare una denominazione¹ (titolo) legale».² Il carattere giuridico del termine è chiaramente riscontrabile anche nei testi letterari. Polyb. 5,57,2 e 30,2,4: χρηματίζειν βασιλεύς = assumere il titolo di sovrano; Ios. Ant. 13,318: χρηματίσας μὲν Φιλέλλην = portava il titolo di Φιλέλλην; Ios. Bell. 2,488: i diadochi χρηματίζειν ἐπέτρεψαν (ai giudei) Μακεδόνας; Philo Leg. Gai. 346: Caligola μετεσχημάτιζεν (il tempio a Gerusalemme) εἰς οἰκεῖον ἱερόν, ἵνα Διὸς Ἐπιφανοῦς Νέου χρηματίζη Γαίτου.³ Un buon parallelo all'uso linguistico di Luca è Orig. Cels. 2,1: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι. I giudei che credono in Gesù come messia portano la denominazione di *Ebionaioi*.⁴ In questo contesto è da osservare che Gerolamo, in contrasto con il *nuncupari* dell'antica traduzione latina, ha reso appropriatamente il χρηματίσαι di Atti 11,26 con *cognominari*.

Il carattere giuridico del termine χρηματίσαι, che eleva il termine Χριστιανός al rango di *appellatio usu communi recepta*,⁵ è ulteriormente sottolineato dal vicino πρώτως (πρώτον è lezione del testo occidentale – miglioramento atticistico?).⁶ L'autore degli Atti conosceva

ratterizzato come tale, mentre per Barnaba la cosa non è immediatamente perspicua. [4, unisce e amplia le nn. 5-6 della versione originaria]

¹ V. Ios. Ap. 2,30: χρηματίζειν impiegato per l'appellativo del luogo geografico d'origine portato nel soprannome. Al riguardo cf. ad esempio l'iscrizione da Pergamo IGR IV 468,8-9: Λ. Σεπτίμιος Τρύφων και ὡς χρηματίζω Ἀλεξανδρεὺς φιλόσοφος. Nella sua traduzione del passo di Giuseppe (Flavius Josephus, *Contre Apion* [Collect. des Univ. de France], Paris 1930), L. Blum ha frainteso il testo e lo ha reso di conseguenza.

² F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, II 753 s. Per questo significato v. anche Schubart: *Archiv für Papyrusforschung* 5 (1913) 114 s.; Gradenwitz: *ivi* 2, 98; Bickerman: *Harvard Theol. Revue* 42 (1949) 108 ss. ha fatto notare che χρηματίζειν ha anche il significato di «portare il nome, chiamarsi». Su χρηματίζειν, cf. Aster. *In Ps.* 18 (Richard, 230): ὡσπερ γὰρ οἱ ἐκ τινος πόλεως πολῖται τὸ τῆς πόλεως αὐτῶν ἐνδύονται ὄνομα... οὕτω και οἱ πολῖται τοῦ οὐρανοῦ, οἱ φωστῆρες, οὐρανοὶ χρηματίζουσιν. [6, ampl.]

³ Sui passi dalla letteratura antica cf. anche Wettstein a *Rom.* 7,3.

⁴ 1,126,19 s. (Koetschau).

⁵ Così J.A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen 1742, 464.

⁶ La sottile distinzione che si fa anche in tedesco fra *zum erstenmal* «per la prima volta» ed *erstmalig* «per primo» (quest'ultimo nel senso di norma che determina il futuro) non è sempre tenuta in conto dai grammatici; v. ad esempio St.G. Kapsomenakis, *Voruntersuchungen zu einer Grammatik der Papyri der nachchristlichen Zeit* (MBPF 28), München 1938, 68 n. 1.

l'uso di *πρώτως* nei documenti legali, cf. ad esempio POxy. 1267,10-11.14-15: *βουλόμεθα πρώτως ἀπὸ τοῦ νῦν ἀναγραφῆναι... τὸν ἐμοῦ... υἱόν*; 1023,3-4 (II sec.): *πρώτως παρεπιδημήσας* = chi si è stabilito per la prima volta in un luogo; *βούλομαι πρώτως ἀναγραφῆναι ἐν ἀμφόδου*, PSocIt. 164,7-8.¹ Il correttore del testo occidentale che scrive: *καὶ τότε πρώτον*, con l'inserzione di *καὶ τότε*, ha dunque non solo creato una connessione causale con quanto precedeva, ma appunto mediante questa connessione causale-temporale con quanto precedeva ha indotto anche a risolvere la pregnante accezione giuridica di *πρώτως* con il significato di «per primo» nel senso di un comunissimo *πρώτον* temporale.

