UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Thèse 2012

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Les fragments des Ὑπομνήματα d'Hégésippe : édition du texte, traduction, étude critique

Antonelli, Cecilia

How to cite

ANTONELLI, Cecilia. Les fragments des Ὑπομνήματα d'Hégésippe : édition du texte, traduction, étude critique. Doctoral Thesis, 2012. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:22357

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:22357
Publication DOI: 10.13097/archive-ouverte/unige:22357

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI "ROMA TRE"
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DOTTORATO IN CIVILTÀ E TRADIZIONE GRECA E ROMANA
XXIV CICLO
in cotutela con
en cotutelle avec
UNIVERSITÉ DE GENÈVE
FACULTÉ AUTONOME DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DOCTORAT EN THÉOLOGIE

CECILIA ANTONELLI
Matricola n. 10566-203, "ROMA TRE" – Étudiante n. 09-333-816, "UNIGE"

I FRAMMENTI DEGLI *Ὑπομνήματα* DI EGESIPPO: EDIZIONE DEL TESTO, TRADUZIONE, STUDIO CRITICO

LES FRAGMENTS DES *Ὑπομνήματα* D'HÉGÉSIPPE: ÉDITION DU TEXTE, TRADUCTION, ÉTUDE CRITIQUE

Relatori – Directeurs de Thèse

PROF. ALBERTO D'ANNA,
Università degli Studi "Roma Tre"

PROF. ENRICO NORELLI,
Université de Genève

Coordinatore – Coordinateur
PROF. VITTORIO FERRARO
Università degli Studi "Roma Tre"

ANNO ACCADEMICO – ANNÉE ACADÉMIQUE
2010-2011

INDICE

I. INTRODUZIONE GENERALE 7

I.1. Importanza del tema, cenni di storia della ricerca, finalità della tesi 7

a) Problemi emersi 9

b) Punti d'interesse, piste di ricerca 11

c) Delimitazione del campo d'indagine 16

I.2. La trasmissione dei frammenti di Egesippo e le principali loro edizioni e raccolte fino a oggi. Impostazione del presente lavoro 17

I.3. Questioni di metodo; le citazioni di Eusebio 26

II. EDIZIONE, TRADUZIONE E ANALISI STORICO-LETTERARIA DEI SINGOLI FRAMMENTI 31

II.1. Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19 31

NOTA INTRODUTTIVA 31

La citazione di Egesippo in *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19 nel contesto di Eusebio: il secondo libro nel piano della *Storia Ecclesiastica* e i temi ivi trattati 35

Collocazione del frammento di 2,23,1-19 all'interno degli *Hypomnèmata*. Ordine originario dei frammenti esaminati nel presente studio 44

NOTE DI COMMENTO 49

II.1.1. L'introduzione di Eusebio al racconto del martirio di Giacomo: *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-3 49

La connessione tra l'ostilità contro Paolo e quella contro Giacomo 53

Richiami di 2,23,1-3 ad altri passi della *Storia Ecclesiastica* 56

Egesippo «ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς» e la sua affidabilità di scrittore ecclesiastico 63

Eusebio, Egesippo e la testimonianza su Giacomo di Clemente di Alessandria 64

Giacomo il "Fratello del Signore" 70

II.1.2. La descrizione di Egesippo di Giacomo Fratello del Signore, detto «il Giusto» e «*Oblias*»: *Storia Ecclesiastica* 2,23,4-7 81

Giacomo, Egesippo e la "διαδοχή" della Chiesa di Gerusalemme ... 83

Giacomo «il Giusto» 90

La descrizione di Giacomo 96

«Dittografie» 102

Giacomo detto «il Giusto e *Oblias*» 105

II.1.3. Predicazione di Giacomo e conversioni da lui prodotte: *Storia Ecclesiastica* 2,23,8-9 123

II.1.4. Il martirio di Giacomo il Giusto in Egesippo e la conclusione di Eusebio: *Storia Ecclesiastica* 2,23,10-18 e *Storia Ecclesiastica* 2,23,19 127

Forma espressiva e sintassi. Ancora sulle "dittografie" riconosciute da Eduard Schwartz 137

Il martirio di Giacomo, la morte di Gesù, la morte di Stefano 143

Il ruolo di Giacomo 150

a) Giacomo intercessore per il popolo: ritardo del compimento del giudizio finale su Israele 150

b) Ricerca di *testimonia* biblici che si riferiscano a Giacomo (*Is* 3,10 in *Storia Ecclesiastica* 2,23,15) 167

c) Diverse tradizioni sulla morte del "Giusto": precipitato dal pinnacolo del Tempio, lapidato o ucciso a colpi di bastone? 171

I. Egesippo e gli altri racconti noti: Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,IX,1 (= 20,197-203, cf Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,20-25); *Riconoscimenti* pseudoclementini I,66-70; *II Apocalisse di Giacomo* 61-62 172

II. La morte di Giacomo e la parabola dei «vignaioli omicidi» (*Mc* 12,1-12, *Mt* 21,33-45, *Lc* 20,9-19) 184

III. Perché uno «γναφεύς»? 189

IV. Cenni conclusivi» 192

La testimonianza sulla morte di Giacomo in Girolamo, *Gli uomini illustri* 2,6-9 193

Le tradizioni sul luogo della tomba di Giacomo 198

II.2. Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 4,7,15-4,8,1-3 211

NOTA INTRODUTTIVA 211

Il contesto del quarto libro della *Storia Ecclesiastica* 211

NOTE DI COMMENTO 214

II.2.1. Confronto degli schemi espositivi di Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 4,7,15-4,8 e in 4,21-22 220

(a) Lo storico di Cesarea e la sua presentazione di Egesippo "eresiologo" 220

(b) Questioni di cronologia 224

(c) Egesippo, «ἡ αὐτοῦ παράδοσις», «Ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις» 229

II.2.2. Egesippo, Antinoo e il culto degli idoli 232

II.3. Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 4,21-22 244

NOTA INTRODUTTIVA 244

Obiettivo dell'analisi dei passi di Egesippo citati in *Storia Ecclesiastica* 4,21-22 e loro contenuto 244

NOTE DI COMMENTO 249

II.3.1. Dati biografici riguardanti Egesippo. *L'introduzione di Eusebio ai capitoli che seguono (*Storia Ecclesiastica *4,21), l'introduzione al testo di Egesippo (*Storia Ecclesiastica *4,22,1) e la prima citazione (*Storia Ecclesiastica *4,22,2-3)* 249

(a) La presentazione di Eusebio, cenni a Clemente di Roma, ancora sulla cronologia di Egesippo 252

(b) «Διαδοχὴν ἐποιησάμην» 258

(c) Gli *Hypomnèmata*: natura dell'opera 274

II.3.2. Διαδοχή, sana fede, origine delle "eresie" cristiane e sette giudaiche. *La seconda citazione (*Storia Ecclesiastica *4,22,4-6 e 7)* 279

II.3.3. "Eretici", scritti "apocrifi", *Vangelo secondo gli Ebrei*, "Vangelo Siriaco". *La terza citazione (*Storia Ecclesiastica *4,22,8-9)* 292

II.3.4. Conclusione 299

III. CONCLUSIONI GENERALI 305

APPENDICI 317

I. Tavola comparativa della numerazione dei frammenti di Egesippo nelle principali raccolte 317

II. Fig. 1. Ricostruzione dell'area sacra del Secondo Tempio di Gerusalemme

Fig. 2. Topografia di Gerusalemme. Le identificazioni del pinnacolo del Tempio e della tomba di Giacomo nel cristianesimo primitivo e in età bizantina 321

III. Sinossi del testo greco e della traduzione italiana dei frammenti analizzati
In fascicolo separato 323

BIBLIOGRAFIA 325

I.1. Importanza del tema, cenni di storia della ricerca, finalità della tesi

L'attività letteraria di Egesippo si situa nella seconda metà del II secolo d. C., intorno al 170-180, come egli stesso mostra parlando del proprio viaggio che, via Corinto, lo aveva condotto a Roma, al tempo in cui Eleutero vi ricopriva la carica episcopale[1]. Egli è un autore di lingua greca, con ogni probabilità proveniente dalla Palestina, molto vicino in particolare all'ambiente e alle tradizioni proprie dell'area di Gerusalemme. Come si vedrà meglio nel seguito, il suo scritto ci è giunto soltanto in forma frammentaria, per lo più per mezzo di citazioni di Eusebio di Cesarea nei primi quattro libri della sua *Storia Ecclesiastica*; tali frammenti ci forniscono, in effetti, praticamente tutte le informazioni che possediamo su questo scrittore, talvolta mediate, tuttavia, dall'interpretazione che ne dà Eusebio, il che rende naturalmente ancor più difficoltoso riconoscerne l'attendibilità.

Il titolo della sua opera in cinque libri, *Hypomnèmata*, dal significato piuttosto sfumato e polivalente – il termine vuol dire, com'è noto, "annotazioni" o "appunti" ma può anche far riferimento ai diversi "libri" che compongono uno scritto – ha reso difficile definire con certezza il suo genere letterario di appartenenza. Su di esso molto si è discusso e lo si è lungamente ritenuto di tipo storico, al seguito di Girolamo (*Gli uomini illustri* 22); questi afferma che Egesippo avrebbe composto in linguaggio semplice tutte le «storie delle vicende ecclesiastiche», dalla passione del Signore fino alla sua epoca, «*omnes a passione Domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum texens historias*».[2]

In realtà, tuttavia, studi come quelli di Niels Hyldahl e poi di Alain Le Boulluec hanno indirizzato la riflessione verso una posizione diversa: la natura più propria dell'opera di Egesippo non sarebbe tanto di tipo storico, quanto piuttosto d'ispirazione anzitutto antieretica, presentando anche alcuni temi e caratteri degli scritti apologetici. A causa dell'impossibilità, rilevata in particolare da Michael Durst, di trarre informazioni dirette sul contenuto dell'opera a partire dal titolo che essa porta, le conclusioni sul genere letterario

[1] Per le questioni relative alla cronologia e alle poche informazioni biografiche su questo autore, si veda il commento al frammento cui si riferisce Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 4,22,1, citato testualmente in *Storia Ecclesiastica* 4,22,2-3, in particolare la sezione *1.a.Dati biografici riguardanti Egesippo. La presentazione di Eusebio, cenni a Clemente di Roma, ancora sulla cronologia*.

[2] Su questa *querelle* si veda oltre, nel commento a *Storia Ecclesiastica* 4,21-22, la sezione *1.c. Dati biografici riguardanti Egesippo. Gli* Hypomnèmata*: natura dell'opera*.

dello scritto e sul suo scopo e significato sono state raggiunte necessariamente soltanto sulla base del contenuto dei frammenti più o meno consistenti che ce ne sono arrivati, come si vedrà subito qui sotto. L'opinione attualmente più diffusa e, in effetti, la più conforme ai dati disponibili, è, appunto, che la sua opera avesse come interesse precipuo e come intento centrale quello antieretico – si veda in particolare il frammento di *Storia Ecclesiastica* 4,22,4-6 e il commento *ad locum* che illustra il suo modello eresiologico – coniugato con alcuni tratti più propri del genere apologetico – si confronti *Storia Ecclesiastica* 4,7,15-4,8,3 con il tema della divinizzazione di Antinoo e dell'origine degli idoli pagani appunto dalla venerazione come divinità di personaggi insigni dopo la loro dipartita.

Ora, uno degli obiettivi più complessi dello studio di questo autore consiste proprio nella composizione in un quadro unico e coerente delle diverse e varie informazioni che egli trasmette nei suoi frammenti, nel tentativo di comprendere quale fosse il filo conduttore dei suoi *Hypomnèmata*, quale posto essi occupino nella storia del suo tempo, di quali ambienti e contesti sociali e culturali siano espressione e quali tradizioni e concezioni vogliano trasmettere. Infatti, proprio a causa del contenuto vario e, almeno in apparenza, piuttosto eterogeneo dei frammenti, essi raramente sono stati presi in considerazione nel loro insieme e studiati in quanto tali, con un'attenzione specifica e mirata al significato generale che doveva avere l'opera dalla quale provengono. Per lo più, essi sono stati sino a oggi considerati ed esaminati nell'ambito dello studio di uno in particolare degli argomenti che trattano, come fonte che potesse contribuire a rischiarare l'uno o l'altro dei temi storici o letterari che sembrano interessare ogni singolo frammento. Per esempio – per citare qualcuno dei lavori sul nostro autore che abbiano un taglio incentrato su un particolare aspetto – lo studio di Le Boulluec cui si è accennato sopra ha concentrato la sua attenzione sul modello eresiologico di Egesippo, inserendolo nella sua riflessione generale sulla nascita dell'eresiologia e del concetto stesso di "eresia" nel primo cristianesimo. In molti altri casi un forte interesse è sorto intorno a Egesippo a causa della dibattutissima menzione della "διαδοχή", cioè della "successione", dei "vescovi" di Roma, che egli avrebbe composto nella capitale dell'Impero dopo esservi giunto per mare via Corinto e la cui interpretazione è legata strettamente al problema più generale della nascita delle prime liste episcopali delle maggiori comunità della Chiesa antica, nonché a quello dei modi e dei tempi dell'origine del monepiscopato a Roma – su cui si sono recentemente pronunciati, per esempio, Manlio Simonetti e Allen Brent, giungendo a risultati profondamente discordi.[3] Moltissimi, poi, gli studi –

[3] Si veda il commento a *Storia Ecclesiastica* 4,21-22, in particolare la sezione *1.b. Dati biografici riguardanti Egesippo. «Διαδοχὴν ἐποιησάμην»*.

ricordo, tra tutti, i contributi di Richard Bauckham e di F. Stanley Jones – che si sono interessati a Egesippo nel contesto della ricerca sulle tradizioni, per lo più di ascendenza giudeo-cristiana, che valorizzarono il ruolo e la figura di Giacomo il Giusto, Fratello del Signore e "primo vescovo" di Gerusalemme; di lui parla in modo molto peculiare il frammento di Egesippo contenente uno dei quattro racconti antichi pervenutici sulla sua morte (oltre a questo: le narrazioni di Giuseppe Flavio nelle *Antichità Giudaiche* 20,IX,1, la *II Apocalisse di Giacomo* 61-62 e le *Ricognizioni* pseudoclementine I,66-70).[4]

Nonostante il respiro anche molto ampio di simili studi e la profondità dell'analisi che vi è condotta, manca tuttavia, a tutt'oggi, un lavoro complessivo che assuma Egesippo come suo oggetto d'indagine diretto e specifico, ne prenda in considerazione i frammenti in una prospettiva organica e, alla luce di questo studio, lo inquadri esaustivamente nel denso e importante periodo storico del II secolo. L'intento che si vorrebbe conseguire con il presente lavoro, nonché il suo principale elemento di novità, è precisamente quello di ottemperare a tali obiettivi, per quanto lo consenta l'esame dei frammenti scelti per questa fase della ricerca tra tutti quelli trasmessi, come vedremo.

a. Problemi emersi

Un primo ordine di problemi che i frammenti pongono riguarda la comprensione del testo in quanto tale. Esso si presenta, in effetti, piuttosto oscuro in alcuni punti, sia per il suo aspetto formale complessivo, con frasi non sempre disposte in modo ordinato e ben strutturato, sia per la presenza di alcune espressioni specifiche di difficile interpretazione, che gli studiosi hanno tentato di spiegare in vario modo, senza però raggiungere una posizione condivisa in merito.

Un caso paradigmatico in tal senso è quello del passo consacrato a Giacomo il Giusto, *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19: già Eduard Schwartz, infatti, nell'apparato della sua edizione critica della *Storia Ecclesiastica*, aveva osservato come qui il testo abbia alcune frasi ripetute in modo pressoché identico a distanza di pochi paragrafi e come i nessi logici che legano un periodo all'altro a volte non siano stringenti né calzanti; in molti punti lo studioso credeva di riconoscere la presenza di "dittografie", cioè di "ripetizioni", che egli attribuiva alla natura composita del racconto, a suo avviso rimaneggiato e interpolato a tal punto da rendere di fatto impossibile ricostruirne l'originale. Si vedrà come, in realtà, tale posizione di Schwartz sia oggi ben poco condivisa dagli studiosi e

[4] Il frammento in questione è citato in *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19, si veda il capitolo dedicato.

come le sue presunte "dittografie" debbano ricondursi piuttosto allo stile proprio di Egesippo e alla genesi stessa del racconto: questo, infatti, fu costruito dall'autore, o già dalle sue fonti, accostando sin dall'inizio tradizioni diverse, nate in gran parte per narrativizzare *testimonia* biblici, usati come prefigurazione dei fatti narrati.

Anche per quanto concerne la presenza di espressioni enigmatiche, questo brano fornisce alcuni eloquenti esempi: molti si sono interrogati su quale fosse il senso esatto dell'appellativo «ὠβλίας» attribuito a Giacomo, o su cosa significasse la domanda posta a questo personaggio su «quale sia la porta di Gesù», in 2,23,8 e 2,23,12, senza però che nessuno studioso sia effettivamente riuscito a dare a riguardo interpretazioni del tutto soddisfacenti e unanimemente condivise dagli altri.[5] L'interpretazione del passo come frutto dell'ampio utilizzo di strutture narrative e *testimonia* tratti dalla Scrittura offrirà alcune nuove chiavi interpretative di tali elementi enigmatici del testo.

Strettamente legato al problema testuale – in questo caso più che in molti altri – è quello legato alla corretta valutazione delle informazioni e delle tradizioni trasmesse da Egesippo. Esse si rivelano, in effetti, di fondamentale importanza per la comprensione del modo in cui si stabilì il sistema istituzionale e dottrinale che avrebbe caratterizzato il cristianesimo dei secoli successivi. Non è sempre facile risalire al modo in cui tali tradizioni sono sorte e si sono diffuse, né collocarle nel quadro della storia dell'epoca di Egesippo. Certo è che tali tradizioni, malgrado la difficoltà di utilizzazione, sono fonti preziose per la conoscenza di ambienti poco noti e poco studiati del primo cristianesimo.

Inoltre, una componente rilevante dell'importanza intrinseca dei frammenti sta nel fatto che alcuni dei dati che essi ci consegnano non hanno riscontro in alcun'altra fonte a nostra disposizione e, dunque, il loro studio consente di accedere a racconti e notizie che rimarrebbero altrimenti del tutto ignoti, come mostra per esempio l'episodio descritto in *Storia Ecclesiastica* 3,19-20, nel quale alcuni appartenenti alla famiglia del Signore, cioè i nipoti di Giuda, sono ricercati e interrogati da Domiziano in quanto discendenti di Davide e poi, trovati innocenti, guidano le comunità di Giudea e Galilea fino all'età di Traiano.

Nell'opera di Egesippo si toccano, in effetti, aspetti rilevanti della vita e delle concezioni delle comunità giudeo-cristiane, verosimilmente di area palestinese, del II secolo d.C., i quali sono spesso coniugati, tuttavia, con idee e

[5] Per «ὠβλίας» si veda il commento a *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19, sezione *2. La descrizione di Egesippo di Giacomo Fratello del Signore, detto «il Giusto» e* «Oblias».

logiche più legate alla realtà del mondo cristiano di provenienza pagana ed ellenizzante, il che rende naturalmente ancor più complessa e interessante la loro analisi. Ciò emergerà, ad esempio, per un verso dallo studio delle tradizioni legate ai discendenti della famiglia di Gesù cui si è accennato sopra, così come della comprensione giudaizzante di Egesippo dell'origine del fenomeno "eretico", proveniente, secondo la concezione dell'autore, dalle fazioni presenti nel giudaismo; per l'altro verso, dall'analisi della comprensione, di Egesippo e del suo ambiente di origine, della successione episcopale come erede di quella apostolica o dal legame che egli stabilisce tra l'origine degli idoli pagani e la divinizzazione di personaggi defunti, secondo il modello "evemeristico", con l'esempio di Antinoo.

b. Punti d'interesse, piste di ricerca

Per spiegare meglio quali ordini di riflessioni suggeriscano i frammenti che qui ci si accinge a studiare, introduco alcuni degli elementi di particolare interesse per lo studio della figura di Egesippo, che saranno poi approfonditi nel corso della trattazione.

Un concetto intorno al quale sembra ruotare l'idea di Egesippo della storia della chiesa cristiana sembra essere, come si è in parte già visto, quello della "successione". In effetti, Egesippo sembra condividere con gli altri autori delle origini cristiane la preoccupazione di stabilire un criterio attraverso il quale individuare le figure di riferimento delle comunità, in quanto depositarie sulla terra dell'autorità che era stata di Cristo, nonché responsabili della trasmissione veritiera del suo messaggio.

Per quanto ci consta, in una prima fase della storia delle comunità dei cristiani, la fedeltà all'annuncio del Salvatore e la diffusione di questo nella sua autentica forma si volevano garantite da διδάσκαλοι, "maestri", e πρεσβύτεροι, "anziani". Tali figure, senza assumere necessariamente un ruolo di direzione all'interno della chiesa, ricevevano autorità grazie al carisma loro proprio, trasmesso attraverso una catena di contatti diretti da maestro a discepolo, la quale risaliva, in ultima battuta, a Cristo stesso; illustra ciò, per esempio, la testimonianza di Papia di Gerapoli, in *Storia Ecclesiastica* 3,39, che, all'inizio del II secolo, poteva ancora incontrare tali figure carismatiche, discepoli di discepoli di Gesù.

In seguito, venendo a mancare persone che potessero vantare un tale rapporto diretto con uomini ancora legati personalmente a Gesù, si dovettero trovare figure nuove che preservassero e trasmettessero l'annuncio autentico del Messia; esse furono identificate con le autorità ecclesiastiche, cioè con i vescovi: la loro autorevolezza fu garantita non più dal possesso di abilità

carismatiche analoghe a quelle dei primi "didascali" e profeti, ma, appunto, dall'asserita discendenza del loro ministero, senza soluzione di continuità, da quello dei Dodici.

È appunto a questa fase di accrescimento e rafforzamento del ruolo episcopale che appartiene verosimilmente il nostro autore. Sia nel raccontare il suo incontro con i vescovi di Corinto, sia nella descrizione dell'elezione sul seggio episcopale di Gerusalemme di Simeone, cugino di Gesù – in cui proietta verisimilmente all'indietro una struttura posteriore dei ministeri – egli mostra di riconoscere ai vescovi il ruolo di garanti della conservazione, nelle diverse comunità, di una uniforme e retta dottrina di fede, aderente all'originario messaggio di Gesù, nonché di legare l'efficacia e la legittimità di un tale ruolo alla "regolarità" del modo in cui avviene il passaggio da un vescovo all'altro in una stessa comunità. Naturalmente, l'importanza attribuita alla successione da Egesippo sarebbe ulteriormente valorizzata e confermata nel caso in cui si ritenesse autentica la notizia della «διαδοχή», nel senso di "lista di successione" dei vescovi romani, che egli avrebbe composto secondo *Storia Ecclesiastica* 4,22,3, come sembra in effetti possibile fare.

Nel periodo nel quale Egesippo compone la sua opera, erano attivi numerosi gruppi e fazioni cristiane, più o meno distinti e distinguibili rispetto alla cosiddetta "Grande Chiesa", per lo più appartenenti all'ampia e variegata categoria delle correnti "gnostiche", che egli tuttavia non menziona con questo appellativo, almeno nei frammenti pervenutici. In tale situazione di pluralismo dottrinale e di contrapposte rivendicazioni di autenticità, il modello ideologico adottato dalla corrente proto-ortodossa fu quello della difesa dell'unica autentica tradizione apostolica, trasmessa dalla chiesa, contro la pluralità e falsità delle dottrine abbracciate dai gruppi avversari. Indice di una tale ideologia è il modo in cui il nostro autore descrive, per l'appunto, l'origine delle eresie.

Esse sarebbero sopravvenute, infatti, in seguito ad un tentativo di usurpazione del seggio episcopale di Gerusalemme da parte di un certo Thebouthis, appartenente alle "sette" del giudaismo: se tale manovra fosse andata in porto, avrebbe generato, per l'appunto, un'irregolarità nella linea della successione, che avrebbe a sua volta portato all'introduzione immediata di dottrine false – provenienti appunto dalle fazioni giudaiche – all'interno della chiesa. Egesippo sembra credere, invece, che una simile eventualità si realizzi soltanto in un secondo momento, coincidente con il periodo a lui contemporaneo.

Secondo l'analisi di Alain Le Boulluec, in effetti, l'apparizione di deviazioni interne alla comunità cristiana si verificherebbe soltanto nell'ultima delle quattro tappe che egli riconosce nella concezione egesippiana dell'origine

dell'eresia: le prime tre fasi vedrebbero invece la minaccia delle false dottrine come ancora proveniente da personaggi e gruppi esterni alla chiesa.

In Egesippo, dunque, in una prima fase, l'autenticità della tradizione cristiana, unica vera erede dell'antica alleanza degli ebrei, sarebbe minacciata dalle insidie delle sette giudaiche: questo momento sarebbe rappresentato, da una parte, dai racconti delle accuse e del martirio di Giacomo Fratello del Signore e poi di Simeone figlio di Cleopa e, dall'altra, dall'inchiesta istruita da Domiziano contro i discendenti di Giuda, fratello di Giacomo, in quanto appartenenti alla stirpe di Davide. La seconda tappa sarebbe costituita proprio dall'intervento di Thebouthis, corpo estraneo che tenterebbe di introdursi nella chiesa, nonché dall'analogo intervento di altri quattro personaggi, anch'essi provenienti dalle sette giudaiche – Simone, Cleobio, Dositeo e Gorteio, che fonderebbero dei gruppi propri. Da questi, nella terza fase, deriverebbero le note eresie gnostiche cristiane propriamente dette. Solo nella quarta tappa si avrebbe infine la presenza, ormai all'interno della comunità, di «falsi cristi, falsi profeti, falsi apostoli», che dividerebbero l'unità della chiesa con «discorsi corruttori contro Dio e contro il suo Cristo», secondo *Storia Ecclesiastica* 4,22,6: una simile realtà dei fatti segnerebbe la definitiva uscita da un' "epoca delle origini", caratterizzata dalla perfezione della conservazione dell'annuncio autentico di Cristo e dalla totale assenza di corruzione all'interno della chiesa.

L'origine delle eresie risalirebbe, dunque, come già accennato, all'opposizione, generatasi alla morte del re Salomone, tra una parte "positiva" di Israele (Regno di Giuda e tribù di Giuda), da cui proverrebbero prima il Salvatore e poi la Chiesa, e una porzione "negativa" del popolo ebraico (Regno di Israele e tutte le tribù tranne Giuda), dalle quali nascerebbero le fazioni presenti nel giudaismo, a loro volta origine e causa, in ultima battuta, delle eresie cristiane.

Questo tipo d'interpretazione confermerebbe lo stretto legame tra il nostro autore e il mondo giudaico e una sua certa familiarità con le tradizioni e la cultura proprie di quell'ambiente. Del resto, egli sembra non dare alcuna spiegazione sulla natura dell'errore dei gruppi che descrive, né sui contenuti delle loro dottrine, ma pare invece insistere fortemente sull'eterogeneità e sulla difformità presenti al loro interno, contrapposte alla concordia e all'uniformità delle opinioni e delle posizioni presenti nella chiesa, così come l'unica tribù di Giuda si contrapponeva un tempo alle molteplici altre.