A quanto mi sembra, è pertanto escluso già sulla base del semplice dato filologico interpretare *Atti* 11,26 all'incirca nel senso che «il popolo» ad Antiochia abbia chiamato per la prima volta i discepoli di Gesù *Χριστιανοί*. Di popolo nel testo non si parla minimamente, e se *Χριστιανοί* fosse stata una designazione popolare, allora nel testo ci sarebbe dovuto essere *καλεῖσθαι* anziché *χρηματίσαι*.

Se però *Χριστιανός* non è una designazione popolare dei discepoli di Gesù, allora il termine non può nemmeno contenere una battuta di spirito come sovente si afferma (non di rado con richiamo alla forma *Χρηστιανοί*).² Ritengo perciò che *Atti* 11,26 vada tradotto come segue: «per primi i discepoli ricevettero l'appellativo (ufficiale) di *Χριστιανοί*». L'opinione di Cadbury in Jackson-Lake, *The Beginnings of*

¹ Sul termine v. F. Preisigke, *Wörterbuch* II 433. Su *πρώτως* e *πρώτον* v. però anche L. Robert, *Hellenica* VII, 1949, 211,2 n. 1: «*πρώτως* significa 'per la prima volta' come *πρώτον*, di cui è una forma ellenistica». [11, ampl.]

² Così ad esempio F. Gerke in *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau im Namen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, Breslau 1911, 370 s. Nelle osservazioni poco chiare di Gerke rimane incomprensibile perché mai la forma *Chrestiani* dovesse essere una designazione ingiuriosa. Forse in quanto nome di schiavi? Ma chi poteva apprezzare una tale finezza? Analogamente a F. Gerke, Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte* I, Leipzig ³1922, 375, afferma che il termine *Χρηστιανοί* venne scelto per definire i cristiani come gente sempliciotta, non acculturata e superstiziosa. Di «nomignolo» parla anche Carr, *Horae biblicae*, London 1903, 53, e prima ancora già Wettstein tra gli altri. V. anche E. Preuschen *ad locum* (*Χριστιανοί* = *die Pomadierten* «gli imbrillantinati»). Si discuterà più avanti della legittimità dell'affermazione che nel termine *Χριστιανός* fosse compreso un certo tono derisorio. Si potrebbe però avanzare di spiegare il nome cristiani come «gli unti», nel senso che i seguaci di un unto sono essi stessi unti – ciò sembra enunciato nel *Manuale disciplinae* e nello *Scritto di Damasco*, v. F.M. Braun: *Revue biblique* 62 (1955) 22 s. V. anche sopra, pp. 218 s. n. 1 su *Χριστοί* e *Χριστιανοί*. [12, ampl.]

Christianity v, 385: «il verbo (χρηματίσαι) utilizzato non offre indicazione alcuna dello spirito con cui esso (sc. il nome) era impiegato», non mi sembra pertanto fondata. Nella formulazione: χρηματίσαι τε πρώτως κτλ. si fornisce forse già un indizio della direzione in cui è da cercare l'origine del nome cristiani.

Con ciò si giunge al punto centrale del nostro problema, la formazione del termine Χριστιανός. Come noto, il termine è costruito sul modello degli aggettivi latini in *-ianus*. In latino questi aggettivi sono passati dal linguaggio popolare alla lingua letteraria e vengono impiegati al plurale per designare gli aderenti a qualche partito.¹ In greco, tuttavia, gli aggettivi latini, impiegati come sostantivi e al plurale per designare un gruppo di aderenti a qualche partito,² non sono penetrati. «La ragione è semplice: il greco disponeva già di altri suffissi per esprimere la medesima relazione e una classe di persone designata con tale nome. I *Ciceroniani* divengono naturalmente in greco Κικερώνειοι,³ i *Caesariani* sono i Καισάρειοι, il termine *Augustiani* è reso in greco con il termine Αύγουστειοι.⁴ I termini Ἀγριππήσιοι ο Ἀγριππισταί esprimono in greco il termine latino *Agrippiani*.⁵ Gli adepti di Apollonio di Tiana sono chiamati Ἀπολλωνεῖοι⁶ alla stregua degli Ἐπικουρεῖοι o degli Ἀντιγονεῖοι dell'epoca classica» (p. 194). Continua Bickerman: «Nel greco di epoca romana non si trovano che tre aggettivi impiegati come sostantivi e calchi del tipo latino con *-ianus* finale, e sono Καισαριανοί, Χριστιανοί, Ἡρωδιανοί. I nomi delle sette cristiane Οὐαλεντινιανοί, Μαρκιανοί, ecc. imitano infatti semplicemente la formazione del termine Χριστιανοί» (*ibid.*).⁷ Bickerman giunge

1 V. le considerazioni di E. Bickerman: *Revue biblique* (1938) 193: «Galbani sono i partigiani di Galba, *Augustiani* la *claque* che applaude l'Augusto Nerone, *Procoliani* la scuola del giureconsulto Procolo, ecc.». Di grande interesse per l'uso linguistico è Gregorio di Nazianzo: καίτοι καὶ Πέτρον τιμῶ, ἀλλ' οὐκ ἀκούω Πετριανός, καὶ Παῦλον, Παυλιανός δὲ οὐκ ἤκουσα: *Gregor. Naz. Or.* 37,17 (PG 36, 301). V. H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel 1933, 138 n. 3. [13, ampl.]

2 In latino il suffisso *-ianus* non designa soltanto la scolaresca di un pantomimo, ma spesso anche gli aiutanti nel *grex* di quest'ultimo, v. O. Weinreich, *Epigramm und Pantomimus* (Epigrammstudien 1; SHAW 1944-48), Heidelberg 1948, 48. Sul suffisso *-ianός*, v. anche *Corp. Herm.*, Festugière-Nock IV, Paris 1954, 62 n. 34.

3 Appian. *Bell. Civ.* 3,50-51. 4 *Thesaurus linguae Latinae* II, 1409, e *Onomast.*

5 *Thesaurus linguae Latinae* I, 1437. 6 Philostr. *Vita Apollonii* 8,21.

7 Cf. già in precedenza Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament* II, Leipzig 1907, 43. Il problema della forma latina del nome degli eretici (rinvio soprattutto a Celso in Orig. *Cels.* 5,62, e a Egesippo in Eus. *Hist. Eccl.* 4,22,5) meriterebbe una trattazione

così alla conclusione che come *Καισαριανοί* è «una designazione collettiva della servitù dell'imperatore» (la *familia Caesaris*),¹ *Ἡρωδιανοί* avrebbe significato la «servitù di Erode» e dunque i *Χριστιανοί* sarebbero stati «propriamente servitori del Signore Cristo» (pp. 195 s.). Per quanto riguarda la spiegazione del termine *Ἡρωδιανός*, l'articolo di Bickerman ha incontrato consensi e critiche: a favore si è pronunciato P. Joüon in un articolo su *Recherches des sciences relig.* 28 (1939) 585-588, solo che in luogo di «servitù» ha parlato degli erodiani come di «agenti» o «funzionari» di Erode;² negativamente invece si è espresso H.H. Rowley su *Journal of Theological Studies* 41 (1940) 14 ss., il quale a p. 25 scrive: «se *Καισάρειοι* e *Καισαριανοί* sono entrambi equivalenti di *Caesariani*, non si può minimamente negare che *Ἡρώδαιοι* (*Ios. Bell.* 1,16,6) e *Ἡρωδιανοί* possano essere equivalenti di *Herodiani*, ma mentre una delle due è vera forma greca, l'altra è un latinismo. Non può suscitare sorpresa che il secondo vangelo, in cui si trovano molti latinismi, preferisca impiegare qui un latinismo,³ ed è senza dubbio dalla fonte marciiana che è stato ripreso nel primo vangelo». Nessuno contesta la possibilità che *Ἡρωδιανός* renda un latino *Herodianus* nel senso di «aderente alla fazione di Erode», fatto sta, tuttavia, che Giuseppe nel passo addotto da Rowley (e prima di lui da W. Otto)⁴ parla di *Ἡρώδαιοι* e non di *Ἡρωδιανοί*, quando vuole designare gli aderenti al partito di Erode. E se pure *Ἡρωδιανός* nel vangelo di Marco viene ricondotto a un latinismo di Marco (che certo viveva a Roma), vorrei far notare anche che gli aderenti romani al partito di Erode designavano se stessi *Ἡρώδαιοι* e non *Ἡρωδιανοί*. Un'iscrizione dalla catacomba giudaica di Vigna Randanini sulla via Appia, da ultimo pubblicata nel *Corpus Inscriptioinum Judaicarum* da

approfondita. Colpisce in particolare Orig. *Cels.* 6,30 (100,2 [Koetschau]) dove si incontra un *Ἡρωδιανός* in luogo dell'usuale *Ἡρώδης*.

¹ Già A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923, 323, aveva rinvio all'analogia di *Καισαριανός* e *Χριστιανός*. [20, emend.]