Degno di considerazione è il fatto che, tra i criteri di legittimità della successione dei vescovi, almeno a Gerusalemme, sembra essere centrale per il nostro autore, come accennato sopra, quello dell'appartenenza alla famiglia di Gesù. In effetti, dall'espressione «πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ

κυρίου δεύτερον», *Storia Ecclesiastica* 4,22,4, appare piuttosto chiaro che il fatto di essere «cugino del Signore» fu, se non l'unico criterio, almeno uno dei criteri per cui Simone fu eletto vescovo di Gerusalemme. Sembrerebbe che l'autore abbia un particolare interesse per la successione episcopale di quella città e che tale successione ricalchi una sorta di genealogia dei parenti di Gesù, prima con Giacomo e poi con Simone, presentati come capi di un collegio che dirige una comunità. Come mostra Richard Bauckham, «il concetto di successione in una carica di tal genere è profondamente radicato nella tradizione giudaica»[6]. Inoltre, che le prime liste episcopali siano le eredi delle liste di successione regale e soprattutto sacerdotale giudaica è l'opinione sostenuta da Arnold Ehrhardt, nel suo libro sulla successione apostolica nei primi due secoli[7]. Sebbene una simile concezione sia stata accolta dalla quasi totalità degli studiosi successivi, è doveroso citare il contributo di Allen Brent, che va in una direzione completamente diversa, criticando esplicitamente l'opinione di Ehrhardt. Brent contesta l'esistenza di un "califfato"[8] derivato da Giacomo il Fratello del Signore; sostiene, invece, che il modello della successione episcopale – in Egesippo come in tutti gli autori anteriori all'autore dell'*Elenchos* – sia legato piuttosto a quello della successione dei maestri nelle scuole filosofiche antiche e non a quello dei sommi sacerdoti e dei sovrani di Israele. Si vedrà, tuttavia, come anche questa posizione sia stata recentemente modificata dallo stesso Brent, che sembra aver sviluppato un'opinione diversa sull'origine dell'episcopato: gli "episcopi" sarebbero originariamente, innanzi tutto, gli incaricati di tenere le relazioni con le altre comunità.

Il pensiero di Egesippo, dunque, viene invocato, a seconda dei casi, come testimonianza a favore dell'una o dell'altra opinione, in quest'ultimo caso riguardo la concezione delle origini della successione in ambito cristiano. In effetti, bisogna precisare che – per questo, come per gli altri fenomeni che l'autore descrive o ai quali fa riferimento (nascita delle eresie, sviluppo della gerarchia ecclesiastica, ecc.) – vi sono due ordini di problemi diversi: il primo è quello che riguarda la ricostruzione delle concezioni che Egesippo aveva di tali fenomeni e il modo in cui egli li concepiva; il secondo, invece, è quello di

---

[6] Traduco l'inglese di Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinbourgh, Clark 1990, p. 86.

[7] Arnold EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London, Lutterworth Press 1953, p. 48.

[8] Si tratta, secondo la sua definizione, di una «forma di governo nella quale il potere e l'autorità sono legittimati esclusivamente in termini di legami di sangue con il carismatico fondatore della dinastia» ; traduco l'inglese di Allen BRENT, *Diogenes Laertius and the Apostolic Succession*, in *Journal of Ecclesiastical History* 44 (1993), p. 367-389, in particolare su Egesippo p. 382-386; la citazione è tratta da pagina p. 383.

comprendere quale sia stata la loro effettiva realtà storica, per la quale i dati e le interpretazioni ricavati da Egesippo possono costituire solo una delle fonti di informazione, da mettere in relazione con tutte le altre testimonianze antiche sull'argomento.

Lo scopo della presente ricerca è principalmente quello di rispondere alla prima delle due questioni, anche se, naturalmente, come detto, l'esame critico delle concezioni di Egesippo, come pure di quelle delle sue fonti, in quanto ricostruibili, serve poi di base all'utilizzazione della sua testimonianza quando ci si pone il problema storico in maniera diretta. È tuttavia importante che i due procedimenti si riconoscano come chiaramente distinti e separati l'uno dall'altro.

Si deve poi notare che, com'è stato già da molti più volte osservato, le tradizioni cui Egesippo si riferisce e dalle quali trae le informazioni che riporta siano, come detto, di origine e ascendenza giudeo-cristiana[9]: esse sono ancora fortemente legate ad una visione per la quale il cristianesimo non è che l'unica autentica espressione ed emanazione del giudaismo e unico vero erede del patrimonio di fede del mondo giudaico. A questo genere di concezioni si legano, infatti, in un modo o nell'altro, pressoché tutti gli argomenti trattati da Egesippo e spesso è proprio la lettura in chiave giudeo-cristiana a costituire il criterio che permette di stabilire delle connessioni tematiche tra un passo e l'altro e di ipotizzare quale sia il filo rosso da seguire per ricostruire e delineare il senso complessivo dell'opera: si pensi proprio alla spiegazione data da Le Boulluec dello schema eresiologico di Egesippo. Tuttavia, è necessario verificare di volta in volta l'informazione di Eusebio sul "giudeo-cristianesimo" di Egesippo e metterla in rapporto con gli studi attuali sul giudeo-cristianesimo, inquadrando il modo in cui Eusebio si serve del nostro autore all'interno dell'osservazione più ampia del metodo che lo storico adotta abitualmente nell'utilizzare i materiali e le fonti a sua disposizione.

Il presente lavoro si propone, dunque, di reimpostare la ricerca su Egesippo, conferendole questo nuovo taglio che lo vede come oggetto peculiare e specifico di indagine, prendendo in considerazione in modo analitico e approfondito le questioni poste da alcuni dei frammenti più importanti e densi

[9] Il concetto di "giudeo-cristianesimo" ha ricevuto, nell'ambito degli studi sul cristianesimo delle origini, numerose interpretazioni e significati diversi e resta tuttora soggetto a discussione. Tra i contributi più recenti sull'argomento, con un resoconto iniziale della storia degli studi, il libro di Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, Peabody (Massachussets), Hendrickson Publishers 2007. Tale categoria non deve dunque utilizzata in modo acritico, ma spiegando di volta in volta in che termini e in che modo essa si possa eventualmente applicare a Egesippo e al suo ambiente di provenienza.

di contenuti e di spunti di riflessione, per poi proporre un quadro di sintesi dei risultati emersi da questa prima indagine.

c. Delimitazione del campo d'indagine

La complessità dello studio e dei temi trattati o anche soltanto toccati nei frammenti ha reso necessario scegliere, tra tutti i passi del nostro autore che ci sono pervenuti, quelli che sembravano rivestire maggior interesse al fine di ottenere una chiave di lettura dell'autore e della sua opera, nella prospettiva di inquadrare poi nel contesto così ottenuto, nel seguito della ricerca, anche l'esame dei frammenti mancanti, giungendo così alla composizione di un quadro unitario e completo sull'autore, la sua opera e il suo ambiente. Inoltre, la scelta è stata fatta in modo tale da toccare temi-chiave per lo studio di Egesippo anche apparentemente distanti tra loro, allo scopo di tentare poi di ricostruire, per quanto possibile, il filo conduttore che li lega, fornendone una lettura il più possibile generale e ad ampio raggio.

I frammenti scelti per questo studio sono, dunque, sostanzialmente i seguenti, che analizzerò nell'ordine di citazione in cui compaiono all'interno della *Storia Ecclesiastica*, rinviando a uno studio ulteriore una nuova classificazione di tutti i frammenti che tenga conto della loro analisi complessiva.

a) La citazione sulla figura di Giacomo il Giusto, detto il Fratello del Signore, primo vescovo di Gerusalemme, in *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19, e sul suo martirio, con un confronto con gli altri testi che narrano lo stesso episodio, i quali mostrano rilevanti differenze rispetto alla versione di Egesippo, menzionati sopra. Vedremo nel corso dello studio di questo racconto come esso presenti la peculiarità di essere costruito quasi esclusivamente a partire da citazioni bibliche, uso di *testimonia* veterotestamentari e strutture narrative tratte anch'esse dalla Scrittura, in particolare dall'Antico Testamento, secondo un metodo che è stato riscontrato anche nello studio di altri testi cristiani antichi – un esempio per tutti, l'*Ascensione di Isaia* o i racconti antichi su Maria, dove Enrico Norelli ha messo in luce appunto questo modello di costruzione della narrazione – ma che non era stato ancora studiato in modo generale e sistematico per quanto riguarda questo passo Egesippo, anche se Richard Bauckham ha intrapreso questa pista, sviluppando una riflessione in merito alla dipendenza di questo passo da strutture e temi del *Sal* 118.

b) l'origine degli idoli pagani e la divinizzazione di Antinoo, in 4,7,15 e 4,8,1-2, da analizzarsi in particolare connessione con la sezione seguente e le tematiche eresiologiche

c) *Storia Ecclesiastica* 4,21-22, che comprende almeno quattro frammenti distinti, secondo le classificazioni precedenti: 1. in 4,22,1-3, viaggio di Egesippo a Roma passando per Corinto e composizione di una διαδοχή episcopale della chiesa dell'Urbe, la cui natura e significato sono sempre stati oggetto di dibattito tra gli studiosi, e la riflessione sulla quale è inoltre legata al problema della cronologia e del significato della nascita del monepiscopato a Roma, come detto; 2. origine delle eresie in 4,22,4-6, con l'uso, anche in questo caso, di *testimonia* veterotestamentari che ne sarebbero prefigurazione, e lista delle sette giudaiche in 4,22,7; 3. scritti giudeo-cristiani noti a Egesippo (*Vangelo degli Ebrei* e "Vangelo Siriaco") e origine degli scritti apocrifi in 4,22,8-9; insieme a questo passo di 4,22,1-9 deve essere letto il frammento di 3,16, sulla conoscenza di Egesippo della *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma, da vedersi in stretto legame con 4,22,1, dove l'epistola è appunto menzionata come nota al nostro autore.

Come si vede, dunque, le ampie e complesse tematiche affrontate hanno un valore non soltanto per lo studio dell'autore in quanto tale e della sua opera, ma anche in relazione ad alcuni temi importanti per la comprensione dei fenomeni e dei processi storici e culturali che attraversano il cristianesimo nelle primissime fasi del suo sviluppo. Anche se l'obiettivo di questo lavoro è essenzialmente quello di esaminare e cercare di comprendere innanzi tutto l'opera di Egesippo in sé stessa, inevitabilmente in alcuni casi questa ricerca si intreccerà con quella più generale sui contesti e sui temi di più ampio respiro toccati nei frammenti, sui quali la testimonianza di Egesippo contribuisce a far luce.

I.2. La trasmissione dei frammenti di Egesippo e le principali loro edizioni e raccolte fino a oggi. Impostazione del presente lavoro

Come accennato sopra, la maggior parte dei frammenti di Egesippo ci è trasmessa attraverso le citazioni del secondo, terzo e quarto libro della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea.

Oltre a questi, troviamo, innanzi tutto, un frammento citato in un'*Epitome* della storia della chiesa, conservata nel *Codex Baroccianus* 142, che arriva fino alla fine della *Storia della Chiesa* di Socrate, cioè all'anno 439, e che utilizza come fonti Eusebio stesso, ma anche Filippo di Side, in Panfilia, autore di una *Storia*

Cristiana[10], ed alcuni altri scrittori antichi[11]. Il testo di Egesippo sembra provenire appunto da una citazione che era contenuta nell'opera di Filippo di Side.[12] L'edizione del frammento di Egesippo ivi contenuto è stata fornita prima da John Anthony Cramer[13], poi da Carl Gotthard de Boor[14]. È interessante osservare che, nel codice, vi sono alcuni estratti di Eusebio che si prolungano al di là del testo della *Storia Ecclesiastica* così come esso è trasmesso; proprio De Boor ha dimostrato che colui che ha composto l'epitome deve aver tratto i passi aggiunti dall'opera di alcuni altri scrittori antichi: il passo che ci interessa proverrebbe appunto dalla *Storia Cristiana* di Filippo di Side. La questione è a tutt'oggi dibattuta: Alain le Boulluec[15] non si pronuncia sulla derivazione del passo di Egesippo da qualcuno in particolare degli autori dai quali è tratta l'*Epitome*, mentre sia Romolo Perrotta[16] sia Ermenegildo Cocco[17] aderiscono

---

[10] Si tratta di un'opera in 36 libri, composta tra il 434 e il 439 d. C. e giunta fino a noi in forma frammentaria; la storia qui narrata si estendeva dalla creazione del mondo fino almeno al 426.

[11] Tra costoro, anche Teodoro il Lettore, *Storia Tripartita*, prima metà del VI secolo.

[12] Il *Codex Baroccianus* 142, del XIV secolo, conservato nella Bodleian Library di Oxford, contiene, nei fogli 212-224, una collezione storici della chiesa in greco, realizzata sotto la direzione di Niceforo Callisto Xantopulo, che l'ha utilizzata come fonte per la sua propria *Storia Ecclesiastica*, composta intorno al 1320. Per le indicazioni su quali fogli del manoscritto contengano rispettivamente gli scritti dei vari autori e sul dibattito relativo all'origine dei frammenti del *Baroccianus* che non risalgono a Eusebio, cf Enrico NORELLI, *Esposizione degli oracoli del Signore: i frammenti* (Letture cristiane del primo millennio 36), Milano, Paoline 2005, p. 366-368.

[13] John Anthony CRAMER (ed.), *Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecae regiae parisiensis*, II, Oxonii, e Typographeo academico 1839-1841 (ristampa : Hildesheim, Olms 1963), p. 88.

[14] Carl Gotthard DE BOOR, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, in: Ernst NOELDECHEN, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians.* Carl Gotthard DE BOOR *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 5, 2), Leipzig, Hinrichs 1888, p. 165-184, sul passo di Egesippo cf in particolare p. 169 (testo) e 175-176 (annotazioni).

[15] Alain LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, I-II, Paris, Études augustiniennes 1985, I, (cf in particolare su Egesippo, *Le schéma hérésiologique d'Hégésippe*, p. 92-112), p. 97, nota 230.

[16] Romolo PERROTTA, *Hairèseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze religiose in Trento, *series maior* 11), Bologna, Dehoniane 2008, su Egesippo p. 193-198, su questo punto in particolare p. 193.

[17] Ermenegildo COCCO, *I frammenti degli Ὑπομνήματα di Egesippo*, in: Luigi CIRILLO, Giancarlo RINALDI (ed.), *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico. Giubileo 2000. Atti del Convegno di studi. Napoli 9-11 ottobre 2000*, Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" 2004, p. 327-396, in particolare p. 346-347.

esplicitamente all'idea di una sua derivazione dalla *Storia Cristiana* di Filippo di Side.

Un secondo passo di Egesippo esterno alla *Storia Ecclesiastica* è in Stefano Gobaro, teologo triteista del VI secolo, a sua volta citato nella *Biblioteca* di Fozio, cod. 232 (IX secolo)[18].

Infine, vi sono frammenti che sembrano essere contenuti nel *Panarion* di Epifanio di Salamina, autore antieretico del IV secolo: la maggior parte di essi coincide con i passi citati da Eusebio o comunque riguarda argomenti affini, benché essi non siano esplicitamente indicati da Epifanio come provenienti dall'opera di Egesippo. I contatti tra i frammenti del nostro autore e il *Panarion* sono stati studiati soprattutto da Hugh Jackson Lawlor all'inizio del XX secolo e vi si farà riferimento saltuariamente nel corso della trattazione, discutendo alcuni contatti tra i testi in questione.[19]

Il testo greco di cui mi sono servita per lo studio dei frammenti coincide in sostanza con l'edizione critica di Eduard Schwartz della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio[20], secondo una scelta analoga a quella che era già stata fatta da Erwin

[18] Si tratta, come spiega Gustave BARDY, s. v. *Etienne Gobar* in: Gabriel JACQUEMET; Gérard MATHON, Gérard-Henry BAUDRY, Paul GUILLUY (éd.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Publié sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille*, I-XVI, Paris, Letouzey et Ané 1948-2000, IV, 1956, p. 598, dell'autore di una lunga opera, della quale Fozio fornisce un'ampia analisi, senza tuttavia indicarne il titolo. Essa, continua Bardy, è costituita da una raccolta di citazioni patristiche su varie questioni di teologia, composta in modo tale da fornire per ciascuno dei problemi identificati due risposte contrapposte tra di loro. Lo studioso conclude la notizia osservando che è probabile che Stefano Gobaro abbia scritto in Palestina o in Siria, poco dopo il 560.

[19] Hugh Jackson LAWLOR, *The* Hypomnemata *of Hegesippus*, in: ID. (ed.), *Eusebiana. Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius Pamphili, ca. 264-349 A. D., Bishop of Cesarea: preceded by Essays on the* Hypomnemata *of Hegesippus, ca. 120-180 A. D., with Publication of the remaining Fragments of the Memorials, and on the Heresy of the Phrigians, with critical and historical Notes, an Index of Passages referred to and a general Index*, Oxford, Clarendon Press 1912 (ristampa: Amsterdam, Philo Press 1973), p. 1-107.

[20] Eduard SCHWARTZ, Theodor MOMMSEN (ed.), *Eusebius Werke, zweiter Band. Die Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Dr. Theodor Mommsen* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 91-93), I-III, Leipzig, Hinrichs 1903-1909, I, 1903, come sempre con l'edizione di Schwartz del testo greco nelle pagine pari e il latino di Rufino editato da Mommsen in quelle dispari. Dato il grandissimo numero di riferimenti a quest'opera nel seguito della trattazione, il contributo sarà citato d'ora innanzi semplicemente come « Eduard SCHWARTZ, p. » seguito dalle pagine interessate nelle diverse sezioni.

Preuschen, come egli stesso segnala nella sua edizione dei frammenti.[21] Tuttavia, ho messo a confronto il testo proposto da Schwartz con quello delle raccolte dei frammenti di Egesippo redatte da Theodor Zahn[22] e da Martin Joseph Routh[23]. La raccolta di Zahn e quella di Preuschen costituiscono le due più importanti edizioni dei frammenti di Egesippo. In effetti, anche Ermenegildo Cocco, autore di una più recente raccolta, non propone per questi un nuovo testo greco né una nuova classificazione, ma utilizza, come egli stesso dichiara, quelli proposti da Preuschen.[24]

Per quanto riguarda le traduzioni in lingue moderne dei frammenti, rimane particolarmente importante e utile quella francese della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio proposta da Gustave Bardy[25], rispetto alla quale segnalerò talvolta eventuali differenze, di forma o di contenuto, rispetto alla traduzione italiana da me proposta, qualora abbiano una qualche importanza per l'interpretazione del senso complessivo del testo studiato.

Nel corso dell'analisi sarà premessa allo studio di ciascun frammento una tabella che illustrerà in che modo il passo in questione, o le diverse sezioni di cui esso si compone, siano stati classificati dagli studiosi precedenti, così da permettere al lettore di averne una visione sinottica complessiva. Riporto qui, invece, una tabella che rappresenta la classificazione di tutti i frammenti nei

---

[21] Erwin PREUSCHEN, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Giessen, Töpelmann (1901) 1905[2], p. V-VI della prefazione alla sua seconda edizione dei frammenti. In effetti, il testo proposto da Preuschen coincide sostanzialmente con quello di Schwartz, del quale all'epoca era appena uscita l'edizione critica della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, e non presenta alcun apparato critico, poiché presuppone, come spiega Preuschen, che coloro che lavoravano con questi frammenti avevano senza dubbio a disposizione l'edizione di Schwartz; le differenze tra i testi proposti dai due studiosi si limitano a elementi, quali la punteggiatura o l'uso delle maiuscole, che non modificano in alcun modo il senso e il significato del testo, al punto che solitamente non vale neppure la pena discuterli.

[22] Theodor ZAHN (ed.), *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, I-X, Leipzig, Deichert 1881-1929, VI, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien; Brüder und Vettern Jesu*, Leipzig, Deichert 1900.

[23] Martinus Josephus ROUTH, *Reliquiae sacrae: sive auctorum fere jam perditorum secundi tertiique saeculi post Christum natum, quae supersunt. Accedunt synodi et epistolae canonicae nicaeno concilio antiquiores. Editio altera*, I-V, Oxonii, Typographeum Academicum 1846 (ristampa: Hildesheim-New York, Olms 1974), I, p. 203-284, con i frammenti di Egesippo (p. 205-219) e alcune annotazioni (p. 220-284) (*Reliquiae sacrae: sive auctorum fere jam perditorum secundi tertiique saeculi fragmenta, quae supersunt. Accedunt epistolae synodicae et canonicae nicaeno concilio antiquiores*, 1814[1], I, p. 187-225, p. 189-203 frammenti, p. 204-255 annotazioni).

[24] Ermenegildo Cocco, *cit.*, p. 333.

[25] Gustave BARDY (ed.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV. Texte grec, traduction et annotation* (Sources Chrétiennes 31), Paris, Cerf 1952 (e ristampe).

lavori anteriori a questo, inserendovi anche i passi che in questa sede non saranno esaminati in modo diretto, indicando peraltro brevemente l'argomento del passo, in modo che appaia evidente l'ordine in cui essi sono stati inseriti in ciascun contributo e la successione logica dei differenti brani che ogni studioso ha immaginato.[26] Per rendere più immediata la percezione di quali passi compaiano esclusivamente in una delle raccolte, oppure in più di una ma comunque non in tutte, segnalo in grassetto, in ciascuna colonna, i passi che non sono presenti in tutte le raccolte. La tabella sarà ripetuta, con annotazione ridotta, per facilità di reperimento per il lettore, anche nell'*Appendice I. Tavola comparativa della numerazione dei frammenti di Egesippo nelle principali raccolte*.

fr.	Routh[27]	Zahn	Preuschen	Lawlor[28]
I	4,22,7 + 3,32,3 (sette giudaiche; accusa degli eretici a	4,22,7[29] (sette giudaiche)	4,22,7[30] (sette giudaiche)	[…] 4,8,2 […] (Antinoo)

[26] Libro, capitolo, e paragrafo di ogni frammento si riferiscono, ove non diversamente indicato, all'edizione della *Storia Ecclesiastica* di Schwartz. La pagine alle quali si trovano i frammenti nelle diverse raccolte sono, rispettivamente, Martinus Josephus ROUTH, *cit.*, p. 205-219; Theodor ZAHN, *cit.*, p. 228-249, compreso un commento passo per passo; Erwin PREUSCHEN, *cit.*, p. 107-113; Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 98-107.

[27] Di questa raccolta indico i passi nell'ordine in cui vi compaiono, anche se Routh non classifica i frammenti con una vera e propria numerazione, ma li riporta, semplicemente, l'uno di seguito all'altro. Il numero del frammento, dunque, risulta semplicemente dal fatto di scrivere qui i riferimenti l'uno dopo l'altro, ma non risale all'autore della raccolta.

[28] Nel caso della raccolta di Lawlor, segnalo con il simbolo […] i passi in cui egli suppone una lacuna nel testo di Egesippo, che spesso egli ritiene, del resto, di poter colmare con passi tratti dal *Panarion* di Epifanio e talvolta con altri di Ireneo di Lione, che tuttavia io non cito in questa sede e che corrispondono a spazi vuoti nella tabella. Si veda, per esempio, il caso del frammento III, dove gli interi passi che egli classifica con le lettere a. e b. del frammento sono costituiti da brani del *Panarion* e dunque qui non compaiono, mentre tra 2,23,5 e 2,23,6 è ipotizzata una lacuna. Sempre a titolo di esempio, anche all'interno di 2,23,6 Lawlor ritiene manchi del testo, che, nel suo schema, identifica con un altro passo del *Panarion*, che tuttavia non segnalo in questa tabella. Lo studioso, inoltre, non inserisce quasi mai nel testo che cita le introduzioni e le conclusioni di Eusebio relative ai diversi frammenti, che sono invece quasi sempre riportate nelle altre raccolte. Spesso, inoltre, uno stesso paragrafo della *Storia Ecclesiastica* è da lui diviso tra frammenti differenti (un esempio per tutti: 4,22,4, è diviso tra III g., h., i., l., con l'intermezzo di j. e k., tratti rispettivamente, a suo parere, dal *Panarion* – quindi qui non segnalato – e da 3,11 (j.) e da 3,32 (k.); da parte sua, poi, 3,11 presenta in Lawlor alcune sue porzioni anche nei punti g. e h.). Egli ritiene peraltro di poter ricostruire da quale libro degli *Hypomnèmata* provenga il testo citato di volta in volta: i primi due frammenti da lui riportati (I e II nella tabella) provengono, a suo avviso, dai libri I-IV degli *Hypomnèmata*; tutti gli altri (III-VI), invece, dal V e ultimo libro dell'opera.

[29] Egli indica, tuttavia, il passo come «IV, 22, 6», cf Theodor ZAHN, *cit.*, p. 228.

[30] Anche Preuschen indica il paragrafo come «IV, 22, 6», il che sembra strano, dato che egli afferma esplicitamente di utilizzare la *Storia Ecclesiastica* di Schwartz.

	Simeone e suo martirio)			
II	2,23,4-18 (Giacomo il Giusto)	2,23,3-19[31] (Giacomo il Giusto) a. 2,23,3 b. 2,23,4 c. 2,23,5 d. 2,23,6-7 e. 2,23,8-9 f. 2,23,10-19	2,23,3-19 (Giacomo il Giusto)	4,22,7 (sette giudaiche)
III	3,20,1-6 + 3,32,6-7 (i nipoti di Giuda davanti a Domiziano, guidano le chiese fino a Traiano; i parenti del Signore guidano la chiesa, ancora martirio di Simeone, ancora comparsa degli eretici)	3,11-12 + 4,22,4-5 (elezione di Simeone di Gerusalemme e origine delle eresie; Vespasiano ricerca i discendenti di Davide) a. 4,22,4-5 b. 3,11-12	3,11-12 + 4,22,4-5 (elezione di Simeone di Gerusalemme e origine delle eresie; Vespasiano ricerca i discendenti di Davide) a. 3,11-12 b. 4,22,4-6	2,23,4-18+ **3,5,2-3**+ 3,11+ 4,22,4-6 + 3,32,2-3.7 (Giacomo il Giusto; insidie dei giudei contro il Signore e i suoi, tra i quali Giacomo il Giusto, fuga dei cristiani a Pella e punizione divina dei giudei; elezione di Simeone di Gerusalemme e origine delle eresie; accusa degli eretici a Simeone e suo martirio, ancora comparsa degli eretici) a. b. c. 2,23,4-5 […] d. 2,23,6 […] e. 2,23,7-18 f. **3,5,2-3** g. 4,22,4 […] e 3,11[…] h. 4,22,4 […] e 3,11 […] i. 4,22,4 […] j. 3,11 […]

[31] Tuttavia, il testo che Zahn riporta per l'ultima sezione del frammento 2, cioè quella che egli indica come 2,23,10-18, corrisponde in realtà soltanto alla conclusione del §18, insieme all'inizio del §19. Anche Preuschen si arresta all'inizio del §19, ma riporta per intero i §10-18.

				k. 3,32,7 l. 4,22,4-6 e 3,32,2 m. 3,32,3 e 3,32,2
IV	4,22,4-6 (elezione di Simeone di Gerusalemme e origine delle eresie)	3,19-20,1-7[32] + 3,32,6-7 (eretici denunciano a Domiziano i discendenti di Giuda; i nipoti di Giuda davanti a Domiziano, guidano le chiese fino a Traiano; i parenti del Signore guidano la chiesa, ancora martirio di Simeone, ancora comparsa degli eretici) a. 3,19 b. 3,20,1-4 c. 3,20,5-8 d. 3,32,6 e. 3,32,7	3,19-20,1-7[33] + **Filippo di Side** + 3,32,5-8[34] (eretici denunciano a Domiziano i discendenti di Giuda; i nipoti di Giuda davanti a Domiziano, guidano le chiese fino a Traiano; i parenti del Signore guidano la chiesa, ancora martirio di Simeone, ancora comparsa degli eretici, vengono a mancare i conoscitori diretti del Signore e si afferma la gnosi) a. 3,19-20,1-8 b. Filippo di Side c. 3,32,5-8	3,12 + **3,17-18,1** + 3,19-20,1-7.9 + **Filippo di Side**+ 3,32,2.4.6 (Vespasiano ricerca i discendenti di Davide; la persecuzione generale di Domiziano; esilio di Giovanni a Patmos; eretici denunciano a Domiziano i discendenti di Giuda; i nipoti di Giuda davanti a Domiziano, guidano le chiese fino a Traiano; rientro a Efeso di Giovanni da Patmos; martirio di Simeone, arresto degli eretici per la stessa accusa, i parenti del Signore guidano la chiesa, ancora martirio di Simeone) a. 3,12 b. 3,17 e Filippo di Side c. 3,19 d. 3,18,1 e Filippo di Side e. 3,20,9 f. 3,20,1 e 3,19 g. Filippo di Side h. 3,20,1-2 e Filippo di Side

[32] Zahn cita i paragrafi come 3,20,1-8, suddividendoli, ancora una volta, in modo diverso da Schwartz.