² È significativo che, stando a Egesippo, Domiziano si fosse interessato dei possedimenti dei parenti di Gesù. Constatando che lavoravano con le proprie mani – e dunque non erano grandi proprietari terrieri –, li lascia liberi. Il sospetto è stato dunque ingenerato dai possedimenti degli erodiani. Su questo problema v. A.H.M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937 (il terreno pianeggiante è proprietà dei sovrani). [21, agg.]

³ La questione dei latinismi nel secondo vangelo è affrontata in tutti i commentari. A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen 1931, 311, si mostra scettico nei confronti dell'ipotesi dei latinismi. ⁴ *Bell.* 1,319.

J.B. Frey, Roma 1936, 124 ss. al nr. 173, mi sembra offrirne la riprova. La fotografia a p. 125 mostra che l'integrazione

... συνα]γωγῆς
Ἡ]ρωδίων
Εὐλογία πᾶσι

è giustificata.¹ La sinagoga Ἡρωδίων a Roma sta a fianco di quelle Ἀύγουστων (Augustenses) e Ἀγριππησίων (Agrippenses). Si tratta di organizzazioni dei giudei in forma di *collegia* posti sotto la protezione di personalità ricche e influenti, nomi che al contempo garantivano della lealtà politica del *collegium* giudaico. La scelta di Erode, amico dell'imperatore e di Agrippa, che più volte si era recato a Roma, è stata molto abile. Con questi aderenti al partito di Erode a Roma riuniti nella συναγωγή degli Erodii propenderei a mettere in relazione la nota rappresentazione dei giudei che celebrano l'*Herodis dies* con abbondante *cena pura* in Pers. *Sat.* 5,179 ss. Qui si può lasciare da parte la questione di che cosa sia da intendere per *Herodis dies*.² Senza dubbio si tratta di una manifestazione patriottica in favore di Erode a cui non partecipavano assolutamente tutti i giudei di Roma, ma principalmente soltanto i membri della συναγωγή Ἡρωδίων. È significativo che a Roma i partigiani di Erode (come anche Giuseppe, che a Ro-

¹ V. anche J.B. Frey, LXXII; A. Ferrua: *Epigraphica* III, 7; questi però integra πῶ δεῖνα πατρὶ συνα]γωγῆς ἡ δεῖνα σύμβιος κα]ῖ Ἡρωδίων υἱὸς ἐποίησαν]. εὐλογία πᾶσι. S. Krauss, *Synagogal Altertümer*, Berlin-Wien 1922, 254 nr. 10, e 255, ha rifiutato la lezione Ἡρωδίων e nel farlo ha rinvio alla designazione vespasiani, adrianei, traiani (come partigiani di questi imperatori: Thr. R. a 1,17, 40b [Krauss, 161]). La formula εὐλογία πᾶσι nell'epigrafi giudaica non è circoscritta alle iscrizioni sepolcrali, come mostra l'iscrizione sinagogale (iscrizione di mosaico) da Apamea: J.B. Frey, CIJ II, Roma 1952, 55 nr. 803. Da questo punto di vista, dunque, anche l'integrazione di Ferrua nel senso di una iscrizione sepolcrale non mi sembra cogente. Si osservi anche l'augurio di benedizione nell'iscrizione ebraica da Kafr Bir'im in E.L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestina and Greece*, London 1934, 71. [24, ampl.]

² *Herodis dies* = giorno della morte? V. anche il giorno di Traiano nella *Megillat Ta'anit*; cf. M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme*, Paris 1931, xviii. Nel qual caso si comprendono anche le viole, che hanno significato funerario; v. K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn 1940, 181, e H. Grégoire, *Recueil d'inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure* I, 7 nr. 9, con commento; v. anche MGWJ (1876). Le luci nel giorno di Erode sono state messe in rapporto con hanukkah da Abel: *Revue biblique* (1946) 545, mentre A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1939, 143, pensa al sabato. Per il tonno nel passo di Persio v. F.J. Dölger, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und dem Christentum* (Iγθύς II), Münster 1922, 94 s. Sul passo di Persio v. inoltre S. Collon: *Mél. d'archéol. et d'hist.* 67 (1940) 79. [25, ampl.]

ma scrive) designino se stessi Ἡρώδαιοι e non Ἡρωδιανοί. Una sinagoga di Ἡρωδιανοί avrebbe necessariamente dato l'impressione di trattarsi di un *collegium* composto esclusivamente da schiavi¹ o *liberti* di Erode, e se lo scolio a Persio dal cosiddetto commentario di Cornuto² spiega: *Herodis ergo diem natalem Herodiani observant*,³ allora in tal caso si tratta a mio giudizio dello scolio di un cristiano che ha pensato alla setta degli erodiani inventata dagli eresiologi e nel farlo non aveva ben chiaro che i giudei non festeggiavano alcun *dies natalis*.