[33] Anche Preuschen indica il riferimento a 3,20,1-8.

[34] Preuschen segnala che si tratta, invece, di 3,32,5-7.

				i. 3,20,3-5 e Filippo di Side j. k. 3,32,6 e 3,20,6-7 l. 3,32,2 m. 3,32,4
V	4,22,1 + **3,16** + 4,22,2-3 (viaggio a Roma di Egesippo; la *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma; «διαδοχὴν ἐποιησάμην»)	3,32,1-4 (persecuzione dei cristiani dopo Nerone e Domiziano, accusa degli eretici a Simeone e suo martirio, arresto degli eretici per la stessa accusa) a. 3,32,1-3 b. 3,32,3 c. 3,32,4	3,32,1-4 (persecuzione dei cristiani dopo Nerone e Domiziano, accusa degli eretici a Simeone e suo martirio, arresto degli eretici per la stessa accusa)	**3,16** + 4,22,1-3 + **4,11,7** (la *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma; viaggio a Roma di Egesippo e «διαδοχὴν ἐποιησάμην») a. 3,16 b. 4,22,1 c. 4,22,2 d. 4,22,2 e 4,22,1 e. 4,22,2 f. 4,22,3 e 4,11,7 g. h. i. j. k. 4,22,3 e 4,22,1
VI	4,8,1-2 (Antinoo)	4,22,1-3 (viaggio a Roma di Egesippo e «διαδοχὴν ἐποιησάμην») a. 4,22,1 b. 4,22,2-3	4,22,1-3 (viaggio a Roma di Egesippo e «διαδοχὴν ἐποιησάμην»)	Stefano Gobaro in Fozio, *Biblioteca*, cod. 232 (contro un'interpretazione gnosticizzante di *I Cor* 2,9)
VII	4,22,8-9 (origine degli "apocrifi" e scritti giudeo-cristiani)	4,22,8-9[35] (origine degli "apocrifi" e scritti giudeo-cristiani)	**3,16** (la *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma)	---
VIII	3,11 (elezione di Simeone di Gerusalemme)	4,8,2 (Antinoo)	4,22,8-9 (origine degli "apocrifi" e scritti giudeo-cristiani)	---

[35] Zahn indica i paragrafi come 4,22,7-8.

IX	Stefano Gobaro in Fozio, *Biblioteca*, cod. 232 (contro un'interpretazione gnosticizzante di *1Cor* 2,9)	Stefano Gobaro in Fozio, *Biblioteca*, cod. 232 (contro un'interpretazione gnosticizzante di *1Cor* 2,9)	4,8,1-2 (Antinoo)	---
X	---	---	Stefano Gobaro in Fozio, *Biblioteca*, cod. 232 (contro un'interpretazione gnosticizzante di *1Cor* 2,9)	---

Come si vede già da un primo esame delle classificazioni proposte, il criterio prevalente con il quale i frammenti sono stati ordinati è quello tematico, secondo un possibile ordine logico nel quale essi potessero presentarsi nell'opera originaria. Tuttavia, le differenze nelle scelte dei vari studiosi mostrano come il problema dell'ordine dei frammenti sia piuttosto difficile da risolvere, come si vedrà meglio nel seguito.[36]

Nel seguito della trattazione, dopo una premessa di carattere metodologico, corrispondente alla sezione successiva a questa *Questioni di metodo; le citazioni di Eusebio*, presenterò per ciascun passo analizzato, in particolar modo per quelli più lunghi, *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19 e *Storia Ecclesiastica* 4,21-22, un'introduzione generale alla citazione eusebiana nel suo complesso, intitolata *Nota Introduttiva*. A ciascuna *Nota Introduttiva* seguiranno le *Note di Commento*, nelle quali studierò in modo più specifico una per una le diverse sezioni che si possono distinguere nel testo secondo un criterio tematico: tali sezioni, del resto, sono state talvolta identificate dagli studiosi moderni con frammenti separati e distinti tra di loro, come si è visto nella sinossi riportata qui sopra; prima dello studio di ogni brano analizzato, riporto una nuova tabella con testo greco e italiano su due colonne, questa volta con un'annotazione di carattere filologico per il primo e una relativa soprattutto alle scelte di traduzione per il secondo, inserendo talvolta, tuttavia, alcuni richiami a temi e riferimenti significativi che saranno poi sviluppati nel corso della trattazione.

[36] In particolare si veda la sezione *Collocazione del frammento di 2,23,1-19 all'interno degli* Hypomnèmata, nella *Nota Introduttiva* al passo di *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19, ma anche il commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,7.

Riporto, invece, in un fascicolo a parte, che costituisce l'*Appendice III. Sinossi del testo greco e della traduzione italiana dei frammenti analizzati*, un prospetto di testo e traduzione su due colonne di tutti i frammenti studiati in modo consecutivo, senza alcuna annotazione, per consentire al lettore di avere sempre a portata di mano i passi che di volta in volta vengono commentati, nel contesto nel quale sono inseriti, potendo agevolmente seguire il testo di ciascun frammento per intero senza soluzione di continuità.

Tale presentazione vuol permettere al lettore, da un lato, di contestualizzare con chiarezza ciascun brano di Egesippo nel quadro del più ampio passo da cui è tratto e, dall'altro, di focalizzare maggiormente di volta in volta l'attenzione sulla sezione specifica che si è presa in considerazione, avendone il testo a disposizione davanti agli occhi nel fascicolo a parte, senza doverlo cercare nelle pagine della trattazione che precedono.

I. 3. Questioni di metodo. Le citazioni di Eusebio

Prima di cominciare l'analisi del testo dei frammenti, vale la pena di ricordare per Egesippo alcune considerazioni generali di metodo che è opportuno tener presenti, molte delle quali valgono per tutti gli autori trasmessi in tradizione indiretta, a maggior ragione se conservati in forma frammentaria, come quasi sempre accade in questi casi.

Ho appena delineato alcune delle questioni centrali per lo studio del nostro autore e indicato, come scopo della ricerca, quello di tentare di ricostruire con la maggiore attendibilità possibile gli originari contenuti, le finalità e il significato complessivo dell'opera in esame, studiandone dapprima in modo analitico i singoli frammenti scelti, poi mettendoli in connessione tra di loro e, inserendo, infine, le notizie che essi forniscono nel quadro complessivo del periodo storico al quale appartengono.

Un primo passo, indispensabile per conseguire il risultato desiderato, è naturalmente quello dello studio del testo in quanto tale, come accennato sopra, previa verifica del modo in cui le citazioni si inseriscano all'interno della trattazione di Eusebio.

L'esame della forma testuale dei frammenti, con lo studio analitico del testo greco, e della loro traduzione, ha permesso di osservare che, in verità, non molti erano i punti in cui vi fossero discordanze significative tra le diverse edizioni dei frammenti, come si è sopra accennato. Tuttavia, a questo proposito è importante operare una distinzione: se la costituzione del testo in quanto tale, a partire dai testimoni manoscritti della *Storia Ecclesiastica*, non sembra

presentare particolari problemi, tuttavia si pongono invece alcune questioni riguardo all'interpretazione di ciò che si trova nei manoscritti. È a questo secondo aspetto che si lega spesso il problema delle proposte di emendamento; infatti, benché queste ultime riguardino inevitabilmente l'aspetto formale in cui il testo si presenta, la loro formulazione e l'accoglienza, positiva o negativa, che esse ricevono dipendono e sono influenzate dalla comprensione che l'editore ha di ciò che il testo deve voler dire. È appunto questo particolare tipo di problemi a trovare eventualmente spazio nella critica del testo di Egesippo. Un esempio paradigmatico, ampiamente discusso nella tesi, è quello famoso della cosiddetta «διαδοχή» che Egesippo avrebbe composto, cui si è già più volte fatto cenno. L'accoglienza o meno della lezione tradita, concordemente presente in tutti i manoscritti, è infatti inscindibilmente legata al modo ogni studioso interpreta il significato complessivo del passo in cui è inserita, ma anche di tutti i frammenti nel loro insieme.

Dopo aver completato lo studio della forma testuale dei frammenti, si è proceduto allo studio analitico dei contenuti e dei problemi posti da ogni singolo passo, anche attraverso la bibliografia secondaria, in particolare quella specifica sull'autore e sulla sua opera; sono stati quindi approfonditi, di volta in volta, i singoli problemi particolari e specifici che il testo presentava, prendendo in esame, tuttavia, parallelamente, anche i nessi e le implicazioni con i diversi temi generali ivi richiamati, sempre considerando i principali contributi degli studiosi che se ne sono occupati.

A questa fase, per così dire, "analitica" dello studio del testo, si è cercato di farne seguire, di volta in volta, una "sintetica", per fornire un'interpretazione complessiva del brano analizzato, allargando progressivamente la costruzione di un coerente sistema interpretativo complessivo, che cerchi di spiegare nel modo più ragionevole possibile le caratteristiche, la natura generale e le finalità degli *Hypomnèmata* e possa rispondere in maniera esaustiva – per quanto consentito a partire dai dati disponibili – ai quesiti e ai problemi che essi pongono.

In realtà, i due momenti così identificati non sono del tutto separati e distinti tra loro: quasi sempre, infatti, lo studio e la comprensione di un singolo frammento sono possibili soltanto attraverso l'analisi dei suoi contenuti e delle sue tematiche in relazione e in rapporto con quelli degli altri passi. Vi è dunque una certa circolarità ermeneutica, in qualche misura inevitabile, che tuttavia dev'essere tenuta sempre sotto controllo verificando in maniera critica ciascuno dei due procedimenti a partire dall'altro. Ciò si è potuto constatare, per esempio, nel caso di temi come quello del valore della successione episcopale,

dell'origine delle eresie e del ruolo dei parenti di Gesù nella gerarchia della chiesa delle origini: risulta di fatto inevitabile e indispensabile affrontare i problemi posti da un particolare brano con l'ausilio dei dati che si hanno dagli altri passi. Come spesso accade nello studio degli autori antichi, la prima fonte di spiegazione di ciò che essi scrivono è costituita dalle loro stesse osservazioni e delucidazioni interne al testo, alle quali si aggiungono solo in seconda battuta i dati forniti da eventuali altri scrittori loro contemporanei e, infine, le riflessioni e gli studi moderni sugli argomenti dei quali essi trattano. In questo senso, può consentire, talvolta, una migliore comprensione delle citazioni eusebiane di Egesippo il confronto con le tradizioni riportate da Epifanio: anche qualora non dovesse dimostrarsi sufficientemente fondata l'ipotesi di Lawlor di un loro rapporto diretto con i frammenti del nostro autore, l'analisi di quelle tradizioni è comunque utile per comprendere i differenti meccanismi e modalità secondo i quali i medesimi episodi, racconti e concezioni furono recepiti in ambienti diversi.

Un'importante regola metodologica da tener presente nella ricerca sugli autori giunti in forma frammentaria, come accennato, riguarda poi la necessità di valutare se e in che misura l'autore che trasmette il testo, nel nostro caso Eusebio, attribuisca alla fonte antica che cita, qui Egesippo, pensiero e concezioni che appartengono in realtà piuttosto al suo proprio modo di pensare e alla sua interpretazione di fatti e fenomeni.

Nel caso dello storico di Cesarea, l'osservazione appare tanto più pertinente, poiché egli utilizza sovente terminologia e categorie concettuali proprie della teologia e dell'ideologia a lui contemporanee, le quali, all'epoca delle fonti che egli cita, non avevano, tuttavia, necessariamente lo stesso significato che egli conferisce loro. Per comprendere quali concezioni della storia della chiesa e dei fenomeni che la attraversano siano espresse nell'opera di Egesippo, è necessario tentare di definire quali di esse, nella forma in cui Eusebio sembra presentarle, appartengano davvero al nostro autore e quali, invece, rispecchino piuttosto uno schema proprio di Eusebio, che questi attribuisce "retroattivamente" anche alla sua fonte. Basti pensare, ancora, al problema della «διαδοχή» che Egesippo avrebbe composto: una delle questioni che si sono poste e che hanno contribuito a mettere in discussione l'autenticità dell'espressione, ha riguardato proprio la constatazione che il termine utilizzato indica una categoria concettuale, quella della «successione», e in particolare della successione episcopale da quella apostolica, estremamente cara a Eusebio e della quale egli sottolinea a più riprese l'importanza, a partire dall'inizio stesso della sua opera, in *Storia Ecclesiastica* 1,1,1. Ciò ha naturalmente comportato che ci si chiedesse se effettivamente fosse plausibile che Egesippo, per quanto è possibile conoscere della sua figura e delle sue concezioni dai

frammenti conservati, si servisse di tale categoria, o se non fosse invece più verosimile attribuirne l'inserimento nel testo a Eusebio stesso. Si è detto e si vedrà meglio nel seguito come, in questo caso, la categoria della "successione" abbia effettivamente ottime probabilità di risalire originariamente già a Egesippo. È comunque necessario, in generale, sorvegliare attentamente il modo in cui lo storico di Cesarea presenta i frammenti, cercando di esaminarli in sé stessi e distinguendo il più chiaramente possibile il significato che essi potevano avere originariamente nell'opera del loro autore dall'interpretazione che vuol darne lo storico di IV secolo inserendoli nella propria.

Quest'ultimo – va ricordato – cita per lo più in modo fedele e corretto le sue fonti letterarie. Tuttavia, inserisce nella sua opera l'uno o l'altro passo dei diversi autori in modo conforme alle sue proprie esigenze ideologiche e narrative, senza tener conto quasi per nulla del contesto originario nel quale i passi erano inseriti né del significato complessivo generale dell'opera dalla quale essi provenivano.[37] La scelta stessa di una citazione piuttosto che un'altra, slegate dal loro contesto, così come la delimitazione della loro estensione, portano inevitabilmente traccia della prospettiva e degli interessi di colui che le riporta, condizionando l'impressione generale che noi abbiamo dell'opera e dell'autore citati: di questo si dovrà ugualmente tener conto, nonostante sia chiaro che è per noi, in ogni caso, impossibile sfuggire alla dipendenza dal vescovo di Cesarea.

Quest'ultimo, del resto, presenta Egesippo, in più luoghi, come attendibile testimone dell'autentica tradizione apostolica, del quale, per sua stessa ammissione, egli si serve in modo opportuno a seconda delle esigenze della narrazione. Infatti, già in *Storia Ecclesiastica* 4,8,1 lo presenta come un autore «οὗ πλείσταις ἤδη πρότερον κεχρήμεθα φωναῖς, ὡς ἂν ἐκ τῆς αὐτοῦ παραδόσεως τινὰ τῶν κατὰ τοὺς ἀποστόλους παραθέμενοι», «del quale già prima abbiamo utilizzato moltissime espressioni, secondo che ci sia avvenuto di citare dalla sua tradizione, alcuni degli avvenimenti del tempo degli apostoli», mostrando come la «sua tradizione», cioè quella che egli eredita e di cui

[37] Sulle citazioni letterarie di Eusebio si veda Erica CAROTENUTO, *Tradizione e innovazione nella* Historia Ecclesiastica *di Eusebio di Cesarea* (Istituto italiano per gli studi storici in Napoli), Bologna, il Mulino 2001, in particolare la sezione *II. La citazione testuale da opere letterarie*, p. 57-108. Sulla fedeltà delle citazioni all'originale si può vedere anche la breve ma lucida nota di Christophe GUIGNARD (ed.), *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ : analyse de la tradition textuelle, édition, traduction et étude critique* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 167), Berlin, de Gruyter 2011, *La qualité des citations d'Eusèbe*, p. 281-283, soprattutto le osservazioni generali a p. 281. Sull'utilizzo da parte di Eusebio di citazioni di altri autori, e in particolare sul suo rapporto con gli autori giudaici, si veda il recente contributo di Sabrina INOWLOCKI, *Eusebius and the Jewish authors. His citation technique in an apologetic context* (Ancient Judaism & Early Christianity 64), Leiden, Brill 2006.

dispone e della quale è testimone e tramite, sia attendibile fonte per fatti e vicende dell'età apostolica. Inoltre, nell'introduzione di *Storia Ecclesiastica* 4,21 Eusebio illustra ancor più esplicitamente il valore della testimonianza di Egesippo a favore della retta fede, elencandolo tra gli autori «ὧν καὶ εἰς ἡμᾶς τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως ἡ τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἔγγραφος κατῆλθεν ὀρθοδοξία», «dei quali giunse anche a noi per iscritto la retta dottrina, di tradizione apostolica, della sana fede». Tuttavia, come detto, egli lo utilizza molto liberamente secondo i propri intenti e necessità, come egli stesso indica riferendo di lui, in *Storia Ecclesiastica* 4,22,8, che «καὶ ἕτερα δὲ πλεῖστα γράφει, ὧν ἐκ μέρους ἤδη πρότερον ἐμνημονεύσαμεν, οἰκείως τοῖς καιροῖς τὰς ἱστορίας παραθέμενοι», «e scrive moltissime altre cose, delle quali già prima, in parte, facemmo menzione, quando abbiamo citato le informazioni in modo appropriato alle circostanze». Eusebio stesso, dunque, non ha difficoltà ad ammettere che le informazioni trasmesse da Egesippo, benché importanti, attendibili e significative, sono state da lui selezionate e impiegate secondo le esigenze del proprio contesto narrativo.

In questa sede si cercherà, dunque, di riflettere sui frammenti con spirito critico, cercando di tenere sempre in considerazione il contesto di Eusebio e di distinguere la ricostruzione e l'interpretazione dei fenomeni e degli avvenimenti da lui fornite da quelle che noi possiamo trarre dai frammenti di Egesippo valutandoli il più possibile in sé stessi.

Inoltre, come detto sopra, l'analisi dei temi principali che emergono in ciascuno dei passi dovrà tener conto anche di quelli trattati negli altri brani dello stesso autore, nonché dei dati ricavabili dalle altre fonti coeve e dei principali studi esistenti sugli argomenti in questione.

Infatti, come già osservato, anche se è di fondamentale importanza partire dal testo in quanto tale e solo successivamente inserirlo nel suo contesto letterario e storico, anche con l'aiuto degli studi moderni sui temi interessati, tuttavia questa seconda fase è indispensabile, sia per comprendere il testo studiato nell'ambiente e nel periodo che lo hanno prodotto, sia per poterlo utilizzare a sua volta per far luce su nodi e questioni irrisolti di tale contesto.

II. EDIZIONE, TRADUZIONE E ANALISI STORICO-LETTERARIA DEI SINGOLI FRAMMENTI

II. 1. Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19

NOTA INTRODUTTIVA

Il frammento che contiene il racconto della morte di Giacomo il Giusto, chiamato Fratello del Signore, è citato da Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 2,23,4-18 (con l'introduzione di Eusebio al passo citato, in *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-3 e le osservazioni conclusive di *Storia Ecclesiastica* 2,23,19). Esso coincide sostanzialmente con il frammento II delle raccolte di Theodor Zahn e di Erwin Preuschen, anche se in entrambe è riportata esclusivamente la parte del capitolo contenente le citazioni vere e proprie e l'introduzione più immediatamente legata al passo (2,23,3), cioè *Storia Ecclesiastica* 2,23,3-18, e l'inizio di 2,23,19. Zahn suddivide tuttavia ulteriormente il frammento in: a., 23,3; b. 23,4; c. 23,5; d. 23,6-7; e. 23,8-9; f. 23,10-18; di questi ultimi paragrafi, in realtà, lo studioso riferisce testualmente soltanto la conclusione del §18 e la prima frase del § 19, premettendovi, quasi a riassumere i paragrafi omessi, e come a intitolatura del frammento f., «Die Erzählung vom Martyrium des Jak. Schluss § 18 : […]», anche se non sembra spiegarne le ragioni. Preuschen, invece, non opera alcuna ulteriore suddivisione all'interno del passo e anche lui si arresta all'inizio del §19.[38]

Nel presente studio vorrei proporre un'analisi del frammento che studi separatamente, una per una, le diverse sezioni narrative di cui esso si compone, per poi proporre una conclusione generale sul passo nel suo complesso.

---

[38] Il testo greco relativo a questa sezione si trova in Eduard SCHWARTZ, Theodor MOMMSEN (ed.), *Eusebius Werke, zweiter Band. Die Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Dr. Theodor Mommsen* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften 91-93), I-III, Leipzig, Hinrichs 1903-1909, I, 1903, p. 164-173. Di una certa importanza per lo studio del testo è ancora, come si è detto, la traduzione francese annotata di Gustave BARDY, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV. Texte grec, traduction et annotation* (Sources Chrétiennes 31), Paris, Cerf, 1952 (e ristampe), con il testo dei passi che ci interessano alle p. 85-89. Per l'ipotesi della presenza di ripetizioni e dittografie in alcuni passaggi del frammento, si veda più avanti il commento a *Storia Ecclesiastica* 2,23,10-19, nella sezione dedicata a questo problema, *Forma espressiva e sintassi. Ancora sulle "dittografie" riconosciute da Eduard Schwartz*.

Riepilogo tuttavia qui sotto, in una tabella, la classificazione delle diverse sezioni di questo passo nelle principali raccolte dei frammenti di Egesippo. Date le discrepanze nel modo di suddividere il passo da parte degli studiosi precedenti, propongo una mia suddivisione delle diverse sezioni, indicando accanto il frammento, o la porzione di frammento, ai quali ciascuna specifica sezione corrisponde in ognuna delle classificazioni precedenti. [39]

Fonte antica	Routh[40]	Zahn	Preuschen[14]	Lawlor[41]
S. E. 2,23,3	---	Fr. II. a. (p. 229)	Fr. 2. (p. 107)	---

[39] La suddivisione in paragrafi, così come compare nella prima colonna ("fonte antica") segue quella della *Storia Ecclesiastica* di Schwartz. Quando in una colonna vi sono spazi vuoti, significa che, nella raccolta che corrisponde a quella colonna, il paragrafo in questione fa parte del medesimo frammento del precedente, senza soluzione di continuità, e dunque il numero e la pagina del frammento sono gli stessi indicati subito sopra. Le pagine della raccolta di Zahn comprendono non soltanto il testo del frammento citato ma anche il commento, che nel contributo di questo studioso, segue di volta in volta la porzione di testo appena citata.

[40] Nel caso di Routh e di Preuschen, il frammento risulta qui diviso in più sezioni distinte soltanto per rispettare uniformemente la suddivisione dei passi che propongo nella colonna di sinistra ("frammenti"); in realtà, però, in entrambe queste raccolte il passo su Giacomo è riportato come un unico frammento, senza ulteriori ripartizioni interne. Ricordo che dell'opera di Routh vi sono due diverse edizioni, l'una del 1814 e l'altra del 1846.

[41] Lawlor segnala di volta in volta a quale libro o insieme di libri degli *Hypomnèmata* appartiene ciascun frammento, secondo la sua ricostruzione: egli, infatti, alla fine del suo contributo, cita in appendice i frammenti di Egesippo da lui identificati, nell'ordine che egli ritiene che essi avessero nell'opera di quest'ultimo, cf Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 98-107. Nel caso specifico non segnalerò, tuttavia, di quale libro si tratti per ogni paragrafo, dal momento che tutto il passo che stiamo analizzando è attribuito da Lawlor al libro quinto degli *Hypomnèmata*.

È rilevante altresì segnalare che Lawlor riporta il testo dei frammenti certi di Egesippo in colonne, accanto a quelli che egli ritiene essere ulteriori passi degli *Hypomnèmata*, citati in particolare nel *Panarion* di Epifanio di Salamina, e non riferiti, invece, da Eusebio: in alcuni casi la numerazione dei frammenti appare incompleta appunto perché i numeri mancanti corrispondono a sezioni che Lawlor classifica come frammenti di Egesippo ma che non sono citate nella *Storia Ecclesiastica*. Inoltre, in alcuni punti appare chiaro che lo studioso ritiene che, anche all'interno del testo eusebiano, vi sia una lacuna, che deve essere colmata con il testo di Epifanio: è questo, per esempio, il caso del passaggio tra la conclusione del paragrafo 5 e l'inizio del paragrafo 6 del nostro passo, che egli sembra ritenere non conseguenti l'una con l'altro nel testo originario, ma inframezzati da una parte di testo che Eusebio non ha riportato. Segnalo con il simbolo "[…]" i casi in cui Lawlor suppone una lacuna tra un paragrafo e l'altro del testo di Eusebio o anche all'interno di uno stesso paragrafo, indicando, in questo secondo caso, l'ultima parola o espressione che precede la lacuna prima del simbolo e la prima, che la segue, subito dopo di esso (cf in particolare 2,23,6, nel frammento III. d. di Lawlor).

S. E. 2,23,4-7	1846[2] (p. 208-209) 1814[1] (p. 192-193)	Fr. II. b. (2,23,4 p. 229-230) Fr. II. c. (2,23,5 p. 230) Fr. II. d. (2,23,6-7 p. 230-231)	Fr. 2 (p. 108)	Fr. III c. (2,23,4-5 p. 98-99) […] Fr. III d. …εἰσιέναι[…]οὐδὲ… […] (2,23,6 p. 99) Fr. III e. (2,23,7 p. 100)
S. E. 2,23,8-9	1846[2] (p. 209) 1814[1] (p. 193)	Fr. II. e. (p. 231-232)	Fr. 2 (p. 108)	Fr. III e. (p. 100)
S. E. 2,23,10-18	1846[2] (p. 209-212) 1814[1] (p. 193-196)	Fr. II. f. (p. 232-235)[42]	Fr. 2 (2,23,10-12 p. 108, 2,23,13 p. 108-109, 2,23,14-18 p. 109)	Fr. III e. (2,23,10-16 p. 100) (2,23,17 p. 100-101) (2,23,18 p. 101)
S. E. 2,23,19	---	Fr. II. f. (p. 232-235)	Fr. 2 (p. 109)[43]	---

Nel suo insieme, il passo di *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19 costituisce, tra tutti quelli di Egesippo che sono giunti fino a noi, uno dei più discussi e controversi, a causa di una certa oscurità di alcuni luoghi, o almeno di un certo grado di incertezza nell'interpretazione del loro significato; d'altra parte, esso è anche una delle citazioni più interessanti del nostro autore, proprio perché, nella sua complessità, trasmette notizie e dettagli sulla figura di Giacomo che permettono, da un lato, di formulare alcune ipotesi su quale potesse essere la concezione egesippiana del significato del ruolo di guida della chiesa di Gerusalemme che questo personaggio rivestiva, e, dall'altro, di proporre alcune riflessioni sul genere di fonti che Egesippo poteva avere a propria disposizione, ma anche sul tipo di ambiente dal quale tali fonti e concezioni verosimilmente provenivano. Del resto, tali analisi e valutazioni sul tipo di fonti e tradizioni che Egesippo ha utilizzato, la riflessione sul modo in cui se ne sia servito e le abbia elaborate nella composizione

[42] Come detto sopra, nella raccolta di Zahn manca qui in realtà tutto il testo di 2,23,10-18, tranne la parte finale dell'ultimo di tali paragrafi.

[43] Sia Zahn sia Preuschen inseriscono anche il paragrafo 19, ma solo fino a «ταῦτα διὰ πλάτους, συνῳδά γε <τοι> τῷ Κλήμεντι καὶ ὁ Ἡγήσιππος» (in Zahn il testo è «ταῦτα διὰ πλάτους, συνῳδά [δὲ] τῷ Κλήμεντι, καὶ ὁ Ἡγήσιππος»), evidentemente, in entrambi i casi, allo scopo d'inserire la chiusura di Eusebio in riferimento alla citazione che egli ha appena riportato, che infatti è scritta in un carattere diverso, più piccolo, rispetto alla citazione vera e propria.

della sua opera, nonché le conclusioni che se ne possono trarre in merito alla realtà dalla quale egli verosimilmente proveniva, costituiscono alcuni dei punti nodali della ricerca su questo autore; nel passo in questione, lo sviluppo delle riflessioni in merito è agevolato dalla possibilità di confrontare il racconto del martirio di Giacomo proposto da Egesippo con la narrazione che di questo avvenimento è proposta in altre tre fonti antiche: si tratta, in particolare, di Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,IX, *Riconoscimenti* pseudoclementini I,66-70 e *II Apocalissi di Giacomo* 61-62; lo studio delle analogie e delle discrepanze tra queste differenti versioni della vicenda permettono infatti di osservare in che modo tradizioni relative al medesimo personaggio ed episodio siano state recepite da autori diversi, non contemporanei tra loro, i quali esprimono, d'altra parte, il punto di vista dei differenti ambienti dai quali provengono e di cui riflettono inevitabilmente il modo di pensare e le concezioni ideologiche.