Con queste considerazioni si è giunti alla conclusione che si devono tenere fondamentalmente separati l'uso linguistico latino e quello greco di Ἡρωδιανός e *Herodianus*, come ha fatto Bickerman, e che con ciò sono da distinguere anche Ἡρώδειος e Ἡρωδιανός. La prima forma designa gli aderenti al partito di Erode, la seconda esprime qualche genere di rapporto clientelare.⁴

La relazione sociologica che traduce nelle forme Καισαριανός e Ἡρωδιανός un rapporto clientelare pare tuttavia fuori discussione per l'origine del termine Χριστιανός. Quando afferma che Χριστιανοί indica «i servitori del Signore Cristo», Bickerman interpreta la parola «servitori» non più nel senso originario ma in senso analogico, nel senso di un'indicazione di dipendenza religiosa. Ma è pensabile che i pagani («les païens»), i quali pure stando a Bickerman hanno dato il nuovo nome, abbiano considerato il rapporto dei discepoli con il loro «Signore» dal punto di vista dei cristiani? «I pagani» potevano rendersi conto solo degli aderenti al partito, non certo dei clienti di Cristo; se però i pagani (e non ad esempio οἱ τοῦ Χριστοῦ [cf. *1 Cor.* 1, 12]) hanno chiamato i discepoli di Gesù Χριστιανοί, a mio giudizio si poteva trattare solo di persone che parlavano latino, per le quali Χριστιανός esprimeva, nel senso del latino *Christianus*, l'appartenenza a un

¹ Uno schiavo di Augusto con l'appellativo *Herodianus* in CIL VI 9005, presumibilmente arrivato ad Augusto dall'eredità di Erode, v. O. Hirschfeld: *Klio* 2 (1902) 48 n.

² Anche *Agrippianus* era nome di schiavi. Ἡρώδης come nome proprio in un'iscrizione di Cafarnao in Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestina and Greece*, London 1934, 71 (= Frey, *CIJ* II 168 nr. 983). Un'altra iscrizione di Beth-Sheirim con lo stesso nome in Frey, *op. cit.*, nr. 1004.

³ Su questo cosiddetto commentario di Cornuto, v. W. Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur* II, Leipzig 1920, 260.

⁴ V. il testo nell'edizione di Persio di Jahn e Buecheler, Berlin 1876, 46.

⁵ Anche H.H. Rowley, che contesta questa supposizione, non ne viene tuttavia a capo senza una determinazione sociologica più puntuale degli Ἡρωδιανοί. A suo giudizio (*art. cit.*, 27) costoro sono «uomini altolocati e influenti».

partito, ma al tempo stesso dava voce, nell'uso del greco Χριστιανός, allo sbeffeggiamento del cliente del Cristo morto in croce, che raggiungeva l'apice nel contrasto con la clientela di Erode e si rivelava tanto più feroce in quanto colpiva proprio gli ebioniti, i quali appartenevano alla clientela di Cristo.

Sulla base di criteri meramente filologici si è dunque portati a supporre che la creazione della forma nominale Χριστιανός¹ sia da attribuire a romani, romani che conoscevano gli Ἡρωδιανοί in Palestina, e con ogni probabilità romani di Antiochia.² In proposito condividiamo quindi la tesi di Paribeni, formulata in un primo momento nel suo articolo *Sull'origine del nome cristiano*³ e poi illustrata nella prolusione «Cristianesimo e Impero romano» nei seguenti termini: «In Antiochia adunque e da latini fu per la prima volta isolata ed identificata la nuova setta religiosa, e fu rettamente e latinamente denominata, il che val quanto dire che sorse quel nome nell'ufficio di governo del legato di Siria».⁴ L'affermazione di Paribeni che il termine proviene dall'«ufficio di governo del legato di Siria» è ulteriormente suffragata dalla nostra constatazione del significato burocratico (pubblico e giudiziario) del termine χρηματίσαι. Vorrei solo aggiungere – andando oltre Paribeni – che una simile identificazione dei discepoli di Gesù da parte delle autorità romane non presuppone naturalmente qualche interesse speculativo fra queste; la causa di una tale identificazione dev'essere stata piuttosto un determinato evento politico. Ma se all'epoca in questione i discepoli di Gesù siano entrati in conflitto diretto con le

¹ Secondo Cyr. *Cat.* 17,28, è il «nuovo nome» (*Is.* 65,15, cf. 62,2; cf. *Cat.* 10,16 e 17,28) a essere stato dato dallo Spirito santo. V. anche F.C. Conybeare, *The Dialogue of Timothy and Aquila*, in *Anecdota Oxoniensia: The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*, 1898, 99 s.; *The Dialogue between Athanasius and Zacchaeus*, 35; Theodoret., *Kommentar zu Jesaja*, a c. di A. Möhle, Berlin 1932, 243,11 ss. 254,30 ss.; Hipp. *Comm. Dan.* 4,9,206,14 (si riferisce, a mio giudizio, alla profezia di Isaia e non ad *Apoc.* 2,17). Secondo la fede giudaica nel mondo futuro i pii sono chiamati con il nome di Dio: *B.B.* 75b, v. L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Berlin ²1914, 119. Che si debba forse intendere la designazione Χριστιανοί in maniera analoga? Χριστός come nome di Dio? [30, agg.]

² Già in ragione del modello formale Ἡρωδιανός, Χριστιανός può essere nato solo ad Antiochia e non a Roma (dove Baur, Gercke, Reitzenstein e Cadbury [questi in *The Beginnings of Christianity*, London 1933, 383] ne spostano l'origine). Secondo Eus. *Dem. Ev.* 7,3,47 (345,30), i cristiani sono ἐλληνικώτερον προσαγορευόμενοι ἀπὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρωνυμίας. [31, ampl.]

³ In Nuovo Bulletin di Archeologia cristiana 19 (1913) 37 ss.

⁴ Atti della Reale Accademia dei Lincei (1927) 685.

autorità romane in Palestina o Siria è del tutto ignoto. Si sente tuttavia parlare di un'azione di Erode Antipa contro gli apostoli a Gerusalemme e con ciò, in un colpo solo, alla luce di una circostanza storica diviene comprensibile anche la relazione filologica che corre fra *Χριστιανός* ed *Ἡρωδιανός*. Ad Antiochia per primi i discepoli (*μαθηταί*) ricevettero da parte delle autorità romane la denominazione ufficiale di *Χριστιανοί*, ossia di aderenti a un movimento posto sotto la guida di un *Χριστός* e considerato ostile da Erode Antipa in Giudea: a seguito della loro opposizione a Erode Antipa – particolarmente istruttivo è che secondo *Mc.* 12,13, cf. *Mt.* 22,16, gli erodiani (insieme ai farisei) sottopongano a Gesù la questione della legittimità del pagamento del tributo – che governava nel paese come rappresentante dei romani, i *Χριστιανοί* in quanto aderenti a un movimento messianico del giudaismo sotto la guida di un *Χριστός* erano automaticamente finiti in contrasto con i romani.¹ La cosa si fa tanto più rilevante, in quanto, secondo *Ios. Ap.* 2,39, i giudei ad Antiochia furono chiamati *Ἀντιοχεῖς*, insigniti della cittadinanza da Seleuco (sulla cittadinanza dei giudei ad Antiochia v. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* III³, 79). La designazione *Χριστιανοί* indica dunque un gruppo a tendenza messianica separato dai giudei ed escluso dal diritto di cittadinanza. La concessione del diritto di cittadinanza ai giudei rimase infatti valida sotto i romani: Tito salvaguardò il diritto di cittadinanza ai giudei anche al tempo della guerra con Vespasiano (*Ios. Bell.* 7,5,2; appendice 12,3,1). Solo con la creazione del nome *Χριστιανοί* si venne incontro in un certo senso – che dovette risultare gradito anche ai giudei – ai desideri della popolazione di abrogare il diritto di cittadinanza dei giudei ad Antiochia. Da ciò si vede come la nascita del nome *Χριστιανοί* sia stata determinata da una situazione politica concreta ad Antiochia. La designazione precedentemente impiegata, «tendenza messianica», si basa sul fatto che in siriano i cristiani furono chiamati *m^ešihaje* (v. sotto, pp. 236 s. n. 1). Si può naturalmente obiettare che la tradizione evangelica non giustifica una tale caratterizzazione del cristianesimo dei primordi (ma si veda la risposta di Gesù al pagamento del *census* e

¹ Con questa spiegazione credo di poter far fronte all'obiezione di A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, 470: «sarebbe peraltro un po' lambiccato e piuttosto azzardato supporre che il termine fosse stato creato dai magistrati romani di Antiochia, visto che la nuova setta non aveva probabilmente avuto di recente problemi con le autorità del luogo».