Di particolare rilievo appare il legame tra la figura di Giacomo e la successione dei vescovi della chiesa gerosolimitana, dei quali il Fratello del Signore è presentato da Egesippo come capostipite, in riferimento all'importanza che riveste per questo scrittore il tema della successione episcopale *tout court* in quanto garanzia della legittimità e autenticità del messaggio di Gesù prima, e poi degli apostoli, che il potere ecclesiastico si impegna a preservare e tutelare.[44] In tale successione, del resto, sembrano ricoprire un ruolo particolarmente significativo proprio alcuni personaggi appartenenti alla famiglia di Gesù.

Il frammento su Giacomo, del resto, è solo uno di quelli che testimoniano la conoscenza da parte del loro autore di tradizioni sui parenti di Gesù, i quali compaiono alla guida delle comunità di Giudea e Galilea fino a un'epoca relativamente avanzata: dopo Giacomo, secondo le tradizioni note a Egesippo, la guida della comunità di Gerusalemme fu affidata a Simeone o Simone, figlio di Cleopa e cugino di Giacomo e di Gesù[45], del quale si narrano l'elezione in *Storia Ecclesiastica* 3,11-12 e il martirio in 3,32; inoltre, Egesippo narra la persecuzione da parte di Domiziano di appartenenti alla famiglia di Gesù, in quanto discendenti della stirpe di Davide, descrivendo il processo intentato vanamente contro di loro,

---

[44] A proposito del tema della successione episcopale, del suo legame con l'eredità apostolica e della crescita della sua importanza proprio in corrispondenza del periodo in cui visse e operò Egesippo, cf qui la sezione di commento al passo citato in *Storia Ecclesiastica* 4,22,1-3, soprattutto *1.b. Dati biografici riguardanti Egesippo. «Διαδοχὴν ἐποιησάμην»*.

[45] In 3,11 Cleopa è presentato come zio di Gesù, visto che l'informazione serve a spiegare come Simeone, che è suo figlio, fosse cugino di Gesù. Torneremo sulla questione del grado di parentela tra Gesù, Giacomo e Simeone: si veda la sezione *Giacomo il "Fratello del Signore"*. Qui anticipiamo soltanto che Egesippo usa "ἀνεψιός" per dire cugino, dal che dobbiamo dedurre che, quando chiama Giacomo "Fratello del Signore", intenda dire proprio fratello, distinto da "cugino", in qualunque modo il concetto di "fratello" in una cultura di derivazione ebraica si voglia intendere. Si veda anche la nota in commento a 4,22,4, appunto alla parola "ἀνεψιός" e all'attribuzione di essa in quel luogo a Giacomo o a Gesù (opterò per la seconda possibilità).

e la loro sopravvivenza alla guida delle comunità fino all'epoca di Traiano, in *Storia Ecclesiastica* 3,19-20 e, ancora, 3,32 (completa le informazioni in nostro possesso su questo punto il frammento citato da Filippo di Side). Si vedrà, peraltro, come l'appartenenza alla famiglia di Gesù come criterio di legittimità del potere e della successione valga, per Egesippo, di fatto essenzialmente, se non esclusivamente, per la comunità madre di Gerusalemme, (anche se non sappiamo con certezza se il criterio si estendesse per lui anche alla Galilea, o forse persino all'insieme della terra d'Israele); ciò si può vedere attraverso il confronto con la descrizione di quanto avviene – secondo la narrazione di *Storia Ecclesiastica* 4,22,1-3 – nelle comunità di Corinto e di Roma, dove la garanzia della trasmissione della sana dottrina è senza dubbio indipendente da tale parametro, poiché gli episcopi delle comunità che vengono menzionati non hanno alcun legame con la famiglia del Signore. È possibile, tuttavia, che la continuità di questo lignaggio nella terra d'origine fosse vista dal nostro come il punto di riferimento di tutte le altre successioni negli altri luoghi, ma la riflessione in merito potrà completarsi meglio e con un maggior numero di elementi dopo l'analisi puntuale dei passi interessati.

La citazione di Egesippo in *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19 nel contesto di Eusebio: il secondo libro nel piano della *Storia Ecclesiastica* e i temi ivi trattati

Il racconto della morte di Giacomo è inserito da Eusebio nel secondo libro della sua *Storia Ecclesiastica*. Come osserva, per esempio, Gustave Bardy, il primo libro dell'opera può essere considerato come un'introduzione generale, mentre la *Storia della Chiesa* propriamente detta comincia soltanto dal secondo libro.[46]

Il passo su Giacomo si trova dunque inserito nella prima sezione della *Storia Ecclesiastica* vera e propria, costituita dal suo secondo libro, che è preceduta, come si diceva, da un primo libro introduttivo: la prefazione di ordine generale di 1,1, che espone le intenzioni dell'autore, mette in risalto l'originalità dell'opera e ne sottolinea l'interesse e l'utilità, è seguita da un'ampia introduzione sulla teologia del Verbo divino, del quale si descrivono la natura, l'eterna esistenza presso il Padre e, infine, l'insieme delle manifestazioni terrene, ovvero la sua cosiddetta "economia". Tutta questa

[46] Per le osservazioni di Bardy e un'introduzione generale alla suddivisione interna in libri e capitoli della *Storia Ecclesiastica*, cf Gustave BARDY, *cit.*, p. 47, nota 1, ma anche la sua *Introduction*, in Gustave BARDY, Pierre PÉRICHON (ed.), *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique, Introduction par Gustave Bardy, Index par Pierre Périchon* (Sources Chrétiennes 73), IV, Paris, Cerf 1960, p. 9-135, p. 101-113 sulle divisioni interne in libri e capitoli della *Storia Ecclesiastica* e in particolare p. 102-105 per la strutturazione dei libri I-V.

sezione serve a Eusebio a mostrare che il cristianesimo, lungi dall'essere una religione nuova, è antico quanto l'umanità stessa e ha origine dall'eternità nel pensiero stesso di Dio, fino al momento, d'importanza fondamentale e centrale, dell'Incarnazione. La conclusione del libro, a partire da 1,5, vuol mostrare come i nomi di Gesù e di Cristo siano stati onorati dagli antichi profeti ed è dedicata al racconto della vita di Gesù e della sua predicazione, per le quali Eusebio utilizza come fonti i vangeli e Giuseppe Flavio, tentando peraltro di spiegare le divergenze delle genealogie di Gesù in *Matteo* e *Luca* attraverso la testimonianza di Giulio Africano (cf 1,7). Il libro si conclude, infine, con la corrispondenza apocrifa di Gesù e Abgar, re di Osroene (cf 1,13).

Questa prima sezione serve a Eusebio a delineare i limiti e il significato generale della sua trattazione. Infatti, il legame tra una religione e il popolo che la professava era corrente nell'antichità e dunque era tale anche quello tra le loro storie. Eusebio identifica nella sua *Storia Ecclesiastica* un particolare soggetto di storia, la chiesa cristiana, e ha quindi bisogno di riferirsi al suo capostipite, del quale deve narrare le origini. Insistendo nel sottolineare che le origini di Gesù sono nell'eternità, egli indica nei cristiani il popolo più antico di tutti: in tal modo, lo storico soddisfa al nesso antichità–verità, secondo un criterio generalmente diffuso tra gli antichi. I teologi cristiani che insistettero sulla novità del cristianesimo – nella maniera più radicale, Marcione; ma anche altri, come l'autore dell'*Epistola a Diogneto* – risultarono perdenti, poiché la linea qui rappresentata da Eusebio ebbe indubbiamente la meglio.[47] Inoltre, quest'ultimo doveva dimostrare la continuità e la coerenza di questo popolo, a maggior ragione dato che esso non è definito né definibile etnicamente: di qui l'accento sulle successioni. Altra sua esigenza era quella di definirne le frontiere: di qui il discorso sulle eresie, il quale, come ha dimostrato Éric Junod[48], è molto più presente nell'introduzione alla *Storia Ecclesiastica* che nel resto dell'opera, dove, peraltro, gli eretici non vengono mai fatti parlare in prima persona. Tutto questo non interessa direttamente la ricerca su Egesippo ma sarà utile tenerlo presente nell'analisi dei fenomeni, delle vicende e dei ruoli dei personaggi da lui descritti, in modo particolare ai fini dell'individuazione dei suoi propri schemi e modelli ideologici, in quanto distinti e separati da quelli dell'autore che lo cita, cioè Eusebio.

Quando finalmente il vescovo di Cesarea comincia a trattare la storia della chiesa, ovvero, appunto, con l'inizio del secondo libro, egli tiene a ricordare che tutto ciò che precede costituisce una premessa indispensabile a quanto segue;

---

[47] In generale, su questo tema si è espresso Wolfram KINZIG, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 58), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1994.

[48] Si veda Éric JUNOD, *Les hérétiques et l'hérésie dans le "programme" de l'*Histoire ecclésiastique *d'Eusèbe de Césarée*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo* 6/2 (2009), p. 417-434.

solo ora è quindi possibile narrare le vicende vissute dagli apostoli dopo l'Ascensione, sulla base tanto dei «racconti divini» – cioè della Scrittura – quanto dei «documenti profani» – in questo caso, si tratta invece delle testimonianze "pagane" o comunque "non cristiane", come per esempio Filone e Giuseppe Flavio – che verranno ricordati secondo le esigenze che emergeranno dalle circostanze della narrazione (Eusebio, appunto, non fa mai parlare gli eretici in prima persona, quindi nessuna fonte non riconosciuta come "ortodossa" è citata testualmente nella *Storia Ecclesiastica*), fino agli avvenimenti della guerra in Giudea. Questo secondo libro è a sua volta preceduto da una specifica premessa sua propria; la principale fonte di informazione di Eusebio per la sua composizione, come nota Gustave Bardy, è Giuseppe Flavio, lo storico della guerra giudaica, sebbene, alla fine del riepilogo degli argomenti che verranno trattati nel libro, Eusebio menzioni, come fonti d'informazione da lui utilizzate per comporlo, anche Clemente, Tertulliano e Filone.[49] Quest'ultima indicazione non sembra essere data, tuttavia, in modo particolarmente attento, dal momento che, in realtà, come rileva ancora lo studioso francese, in questo secondo libro, di Tertulliano Eusebio non ha utilizzato altro che l'*Apologetico*, e anche di Clemente si è servito in misura limitata; Filone è invece maggiormente sfruttato, per alcune informazioni sull'ambasciata dei Giudei presso Claudio, oltre che per il lungo racconto sui Terapeuti (2,17). Si può peraltro aggiungere, a conferma della mancanza di sistematicità da parte di Eusebio nell'indicazione delle fonti utilizzate in questi suoi riepiloghi dei contenuti di ogni libro, che Egesippo non è menzionato affatto tra di esse in questo elenco, sebbene quasi un intero capitolo del libro, 2,23 appunto, sia costituito per tutta la prima parte da un'ampia citazione dell'opera di questo autore e da richiami e considerazioni a questa inerenti. In ogni caso, nota ancora lo studioso francese, l'uso di indicare le fonti che si utilizzano è classico e si trova in modo particolarmente significativo nella *Storia Naturale* di Plinio il Vecchio; tale abitudine era, in effetti, comune nell'antiquaria antica. Nel nostro caso, la riflessione sulle tecniche di utilizzo delle sue fonti da parte di Eusebio sarà utile

[49] La *Storia Ecclesiastica* presenta, prima di ciascun libro, un simile riepilogo degli argomenti che tratterà, cioè un "κεφάλαιον" ed Eduard Schwartz difende l'autenticità eusebiana di questi "κεφαλαία". Si veda in proposito l'introduzione all'edizione della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, Eduard SCHWARTZ, Theodor MOMMSEN (ed.), *Eusebius Werke, zweiter Band. Die Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Dr. Theodor Mommsen* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 93), III, Leipzig, Hinrichs 1909, p. CXLVII-CLIII la sezione *IV. Überschriften und Kephalaia*. Tuttavia, Egesippo non è nominato da Eusebio nel κεφάλαιον che precede il secondo libro, mentre, come detto, sono ricordati «Clemente [di Alessandria], Tertulliano, Giuseppe, Filone»; si vedano le osservazioni nel testo.

specialmente in relazione all'analisi del modo in cui egli si sia servito di Egesippo.

Per concludere il quadro, ricordiamo ancora che, come, rileva di nuovo Bardy, i libri che vanno dal terzo al quinto non hanno altra ragione per essere divisi l'uno dall'altro che quella materiale di aver occupato ciascuno la totalità del materiale scrittorio sul quale li si stava vergando.[50] Tuttavia, i libri terzo e quarto mancano di unità e contengono il racconto dei fatti relativi alla storia della chiesa in oriente dopo la guerra civile e la conquista romana di Gerusalemme, fino alla fine del II secolo. L'unico elemento che leghi gli avvenimenti l'uno all'altro sembra essere la successione episcopale: si tornerà su questo dato, vista l'importanza che riveste il tema della successione anche nei frammenti di Egesippo, le citazioni del quale sono contenute per la più grande maggioranza proprio nel secondo, terzo e quarto libro della *Storia Ecclesiastica*, come si è detto. Vedremo, infatti, che uno dei problemi che si pongono sia proprio quello di capire se e in che misura il tema della successione avesse davvero grande importanza nel nostro autore o se questa sia l'impressione che ne abbiamo a causa, piuttosto, dell'interesse di Eusebio per

[50] Nell'antichità, la divisione in libri delle opere antiche avveniva, soprattutto a partire dall'attività redazionale e di riordino della letteratura nota da parte dei primi filologi alessandrini, proprio sulla base del materiale scrittorio utilizzato: un "libro" (*liber*, in latino), era in origine, proprio un rotolo di papiro ed è per questa ragione che il termine ha poi finito con l'indicare la suddivisione interna di un'opera; esso indicava, cioè, inizialmente, lo spazio di testo che poteva essere contenuto, appunto, in un rotolo di papiro. L'informazione è praticamente in tutti i manuali di papirologia e nei contributi sulla storia del libro antico. Per uno studio riguardante in particolare i testi cristiani, si può vedere Harry Y. GAMBLE, *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani. Edizione italiana a cura di Donatella Zoroddu*, Brescia, Paideia 2006 (edizione italiana di: *Books and readers in the early Church. A history of early Christian texts*, New Haven – London, Yale University Press 1995), in particolar modo la sezione *La transizione dal rotolo al codice* p. 78-100: si veda in particolare p. 79 per i dati statistici che mostrano la nettissima prevalenza del codice papiraceo e, più sporadicamente, pergamenaceo per i testi cristiani già nel II secolo, laddove, invece, i libri greci sono quasi esclusivamente rotoli. *Ibid.*, p. 83, Gamble spiega, poi, che vi sono attestazioni del fatto che «alla fine del I secolo e all'inizio del II il codice di pergamena cominciasse a essere utilizzato non solo come taccuino, ma come alternativa al rotolo tradizionale, anche se il suo uso letterario fu limitato e sarebbe rimasto nel migliore dei casi sporadico e sperimentale fino al IV secolo, quando infine s'impose». Dunque, secondo quest'ultima asserzione, nel caso di Eusebio, la forma del libro era ormai, senza dubbio, quella del *codex* di pergamena. L'affermazione di Bardy significa, quindi, che, per *Storia Ecclesiastica* 3-5, il materiale di ciascun libro non entrava su un unico codice, quand'anche fosse, come erano i codici, scritto su *recto* e *verso* e, dunque, la suddivisione di questi libri in Eusebio appare irregolare e non logicamente regolata da un criterio tematico, poiché essa è dovuta non tanto a una scelta volontaria dell'autore, quanto alla capienza del supporto fisico che conteneva il testo.

questo tema.[51] D'altro canto, in questi libri l'Occidente, al di fuori di Roma, sembra essere escluso dalla prospettiva di Eusebio, che racconta nei particolari soltanto la persecuzione dei martiri di Lione, il ruolo di Ireneo e la controversia con Artemone, nel quinto libro. I libri sesto e settimo presentano una maggiore unitarietà, incentrati come sono sulle figure e l'attività di Origene (prima parte del sesto libro) e di Dionigi di Alessandria (seconda parte del sesto e settimo), cui si aggiungono, alla fine del settimo libro, le notizie su Paolo di Samosata, sui Manichei e gli uomini illustri che si distinsero da quell'epoca fino alla grande persecuzione di Diocleziano: anche questi due ultimi libri hanno dunque come teatro, di nuovo, l'Oriente. Con il libro settimo si conclude, in effetti, com'è noto, l'insieme in sé conchiuso dei libri dal secondo a quest'ultimo, che formano un gruppo unitario al seguito dell'introduzione del libro primo.[52]

Il racconto del martirio di Giacomo s'inserisce dunque nel primo dei libri della *Storia Ecclesiastica* che tratti realmente in modo esplicito della storia della chiesa, la quale comincia con il racconto delle vicende degli apostoli. Siamo, in effetti, nella cosiddetta "età apostolica", cioè in quella fase delle origini del cristianesimo nella quale sono ancora vivi e agiscono e si fanno portatori del messaggio evangelico coloro che ne sono stati testimoni oculari, prima, e i discepoli di questi ultimi, poi. È appunto in tale epoca che si collocano la figura di Giacomo il Giusto e gli avvenimenti che a lui si legano.

Come sempre nell'uso di Eusebio, la scansione della successione degli avvenimenti narrati è data dall'avvicendarsi degli imperatori di Roma:[53] in

---

[51] Per il tema della successione in Egesippo, si veda ancora la sezione *1. b. Dati biografici riguardanti Egesippo. «Διαδοχὴν ἐποιησάμην»* del commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,1-3.

[52] Cf Bardy, in Gustave BARDY, Pierre PÉRICHON (ed.), *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique, Introduction par Gustave Bardy, Index par Pierre Périchon* (Sources Chrétiennes 73), IV, *Introduction*, p. 9-135, in particolare per i libri e i temi menzionati p. 102-106. Sul riferimento a Plinio il Vecchio cf in particolare p. 105, nota 1.

[53] Per un conciso ma efficace quadro storico delle vicende della Giudea di età romana, con alcune aperture all'esplicitazione del punto di vista dei giudei, cf Ed PARISH SANDERS, *Il Giudaismo: fede e prassi (63 a.C.- 66 d.C.)* (Scienze delle religioni), Brescia, Morcelliana 1999 (traduzione italiana di Piero CAPELLI (ed.) di: *Judaism. Practice and belief : 63 BCE - 66 CE*, London, SCM Press 1998), in particolare *3. Profilo storico del periodo romano*, p. 43-48 (per il primo secolo d. C. cf soprattutto p. 47-48) e *4. Il contesto del conflitto*, p. 49-59; per un quadro d'insieme degli avvenimenti principali si veda anche la tavola cronologica, p. 673-674. Un riferimento classico per la storia giudaica dal periodo dai Maccabei alla seconda guerra giudaica, dal 175 a.C. al 135 d.C., è il rifacimento inglese dell'opera di Emil SCHÜRER, *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar*, I-IV, Edinburgh, Clark 1973-1987 (Traduzione inglese di Geza VERMES e Fergus MILLAR di: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I-III, Leipzig, Hinrichs 1901[4]), cui faremo riferimento per i fatti e gli episodi che fanno da contesto alla vicenda della morte di Giacomo; il contributo presenta una grande ricchezza di materiale addotto e

questo libro, sono trattati i fatti avvenuti sotto Tiberio (14-37 d.C., al suo regno si riferiscono i fatti raccontati in *Storia Ecclesiastica* 2,1-4), Caligola (37-41, vicende dei capitoli 2,4-8), Claudio (41-54, in 2,8-19) e Nerone (54-68, in 2,19-24, ma gli avvenimenti del suo regno proseguono ancora da 3,1 a 3,5, che si apre con il passaggio dal regno di Nerone a quelli di Galba e Otone – nulla è detto di Vitellio – e quindi di Vespasiano). Probabilmente si combinano qui una prospettiva cronachistico-erudita (quella della *Cronaca* di Eusebio, opera che serviva anche di preparazione alla *Storia Ecclesiastica*) e una prospettiva teologica, attenta ai sincronismi tra storia della chiesa cristiana e storia dell'impero. Dapprima Eusebio narra come, sotto il regno di Tiberio, l'insegnamento di Cristo si sia diffuso nel mondo intero, grazie all'opera evangelizzatrice degli apostoli – egli menziona, in particolare, l'elezione di Mattia tra i Dodici e dei Sette, guidati da Stefano, del quale è ricordato il martirio (2,1,1); la scelta di Giacomo Fratello del Signore come primo vescovo di Gerusalemme da parte di Pietro, Giacomo Maggiore e Giovanni, e alcune notizie su di lui (in 2,1,2-5);[54] la predicazione di Taddeo ad Abgar, re di Osroene (2,1,6-7) – mentre i paragrafi seguenti sono dedicati alla dispersione dei discepoli (ad eccezione dei Dodici) in Giudea, Samaria, Fenicia, Cipro e Antiochia (2,1,8), poi all'intervento di Paolo (2,1,9), sulla vocazione del quale si torna nell'ultimo paragrafo (2,1,14), e infine a quello di Filippo (2,1,10), del quale è ricordata poi (in 2,1,13) la predicazione a un ufficiale della regina d'Etiopia, presentato come evangelizzatore del suo paese (cf *At* 8,26-40); i due paragrafi che seguono trattano di Simon Mago e della sorte dei simoniani (2,1,11-12).

Eusebio ricorda quindi, tra gli avvenimenti occorsi sotto i regni di Caligola e di Claudio, in particolar modo quelli riguardanti la Giudea e il popolo ebraico. Dell'impero di Caligola è ricordata (in 2,4), la nomina di Agrippa (ovvero Erode Agrippa) come re dei Giudei al posto di Erode (cioè Erode Antipa), condannato all'esilio perpetuo, nell'anno 39, e l'ambasciata con la quale i Giudei inviarono Filone presso Caligola nel 40 (cf 2,4-5). Riguardo al popolo dei Giudei nel suo insieme, sono messe in rilievo soprattutto le sciagure che lo colpirono in seguito al sacrilegio perpetrato contro il Cristo e che si manifestarono in azioni compiute ai loro danni per mano di Caligola, ma anche dello stesso Pilato, del

---

discusso. Lo studio è anche in nuova edizione italiana in Emil SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C-135 d.C.). Edizione italiana a cura di Omero Soffritti da Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black con la collaborazione di Pamela Vermes* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 1-3,13), I, Brescia, Paideia 1985.

[54] Su questo passo si tornerà più avanti, nella sezione del commento a *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-3 intitolata *Eusebio, Egesippo e la testimonianza su Giacomo di Clemente di Alessandria* ; esso contiene, infatti, anche una citazione di Clemente Alessandrino alla quale si riferisce Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 2,23,3, all'interno della breve premessa che egli prepone al racconto di Egesippo su Giacomo e sul suo martirio.

quale si narra poi il suicidio, avvenuto nell'anno 39 (cf 2,6-7 e la *Cronaca*, a quell'anno); il racconto è sviluppato anche attraverso testimonianze tratte dagli scritti di Filone e di Giuseppe Flavio.

Il primo avvenimento menzionato del periodo di governo di Claudio è la carestia che nel 44 colpì «l'ecumene» (2,8,1), secondo quanto dice Eusebio, carestia che in realtà non si estese oltre i confini della Palestina[55]; anche in questa sezione, particolare rilevanza rivestono le vicende degli apostoli. Sono descritti, dapprima, i fatti relativi al martirio di Giacomo "Maggiore", fratello di Giovanni, avvenuti ancora nel 44 (2,9) per volontà di Erode Agrippa, il quale fece anche imprigionare Pietro, ma morì poco dopo, come illustra Eusebio, proprio a causa dei suoi crimini (cf 2,10). Segue una parentesi sul mago Teuda (2,11) e su Elena, regina degli Adiabeni (2,12). In seguito, si racconta di Simon Mago (2,13), si danno notizie della predicazione di Pietro a Roma (2,14) e del *Vangelo di Marco* (2,15), quindi si menziona l'evangelizzazione dell'Egitto da parte dello stesso Marco (2,16), seguita dal racconto di Filone sugli asceti egiziani e dal riepilogo degli scritti di quest'ultimo (2,17-18). Si aggiunge quindi l'osservazione sul fatto che nuove sciagure ai danni dei Giudei si manifestarono ancora nella sollevazione avvenuta nel giorno di Pasqua che causò la morte di 30000 di loro (si tratta del tumulto sorto, ancora cotto Claudio, durante il mandato del procuratore Ventidio Cumano, in carica dal 48 al 52) (2,19)[56] .

Ancora con il racconto delle sciagure del popolo ebraico si apre il regno di Nerone: questa volta, attraverso la citazione di Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,VIII,7 (in particolare i paragrafi 180-181)[57], si narra di un dissidio

---

[55] Cf Gustave BARDY, *cit.*, p. 61 nota 2. Quando non diversamente specificato, i numeri delle note di Bardy si riferiscono all'annotazione alla traduzione francese e non a quella al testo greco; quest'ultima ricalca per lo più le osservazioni e le informazioni più significative dell'apparato critico di Schwartz.

[56] Si veda ancora Emil SCHÜRER, *cit.*, p. 458.

[57] Il testo delle *Antichità Giudaiche*, nell'edizione critica dell'opera completa di Giuseppe Flavio, curata da Benedikt Niese alla fine del XIX secolo, è in Benedikt NIESE (ed.), *Flavii Iosephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. 4. Antiquitatum iudaicarum libri XVI-XX et vita*, Berolini, apud Weidmannos 1890. L'edizione della *Guerra Giudaica* è invece in ID. (ed.), *Flavii Iosephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. 6. De Bello iudaico libros VII ediderunt Iustus a Destinon et Benedictus Niese. Editio secunda lucis ope expressa*, Berolini, apud Weidmannos 1955. Si osservi che tali edizioni critiche presentano una doppia numerazione: la prima è in libri, capitoli e paragrafi; l'altra, invece, suddivide ciascun libro in numerosi brevi capitoli, di fatto coincidenti ciascuno con un periodo chiuso da pausa forte (punto fermo) e ordinati in sequenza progressiva dall'inizio alla fine del libro stesso, i quali costituiscono quindi una suddivisione parallela e indipendente da quella in capitoli e paragrafi. Nel presente studio si farà riferimento prevalentemente alla prima numerazione, utilizzando la seconda soltanto tra parentesi nel caso in cui si voglia indicare un punto più preciso del testo: indico il libro in numeri arabi, il capitolo in numeri romani e il paragrafo, ancora, in numeri arabi, mentre l'eventuale indicazione della seconda numerazione sarà tutta in cifre arabe.

interno alla comunità giudaica di Gerusalemme, nel corso del quale i sommi sacerdoti entrarono in conflitto con i sacerdoti e i capi del popolo, quando Felice era procuratore della Giudea (la carica di Felice durò circa dal 52 al 60 d.C. [58]); inoltre, è ricordato, allo stesso tempo, il sorgere di una categoria di briganti che compivano stragi in città nascondendosi tra la folla, anche in pieno giorno, e che uccisero anche il sommo sacerdote Gionata (2,20). Una nuova citazione di Giuseppe Flavio, *Guerra Giudaica* 2,XIII,5 (=2,261-263) (un altro racconto dei fatti è in *Antichità Giudaiche* 20,VIII,6), narra la storia di un falso profeta, detto "l'Egiziano", che sorse nel popolo e che fu cacciato grazie all'intervento di Felice e del quale si fa menzione anche in *At* 21,38 (2,21). L'ultimo capitolo che precede il racconto del martirio di Giacomo (cioè 2,22), è dedicato alla vicenda di Paolo, che viene inviato prigioniero a Roma sotto il nuovo governatore, Festo, succeduto probabilmente a Felice nel 59-60, è assolto da tutte le accuse, vi predica per due anni e parte per una nuova missione, per poi tornare nella capitale dell'Impero, dove subirà il martirio; ciò avverrà, tuttavia, solo in questo secondo momento, come Eusebio tiene a sottolineare, quando, cioè, Nerone perderà la mitezza che aveva mostrato in un primo tempo, rivolgendosi contro Paolo come del resto farà anche con tutti gli altri, e non accetterà più la difesa della dottrina cristiana fatta dall'apostolo, che invece aveva accolto al momento della sua prima difesa in tribunale (questo, naturalmente, è il modo in cui presenta i fatti Eusebio, secondo la propria prospettiva).[59]

Il capitolo 2,23, quello di nostro interesse e contenente il passo di Egesippo, è interamente dedicato alla figura di Giacomo il Giusto, Fratello del Signore. Dopo la lunga citazione di Egesippo (2,23,4-18, come si è detto), e l'osservazione riguardo al fatto che vi sia un'opinione concorde sull'interpretazione dell'assedio di Gerusalemme da parte di Vespasiano come punizione dei Giudei per l'uccisione di Giacomo (della cui attribuzione a Giuseppe Flavio si discute)[60] (2,23,20), è riferito testualmente da Eusebio uno degli altri tre racconti della morte di Giacomo che ci siano giunti, cioè quello

[58] Alcuni sostengono la durata in carica di Felice dal 52 al 60 d.C.; secondo altri, invece, egli sarebbe rimasto in carica dal 52/53 al 54/55. Sul problema si veda Giancarlo RINALDI, *Procurator Felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di Atti 24*, in *Rivista Biblica Italiana* 39 (1991), p. 423-466. Anche Gustave BARDY, *cit.*, p. 83 nota 1 rileva che vi è una possibilità alternativa alla datazione proposta, ma afferma che la possibilità dello spostamento indietro del termine della procura di Felice dal 60 al 56 è poco accreditata.