l'interpretazione che ne dà H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* II, Tübingen 1957, 83 n. 2), ma non si sa se ai romani siano state date (magari da parte giudaica) indicazioni riguardo alla natura politica del movimento cristiano – segnatamente del giudeocristianesimo.¹ Grazie a Hipp. *Comm. Dan.* 4,9,3 (208,1 ss. [Bonwetsch]), che contrappone il nome dei Χριστιανοί a quello dei Ῥωμαῖοι, i primi devoti a un ἐπουράνιος βασιλεύς, i secondi a un ἐπίγειος βασιλεύς, si è preservato nella letteratura apocalittica dei cristiani un elemento che s'incontra anche negli atti apocrifi degli apostoli, *Act. Paul.* (*Mart. Paul.* 2,108 [Lipsius]) e *Act. Io.* 8 (155 s. [Bonnet]), dove il βασιλεὺς αἰώνιος (ο τῶν αἰώνων) viene contrapposto all' ἀρχὴ ἐπίγειος (v. anche *Mart. Das.* 7,2,93,32 [Knopf]). Come Ps.-Clem. *Hom.* 9,21,2 (92,3 [Lagarde] = 130,2-3 [Rehm e al.]) mostra, queste espressioni sono di provenienza giudeocristiana, con la loro netta contrapposizione fra i due «eoni» e i loro signori. Da un punto di vista formale esse sono analoghe a determinate formulazioni della *Apocalisse di Istaspe* (al riguardo v. J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I, 217 s.; II, 361 s.; influenza dell'*Apocalisse di Istaspe* sugli *Acta Pauli*: II 362 nr. 8; cf. 372 nr. 3. Particolarmente istruttiva è l'espressione τοῦ μεγάλου βασιλέως στρατιῶται per i cristiani in *Mart. Paul.* 2,110,2 s. [Lipsius]; Bidez-Cumont, *op. cit.* II, 127 n. 4), e se la lettura del libro di Istaspe era punita dai romani con la pena di morte (*Iust. Apol.* 1,44,12; Bidez-Cumont II 361, *frgm.* 7), si è tentati di vedere in questa misura del governo romano (editto di Augusto? *op. cit.*, 362) un parallelo alla persecuzione dei Χριστιανοί. Ci si può solo chiedere se allora non sia anche da presumere un editto sulla punibilità del nome Χριστιανοί. In Stauffenberg, *Die römische Kaiser-geschichte bei Johannes Malalas*, 290, si afferma che Adriano dichiarò punibile il *nomen Christianum*. Sembra che quando i romani giunsero a identificare i discepoli di Gesù come cristiani vi ravvisassero un movimento politico.² Il Χριστός soggiacente al nome Χριστιανοί era stato interpretato come titolo politico e non come puro e semplice nome proprio (manca una nuova ricerca su ὁ Χριστός al posto del semplice Χριστός nella letteratura cristiana antica), come in ultima ana-

¹ Sulla paura dei giudei di una στάσις dei seguaci di Gesù (incendiari), v. sotto, p. 232 n. 3. [35, agg.]

² Di qui l'accusa ricorrente di *coniuratio*: Minuc. Fel. 8,3; *Act. Cyprian.* 4; Tert. *Apol.* 38; Orig. *Cels.* 1,1, e *passim*.

lisi anche Καῖσαρ ed Ἡρώδης, nei termini Καισαριανός e Ἡρωδιανός,¹ possono essere intesi come designazioni di titoli e non come puri e semplici nomi propri. Vero è certo che Luca riporta la notizia della nascita della denominazione Χριστιανοί prima del racconto della persecuzione da parte di Erode Agrippa, ma spesso si è già constatato che nei capp. 11 e 12 degli Atti degli apostoli la cronologia non è in ordine, perché Erode Agrippa muore nel 44 (v. 12,23), mentre la carestia raccontata in 11,27-30 cade solo fra gli anni 46 e 48 (v. da ultimo Jeremias, *art. cit.*, 217).² Anche Jacquier nel suo commento agli Atti degli apostoli (Paris 1926, 355) non ha potuto chiudere gli occhi su questo dato di fatto, scrivendo: «Luca racconta un avvenimento in tutto il suo sviluppo, senza preoccuparsi che una parte abbia avuto luogo più tardi rispetto all'epoca in cui la riferisce». ³ Qui è sufficiente constatare come l'origine del nome cristiani ad Antiochia cada nella cornice temporale dell'azione di Erode Agrippa contro gli apostoli, azione importante nella storia del cristianesimo dei primordi (gli orientali collegano alla persecuzione il trasferimento di Pietro da Gerusalemme ad Antiochia) e come abbia condotto a caratterizzare i μαθηταί di Gesù in senso politico.

Credo che con questa ipotesi della connotazione politica del termine Χριστιανός si possano spiegare alcuni momenti rilevanti della storia più antica del cristianesimo nell'impero romano. Anzitutto la notizia in Suet. *Claud.* 25: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.*⁴ Alla luce delle considerazioni precedenti questa frase diviene perfettamente comprensibile. È lecito forse affermare che *Iudaei impulsore Chresto tumultuantes* sia la resa esatta di quanto le autorità romane ad Antiochia volessero indicare con il termine

¹ Su Ἡρώδης come «designazione dinastica» v. Bickerman, *art. cit.*, 196, con rinvio a W. Otto in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, Suppl. II, 17,1. Istruttivo è Ps.-Clem. *Recogn.* 1,45: *sicut regum sunt quaedam communia nomina, ita apud Persas Arsaces, apud Romanos Caesar, apud Aegyptios Pharaon, ita apud Iudaeos Christus communi nomine rex appellatus.* Greg. Nyss. *Profess. Christian.* (PG 46, 241C): τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα... τὸν βασιλέα σημαίνει. Lact. *Inst.* 4,7,4 s.: *Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni.* [37, ampl.]

² V. anche G. Hölscher, *Die Hohepriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie* (SHAW 3/3), 1939/40, 25.

³ Il disordine cronologico è presumibilmente connesso con l'intervento di Luca sulla fonte di cui disponeva.

⁴ Sul passo di Svetonio v. H. Fuchs: *Vigiliae Christianae* 4 (1950) 71 s., e H. Janne, *Mélanges Bidez*, Bruxelles 1934, 531 ss. [40, agg.]

Χριστιανός. Ma anche Tac. *Ann.* 15,44: *quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat. Auctor nominis eius Christus*¹ si chiarisce definitivamente solo alla luce dell'interpretazione politica del termine Χριστιανός. Va da sé che quando circa quindici anni dopo la morte di Gesù fu creato l'appellativo Χριστιανός, si sapeva ancora molto bene chi fosse il Χριστός al quale i discepoli aderivano. L'*auctor nominis*, durante la persecuzione neroniana, era ben noto alle autorità romane (in quanto figura politica). A mio giudizio R. Reitzenstein² interpreta bene la menzione di Cristo nel testo di Tacito, quando scrive che «per i giudici non è indifferente che già il fondatore fosse stato giustiziato da funzionari romani». Tacito conferma al contempo che il nome *Christianus* fu rilevante nell'azione contro i discepoli di Gesù: *quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat*. A tale interpretazione politica del termine *Christianus* non si può opporre il *per flagitia invisos*, giacché i *flagitia* obiettati ai cristiani sono parte, per l'appunto, del repertorio della propaganda politica. Si devono qui tenere in conto accuse che – come Bickerman dimostrava in un eccellente, ma purtroppo poco considerato, articolo – erano state già lanciate contro i giudei sin dai tempi di Antioco.³ Questa topica delle imputazioni rivolte contro i giudei e in ultima analisi politicamente orientate si può riscontrare di nuovo nelle accuse contro i cristiani a cui Tacito allude.⁴ La propaganda antiggiudaica fu semplicemente estesa ai cristiani, politicamente indistinguibili dai giudei.⁵ In *per flagitia invisos* tenderei a riferire il *flagitium* «eminentemente al reato sessuale, in par-

¹ Si può difendere la lezione del *Cod. Mediceus* (Andresen: *Wochenschrift für klassische Philologie* [1902] 780 s.), se si ritiene compatibile con gli usi letterari di Tacito l'idea che questi abbia corretto una pronuncia popolare. Altrimenti si deve rifiutare la lezione *Chrestianos* con O. Hirschfeld, *Kleine Schriften*, Leipzig 1913, 408 s., il che però porta a difficoltà nell'interpretazione del testo. Accoglie *Christianus* come lezione originale Roos, *art. cit.*, 299 n. 4; diversamente H. Fuchs: *Vigiliae Christianae* 4 (1950) 69 s. 72 ss. [41, ampl.]

² *Hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig³ 1927, 199.

³ Culto dell'asino, cene tiestee, giuramento dei cospiratori, v. MGWJ 71 (1927). V. anche Fuchs, *art. cit.*, 83 n. 32. [43, ampl.]

⁴ Già la formulazione mitologica mostra la natura retorica della letteratura di propaganda politica (similmente le «unioni edipiche»). Sono formulazioni ellenistiche. Ross (p. 301) afferma che sarebbe stata Poppea a far cadere l'attenzione di Nerone sui cristiani, cf. p. 300. [43a, ampl.]

⁵ La notizia di Tacito pare peraltro presupporre questa distinzione, Roos, 301. [44, agg.]