[59] In generale sulla procura di Felice e poi di Festo, Albino e Floro cf Emil SCHÜRER, *cit.*, p. 460-470; sulla salita in carica di Felice cf *ibid.*, p. 460, con le note 17-19, per quella di Festo cf p. 467, con la nota 43; per il conflitto interno alla classe dirigente e sacerdotale giudaica sotto Felice e il suo incontro con Paolo, cf p. 464-465, e le note 39-40 ancora sul conflitto.

[60] Cf più avanti il commento al passo sul martirio *Storia Ecclesiastica* 2,23,10-19.

tratto da *Antichità Giudaiche* 20,IX,1 (=20,197-203)[61] (2,23,21-24). Il capitolo si conclude con la notizia dell'attribuzione a Giacomo della prima epistola cattolica, la *Lettera di Giacomo*, appunto, (2,23,24) e poi con la presa di posizione di Eusebio contro la sua autenticità, a causa dello scarso numero di autori antichi che la ricordino; allo stesso modo, egli si pronuncia anche per l'inautenticità della *Lettera di Giuda*, nonostante, osserva ancora, essa venga letta in moltissime chiese (2,23,25).

Il secondo libro si chiude con altri tre capitoli, nei quali Eusebio ricorda, rispettivamente: la notizia su Anniano, divenuto primo vescovo di Alessandria dopo la predicazione dell'evangelista Marco (2,24); la persecuzione di Nerone con il martirio di Pietro e Paolo e la celebre citazione testuale del presbitero Gaio (questi, sotto l'episcopato di Zefirino a Roma (199-217), nel corso della controversia con il montanista Proclo, segnalava la presenza nella capitale dei cosiddetti "trofei degli apostoli"; il passo si conclude poi con una citazione di Dionigi di Corinto, *Lettera ai Romani*, sullo stesso tema del martirio a Roma dei due apostoli) (2,25); informazioni tratte dagli scritti di Giuseppe Flavio, parafrasato da Eusebio, prima, sui mali inflitti ai Giudei da parte di Floro, ultimo procuratore di Giudea, tra il 65 e il 66 d.C., che fustigò e crocifisse un gran numero dei notabili giudei, e, poi, alla sollevazione dei Giudei e all'inizio della guerra con i Romani, con particolare riferimento alle stragi di questo popolo che ebbero luogo in Siria (2,26).

È, dunque, in questo complesso e ricco quadro d'insieme che s'inserisce il nostro frammento. Come si è visto, molte delle vicende narrate nel secondo libro riguardano la Palestina e il popolo giudaico in questo delicato momento della sua storia, nel quale si va preparando il grande conflitto con il potere romano del 66-70 che porterà alla caduta di Gerusalemme. Non è un caso, del resto, che in questo libro tengano un posto di particolare rilevanza e siano anche quantitativamente preponderanti le citazioni tratte dalle opere di Giuseppe Flavio. Il frammento di Egesippo sembra, dunque, essere inserito da Eusebio come testimonianza su uno dei fatti di maggior rilievo riguardanti la storia del popolo ebraico di questo periodo, cioè l'uccisione di Giacomo il Giusto, Fratello del Signore. Vedremo, infatti, come tale intervento contro di lui da parte delle sette giudaiche, in particolare quelle dei farisei e degli scribi – che, tuttavia, non sono propriamente una setta – sia proposto da Eusebio, e già da Egesippo, come uno dei crimini attribuibili al popolo d'Israele che portarono infine alla sua rovina, con la caduta della Città Santa di Gerusalemme. Torneremo su questi temi nel corso del commento, studiando gli argomenti

[61] Il passo contiene inoltre un richiamo, alla fine di 2,23,21, a un altro passo del medesimo autore, che Gustave Bardy, *cit.*, p. 90 nota 33 e poi anche Giuseppe Del Ton, *cit.*, p. 139 nota 19 identificano con *Guerra Giudaica* 2,166.

toccati nel frammento, e tentando per quanto possibile di separare la prospettiva di Egesippo su queste vicende da quella con cui le vuol presentare Eusebio. Prima, però, tentiamo di collocare questo passo all'interno degli *Hypomnèmata*, ricostruendone la posizione rispetto agli altri frammenti esaminati nel presente studio.

Collocazione del frammento di 2,23,1-19 all'interno degli *Hypomnèmata*. Ordine originario dei frammenti esaminati nel presente studio

La notizia su Giacomo di cui qui ci occupiamo era riferita da Egesippo, secondo quanto ci dice ancora Eusebio, all'interno del quinto libro dei suoi *Hypomnèmata*.[62] Come si può dedurre da quanto è detto in *Storia Ecclesiastica* 2,23,8, il brano su Giacomo è anche uno dei pochi di cui sia possibile stabilire con assoluta sicurezza la posizione che occupava originariamente all'interno dell'opera dell'autore, gli *Hypomnèmata*, appunto, rispetto a un altro passo di essa a noi noto. Sappiamo, infatti, da quanto Egesippo stesso ci riferisce nella citazione di *Storia Ecclesiastica* 2,23,8, che le sette giudaiche che intervengono contro Giacomo sono le stesse che lo scrittore aveva già menzionato; fortunatamente, in questo caso, il passo in cui egli elencava le sette in questione è giunto fino noi ed è proprio quello riportato da Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 4,22,7[63]: quest'ultimo brano doveva quindi precedere il passo su Giacomo nel piano dell'opera del nostro autore. Si può del resto osservare, per inciso, che rimane, a questo punto, incerto se una tale conclusione porti con sé la conseguenza che anche gli altri paragrafi di *Storia Ecclesiastica* 4,22 che costituiscono citazioni di Egesippo o che, comunque, sono rielaborati da Eusebio a partire dal testo di quest'ultimo, siano anch'essi da ritenersi anteriori nell'opera originaria rispetto al passo di 2,23; l'alternativa è che, invece, all'interno del medesimo capitolo 22 del quarto libro, Eusebio abbia messo insieme brani che nello scritto originario del loro autore si trovavano in posizioni anche molto distanti tra loro. Probabilmente, 4,22,4-6, cioè il passo sull'origine delle eresie, doveva essere posteriore, nell'opera di Egesippo, alla narrazione di 2,23, visto che sembra rinviare a quella proprio nell'indicazione del momento nel quale il male avrebbe cominciato a operare. Dal modo in cui Egesippo si esprime, infatti, sembra che del martirio di Giacomo egli avesse già parlato, poiché dice che «Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ

[62] Su questa designazione dell'opera e sul suo significato, cf la sezione a essa dedicata nel commento a *Stroia Ecclesiastica* 4,22,1-3, *1.c. Dati biografici riguardanti Egesippo. Gli* Hypomnèmata*: natura dell'opera*, come già indicato.

[63] Il rinvio a 4,22,7 in corrispondenza di 2,23,8 è già nel primo apparato di Eduard SCHWARTZ, p. 168.

Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, κ.τ.λ.» (4,22,4), per poi cominciare, nel paragrafo successivo, la descrizione della genesi delle sette "eretiche". Difficile dire, del resto, quale fosse la collocazione originaria di 4,22,2-3, cioè del racconto del viaggio di Egesippo a Roma, passando per Corinto, del suo incontro con i vescovi di alcune comunità e della composizione della «διαδοχή», della «successione» a Roma fino a Eleutero. Qui, infatti, si accenna al discorso dell'ortodossia e della fedeltà alla «Legge, ai Profeti e al Signore» all'interno di tutte le comunità con cui l'autore dice di essere venuto a contatto, come a una questione che sembra essere stata già posta e che appare quindi ormai nota al lettore. La difficoltà di stabilire un ordine originario dei passi risiede in effetti anche nel fatto che probabilmente gli scorci storici erano offerti da Egesippo al servizio del tema dell'origine delle eresie e, dunque, non è detto che i cenni alle vicende e ai personaggi fossero necessariamente inseriti nella sua esposizione in ordine cronologico. In ogni caso, certamente anteriore a questa sezione sul viaggio doveva essere il passo nel quale Egesippo faceva riferimento alla *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma, al quale Eusebio allude, appunto, non solo in 4,22,2 ma già prima, già in *Storia Ecclesiastica* 3,16: possiamo ipotizzare, infatti, che tale scritto, fosse stato usato da Egesippo per descrivere la situazione di conflitto a Corinto, segno delle divisioni che si stavano producendo nella realtà cristiana contemporanea e che a quella situazione, ormai passata, opponesse, invece, l'attuale pacificazione della comunità corinzia sotto il vescovo Primo. Ricapitolando, per quanto ci è possibile ricostruirne, è verosimile che l'ordine successivo dei frammenti che stiamo studiando fosse il seguente. Il frammento con la lista delle sette giudaiche, 4,22,7, veniva prima di 2,23,4-18 su Giacomo (come vedremo, questi sono i paragrafi di 2,23 che contengono propriamente la citazione testuale di Egesippo). Seguiva, poi – non sappiamo con quali altri passi intercalati – 4,22,4-6, dove è descritta la molteplice proliferazione delle eresie, derivata dalla pluralità che era già nelle sette giudaiche dalle quali le eresie cristiane discenderebbero; qui, la morte di Giacomo è presentata appunto come già nota ed è descritta come il momento in cui la successione buona, rappresentata da Simeone di Gerusalemme, si divide dalle successioni cattive, a causa del pretendente Theboutis, proveniente "dalle sette" di Israele, che non è stato scelto. Si può qui notare – per anticipare qualche elemento della concezione eresiologia di Egesippo – come la presunta molteplicità delle sette giudaiche sia più che altro un elemento ideologico, che serve a Egesippo soltanto a indicare che preesisteva nel giudaismo una molteplicità di opinioni, dalla quale sarebbe discesa poi quella delle sette eretiche cristiane: nel racconto della morte di Giacomo, infatti, l'unico gruppo che compare è quello dei farisei, insieme agli scribi, che però, come si diceva, difficilmente possono essere considerati una "setta". Tale concezione differisce notevolmente da quelle di un Giustino e poi

di un Ireneo, i quali proporranno entrambi un modello di origine monogenetica della successione dell'eresia da un unico capostipite, Simon Mago; in Egesippo, invece, ogni singola setta ha il suo capostipite: per esempio, Menandro non è qui presentato come un discepolo di Simone, come era per esempio in Giustino, ma come il capo di un setta in qualche modo "parallela" alla sua, accanto ad altri tre personaggi, Cleobio, Dositeo e Gorteo, guide a loro volta di altrettante sette "parallele" alle prime due. La stessa figura di Theboutis, come vedremo meglio nel commento *ad locum*, è in Egesippo soltanto l'elemento scatenante, il protagonista dell'episodio di cui l'autore si serve per indicare il momento in cui si innesca il processo che porta alla nascita delle eresie, ma poi egli non è presentato come unico capostipite delle sette. Queste ultime sono subito molte perché derivano dalle già molte sette giudaiche. In effetti, si noterà in seguito come, proprio per questo, non sia neppure completamente chiaro in che modo si passi da una fase all'altra e come Theboutis sia collegato agli eventi successivi. Una delle possibilità è che Egesippo avesse originariamente due liste, una di eresie giudaiche e una di eresie cristiane, e che nel suo modello sulla genesi dell'errore cerchi in qualche modo di metterle insieme. Si vedrà anche come qui il discorso eresiologico sia quasi del tutto interno al giudaismo, dal quale anche la linea "buona" di Giacomo discenderebbe, derivando in particolare dalla tribù di Giuda, in contrapposizione a tutte le altre tribù d'Isarele (siamo agli antipodi della concezione che emerge nell'*Elenchos*, dove il giudaismo non ha assolutamente alcun ruolo nel modello eresiologico e le eresie derivano esclusivamente dalle sette filosofiche pagane). In tutto questo, dunque, il collegamento con l'epoca presente, nella quale le eresie sono ormai chiaramente un fenomeno interno al cristianesimo e separato dal giudaismo, avviene in modo piuttosto artificiale. Tuttavia, e veniamo alla collocazione del frammento di 4,22,2-3, è forse proprio qui che poteva inserirsi il riferimento di Egesippo alla propria esperienza personale e all'incontro con i vescovi "ortodossi". Dopo aver descritto la genesi dell'errore, cioè, egli riportava la propria testimonianza in merito all'unità della dottrina e della fedeltà alla Scrittura da lui riscontrate personalmente nelle comunità della chiesa "ortodossa", in evidente contrasto con la molteplicità degli insegnamenti degli eretici. La menzione del fatto che «la chiesa dei Corinzi rimase nella retta dottrina, fino a quando a Corinto era vescovo Primo» indica che verosimilmente Egesippo già prima aveva impostato il discorso sull'ortodossia: l'espressione sembrerebbe significare che i vescovi di Corinto, dei quali Primo è quello che Egesippo ha conosciuto, continuarono a rimanere nell'ortodossia anche dopo la morte di Giacomo e la nascita delle eresie. Inoltre, il breve passo autobiografico di Egesippo contiene il racconto di eventi che sono cronologicamente posteriori a quelli descritti in 4,22,4-6 sulle eresie; tuttavia, questo secondo argomento a sostegno dell'anteriorità di 4,22,4-6 rispetto a 4,22,2-3 è meno forte, perché,

come detto sopra, è improbabile che l'ordine secondo il quale Egesippo descriveva gli avvenimenti fosse quello cronologico. Ancora successivo poteva essere, ma non ne abbiamo certezza, il passo cui allude Eusebio in 4,22,8-9, nel quale Egesippo si occupava di un insieme di testi a lui noti, tra i quali alcuni scritti di origine probabilmente giudeo-cristiana (*Vangelo secondo gli Ebrei* e "Vangelo Siriaco"), ma anche alcuni "apocrifi" (sull'uso del termine torneremo nel commento al passo). Il tema dei libri sacri o presunti tali, infatti, potrebbe essere stato richiamato da quello con cui si chiude 4,22,3 sulla fedeltà di tutte le comunità «alla Legge, ai Profeti e al Signore», con chiara allusione all'insegnamento della Sacra Scrittura.

Dunque, l'ipotesi che tutti i passi di 4,22,1-9 fossero in Egesippo nell'ordine in cui Eusebio li cita è assolutamente improbabile. Del resto, Eusebio, nel suo modo di citare altri autori, difficilmente si cura del criterio con il quale essi sviluppavano i loro scritti e i loro ragionamenti, e ne riporta invece i passi secondo i propri criteri ed esigenze, come detto e come osserveremo più volte: il suo ordine di citazione, quindi, non garantisce in alcun modo che i passi differenti che egli mette insieme in *Storia Ecclesiastica* 4,22 fossero davvero vicini e collegati nell'opera originaria di Egesippo. Inoltre, quando Eusebio cita consecutivamente più passi dello stesso autore – un possibile esempio è il caso dei passaggi da *Storia Ecclesiastica* 4,26,5 a 4,26,6 e poi a 4,26,7 su Melitone di Sardi – egli dice esplicitamente che tali passi erano consecutivi l'uno all'altro nell'opera originaria della fonte riportata. Si può notare, inoltre, che questa ricostruzione dell'ordine dei frammenti di Egesippo e la descrizione delle ragioni per le quali esso si possa proporre in questo modo, forniscono un'ulteriore conferma di quanto sostenuto già da Hugh Jackson Lawlor, poi da quasi tutti gli altri studiosi che si sono occupati del problema – tra i quali, più recentemente, Niels Hyldahl e poi Michael Durst – riguardo al fatto che l'opera di Egesippo ha ben poche probabilità di essere un lavoro di tipo storico: infatti, se essa fosse stata uno scritto di tipo storiografico, si sarebbe avuto un racconto consequenziale in ordine cronologico degli avvenimenti legati alla storia del cristianesimo delle origini e delle prime comunità. Lo studioso inglese, già all'inizio del secolo scorso, aveva tentato di dimostrare che, al contrario, quasi tutte le citazioni di Egesippo in nostro possesso provengono verosimilmente dal quinto libro degli *Hypomnèmata*, l'ultimo, il che indicherebbe, appunto, che ci fossero poche allusioni a temi di argomento storico negli altri libri, o persino che non ve ne fosse nessuna, poiché altrimenti Eusebio le avrebbe utilizzate.[64]

[64] Cf la dichiarazione di Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 3-4, che afferma appunto di voler dimostrare la tesi che nei primi quattro libri degli *Hypomnèmata* dovessero esserci poche allusioni alla storia della chiesa, o persino nessuna, e che esse dovessero invece concentrarsi tutte nel quinto libro. L'argomento viene poi sviluppato nel corso di tutta la sua trattazione. Come si vede nella tabella conclusiva che Lawlor postpone al suo contributo (cf Hugh Jackson

Ebbene, anche la nostra ricostruzione sembra escludere che il criterio storico e cronologico fosse quello più importante nella trattazione egesippiana e sembra suggerire che, seppure i passi si susseguivano effettivamente l'uno all'altro in un ordine che alla fine risultava, almeno in parte, consequenziale da un punto di vista temporale, ciò avveniva comunque in funzione dell'esposizione della genesi dell'errore nel cristianesimo e non della realizzazione di un'opera storica *tout court*.

Molto difficile rimane per noi la spiegazione di cosa fosse effettivamente contenuto nei primi quattro libri degli *Hypomnèmata*. Se pensiamo che Eusebio riporta in genere soltanto ciò che manca in quelli che egli reputa gli "scritti canonici", possiamo immaginare che egli non riferisse altro che brani del quinto libro dell'opera di Egesippo perché riteneva superflua la prima parte della sua esposizione, perché coincidente con dati già altrimenti noti. Tuttavia, si può anche pensare che, proprio per la natura sostanzialmente antieretica dell'opera del nostro, Eusebio se ne sia servito solo per le poche parti storiche che gli interessavano, dal momento che, come si diceva, l'argomento antieretico nella *Storia Ecclesiastica* è in effetti più annunciato nell'introduzione che sviluppato davvero nel corso della narrazione.

Veniamo, ora, dunque, allo studio specifico del primo dei frammenti che prenderemo in esame in questo studio, quello sulla vicenda e la morte di Giacomo il Giusto, cercando di studiarlo in relazione con i dati che abbiamo dagli altri passi di Egesippo, ma anche nel contesto narrativo e ideologico nel quale Eusebio ce lo presenta, dal quale dovremo, dunque, tentare di separarlo. Vedremo in che modo le tradizioni che Egesippo riferisce, e che a sua volta ha ereditato, manifestino il suo peculiare "giudeo-cristianesimo" e valuteremo in che modo questo testo sia stato prodotto e costruito, da lui stesso o negli ambienti a lui noti e familiari.

LAWLOR, *cit.*, p. 98-107), egli ha in effetti tentato di ricostruire da quale libro provenisse ciascun frammento: egli attribuisce due soli passi ai primi quattro libri degli *Hypomnèmata* – cioè i frammenti che corrispondono, rispettivamente, a 4,22,7 della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio e a un passo tratto dal *Panarion* di Epifanio – considerando tutti gli altri frammenti come appartenenti al libro quinto; in questo modo, lo studioso stabilisce quindi anche, necessariamente, quale brano doveva venire prima e quale dopo nell'opera di Egesippo. Non mi soffermerò, tuttavia, sulle argomentazioni di Lawlor in merito, rimandando una parola definitiva su questo problema a uno studio che comprenda l'analisi di tutti i frammenti noti, ivi compresa la discussione sulla possibilità di attribuire a Egesippo alcuni passi di Epifanio, *Panarion* e di Ireneo, *Contro le eresie*, proposta, ancora, da Lawlor, come si è visto nell'*Introduzione generale*, nota 28.

1. L'introduzione di Eusebio al racconto del martirio di Giacomo: *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-3.

Ὡς ἐμαρτύρησεν Ἰάκωβος ὁ τοῦ κυρίου χρηματίσας ἀδελφός.

1. Ἰουδαῖοί γε μὴν τοῦ Παύλου Καίσαρα ἐπικαλεσαμένου ἐπί τε τὴν Ῥωμαίων πόλιν ὑπὸ Φήστου παραπεμφθέντος, τῆς ἐλπίδος καθ᾽ ἣν ἐξήρτυον αὐτῷ τὴν ἐπιβουλήν, ἀποπεσόντες, ἐπὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου τρέπονται ἀδελφόν, ᾧ πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς

23. *Come rese testimonianza*[65] *Giacomo, chiamato "il Fratello del Signore".*

1. I Giudei, invero, dopo che Paolo si era appellato a Cesare ed era stato mandato da Festo nella città dei Romani[66], poiché erano rimasti delusi nella speranza in ragione della quale gli avevano teso l'insidia, si rivolgono[67] contro Giacomo, il Fratello del Signore, al quale era stato affidato

[65] Il verbo utilizzato è «μαρτυρέω», lo stesso impiegato anche sotto, questa volta da Egesippo, in 2,23,18, nell'espressione «καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν». Il significato di "morire martire" per questo termine è certamente ben consolidato all'epoca di Eusebio, e anche già a quella di Egesippo, come mostra il suo uso, con questo significato, già in *Martirio di Policarpo* 1,1; 19,1; 21,1; Ireneo, *Contro le eresie* 3,3,3 e 3,3,4; Clemente *Stromati* 4,4, tutti citati da Geoffrey William Hugo LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press 1968, p. 828 s.v. *μαρτυρέω*, al punto II. A. «*be martyred, suffer martyrdom*», che cita, insieme a questi autori, anche il passo di Egesippo di 2,23,18. Tuttavia, la resa con l'espressione "rendere testimonianza" permette di conservare in italiano, contemporaneamente, il ricordo dell'origine e anche il senso nuovo del termine, proprio come doveva essere ancora nell'uso del tempo di Egesippo; inoltre questo consente di mantenere il nesso con l'uso di "μαρτυρία", impiegato nel medesimo significato ambivalente di "testimonianza (data col martirio)" qualche riga più avanti: il "μαρτυρεῖν" implica lo stretto nesso tra testimonianza resa e morte subìta.

[66] Come mostrano le numerose occorrenze dell'espressione «ἡ Ῥωμαίων πόλις» negli autori greci antichi (usuale in Dionigi di Alicarnasso, per esempio, *Antichità romane* 1,3,3; 1,4,2; 1,14,1; ecc., come si verifica agevolmente con il TLG; si trova, per esempio, anche in Strabone, *Geografia* 5,3,2; Plutarco, *Publicola* 13,4, *La sorte dei Romani* 325F, *Sulla loquacità* 505C; Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* 19,8; 20,148; *La guerra giudaica* 7,74.157; *Omelie* pseudoclementine 12,8,4; 12,9,2; 12,20,2; 14,7,3; Erodiano 5,2,2; 7,8,1; Gregorio il Taumaturgo, *Ringraziamento a Origene* 5; esempi anche in Appiano, Galeno, Luciano, Frontone; ecc.), e in particolare in Eusebio (*Storia Ecclesiastica* 2,23,1; 3,36,3; 4,11,7; 7,2,1; *Dimostrazione Evangelica* 7,1,63; *Vita di Costantino* 3,19,1), si tratta di una forma correntemente usata per indicare la città di Roma. Tuttavia, traduco qui letteralmente «la città dei Romani», cf già Gustave BARDY, *cit.*, p. 85, letteralmente «la ville des Romains» e non «la ville de Rome» o simili.

[67] Mantengo il presente storico, qui e nei periodi che seguono, per conservare il carattere diretto e immediato che esso conferisce al racconto.

ἐν Ἱεροσολύμοις ἐγκεχείριστο θρόνος. τοιαῦτα δὲ αὐτοῖς καὶ τὰ κατὰ τούτου τολμᾶται.

2. Εἰς μέσον αὐτὸν ἀγαγόντες ἄρνησιν τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως ἐπὶ παντὸς ἐξήτουν τοῦ λαοῦ· τοῦ δὲ παρὰ τὴν ἁπάντων γνώμην ἐλευθέρᾳ φωνῇ καὶ μᾶλλον ἢ προσεδόκησαν ἐπὶ τῆς πληθύος ἁπάσης παρρησιασαμένου καὶ ὁμολογήσαντος υἱὸν εἶναι θεοῦ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν, μηκέθ᾽ οἷοί τε τὴν τοῦ ἀνδρὸς μαρτυρίαν φέρειν τῷ καὶ δικαιότατον αὐτὸν παρὰ τοῖς πᾶσιν δι᾽ ἀκρότητα ἧς μετήει κατὰ τὸν βίον φιλοσοφίας τε καὶ θεοσεβείας πιστεύεσθαι, κτείνουσι, καιρὸν εἰς ἐξουσίαν λαβόντες τὴν ἀναρχίαν, ὅτι δὴ τοῦ Φήστου κατ᾽ αὐτὸ τοῦ καιροῦ ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας τελευτήσαντος, ἄναρχα καὶ ἀνεπιτρόπευτα τὰ τῆς αὐτόθι διοικήσεως καθειστήκει.

dagli apostoli il seggio dell'episcopato a Gerusalemme. Di tal genere sono le azioni che essi osano, anche quelle contro costui[68].

2. Dopo averlo condotto in mezzo, reclamavano un rinnegamento della fede nel Cristo davanti a tutto il popolo; ma, poiché egli, contro il modo di pensare di tutti, con voce libera e più di quanto si aspettassero, davanti a tutta la folla, aveva parlato con schiettezza, e aveva professato che Gesù, il Salvatore e Signore nostro, era Figlio di Dio, non più capaci di tollerare la testimonianza di quell'uomo, poiché egli era anche ritenuto giustissimo da tutti per la perfezione dell'amore per la saggezza e anche del timore di Dio, che perseguiva[69] durante la vita, lo uccidono, approfittando della vacanza della magistratura, poiché appunto, essendo in quel momento morto Festo in Giudea, l'amministrazione interna di quella regione era venuta a trovarsi in una condizione di assenza di governo e di sorveglianza.[70]

---

[68] Gustave BARDY, *cit.*, p. 85 traduce più liberamente «voici ce qu'ils eurent l'audace de faire encore contre lui»: egli sembra dunque tradurre "καὶ" con "encore"; il "καὶ", tuttavia, è legato qui a "τὰ" e non a "κατὰ τούτου" e credo che esso si riferisca al fatto che i giudei, dopo aver teso a Paolo le insidie che Eusebio ha descritto proprio nel capitolo immediatamente precedente (2,22), si sono rivolti, appunto, "anche" contro Giacomo, rendendosi responsabili di misfatti dello stesso tipo di quelli compiuti ai danni di Paolo (ed eventualmente anche dello stesso genere di tutte le altre scelleratezze che Eusebio attribuisce loro nel corso della narrazione). In modo ancor più letterale potremmo tradurre «azioni di tal genere sono osate da loro, (e, tra di esse,) anche quelle contro costui».

[69] Gustave BARDY, *cit.*, p. 85 «dont il faisait preuve», ma il significato del verbo è piuttosto quello di «perseguire», «ricercare» che quello di «dare prova», cf per esempio Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, s.v. «μέτειμι», p. 1119, «II.1. go after or behind, follow; II.2.b. go to seek or fetch, go in quest of; d. pursue, go about».

[70] Letteralmente: «la situazione dell'amministrazione interna in quella regione era divenuta priva di guida e di sorveglianza».

3. Τὸν δὲ τῆς τοῦ Ἰακώβου τελευτῆς τρόπον ἤδη μὲν πρότερον αἱ παρατεθεῖσαι τοῦ Κλήμεντος φωναὶ δεδηλώκασιν, ἀπὸ τοῦ πτερυγίου βεβλῆσθαι ξύλῳ τε τὴν πρὸς θάνατον πεπλῆχθαι αὐτὸν ἱστορηκότος· ἀκριβέστατά γε μὴν τὰ

3. Del resto, hanno già qui sopra mostrato il modo in cui morì Giacomo, da una parte, le parole citate[71] di Clemente, il quale ha riferito che egli[72] fu precipitato dal pinnacolo e fu colpito fino alla morte con un bastone; in modo particolarmente esatto[73], in

[71] Il verbo è "παρατίθημι", usato da Eusebio per indicare la citazione letterale dei passi di un autore (cf per esempio Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, *cit.*, Oxford, Clarendon Press, 1968, s.v. «παρατίθημι», p. 1327, «cite in one's own favour, cite as evidence or authority […]»); tanto per fare un altro esempio, la formula è impiegata in riferimento alla citazione di un passo di Egesippo anche in 4,22,8, «καὶ ἕτερα δὲ πλεῖστα [ὁ Ἡγήσιππος] γράφει, ὧν ἐκ μέρους ἤδη πρότερον ἐμνημονεύσαμεν, οἰκείως τοῖς καιροῖς τὰς ἱστορίας παραθέμενοι,[…]» (anche Gustave BARDY, *cit.*, p. 86 traduce l'inizio del §3 «les circonstances de la mort de Jacques ont déjà été précédemment indiquées par les paroles de Clément que nous avons citées»).

[72] In questa fase dell'evoluzione della lingua greca il pronome e aggettivo dimostrativo "αὐτός" sta ormai perdendo il valore di forma rafforzata che aveva nel greco classico rispetto al semplice pronome personale, divendendone spesso quasi un sinonimo, come è il caso anche in questo passo e poi più avanti in 2,23,13. Si veda a questo proposito Frederick William DANKER (ed.), *A Greek English lexicon of the New Tenstament and other early Christian Literature. A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich*, Chicago (Illinois) – London, The University of Chicago Press (1979) 2000[3], s.v. «αὐτός», p. 152-154, in particolare p. 153, al significato 2.a. «αὐτός refers w. more or less emphasis, esp. in the nom., to a subject, oft. resuming one already mentioned […]. Freq. the emphasis is scarcely felt […] Perh. the development of αὐ. in the direction of οὗτος (which it pratically replaces in Mod. Gk.) is beginning to have some influence in the NT) […]». Tale uso di "αὐτός" è effettivamente generale, e non solo recente, come segnalano dizionari e grammatiche; si veda, per esempio, Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER, Friedrich REHKOPF (ed.), *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2), Brescia, Paideia 1982 (edizione italiana di Giordana PISI (ed.) di: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1976), p. 356-357, cioè il § 277, punto 3, con le note 3, 4 e 5.

[73] Traduco qui «in modo particolarmente esatto», con superlativo relativo, anziché «nel modo più esatto»: questo sarebbe stato il caso se si fosse ritenuto che l'espressione di Eusebio volesse indicare che, sebbene anche Clemente abbia riferito notizie su Giacomo, "il racconto migliore", per così dire, delle vicende che lo riguardano era stato in realtà proposto da Egesippo. La scelta è dovuta, da un lato, al fatto che l'uso elativo del superlativo tende a prendere il sopravvento già da tempo all'epoca di Eusebio, dall'altro dal confronto con l'uso di Eusebio di un'espressione analoga a proposito di Egesippo in 4,22,1, dove si dice che Egesippo «τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν», con espressione che insiste appunto sulla particolare accuratezza della testimonianza data da Egesippo, che in questo caso è necessariamente osservata in assoluto, dato che della sua propria opinione nessun altro avrebbe potuto dire di più né meglio. In ogni caso, il senso dell'espressione è quello di sottolineare l'accuratezza del nostro scrittore; a questo proposito, cf anche più oltre in questo capitolo, il paragrafo *Egesippo «ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς» e la sua affidabilità di scrittore ecclesiastico*.

κατ᾽ αὐτὸν ὁ Ἡγήσιππος, ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς, ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι τοῦτον λέγων ἱστορεῖ τὸν τρόπον·

realtà, riferisce gli avvenimenti relativi a lui Egesippo, vissuto al tempo della prima successione degli apostoli, nel suo quinto libro di *Hypomnèmata*, esprimendosi in questo modo:

Il capitolo 23 del secondo libro, che Eusebio dedica, come si è visto, alla figura di Giacomo il Giusto e in particolare al racconto del suo martirio nelle due versioni di Egesippo e di Giuseppe Flavio, si apre con una ripresa di quanto narrato dallo storico nel capitolo precedente, il 22, nel quale egli descriveva le vicende di Paolo, processato a Cesarea, inviato prigioniero a Roma sotto il procuratore Festo[74] dopo aver fatto appello a Cesare (cf *Atti* 25,11-12), lasciato predicare ancora per due anni agli arresti domiciliari (cf *Atti* 27-28) e poi assolto, liberato, nuovamente arrestato e martirizzato (dato tradizionale, citato da Eusebio in 2,22,2). Come spiega Gustave Bardy, Porcio Festo morì nel 62, mentre ancora era in carica, e la sua morte fu seguita da alcuni mesi di anarchia prima dell'arrivo del suo successore Albino, che rimase poi in Giudea fino al 64.[75] Il riferimento al capitolo precedente (cf 2,23,1) è seguito quindi dalla

[74] Dal 6 al 41 d.C. la Palestina, in particolare la Giudea, fu posta sotto il controllo diretto di governatori romani, con il titolo di "*praefectus*"; una breve parentesi si ebbe invece durante il regno di Agrippa I, dal 41 al 44 d. C., quando Giudea, Samaria e parte della Galilea furono unificate sotto il suo governo; in seguito, alla morte del sovrano, le medesime regioni tornarono sotto il diretto controllo di Roma e furono affidate alla giurisdizione di un funzionario che aveva il titolo di "*procurator*": tale carica crimase in vigore fino alla rivolta giudaica del 66. Come spiega Parish Sanders, tuttavia, le qualifiche rispettive delle due forme di governatorato, "*praefectus*" e "*procurator*", sono spesso confuse l'una con l'altra, e lo erano già in età antica. Per un conciso resoconto delle vicende di questi anni, cf Ed PARISH SANDERS, *cit.*, p. 47-48, e in particolare l'inizio di p. 48 per le difficoltà legate alla terminologia delle cariche. Per questo periodo si veda però anche Emil SCHÜRER, *cit.*, p. 357-398 (§ 17. 3 (2)); sulla questione della denominazione, p. 358-360. Si veda anche Gianfranco RINALDI, *cit.*

[75] Già Gustave BARDY, p. 86, nota 4 alla traduzione rimandava, per la morte di Festo nel 62, a Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,IX,1. Anche per questo si veda Emil SCHÜRER, *cit.*, p. 468 dell'edizione inglese. E sulla morte di Giacomo in Giuseppe, *ibid.*, p. 430-432. Per l'arrivo di Festo e poi di Albino in Giudea, cf appunto Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,VIII-IX (=182.185 (arrivo di Festo).197.204 (arrivo di Albino), contenente del resto anche il racconto del martirio di Giacomo così com'è tramandato da questo autore, con l'esplicitazione sul fatto che il sommo sacerdote Anano approfittò della vacanza della magistratura per far processare Giacomo davanti al sinedrio. Nell'edizione critica dell'opera completa di Giuseppe Flavio, curata da Benedict Niese, il testo di cui ci stiamo occupando è in Benedikt NIESE (ed.), *cit.*, p. 313-314. Il riferimento al passo su Giacomo sarà quindi Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,IX,1 (= 20,224-230). Per quest'opera, si può vedere anche Louis H. FELDMAN (ed.), *Josephus, with an English translation. 10, Jewish antiquities, book XX with an English translation by Louis H. Feldman* (The Loeb classical library 456), Cambridge (Massachussets), Harvard University Press

consueta parafrasi che Eusebio premette al testo che sta per citare (nel nostro caso, appunto, si tratta di una parafrasi riassuntiva del frammento di Egesippo) (2,23,2), e, infine, dal riferimento esplicito al reciproco accordo di due fonti, Clemente di Alessandria e lo stesso Egesippo, che riportano entrambe la vicenda che Eusebio si accinge a raccontare, cioè la morte di Giacomo.

Per quanto riguarda l'uso eusebiano di riepilogare il contenuto dei passi che egli cita prima di riportarli testualmente, si può ricordare qui come tale uso sia riscontrabile non solo, in generale, in altri passi della *Storia Ecclesiastica*, ma anche, più specificamente, negli altri casi qui analizzati in cui egli si serve dell'opera di Egesippo: si vedano, a questo proposito, tanto *Storia Ecclesiastica* 4,7,15 e 4,8,1-2, quanto 4,21-22 e i commenti relativi, che evidenziano appunto come Eusebio, qui come altrove, anticipi le citazioni letterali di altri autori con brevi riepiloghi del contenuto delle medesime, spesso fornendone anche, in quella sede, una propria interpretazione nella direzione della propria concezione dei fatti narrati; tuttavia, la citazione in quanto tale, in generale, è fedele, come già rilevato nella sezione dell'*Introduzione generale* relativa al metodo della ricerca.[76]

Analizziamo dunque questi tre paragrafi introduttivi, prima di addentrarci nello studio specifico del frammento del nostro autore.

La connessione tra l'ostilità contro Paolo e quella contro Giacomo

Il fallimento del complotto ordito dai giudei ai danni di Paolo (il riferimento è probabilmente all'agguato cui si allude in *Atti* 23,12-35; 25,3-5, anche se, in effetti, l'intera successione degli ultimi avvenimenti del libro degli *Atti* riguardanti Paolo può essere interpretata come un'insidia, un' "ἐπιβουλή" tramata dai giudei contro di lui)[77] è presentato da Eusebio come l'antecedente diretto, e quasi come la causa, del successivo intervento di costoro contro Giacomo: Eusebio istituisce cioè un legame di consequenzialità tra i due eventi, nel senso che i giudei si sarebbero rivolti contro Giacomo proprio in seguito al vano esito del loro attacco indirizzato a Paolo; essi sono dunque presentati qui

---

1981. Tra le traduzioni, importante quella di Manlio SIMONETTI (ed.), *Flavio Giuseppe, Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone ("Antichità giudaiche", libri XII-XX). Introduzione, traduzione e note a cura di Manlio Simonetti* (I meridiani), Milano, Mondadori 2002.

[76] Si veda in particolare, nel commento a *Storia Ecclesiastica* 4,7,15 e 4,8,1-3, la sezione *1.a. Confronto degli schemi espositivi di Eusebio in* Storia Ecclesiastica *4,7,15-4,8 e in 4,21-22. Lo storico di Cesarea e la sua presentazione di Egesippo "eresiologo"*, con alcune osservazioni anche in merito alla particolare affinità tra le introduzioni delle due sezioni indicate, entrambe dedicate a scrittori ecclesiastici rappresentanti dell'"ortodossia".

[77] Cf già Gustave BARDY, *cit.*, p. 85 note 2 e 3, che rimanda a *Storia Ecclesiastica* 2,1,2 e *Atti* 23,13-15; 25,3 a proposito di questa insidia dei Giudei.

come i responsabili primi delle disgrazie occorse ai due personaggi. Ci si potrebbe chiedere, in effetti, se e in quale misura Eusebio, nel fornire una simile lettura dei fatti, sia stato influenzato, oltre che dal racconto degli *Atti*, anche dalla prospettiva di Egesippo, secondo il quale, come si avrà modo di vedere meglio più avanti, i giudei, o meglio, gli appartenenti alle cosiddette "sette" o "fazioni" giudaiche, derivate da tutte le tribù diverse da quella di Giuda, sono il principale strumento di cui il male si serve per minacciare la chiesa autentica, dapprima, appunto, con un attacco diretto dall'esterno ad alcuni suoi membri che ne sono alla guida (Giacomo stesso, poi Simeone di Gerusalemme, cf *Storia Ecclesiastica* 3,11-12 e 3,32,1-8, e ancora i nipoti di Giuda cugino di Gesù, cf *Storia Ecclesiastica* 3,19; 3,20,1-6; 3,32,5-8), poi dando origine ad alcuni gruppi che cercano di introdursi nella chiesa, quindi alle eresie cristiane propriamente dette e, infine, a insiemi di persone che si spacciano per messia, profeti e apostoli pur non avendo alcun diritto di avvalersi di tale qualifica.[78] Più in particolare, nel racconto di cui ci stiamo occupando, sono proprio alcuni appartenenti alle «sette fazioni» del popolo («τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ», cf 2,23,8), e in particolare «scribi e farisei» (cf 2,23,10.12.14), a provocare una presa di posizione di Giacomo riguardo a Gesù, a rimanerne delusi e quindi a causare la morte del Fratello del Signore. Potrebbe darsi, dunque, che l'insistenza di Eusebio, in questi capitoli, sul ruolo rivestito dai giudei nelle vicende narrate, sia dovuta almeno in parte all'influenza di Egesippo, che costituisce, del resto, una delle sue fonti di riferimento ricorrente per i primi quattro libri della *Storia Ecclesiastica*.

Ancora una volta, tuttavia, l'interpretazione eusebiana piega la propria fonte ai suoi fini e alle sue concezioni. Senz'altro è vero che Egesippo insiste, nel suo racconto, sulla responsabilità dei giudei e che la sua lettura dei fatti è già teologizzata in senso cristiano, come emerge dal confronto con Flavio Giuseppe; in quest'ultimo, infatti, come si vedrà meglio più avanti, la responsabilità della morte del protagonista è attribuita a rivalità interne dell'*élite* sacerdotale di Gerusalemme e in particolare all'iniziativa di Anano, laddove Egesippo l'attribuisce ai capi delle "sette fazioni" e, con ancora maggior insistenza, a "scribi e farisei" (quest'ultimo tratto lascia trasparire, appunto, l'intenzione di voler assimilare Giacomo a Gesù, secondo un uso che, a quanto pare, era diffuso in diversi gruppi del nascente cristianesimo, i quali hanno proposto ciascuno il proprio "protomartire" esemplare – per esempio, Stefano per gli ellenisti, Giacomo per gli ebrei credenti nel messia Gesù a Gerusalemme –

[78] Cf più avanti, nell'analisi del frammento di *Storia Ecclesiastica* 4,22, in particolare 4,22,4-6, nella sezione *2. Διαδοχή, sana fede, origine delle "eresie" cristiane e sette giudaiche. La seconda citazione (*Storia Ecclesiastica *4,22, 4-6 e 7)*, le quattro fasi della nascita e dello sviluppo dell'errore, che sono comunemente identificate, sulla scia degli studi di Le Boulluec, nel modello eresiologico di Egesippo.

descrivendone la morte con tratti che l'accostavano a quella del Salvatore;[79] tale lettura, naturalmente, non è stata creata da Egesippo, ma, come testimonia anche la tradizione su Giacomo delle *Pseudoclementine*, che vedremo, essa apparteneva a tutti quei gruppi che si richiamavano a Giacomo come successore di Gesù). Tuttavia, nonostante già Egesippo presenti una lettura già "cristianizzata" dei fatti, si può osservare come Eusebio, secondo una consueta modalità di utilizzo delle sue fonti, interpreti anche in questo caso Egesippo secondo la sua prospettiva. Quest'ultimo, infatti, distingue i capi religiosi e politici – "scribi e farisei" in particolare – da "i giudei", mentre Eusebio, come c'era da aspettarsi al suo tempo, mette sotto accusa senz'altro questi ultimi nel loro insieme, senza distinzioni.

Sembra poi essere un'idea da attribuirsi esclusivamente a Eusebio, e verosimilmente del tutto estranea a Egesippo, quella che vuole che ci sia un legame di consequenzialità tra la sottrazione di Paolo al furore de "i giudei" (o chi per loro) e la morte di Giacomo. In primo luogo, è ovvio in sé, e tanto più dal racconto di Flavio Giuseppe, che questo nesso è una costruzione cristiana. In secondo luogo, non sappiamo se e come Egesippo parlasse di Paolo e quali sentimenti avesse nei suoi confronti: l'unico nesso del nostro autore con l'Apostolo è, a conoscenza nostra, quello, peraltro indiretto, che emerge dal frammento di Egesippo citato da Stefano Gobaro in Fozio, *Biblioteca*, cod. 232, nel quale Egesippo sembra prendere posizione contro un'interpretazione gnosticizzante di *1Cor* 2,9, ma dove nulla è detto esplicitamente sul testo di Paolo in quanto tale. Eusebio, in ogni caso, non si serve mai di Egesippo a proposito di Paolo: anche se si può osservare che egli, su questo argomento, disponeva degli *Atti*, per lui senz'altro ben più autorevoli, avrebbe comunque potuto usarlo per confermare le informazioni tratte da lì. Eusebio, invece, utilizza Egesippo sempre e soltanto per eventi relativi alla famiglia di Gesù, dunque a credenti in Gesù osservanti la legge, a Gerusalemme e in Galilea. Comunque, è molto improbabile che il nesso tra il pericolo scampato da Paolo e le vicende di Giacomo emergesse dall'opera di Egesippo.

Nell'insieme, insomma, *Storia Ecclesiastica* 2,23,1 è con ogni evidenza un "raccordo" di Eusebio, destinato costituire un *trait d'union* con la parte precedente, che non sembra avere nulla a che fare con Egesippo, se non per il fatto che, forse, le informazioni offerte da quest'ultimo sulla responsabilità di "scribi e farisei" nei fatti relativi alla morte di Giacomo possono aver costituito un'ulteriore conferma, nella visione ideologizzata di Eusebio, alla responsabilità dei "giudei" *tout court* in quelle vicende medesime, che egli dava già per acquisita.

[79] Per Stefano, basti pensare al racconto degli *Atti*, 6,8-15 e 7.

Richiami di 2,23,1-3 ad altri passi della *Storia Ecclesiastica*

Per quanto riguarda il modo in cui Eusebio presenta preliminarmente la figura di Giacomo, ciò che egli dice di lui è che i giudei «ἐπὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου τρέπονται ἀδελφόν, ᾧ πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐγκεχείριστο θρόνος», con espressione nella quale lo storico riprende, ancora, alcuni elementi che aveva già precedentemente introdotto in merito a questa figura.

Il lettore della *Storia Ecclesiastica* aveva già incontrato Giacomo per la prima volta in 1,12,5, cioè all'interno del capitolo 12 intitolato «*Περὶ τῶν μαθητῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*», «*I discepoli del nostro Salvatore*»: qui, dopo aver introdotto il discorso osservando che i nomi degli apostoli sono noti a tutti dai Vangeli, e sottintendendo quindi come sia inutile menzionarli ulteriormente, lo storico di Cesarea riferisce invece le notizie che egli possiede sui Settanta discepoli di Gesù, menzionandone i nomi a lui noti ma affermando di non possederne, tuttavia, alcun catalogo e concludendo infine che il Signore doveva averne in realtà ben più di settanta, come mostra – sottolinea ancora Eusebio – la testimonianza di Paolo di *1Cor* 15,5-7 sulle apparizioni del Risorto a un numero ben più elevato di persone. È appunto in questo contesto che si inserisce il riferimento a Giacomo, del quale lo storico ricorda che «[ὁ Παῦλος] ἔπειτα δ᾽ ὤφθαι αὐτὸν [= τὸν σωτῆρα] Ἰακώβῳ φησίν· εἷς δὲ καὶ οὗτος τῶν φερομένων τοῦ σωτῆρος ἀδελφῶν ἦν». Si trova qui, dunque, una prima allusione, nella *Storia Ecclesiastica*, all'epiteto di Giacomo "Fratello del Signore", implicita nel riferimento al fatto che egli fosse tra coloro che possedevano questa qualifica e aggiunta da Eusebio alla citazione paolina a fini d'identificazione; il motivo di tale aggiunta risiede, con ogni probabilità, nel fatto che Eusebio sta parlando di quelli che non sono tra i Dodici – questi ultimi costituiscono per lui l'indiscusso punto di riferimento alla guida delle prime comunità – e vuole identificare questo Giacomo distinguendolo dai due elencati nelle liste dei Dodici. Il passo si conclude con l'osservazione sul fatto che «εἶθ' ὡς παρὰ τούτους κατὰ μίμησιν τῶν δώδεκα πλείστων ὅσων ὑπαρξάντων ἀποστόλων, οἷος καὶ αὐτὸς ὁ Παῦλος ἦν, προστίθησι λέγων "ἔπειτα ὤφθη τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν". ταῦτα μὲν οὖν περὶ τῶνδε».[80] Da questo passo e dal modo in cui Eusebio si esprime si potrebbero formulare due ipotesi sulla posizione occupata secondo lui da Giacomo rispetto agli apostoli, a seconda di come si intende "παρὰ τούτους": se significa che «oltre a questi», appena

[80] Traduco l'insieme di 1,12,5: «In seguito, dice che poi apparve anche a Giacomo; anche costui era poi uno di coloro di cui si tramanda che fossero fratelli del Signore; poiché, del resto, in aggiunta a questi, erano moltissimi quanti si riteneva fossero apostoli, a imitazione dei Dodici, quale era anche lo stesso Paolo, aggiunge: "Poi apparve a tutti gli apostoli". Queste dunque le informazioni riguardo a costoro».

elencati, tra cui Giacomo, vi erano «altri», da questi distinti, che (diversamente da quelli già nominati) erano annoverati tra gli apostoli, ciò vuol dire che Giacomo non era considerato come appartenente a quest'ultima categoria; se, invece, la precisazione «oltre a questi» sottintende che quelli appena menzionati erano già essi stessi parte del gruppo e che, «in più» rispetto a essi, anche «altri» erano compresi tra gli apostoli, ciò significa che anche Giacomo era, in qualche modo, inserito in questo insieme. In effetti, questa seconda ipotesi è forse meno plausibile, poiché se Eusebio avesse voluto inserire da qualche parte l'informazione che Giacomo era considerato uno degli apostoli, lo avrebbe fatto in maniera più esplicita, senza darlo per scontato per poi aggiungere altri alla categoria di Giacomo, del resto mai menzionata prima; inoltre, dal momento che la premessa di questo capitolo del primo libro è che «i nomi degli apostoli del Signore sono noti a tutti dai Vangeli», e quindi non c'è bisogno di menzionarli, mentre è necessario ricordare per nome gli altri discepoli e gli altri gruppi, meno noti, è possibile che egli si stia servendo della tradizione di *1Cor* 15,5-7 appunto allo scopo di mostrare quali gruppi esistessero oltre ai Dodici: la menzione di Giacomo gli permette di evocare i fratelli del Signore, poi la menzione di «tutti gli apostoli» gli consente di notare che c'erano anche «apostoli» al di fuori dei Dodici, tra cui lo stesso Paolo. In altre parole, è forse più probabile che "παρὰ τούτους" aggiunga una categoria a quelle appena nominate (a tutte – Pietro, i Dodici, i Cinquecento, Giacomo e i fratelli del Signore – oppure soltanto a quest'ultima, ricordata in conclusione) piuttosto che includere tutte queste nel numero degli apostoli. Del resto, l'ambiguità insita nel modo di esprimersi di Eusebio era propria già dell'espressione paolina, sull'origine della quale si è molto discusso e dalla quale non si evince con sicurezza se lo stesso Paolo considerasse o meno Giacomo uno degli apostoli.

D'altra parte, se si confronta questo caso con gli altri in cui Eusebio nella *Storia Ecclesiastica* utilizza espressioni come "παρὰ τούτους" o "παρὰ ταύτας" per aggiungere una nuova categoria o un nuovo elemento ad altri già menzionati, si vede che queste espressioni sono utilizzate sia per includere in un insieme di cui si è già parlato nuovi elementi, sia per aggiungere a un gruppo già definito uno o più elementi o categorie nuovi che non vi rientrano, (il che, del resto, non stupisce, data la genericità dell'espressione). Per esempio, in *Storia Ecclesiastica* 3,25,6, componendo la nota classificazione dei libri sacri o presunti tali, Eusebio giustifica il fatto di aver parlato anche delle Scritture "discusse" ("ἀντιλεγόμενα") perché egli ritiene necessario distinguere quelle che sono «le scritture vere e genuine e comunemente accettate secondo la tradizione ecclesiastica»[81] da «quelle "oltre a queste" ("παρὰ ταύτας") che,

[81] «Τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς».

diversamente, pur non canoniche ("ἐνδιαθήκους") ma anch'esse discusse ("ἀντιλεγόμενα"), sono tuttavia note alla maggior parte degli scrittori ecclesiastici»: qui, dunque, "παρὰ ταύτας" serve ad aggiungere una nuova categoria distinta dalla precedente. Tuttavia, subito dopo, nello stesso passo, si aggiunge «affinché fosse possibile per noi conoscere sia queste stesse (Scritture) sia quelle che sono presentate dagli eretici sotto il nome degli apostoli, o comprendenti, per esempio, vangeli come quelli *di Pietro*, *di Tommaso*, *di Mattia* o anche di alcuni altri "oltre a questi" ("παρὰ τούτους") oppure *Atti* come quelli *di Andrea, di Giovanni* e degli altri apostoli; e, di questi, nessun autore appartenente alle successioni ecclesiastiche ritenne per nulla degno far menzione, in alcun modo, nella (sua) opera»[82]: in questo caso, dunque, l'espressione "oltre a questi" aggiunge elementi a un elenco già fatto, includendoli nella medesima classificazione, cioè a un elenco di nomi di apostoli si aggiunge che ve ne erano, in aggiunta, anche altri. In 3,27,3, ancora, si sta parlando degli Ebioniti ed Eusebio sta distinguendo due gruppi all'interno di essi: i primi, quelli che ritenevano che Gesù fosse figlio di un uomo e di Maria e che credevano indispensabile per la salvezza l'osservazione della Legge, e i «molti altri, "oltre a loro" ("παρὰ τούτους") che avevano lo stesso nome ma che rifuggivano dall'astrusa assurdità dei precedenti»[83], riconoscendo la nascita di Gesù da una vergine e dallo Spirito Santo: qui, dunque, Eusebio sta introducendo una distinzione tra due gruppi differenti aventi lo stesso nome, gli Ebioniti appunto, definendo le caratteristiche specifiche di ciascun sottoinsieme. Infine, in 4,18,4, elencando gli scritti di Giustino, Eusebio ne elenca alcuni e poi aggiunge che «oltre a questi ("παρὰ τούτους") (ve n'è) un altro, sulla sovranità di Dio ("ἄλλο περὶ θεοῦ μοναρχίας"), ecc.»: qui si aggiunge un elemento nuovo (un certo specifico libro di Giustino) rispetto a un raggruppamento preesistente (tutti i libri di questo autore). In definitiva, da questa breve analisi si vede che l'espressione, com'era del resto immaginabile, si presta a essere usata in modi diversi, sia per aggiungere elementi a un insieme già descritto, sia per giustapporre a qualcosa di già illustrato qualcos'altro da esso distinto e separato. Si può osservare, tuttavia, per tornare al caso di Giacomo e degli apostoli, che, in effetti, tutte le volte che si aggiunge un elemento a una categoria già precedentemente citata, essa è stata già prima chiaramente definita come tale: i "vangeli di alcuni

[82] «Ἵνʼ εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας ἤτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθίᾳ ἢ καί τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας ἢ ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις· ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν».

[83] «Ἄλλοι δὲ παρὰ τούτους τῆς αὐτῆς ὄντες προσηγορίας, τὴν μὲν τῶν εἰρημένων ἔκτοπον διεδίδρασκον ἀτοπίαν, κ.τ.λ.».

apostoli", gli "Ebioniti", i "libri di Giustino" sono stati già tutti esplicitamente classificati come gruppo definito prima di aggiungervi elementi nuovi; coerentemente, invece, nel caso in cui "παρὰ ταύτας" introduce un gruppo distinto dal precedente – i "libri discussi ma accolti dai più" rispetto ai "libri certamente autentici" – le due categorie sono semplicemente giustapposte l'una all'altra, ed è chiaro che la seconda non rientra nella prima, ma è da essa distinta e separata. Nel nostro caso di 1,12,5, dunque, sembra più probabile che Eusebio intenda che "oltre a questi", cioè ai "fratelli del Signore", oppure a tutte le categorie menzionate prima, vi era un diverso e distinto ordine di discepoli, quello di coloro che erano chiamati apostoli a imitazione dei Dodici, come anche Paolo, piuttosto che includere tutti quelli nominati prima nella categoria "apostoli", a maggior ragione dal momento che l'esistenza di quelli "chiamati apostoli a imitazione dei Dodici" è ricordata solo dopo aver menzionato Giacomo e non prima: vien da pensare che, se Eusebio lo avesse considerato uno di essi, avrebbe aggiunto qualche specificazione per esplicitarlo, così come fa subito dopo con Paolo. Dunque, per quanto riguarda Eusebio, l'ipotesi probabilmente più plausibile è che egli non considerasse Giacomo e i fratelli del Signore tra gli apostoli, anche se quest'ultima possibilità non può escludersi con assoluta certezza, considerato anche che l'espressione che abbiamo analizzato, in quanto tale, è molto flessibile e, a livello teorico, potrebbe anche essere usata qui in quella direzione; inoltre, la volontà di armonizzare le tradizioni sulle figure che apparivano come guide nelle varie tradizioni delle diverse comunità era sempre vigile in un autore come Eusebio; ciò non ci autorizza, tuttavia, ad attribuirgli qui un tale procedimento se esso non appare verosimile dalla forma in cui egli esprime il suo pensiero.[84]

[84] Il problema dell'appartenenza di Giacomo agli «apostoli» è legato anche in Paolo al modo in cui sono elencati i gruppi e i personaggi nella formula (o nelle formule) che egli eredita e riutilizza in *1Corinzi*. In *1Cor* 15,5, infatti, si susseguono un individuo e poi il gruppo di cui quello è considerato la guida, cioè Pietro è seguito immediatamente dai Dodici; se *1Cor* 15,7 fosse strutturato nello stesso modo, potrebbero susseguirsi anche qui un individuo, in questo caso Giacomo, e il gruppo, «tutti gli apostoli», di cui Giacomo, sarebbe uno dei capi; egli, qui, non viene qualificato in nessun modo particolare, né come «Fratello del Signore» né in altri modi, dunque questa di capo degli «apostoli» costituirebbe la sua caratteristica identificatrice. Si è anche pensato che in questo passo Paolo metta insieme due diverse formule antiche, a lui anteriori, l'una che menzionava Pietro, i Dodici e i Cinquecento e l'altra che comprendeva Giacomo e gli «apostoli», giustapponendole ed elencando tutti quanti in un unico insieme proprio per contrastare eventuali separazioni e sottolineare la concordia e l'unitarietà del gruppo che si richiamava a Pietro rispetto a quello che si richiamava a Giacomo: in questo caso, dunque, ne risulterebbe che già Paolo considerava Giacomo come un apostolo. Certo, probabilmente in questa formula di *1Cor* 15 «gli apostoli» sono probabilmente un gruppo gerosolimitano, dato che in *Gal* 1,17.19 «gli apostoli» sono situati a Gerusalemme. Quest'ultimo passo aiuterebbe a dirimere il problema nel caso in cui, in *Gal* 1,19, «τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον» venisse interpretato considerando lo «εἰ μὴ» come esclusivo («non vidi altri

Si può peraltro notare, *en passant*, che, evidentemente, l'annotazione di Eusebio sul fatto che gli apostoli diversi dai Dodici avessero questa qualifica per imitazione di questi ultimi denota il punto di vista del vescovo di IV secolo che ritiene che essa appartenesse originariamente a quel gruppo e si fosse poi estesa a tutti gli altri discepoli del Signore, mentre sappiamo come sia accaduto in realtà, piuttosto, il contrario: prima l'appellativo di "apostolo", a partire dal suo significato originario di "missionario" o "nunzio" del vangelo, indicava, probabilmente, un gruppo in qualche modo definito – come sembrano suggerire passi dove si parla degli "apostoli" o di "tutti gli apostoli" come, appunto, *Gal* 1,17.19 («τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους» e «τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον») e *1Cor* 15,7 («τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν»), ma anche, ancora in Paolo, *Rm* 16,7 (qui Andronico e Giunia sono detti «ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις») – ma comunque diverso dai Dodici, e solo in seguito esso è passato a identificare questi ultimi in modo specifico e peculiare, fino a diventare, di fatto, una loro prerogativa, forse in modo ancor più forte quando l'origine "apostolica" (nel senso di "discesa dalla predicazione (di almeno uno) dei Dodici") ha cominciato a costituire un principio dirimente per legittimare il potere ecclesiastico nelle diverse comunità. Tuttavia, naturalmente, gli studiosi, per esempio Karl Heinrich Rengstorf, sottolineano come, negli sviluppi sui

---

apostoli, ma (vidi) solo Giacomo [che non è dunque un apostolo]») oppure inclusivo («non vidi altri apostoli, a eccezione di Giacomo [che è dunque un apostolo]»); visto che poco dopo, in *Gal* 2,16, «ἐὰν μὴ» è certamente esclusivo, si potrebbe propendere per il primo caso. Non si tratterà qui di risolvere il problema in Paolo; è tuttavia possibile notare come la questione, così come si pone per noi, poteva forse presentarsi in modo simile anche al tempo di Eusebio, il quale, in fondo, potrebbe non fare altro che presentare le cose pressappoco così come le trovava in Paolo, senza quindi pronunciarsi né a favore né contro l'appartenenza di Giacomo al gruppo degli apostoli. È vero, infatti, che in nessun altro luogo sembra esserci in Eusebio allusione a una qualche connessione tra Giacomo e questi ultimi, nel senso di una sua appartenenza alla categoria, il che si spiega bene dato che egli risultava, invece, tanto chiaramente iscritto nel gruppo dei "fratelli del Signore". È vero anche che inserirlo tra gli apostoli avrebbe aiutato a legittimare, per così dire, il suo ruolo di guida, che era indiscutibilmente confermato dalle fonti di Eusebio, Egesippo compreso; tuttavia, probabilmente, data l'importanza e lo spazio che Eusebio attribuisce a Giacomo nella *Storia Ecclesiastica*, se Eusebio avesse avuto prove certe del fatto che Giacomo fosse annoverato tra gli apostoli, magari allo stesso modo di Paolo, probabilmente non avrebbe mancato di ricordarlo esplicitamente, eventualmente anche in più punti della sua opera. Per alcune osservazioni su *1Cor* 15,3b-7 si veda François VOUGA, *Il cristianesimo delle origini. Scritti protagonisti dibattiti* (Strumenti 7, Biblica), Torino, Claudiana 2001 (edizione italiana di Aldo COMBA di: *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et fides 1997), p. 33-36. Vouga ritiene che i due gruppi menzionati nel passo paolino si distinguessero l'uno dall'altro, verosimilmente, secondo un criterio geografico: Pietro, i Dodici e i Cinquecento in Galilea; Giacomo e tutti gli apostoli a Gerusalemme (p. 33). Egli ritiene, inoltre, che benché Giacomo sia menzionato qui subito dopo gli "apostoli", egli non abbia nulla a che fare con loro, e che, anzi, l'appellativo di questi ultimi si possa applicare sostanzialmente soltanto al tipo di discepoli che in *At* 6,1 sono chiamati «ellenisti» (p. 35-36, con una spiegazione di chi fossero esattamente questi ultimi secondo l'autore).

Dodici successivi ai primi anni della storia dei credenti in Gesù, vi sia comunque, in qualche modo, una ripresa di un ruolo di preminenza di questo gruppo proprio in quanto "ἀπόστολοι" che risalirebbe già all'epoca della loro prima chiamata da parte del Signore, descritta in *Mc* 3,13-14 e *Lc* 6,12-13; infatti, anche se all'inizio le due categorie degli "ἀπόστολοι" e dei "δώδεκα" non si identificavano l'una con l'altra, tuttavia i secondi costituivano un gruppo di inviati dotato di un particolare ruolo di preminenza e di legame diretto con Gesù già al tempo della predicazione di quest'ultimo. Scrive Rengstorf, proprio a proposito di *1Cor* 15,5 e del silenzio di Paolo altrove riguardo ai Dodici, che costoro, per Paolo, «non sono un gruppo costitutivo della comunità organicamente costituita e tanto meno della sua cerchia dirigente, ma soltanto testimoni particolari della risurrezione in quanto sono legati da uno speciale vincolo a Gesù. Per il resto» – aggiunge – «il silenzio di Paolo circa i dodici può recar meraviglia soltanto a chi cerca in essi più di quanto fossero in realtà, cioè collaboratori di Gesù nella sua missione di salvezza tra il suo popolo». È proprio la prospettiva escatologica e di intima unione con il Salvatore secondo la quale i Dodici erano stati scelti da Gesù, continua Rengstorf, che permetterà poi, una volta evolutasi la concezione del popolo eletto (i cui confini si estenderanno al di là del solo Israele) a consentire che essi acquistino un «nuovo e altissimo significato agli occhi della chiesa» e costituiscano «un elemento decisivo della coscienza che essa viene maturando della propria destinazione nella storia della salvezza».[85]

---

[85] Si veda Karl Heinrich RENGSTORF, s. v. «δώδεκα», in: Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Fondato da Gerhard Kittel e continuato da Gerhard Friedrich. Edizione italiana a cura di Felice Montagnini, Giuseppe Scarpat e Omero Soffritti. Indici a cura di Oskar Rühle*, I-XVI, Brescia, Paideia 1965-1978, II, *B-Δ*, 1966, p. 1563-1580, in particolare il numero 5. sui Dodici, p. 1573-1580, citazioni, rispettivamente, da p. 1577 e 1580. Per l'evoluzione del termine «ἀπόστολος», si veda pure ID., s. v. «ἀποστέλλω (ἐξαποστέλλω, ἀπόστολος, ψευδαπόστολος, «ἀποστολή»), in: Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH (ed.), *cit.*, I, *A*, 1965, p. 1063-1195, in particolare p. 1088-1190 (s.v. «ἀπόστολος»), soprattutto p. 1125-1135 (C. «ἀπόστολος NEL NUOVO TESTAMENTO») e p. 1135-1185 (D. «ORIGINE E NATURA DELL'APOSTOLATO NEL NUOVO TESTAMENTO»). Questa operazione di identificazione degli apostoli con i Dodici è molto visibile in Luca, che ne è stato talvolta considerato l'inventore, anche se è improbabile che davvero lo sia, dal momento che essa si riscontra, parallelamente, anche in scritti a lui più o meno contemporanei ma di ambiente e tradizione del tutto differenti come per esempio in *Ap* 21,14 («καὶ τό τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα καὶ ἐπ᾽αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου»), anche se in *Apocalisse* c'è anche l'altro significato, quello più esteso, che prelude all'evoluzione successiva del significato del termine, come in 2,2 «τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν […]»; 18,20 «[…] καὶ οἱ ἅγιοι, καὶ οἱ ἀπόστολοι καί οἱ προφῆται […]»). Per questa forte identificazione tra gli "apostoli" e i Dodici in *Luca* si veda per esempio, ancora, François VOUGA, *cit.*, p. 36. Sull'uso di queste espressioni nell'*Apocalisse*, si veda ancora Rengstorf, s. v. «δώδεκα», *ibid.*, p. 1580. In ogni caso, certamente Luca ha sistematizzato l'identificazione "ἀπόστολοι" – "δώδεκα", ed essa risulta ben visibile nel suo *Vangelo* e negli *Atti*.

Nel seguito della *Storia Ecclesiastica*, si era poi menzionato Giacomo in *Storia Ecclesiastica* 2,1,2-5, e anche rispetto a questo passo appare piuttosto evidente che ci sia un'allusione in 2,23,1: qui Eusebio ricorda, infatti, che a Giacomo «era stato affidato dagli apostoli il seggio di Gerusalemme», «πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐγκεχείριστο θρόνος». Il riferimento all'elezione di Giacomo come primo vescovo di Gerusalemme richiama il luogo, appunto *Storia Ecclesiastica* 2,1,2-5, dove Eusebio aveva già descritto l'avvenimento; quest'ultimo si trova all'interno del capitolo 2,1, intitolato «*Περὶ τῆς μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ Χριστοῦ διαγωγῆς τῶν ἀποστόλων*», cioè «*Come si comportarono gli apostoli dopo l'ascensione di Cristo*».[86] Qui, dopo aver ricordato l'elezione di Mattia e dei Sette, guidati da Stefano, del quale si menziona anche il ruolo di primo martire di Cristo (2,1,1), in 2,1,2 si dice appunto che «τότε δῆτα καὶ Ἰάκωβον, τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφόν, ὅτι δὴ καὶ οὗτος τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς, τοῦ δὲ Χριστοῦ πατὴρ ὁ Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἡ παρθένος, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, ὡς ἡ ἱερὰ τῶν εὐαγγελίων διδάσκει γραφή· τοῦτον δὴ οὖν αὐτὸν Ἰάκωβον, ὃν καὶ δίκαιον ἐπίκλην οἱ πάλαι δι᾽ἀρετῆς ἐκάλουν προτερήματα, πρῶτον ἱστοροῦσιν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἐγχειρισθῆναι θρόνον»[87]. Come si può osservare, il vocabolario utilizzato a proposito dell'investitura di Giacomo come guida della chiesa gerosolimitana è lo stesso che Eusebio impiega nel nostro passo. Del resto, anche i riferimenti del vescovo di Cesarea agli epiteti di Giacomo "Fratello del Signore" e "Giusto" si trovavano entrambi già nel passo che si è appena citato e nel nostro brano sono ripresi, rispettivamente, in 2,23,1 – con menzione esplicita dell'epiteto di Giacomo "Fratello del Signore" – e in 2,23,2 – dove Eusebio ricorda come egli fosse considerato "giustissimo" da tutti (entrambi gli epiteti erano correnti per indicare questo personaggio e si trovano ambedue nell'opera di Egesippo, ma vi torneremo più avanti)[88].

---

[86] Come si è visto, Schwartz difende l'autenticità di questi "κεφαλαία"; per i riferimenti e la discussione cf qui sopra la nota 49. Il titolo di questo, in particolare, contiene l'unico esempio dell'uso del termine "διαγωγή" nella *Storia Ecclesiastica*.

[87] *Storia Ecclesiastica* 2,1,2: «allora ugualmente anche a Giacomo, chiamato il Fratello del Signore, poiché in verità anche costui era detto figlio di Giuseppe, e Giuseppe era padre di Cristo, poiché la Vergine, essendogli stata promessa, prima che essi andassero a vivere insieme, fu trovata ad aver concepito per opera dello Spirito Santo, come insegna la sacra scrittura dei vangeli; in verità, dunque, a questo Giacomo, che gli antichi chiamarono anche con il soprannome di "Giusto" per la superiorità della (sua) virtù, narrano che, per primo, fu affidato il seggio dell'episcopato della chiesa di Gerusalemme». Il riferimento alla Scrittura riguardo al concepimento di Maria precendente il suo sposalizio con Giuseppe è relativo a *Mt* 1,18.

[88] Cf sotto, le sezioni *Giacomo il "Fratello del Signore"* nel commento a 2,23,1-3 e *Giacomo «il Giusto»* nel commento a 2,23,4-7.

A queste osservazioni si può aggiungere che anche il richiamo di 2,23,3 a una testimonianza di Clemente su Giacomo citata in precedenza allude verosimilmente a un altro luogo della *Storia Ecclesiastica*, cioè ai brevi passi di Clemente Alessandrino, tratti dalle *Ipotiposi*, 6-7, citati o parafrasati da Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 2,1,3-5,[89] ovvero, immediatamente dopo le notizie di 2,1,2 che abbiamo appena riferito. Di questa citazione di Clemente diremo subito qui sotto, nel paragrafo a essa dedicato.

Qui osserviamo soltanto che sembra, dunque, che quando Eusebio scrive l'introduzione alla citazione del passo di Egesippo sul "Fratello del Signore", egli abbia presente l'altro brano, nel quale già prima aveva parlato di lui, e lo riprenda con alcuni richiami. Come sempre, lo storico contestualizza, dunque, quanto sta per citare armonizzandolo sia con ciò che precede nella sua opera sia con ciò che segue. Infatti, se in 2,23,1 e probabilmente 2,23,3 Eusebio fa riferimento a quanto detto in precedenza, il paragrafo 2,23,2, come rilevato sopra, contiene invece una parafrasi del testo di Egesippo che lo storico si accinge a citare letteralmente, mentre la conclusione di 2,23,3 contiene il riferimento a Clemente e poi introduce finalmente la vera e propria citazione di Egesippo.

Egesippo «ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς» e la sua affidabilità di scrittore ecclesiastico

Come si vedrà anche nel corso dell'analisi del frammento su Antinoo, citato in *Storia Ecclesiastica* 4,8,1-2, la collocazione di Egesippo in età sub-apostolica da parte di Eusebio risponde verosimilmente, in realtà, a una costruzione ideologica di quest'ultimo, il quale sembra insistere particolarmente su questo aspetto proprio perché la vicinanza del personaggio all'epoca delle origini, e in particolare a quella della predicazione degli apostoli, sempre nella prospettiva dello storico di Cesarea, ne accresce la probabilità di attendibilità, affidabilità e fedeltà all'insegnamento originario trasmesso da Cristo e, appunto, dai suoi apostoli e primi discepoli. Nel passo di cui ci stiamo occupando troviamo infatti l'indicazione che «ἀκριβέστατά γε μὴν τὰ κατ᾽ αὐτὸν ὁ Ἡγήσιππος, ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς, ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι τοῦτον λέγων ἱστορεῖ τὸν τρόπον· […]», «in realtà, in modo particolarmente esatto, riferisce gli avvenimenti relativi a lui Egesippo, vissuto al tempo della prima successione degli apostoli, nel suo quinto libro di *Annotazioni*, esprimendosi in questo

[89] La segnalazione di Theodor ZAHN, *cit.*, p. 232, con riferimento a «Eus. I,4,4» è dovuta probabilmente a una svista: il passo in questione, cui egli stesso allude, è certamente *Storia Ecclesiastica* 2,1,3-5.

modo: […]»: secondo tale indicazione, Egesippo apparterrebbe dunque alla «prima successione degli apostoli». In effetti, in *Storia Ecclesiastica* 4,8,1, Eusebio sembra appunto sfruttare l'affermazione di Egesippo sul fatto che Antinoo fosse «ὁ ἐφ᾽ ἡμῶν γενόμενος», «quello vissuto ai nostri tempi [= ai tempi di Egesippo]» per collocare l'inizio dell'attività dello scrittore cristiano nell'epoca di Adriano e avvicinarlo così il più possibile a una fase "antica" della storia delle comunità; come si vedrà meglio nel commento *ad locum*, tuttavia, il dato riferito da Egesippo della propria contemporaneità con Antinoo non implicava, verosimilmente, che la sua attività letteraria fosse cominciata in un'epoca tanto alta, ma soltanto che, al momento della morte di Antinoo, lo scrittore fosse già nato. Il tentativo interpretativo di Eusebio, tuttavia, sembra dimostrare, se non altro, che lo storico riteneva attendibile la testimonianza di questo scrittore e aveva interesse che questi fosse ritenuto fededegno anche dai propri lettori, come confermano, del resto, anche alcune sue osservazioni esplicite, nonché, già di per sé, il fatto che egli lo citi così spesso.

Proprio in 2,23,3, Eusebio sembra sottolineare esplicitamente l'affidabilità del nostro, affermando che egli riferisce gli avvenimenti relativi a Giacomo «nel modo più esatto», o «in modo particolarmente esatto», «ἀκριβέστατα», analogamente a quanto avviene in *Storia Ecclesiastica* 4,22,1, dove pure si insiste sulla completezza esaustiva della testimonianza di Egesippo sulla propria opinione («τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν», «ha lasciato una testimonianza davvero completa della propria opinione»), verosimilmente in merito all'ortodossia e all'uniformità dell'insegnamento riscontrate presso tutti i vescovi che egli avrebbe incontrato[90].

Eusebio, Egesippo e la testimonianza su Giacomo di Clemente di Alessandria

Per completare il quadro di commento all'introduzione di Eusebio a questo frammento, analizziamo il contenuto del passo di Clemente di Alessandria riferito a Giacomo al quale Eusebio allude presumibilmente in 2,23,3 e che dovrebbe confermare quanto narrato poi da Egesippo, secondo la testimonianza di Eusebio, il quale afferma che «τὸν δὲ τῆς τοῦ Ἰακώβου τελευτῆς τρόπον ἤδη μὲν πρότερον αἱ παρατεθεῖσαι τοῦ Κλήμεντος φωναὶ δεδηλώκασιν, ἀπὸ τοῦ πτερυγίου βεβλῆσθαι ξύλῳ τε τὴν πρὸς θάνατον πεπλῆχθαι αὐτὸν ἱστορηκότος», «Del resto, hanno già qui sopra mostrato il

[90] Cf il capitolo relativo a questo frammento, in particolare il commento a 4,22,1-3, sezione *1.a. La presentazione di Eusebio, cenni a Clemente di Roma, ancora sulla cronologia di Egesippo*. Sull'affidabilità di Egesippo, si veda anche, nel commento a 4,7,15-4,8,1-3, la sezione *1.a. Confronto degli schemi espositivi di Eusebio in Storia Ecclesiastica 4,7,15-4,8 e in 4,21-22*. *Lo storico di Cesarea e la sua presentazione di Egesippo "eresiologo"*.

modo in cui morì Giacomo, da una parte, le parole citate di Clemente, il quale ha riferito che egli fu precipitato dal pinnacolo e fu colpito fino alla morte con un bastone».

Riportiamo dunque il testo del frammento citato da Eusebio in 2,1,3-5 :

3. «Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων γράφων ὧδε παρίστησιν· "Πέτρον γάρ φησιν καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡς ἂν καὶ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλὰ Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον τῶν Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι"».

4. «Ὁ δ᾽αὐτὸς ἐν ἑβδόμῳ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως ἔτι καὶ ταῦτα περὶ αὐτοῦ φησιν· "Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκεν τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα· ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρναβᾶς"».

5. «Δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς».[91]

---

[91] 3. «Clemente, nel sesto libro delle *Ipotiposi*, scrivendo, presenta (i fatti) in questo modo: dice, infatti che "Pietro, Giacomo e Giovanni dopo l'ascensione del Salvatore, pur essendo stati particolarmente onorati dal Salvatore, non fecero a gara per (questo) onore, ma scelsero Giacomo il Giusto come vescovo di Gerusalemme"». 4. «Egli stesso, nel settimo libro della stessa *Ipotiposi*, dice, ancora, anche queste cose riguardo a lui: "a Giacomo il Giusto e a Giovanni e a Pietro, dopo l'ascensione, il Signore diede la gnosi, questi la diedero agli altri apostoli, gli altri apostoli ai Settanta; e, di questi, uno era anche Barnaba"». 5. «E i "Giacomo" erano due, uno, il Giusto, quello che venne gettato giù dal pinnacolo e fu colpito a morte dal bastone di un follatore, l'altro, quello che fu decapitato».

Clemente, evidentemente, identifica Giacomo il Fratello del Signore con Giacomo figlio di Alfeo, se indica che ci fossero soltanto due persone con questo nome; per l'identificazione dei "fratelli del Signore" in Egesippo e alcune osservazioni sulle identificazionei tra personaggi omonimi, necessarie per sostenere le diverse posizioni in merito, si veda, più avanti, il paragrafo qui dedicato. Della concezione per la quale fu data la «gnosi» direttamente dal Signore a Giacomo il Giusto, Giovanni e Pietro, si veda lo sviluppo in senso più strettamente gnostico in *II Apocalisse di Giacomo* 46, dove Giacomo dice di sé stesso di aver «ricevuto una rivelazione da parte del pleroma d'incorruttibilità» e poi anche 56 per altre espressioni di rivelazione di ascendenza evidentemente gnostica, come «Mio diletto! Ecco, io ti rivelerò ciò che né i cieli hanno conosciuto né i loro arconti. Ecco, io ti rivelerò ciò che egli non ha conosciuto, colui che si vantò…» (la parte finale è lacunosa); per il testo, si veda, per esempio, Armand VEILLEUX, *La première apocalypse de Jacques (NH V,3). La seconde apocalypse de Jacques (NH V,4), texte établi et présenté par Armand Veilleux* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes 17), Québec, Les Presses de l'Université Laval 1986, con originale copto (pagine pari) e traduzione francese a fronte (pagine dispari), e un commento, p. 115-198 per la sezione *La (seconde) Apocalypse de Jacques II. NH V,4 ([44],11-63,32)*, dove la citazione dei passi indica il numero della pagina (per esempio 63) del codice di Nag Hammadi e le linee (per esempio 32); si veda in particolare p. 123 per questo passo, con commento a p. 162-178, soprattutto p. 163-165; nei passi riportati traduco il francese di Veilleux. Per ulteriori riferimenti sulla *II Apocalissi di*

In effetti, l'affinità delle informazioni dei due autori (Clemente ed Egesippo) e dei due passi (2,1,3-5 e 2,23,4-18) non è così generalizzata come sembrerebbe dalla dichiarazione fatta da Eusebio. Il passo di 2,1,3-5, che riporta tre diverse citazioni di Clemente, infatti, non si riferisce soltanto al martirio di Giacomo, ma anche alla sua elezione e l'unico riferimento alla morte di lui è costituito da ciò che Eusebio riporta, ancora da *Ipotiposi* 7,[92] in 2,1,5, e che serve a distinguere questo Giacomo dall'apostolo: «δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς»; gli altri due passi, citati in 2,1,3 da *Ipotiposi* 6 e 2,1,4 da *Ipotiposi* 7, si riferiscono invece all'elezione di Giacomo il Giusto con il comune accordo di Pietro, Giacomo (naturalmente il fratello di Giovanni, cioè quello generalmente noto come "l'apostolo", ovvero uno dei Dodici) e Giovanni, della quale in Egesippo non si fa alcun cenno, né qui né in altri frammenti. L'identificazione di questo passo di Clemente al quale Eusebio allude in 2,23,3 con *Storia Ecclesiastica* 2,1,4 (o meglio, diremmo, 2,1,3-5, di cui solo 2,1,5 specificatamente sul martirio), osservata anche da Gustave Bardy, era stata segnalata ancor prima da Eduard Schwartz e poi da Erwin Preuschen.[93]

Giacomo si veda più avanti, la sezione sul martirio di Giacomo, II.1.4., con il commento a *Storia Ecclesiastica* 2,23,10-19, in particolare la sezione intitolata *Il ruolo di Giacomo*, parte *c. Diverse tradizioni sulla morte del "Giusto": precipitato dal pinnacolo del Tempio, lapidato o ucciso a colpi di bastone? – I. Egesippo e gli altri racconti noti: Giuseppe Flavio,* Antichità Giudaiche *20,IX,1 (= 20,197-203, cf Eusebio,* Storia Ecclesiastica *2,23,20-25);* Riconoscimenti *pseudoclementini I, 66-70;* II Apocalissi di Giacomo *61-62*; per il riferimento a Veilleux cf la nota 284.

[92] Le *Ipotiposi* di Clemente di Alessandria sono un'opera perduta probabilmente contenente una concisa esegesi di passi biblici. Sulla natura di questo scritto si veda, per esempio, con alcune fonti indicate, tra cui Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 6,13,2 e 6,14,1, Bogdan G. BUCUR, *The Place of the Hypotyposeis in the Clementine Corpus: An Apology for "The Other Clement of Alexandria"*, in *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009), p. 313-335, p. 335 nota 85. L'edizione critica dei frammenti conservati è in Otto STÄHLIN, Ludwig FRÜCHTEL, Ursula TREU (ed.), *Clemens Alexandrinus, herausgegeben von Otto Stählin. Band 3. Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente. Herausgegeben von Otto Stählin. In 2. Auflage, neu herausgegeben von Ludwig Früchtel. Zum Druck besorgt von Ursula Treu* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 17,3), Berlin, Akademie-Verlags 1970², p. 198-199 per il testo (frammenti 10 – cioè *Storia Ecclesiastica* 2,1,3 – e 13 – cioè *Storia Ecclesiastica* 2,1,4-5) e p. XVI-XVII per le annotazioni a questi frammenti; alle p. XII-XIII le testimonianze su quest'opera presso gli autori antichi. *Ivi*, p. XII, gli editori riportano, tra gli altri, proprio 6,14,1 di Eusebio, dal quale si evince che, in effetti, le *Ipotiposi* dovevano contenere una spiegazione di passi dell'Antico e del Nuovo Testamento; ciò è confermato dalle altre testimonianze antiche riferite (esse si trovano in passi di Cassiodoro e di Fozio, oltre che, ancora, di Eusebio).

[93] Cf Gustave BARDY, p. 86 nota 5: «Cf *supra* II,1,4», ma già prima il rinvio di Eduard SCHWARTZ, p. 166, in nota, a 2,1,4-5 (da lui indicate come 104,11-16, come sempre con il rimando alla pagina e alle linee della propria edizione) ed Erwin PREUSCHEN, *cit.*, p. 107: «s. II, 1, 4 aus Clem. hypotyp. VII».

Naturalmente, può darsi che la testimonianza di Clemente fosse in realtà più ampia e che contenesse ulteriori notizie sul martirio di Giacomo, che Eusebio conosceva ma che non ha poi effettivamente riportato[94]. Altrimenti, si potrebbe immaginare che tali notizie fossero tanto conformi e affini a quelle di Egesippo che Eusebio non abbia avvertito la necessità di riferirle tutte testualmente, proprio perché la vicenda narrata dai due era sostanzialmente identica, o forse perché la versione di Egesippo risultava ai suoi occhi, per qualche ragione, preferibile (a quest'ultimo proposito, d'altra parte, si potrebbe anche affermare il contrario, e cioè, che, se davvero le due testimonianze fossero state così affini, Eusebio forse avrebbe dovuto citarle entrambe esplicitamente a maggior ragione, perché si confermassero a vicenda). È probabile, in effetti, che ciò che Eusebio ha citato costituisca tutto ciò che egli trovava in Clemente che fosse utile alla propria trattazione e che, se Eusebio, come pare, ha riportato alla

---

Gustave BARDY, *cit.*, p. 50, nota 10, osserva, poi, che il passo di *Storia Ecclesiastica* 2,1,5 coincide con il frammento 13 di Clemente di Alessandria, *Ipotiposi*, nell'edizione di Otto Stählin (Bardy si riferiva a Otto STÄHLIN, *Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 17,3), Berlin, Akademie-Verlag, 1909; cf però qui sopra l'indicazione della nuova edizione a cura di Ludwig Früchtel e Ursula Treu, Otto STÄHLIN, Ludwig FRÜCHTEL, Ursula TREU (ed.), *cit.*; le pagine in questo caso, comunque, coincidono), p. 199; Bardy nota che, nell'edizione di Stählin, non solo il passo di 2,1,4, e la prima parte di 2,1,5 di Eusebio – cioè quella riportata qui sopra – ma anche la seconda parte di quest'ultimo – contenente la testimonianza di Paolo su Giacomo di *Gal* 1,19 – è edita all'interno del frammento di Clemente, anche se non viene detto esplicitamente da Eusebio che ne faccia parte; Eduard SCHWARTZ, p. 104, invece, considera 2,1,5a come parte della citazione clementina e 2,1,5b, cioè il riferimento a Paolo con la citazione di *Galati*, come un'aggiunta di Eusebio (egli, infatti, non la inserisce nella citazione dell'Alessandrino), così come fa poi anche Bardy: il testo incriminato è: «αὐτοῦ δὴ τοῦ δικαίου καὶ ὁ Παῦλος μνεμονεύει γράφων· >ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.< ». Non mi pronuncerò in questa sede sulla questione, anche perché il contenuto della frase discussa non modifica molto l'esame del rapporto tra i frammenti di Clemente e quelli di Egesippo. Mi limito a osservare che, con il TLG, si trova che "μνημονεύει γράφων" ricorre altrove nella *Storia Ecclesiastica* (3,2,1) e che "μνημονεύει λέγων" è un sintagma caro a Eusebio in quest'opera; invece, per Clemente il TLG riporta "μνημονεύει γράφων" solo per il frammento delle *Ipotiposi* di cui ci stiamo occupando (che evidentemente il TLG delimita come Stählin!) e per "μνημονεύει λέγων" non dà nulla. Anzi, non dà nessun'altra ricorrenza di "μνημονεύει" in Clemente (uno "μνημονεύει" con genitivo, in discorso indiretto, contenuto in Eusebio in un passo in cui viene menzionato Clemente – *Storia Ecclesiastica* 2,15 – non sembra provenire da Clemente, ma sembra far parte del testo di Eusebio, diversamente da quanto il TLG lascia intendere). E' vero che le opere conservate di Clemente si prestano meno della *Storia Ecclesiastica* a contenere questo genere di espressione (anche se negli *Stromati* essa avrebbe potuto trovare posto), ma statisticamente sembra più probabile l'attribuzione di queste due righe a Eusebio.

[94] Cf a questo proposito Theodor ZAHN, *cit.*, p. 232, il quale afferma che il modo di esprimersi di Clemente presuppone che egli avesse già parlato del martirio dei due Giacomo in un luogo precedente delle *Ipotiposi*, probabilmente nel commentare gli *Atti degli apostoli*, forse *At* 12,1 e *At* 12,17.

lettera il frammento di Clemente in *Storia Ecclesiastica* 2,1,4b-5a, qui Clemente fosse molto sintetico e si limitasse a distinguere i due Giacomo mediante la diversità delle rispettive morti. Come detto, non possiamo sapere se altrove ne parlasse più estesamente; può anche darsi che subito dopo questa menzione delle due morti, egli le raccontasse, ma non possediamo elementi sufficienti per affermarlo, né per dire il contrario. Resta il fatto che, se Eusebio riporta solo questo, è poco probabile che Clemente dicesse di più. È inoltre poco verosimile che, dopo una premessa che introduce il tema delle morti di entrambi i "Giacomo", ne avesse poi lungamente descritto una soltanto: se si supponesse che sulla morte del "Giusto" vi fossero ulteriori notizie in Clemente, si dovrebbe anche immaginare che egli descrivesse diffusamente anche quella del "fratello di Giovanni", della quale pure doveva in effetti dire qualcosa, dato che Eusebio cita *Ipotiposi* 7 anche a questo proposito, in *Storia Ecclesiastica* 2,9,2-3; in una tale situazione, sembra piuttosto difficile che, se, in un autore come Clemente, vi fossero state tali rilevanti e cospicue testimonianze sul martirio di due personaggi insigni come questi, non ve ne sia rimasta traccia alcuna in nessun autore antico.[95] In fin dei conti, la soluzione probabilmente più verosimile, e la più economica, è che, invece, Eusebio tenesse a sottolineare l'affinità tra le due fonti proprio sulla specifica informazione del tipo di martirio sofferto da Giacomo: infatti, nonostante la sua brevità, la notizia di Clemente contiene, conformemente a quanto riporta Egesippo, la peculiare informazione che Giacomo «sia stato gettato giù dal pinnacolo e sia stato colpito a morte con il bastone di un follatore»[96], sulla quale torneremo più avanti, nella parte relativa,

---

[95] In *Storia Ecclesiastica* 2,9, in effetti, Eusebio racconta proprio la morte di Giacomo fratello di Giovanni, citando da Clemente il particolare, ricevuto, dice Eusebio, da Clemente, a sua volta, da coloro che vennero prima di lui, che colui che condusse in tribunale questo Giacomo, all'udire la sua testimonianza si commosse e confessò di essere anch'egli cristiano e così entrambi furono portati via; l'uomo implorò il perdono dell'apostolo, che glielo accordò, e i due furono quindi decapitati contemporaneamente (testualmente: 2,9,2. «περὶ τούτου δ᾽ ὁ Κλήμης τοῦ Ἰακώβου καὶ ἱστορίαν μνήμης ἀξίαν ἐν τῇ τῶν Ὑποτυπώσεων ἑβδόμῃ παρατίθεται ὡς ἂν ἐκ παραδόσεως τῶν πρὸ αὐτοῦ, φάσκων ὅτι δὴ ὁ εἰσαγαγὼν αὐτὸν εἰς δικαστήριον, μαρτυρήσαντα αὐτὸν ἰδὼν κινηθείς, ὡμολόγησεν εἶναι καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν Χριστιανόν». 2,9,3. «"συναπήχθησαν οὖν ἄμφω", φησίν, "καὶ κατὰ τὴν ὁδὸν ἠξίωσεν ἀφεθῆναι αὐτῷ ὑπὸ τοῦ Ἰακώβου· ὁ δὲ ὀλίγον σκεψάμενος, εἰρήνη σοι, εἶπεν καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. καὶ οὕτως ἀμφότεροι ὁμοῦ ἐκαρατομήθησαν"»). Anche in questo caso, l'impressione è che Eusebio riferisca più o meno tutto ciò che trova in Clemente sull'argomento, o, almeno, tutto ciò che a lui sembra rilevante. Tutto considerato, doveva esserci nelle *Ipotiposi*, in particolare ai libri 6 e 7, una sezione dedicata alla morte dei due "Giacomo", anche se, di nuovo, non sappiamo dire con certezza se e in che misura vi fosse lì più di quello che risulta dagli autori che citano questi frammenti.

[96] «Ἀπὸ τοῦ πτερυγίου βεβλῆσθαι ξύλῳ τε τὴν πρὸς θάνατον πεπλῆχθαι», cf *Storia Ecclesiastica* 2,23,3. Su questa morte e sulla possibile sua origine torneremo, si veda più avanti il commento a *Storia Ecclesiastica* 2,23,10-19, con il confronto con le altre tradizioni in merito, per

appunto, al racconto del martirio. In ogni caso, l'unico passo di Clemente che si riferisca a Giacomo nella *Storia Ecclesiastica* prima del nostro è, appunto, 2,1,3-5. Dal punto di vista di Eusebio, del resto, ciò che conta è di avere un qualche appiglio, sia esso più o meno consistente, che gli permetta di sottolineare la perfetta consonanza tra le versioni dei fatti riportate dalle sue fonti: tale congruenza, da un lato, dimostra l'attendibilità di queste ultime, che così si confermano a vicenda e, dall'altro, è indice della veridicità degli eventi, raccontati in modo uniforme da due fonti diverse; la consonanza tra Egesippo e Clemente è ribadita ulteriormente, infatti, alla fine del racconto su Giacomo, dove Eusebio afferma che «ταῦτα διὰ πλάτους, συνῳδά γε <τοι> τῷ Κλήμεντι καὶ ὁ Ἡγήσιππος» «Questi fatti per esteso, per l'appunto, in accordo con Clemente, (li) (riferisce) anche Egesippo».

Questa, naturalmente, è la prospettiva di Eusebio. Dal nostro punto di vista, invece, ci si potrebbe chiedere se, piuttosto che confermarsi a vicenda indipendentemente, non sia Clemente a dipendere da Egesippo. Il vocabolario utilizzato nei due racconti non è esattamente lo stesso: gli unici termini in comune sono "πτερύγιον", "γναφεύς" e "ξύλον"; essi, però, sono anche i più caratterizzati e meno usuali e, dunque, sono proprio quelli che maggiormente sarebbero rimasti impressi a Clemente, se questi avesse inserito nella sua opera un riferimento a un passo di Egesippo che ricordava a memoria. Per il resto, cambiano soprattutto i verbi: Clemente ha "βάλλω", Egesippo usa due volte "καταβάλλω", in 2,23,15 «ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον» e 2,23,16 «ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν»; Clemente ha «πληγεὶς εἰς θάνατον», Egesippo, in 2,23,18, dice che il follatore «ἤνεγκεν κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ δικαίου» il suo «ξύλον» e che in questo modo Giacomo «ἐμαρτύρησεν», con verbo dotato di specifiche valenze teologiche; i verbi sono appunto la parte del discorso che più si presta all'uso di sinonimi o di espressioni equivalenti che rendano lo stesso concetto, senza contare che le espressioni usate qui da Clemente sono anche stilisticamente migliori di quelle di Egesippo: egli avrebbe anche potuto voler rendere in modo più elegante, oltre che più sintetico, gli stessi concetti espressi da quest'ultimo. Tuttavia, sempre premessa l'impossibilità per noi di sapere se la testimonianza di Clemente contenesse altre informazioni a noi ignote, la totale assenza in questo autore di riferimenti alla lapidazione di Giacomo lascia pensare che egli non conoscesse Egesippo,

---

esempio quella di Flavio Giuseppe in *Antichità Giudaiche* 20,IX,1, ripreso anche da Eusebio nella *Cronaca* all'anno 62, dove Giacomo è esclusivamente lapidato, laddove in Clemente è preso a bastonate, mentre in Egesippo, utilizzato da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica* 2,23,10-18, subisce entrambi i supplizi; cf più avanti, la sezione specificatamente dedicata al martirio, soprattutto *Diverse tradizioni sulla morte del "Giusto": precipitato dal pinnacolo del Tempio, lapidato o ucciso a colpi di bastone?*.

altrimenti non si vede perché avrebbe dovuto scegliere uno piuttosto che l'altro dei supplizi presenti nel suo testo, a maggior ragione dato che in Giuseppe Flavio, altra fonte che avrebbe potuto essere a disposizione di Clemente, compariva la lapidazione e non il follatore; ciò vale, naturalmente, a meno che non si consideri valida l'ipotesi secondo la quale lo stesso frammento di Egesippo, così come noi lo abbiamo, sia il risultato della composizione di più racconti, dei quali Clemente avrebbe avuto davanti soltanto quello con il supplizio delle bastonate; oppure, a meno che non si pensi che Clemente, trovando incoerente il racconto di Egesippo, con due diversi supplizi, ne abbia preso in considerazione uno soltanto. In questo secondo caso, tuttavia, *a priori* non si vede perché l'Alessandrino avrebbe dovuto scegliere una tradizione piuttosto che un'altra, a maggior ragione dato che la lapidazione era anche in Flavio Giuseppe e la morte a bastonate no: è probabile, quindi, o quanto meno possibile, che, seppure Clemente avesse conosciuto Egesippo, tuttavia dovesse avere a propria disposizione una qualche altra fonte che gli testimoniasse l'intervento del follatore contro Giacomo e che glielo facesse preferire alla lapidazione. Mi sembra sia quindi possibile concludere che, se anche Clemente avesse conosciuto Egesippo, il suo passo abbia comunque buone probabilità di costituire una testimonianza, da quello indipendente, della tradizione su Giacomo che anche Egesippo riporta e che dunque, in fondo, il ragionamento di Eusebio sulla possibilità di confermare l'attendibilità dei due scrittori incrociando, per così dire, le informazioni che se ne ricavano, ha buone probabilità di essere fondato su un dato reale, cioè sul fatto che l'Alessandrino doveva conoscere la tradizione sul follatore che avrebbe colpito Giacomo in modo indipendente da Egesippo.

Giacomo il "Fratello del Signore"

Prima di chiudere questa sezione introduttiva al frammento, una parola dovrà essere spesa sull'epiteto di "Fratello del Signore", attribuito al "primo vescovo di Gerusalemme" dalla tradizione insieme a quello di "Giusto" ("ὁ δίκαιος"); a queste designazioni si aggiunge in Egesippo anche quella, molto discussa, di "ὠβλίας", che compare soltanto in questo autore, proprio nella citazione di *Storia Ecclesiastica* 2,23,7 – e che tratterò nel commento *ad locum*, insieme al suo *pendant* "ὁ δίκαιος", con cui forma qui quasi un'endiadi – nonché nel passo di Epifanio, *Panarion* 78,7 che Lawlor identifica comunque con una citazione da Egesippo non esplicitata come tale[97] (le altre attestazioni, con ogni probabilità, dipendono comunque da Egesippo). L'utilizzo congiunto di tali epiteti potrebbe confermare ulteriormente la stima di attendibilità dimostrata

[97] Cf Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 11-12.

da Eusebio nei confronti di Egesippo, in quanto non è totalmente da escludersi che lo storico li abbia appunto mutuati da lui, nel modo peculiare e specifico in cui egli mostra di usarli.

Tra questi appellativi, l'unico che si trovi a proposito di Giacomo negli scritti protocristiani è quello di "Fratello del Signore". Come segnala Bauckham nel suo *Jude and the relatives of Jesus in the early church*[98], esso è impiegato in *Gal* 1,19 e in Egesippo in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,4, cioè nel nostro passo, mentre quello di "Giusto" si trova in *Vangelo degli Ebrei* 7, *Vangelo di Tommaso* 12, Egesippo in Eusebio 2,23,4.7.16, *I Apocalisse di Giacomo* 32,2-3, *II Apocalisse di Giacomo* 44,14; 59,22; 60,12; 61,14.[99]

È dunque possibile che, dal momento che Eusebio sta esplicitamente utilizzando qui Egesippo come fonte, sia proprio da lui che egli mutui in modo diretto i tre epiteti, benché i primi due fossero correnti nella chiesa antica in relazione a questo personaggio, come mostra l'impiego di essi già in testi antichi, anteriori al II secolo, e del primo già in Paolo. Si può notare, in effetti, che, anche quando Eusebio riferisce il passo contenente l'altrimenti a noi ignoto appellativo di "ὠβλίας" per Giacomo, non lo commenta in alcun modo e, anzi, sembra accettarlo come autentico e attendibile. Si può quindi immaginare che il vescovo abbia ripreso da Egesippo anche l'uso degli altri due epiteti (del resto, come si è detto, quello di "Giusto" si trova usato in Egesippo proprio insieme a quello di "ὠβλίας"), nel senso che, seppure gli fossero stati già noti da una più ampia e diffusa tradizione sul personaggio interessato, nel concreto la sua più diretta fonte in merito sarebbe stata proprio Egesippo: l'idea è, appunto, che egli li abbia trovati tutti nel testo di Egesippo, li abbia quindi ritenuti attendibili e li abbia utilizzati in quanto tali e tutti e tre congiuntamente, a partire proprio dalla testimonianza di lui. Va tuttavia tenuto presente che Giacomo è detto "il Giusto" anche da Clemente di Alessandria proprio nei frammenti delle *Ipotiposi* 6-7 dei quali si è discusso qui sopra. Ci si dovrà chiedere, quindi, se anche qui si debba ipotizzare un'influenza di Egesippo, vista la somiglianza delle tradizioni sulla morte di Giacomo o se i due si avvalgano invece in modo indipendente di tradizioni giudeo-cristiane note a entrambi, anche a proposito dell'epiteto di Giacomo. Tra l'altro, l'appellativo era stato usato, come vedremo, anche da

---

[98] Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 14.

[99] Come si vedrà meglio più avanti, nell'analisi particolare dell'attributo di "Giusto", April D. DECONICK, *The original Gospel of Thomas in translation. With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel* (Early Christianity in context, Library of New Testament studies 287), London, Clark International 2006, p. 81, aggiunge o affianca ai passi citati da Bauckham anche: Epifanio, *Panarion* 78,7,7; 78,14,1; *I Apocalisse di Giacomo* 31,30; 32,1 (qui probabilmente il passo è lo stesso di Bauckham); 32,12; 43,19-21; *II Apocalisse di Giacomo* 44,13 (anche qui probabilmente si tratta dello stesso passo indicato da Bauckham); 49,9; 60,12-13 (stesso passo di Bauckham anche qui).

Origene, che Eusebio conosceva molto bene: per esempio, in *Contro Celso* 1,47; 2,13, da confortarsi con *Commentario a Matteo* 10,17 che sottolinea la «δικαιοσύνη» di Giacomo, richiamandosi a Flavio Giuseppe. Dunque, per questi epiteti tanto diffusi, in particolare per quello di "Giusto", bisognerà essere prudenti prima di pronunciarsi con certezza a favore di una derivazione da Egesippo.

Per quanto concerne il preciso valore della designazione di Giacomo come "Fratello del Signore", è d'obbligo ricordare come l'esatta natura del legame di parentela che tale espressione indicava – tanto nel caso suo quanto in quello degli altri personaggi evangelici che ricevettero la medesima qualifica – sia stata oggetto di discussione sin dall'antichità, anche a causa delle conseguenze che la risposta data al problema apportava rispetto alla dottrina della verginità perpetua di Maria. Il gruppo dei "fratelli del Signore" è del resto menzionato solo sporadicamente nelle fonti protocristiane: si può pensare alla testimonianza di Paolo *1Cor* 9,5, e ad *At* 1,14 dove costoro sembrano formare in effetti un gruppo a sé stante tra tutti i discepoli, ma anche al passo sinottico di *Mc* 3,31-34, *Mt* 12,46-50 e *Lc* 8,19-21; a *Mc* 6,3-4 e al parallelo *Mt* 13,55-56, dove vengono elencati anche i nomi di tali personaggi; a *Gv* 2,12 e *Gv* 7,3-10. Il ruolo esatto di queste figure rimane peraltro in gran parte oscuro, dal momento che l'immagine che viene proposta nei vangeli non è in generale molto lusinghiera nei loro confronti, visto che spesso essi sono presentati come apertamente ostili alla predicazione di lui o quanto meno molto scettici nei suoi riguardi. D'altro canto, l'unico riferimento cronologicamente precedente a quello evangelico sembra essere quello di Paolo in *1Cor* 9,5, il quale non si pronuncia né in senso positivo né negativo su queste figure; egli sembra tuttavia indicare il gruppo dei fratelli del Signore come parte dell'insieme di coloro che rivestono un ruolo di guida e di riferimento per le comunità, insieme agli altri apostoli e a Cefa, con i quali Paolo si confronta. In effetti, in particolare per Giacomo, è accertato un ruolo direttivo all'interno della comunità di Gerusalemme (si pensi già a *Gal* 1,19 e, soprattutto al cosiddetto "Concilio degli Apostoli" di *Gal* 2 e *At* 15); di un gruppo omogeneo e definito di "fratelli del Signore", invece, non si parla quasi più dopo le poche e brevi menzioni riportate qui sopra, anche al di fuori della documentazione delle origini poi divenuta canonica. Questi personaggi non sembrano esser ricordati, nel seguito della storia delle chiese, che in singoli, isolati ambienti, nei quali alla famiglia di Gesù veniva riconosciuto un importante ruolo di guida e nei quali, evidentemente, era rimasta viva la conoscenza di tradizioni relative a tale ruolo e dell'esistenza di un tale gruppo di persone legate al Signore da un qualche grado di parentela, nello specifico da un vincolo di "fratellanza", la cui esatta natura è peraltro di ardua definizione: tra questi ambienti si trovano, appunto, proprio quelli dai quali verosimilmente

provenivano Giulio Africano ed Egesippo, per il quale, come si vedrà meglio nel commento a 4,22,4, l'appartenenza alla famiglia del Signore sembra costituire appunto uno dei principali criteri di garanzia della legittimità dell'assunzione di una funzione di direzione di una comunità, particolarmente di quella di Gerusalemme. Per i parenti di Gesù è attestata, poi, proprio da Giulio Africano – vissuto all'inizio del III secolo e citato in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 1,7,14 – un'attività di missione itinerante: egli scrive che i parenti di Gesù (i cosiddetti "δεσπόσυνοι") viaggiarono attraverso la terra d'Israele, partendo da Nazareth e Kochaba in Galilea.[100] Secondo l'interpretazione di Bauckham, tali centri dovevano quindi essere basi per l'evangelizzazione parallele a quella di Gerusalemme, alla quale dovevano essere comunque in qualche modo legate. Bauckham suggeriva appunto che, mentre Giacomo guidava la chiesa-madre di Gerusalemme, altri membri della famiglia svolgevano un'attività di missione itinerante a partire appunto dai centri suddetti. Lo studioso aggiungeva, inoltre, che, tra questi ultimi missionari, dovevano esserci proprio gli altri fratelli di Gesù oltre a Giacomo – cioè Giuda, Simone e Joses – che dovevano svolgere una simile attività, stando a quanto affema Paolo in *1Cor* 9,1 (tuttavia, per l'attività di missione itinerante dei fratelli di Gesù segnalerei piuttosto *1Cor* 9,5). Scrive Bauckham, «the brothers of Jesus (presumably not James, who remained in Jerusalem, but Jude, Simon and Joses) were well known as travelling missionaries (I Cor 9:1), though we don't know whether they travelled outside Palestine. Their bases may have been their Galilean homes in Nazareth and nearby Kochaba, but they will also have had close links with the Jerusalem Church under James's leadership.[101]

Un tale modello nel quale i ruoli direzionali sono legati alla parentela con il Salvatore risulterà sempre più arcaico e distante in altre zone e in altri ambienti e realtà, meno direttamente legati e vicini, geograficamente e culturalmente, al mondo giudaico dal quale lo stesso Gesù proveniva: qui, infatti, il grande peso e valore dati ai legami familiari rendevano particolarmente funzionale questo modello, che, tuttavia, risultava invece molto meno efficace laddove a tali vincoli di sangue si era meno sensibili e meno ancorati. È così che, probabilmente, l'importanza dei rapporti di parentela con il Signore si affievolisce sempre più, a favore di nuovi criteri che garantiranno in

[100] Cf su Sesto Giulio Africano la testimonianza di Eusebio *Storia Ecclesiastica* 1,6,2 e tutto 1,7, con la citazione testuale della *Lettera ad Aristide* di questo autore. Su quest'opera si veda, per tutti, il recente studio di Christophe GUIGNARD, *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ : analyse de la tradition textuelle, édition, traduction et étude critique* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 167), Berlin, de Gruyter 2011.

[101] Per queste osservazioni si veda Richard BAUCKHAM, *James and the Jerusalem Community*, in: Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, Peabody (Massachussets), Hendrickson Publishers 2007, p. 55-95, in particolare p. 68 e p. 72, citazione da p. 72.

seguito, in ambienti più ellenizzati e di provenienza prevalentemente pagana, l'autenticità dell'insegnamento trasmesso e la legittimità della successione del potere: tra questi, preponderante, sarà proprio quello della discendenza di quest'ultimo da quello degli apostoli, sempre più esclusivamente identificati con gli appartenenti al gruppo dei Dodici, che, al contrario, in un primo momento sembravano non rivestire alcuno spiccato ruolo di preminenza dopo la morte di Gesù, come dimostra la completa assenza di riferimenti a loro come gruppo unitario e compatto nelle epistole di Paolo, cui abbiamo già accennato. È appunto alla tradizione apostolica che si farà riferimento quando comincerà ad affermarsi l'episcopato cosiddetto "monarchico", che cercherà di affermare la propria legittimità e autenticità sulla base della discendenza del proprio incarico da quello degli apostoli, o meglio, per ogni comunità, del corrispettivo apostolo fondatore o presunto tale.

Egesippo, dunque, costituisce in qualche modo un'eccezione nel testimoniare vicende e avvenimenti legati ai parenti e familiari di Gesù con l'ampiezza e la precisione con cui lo fa. Spesso, come stiamo vedendo, menziona, in particolare, i suoi "fratelli", riferendo questo appellativo esplicitamente a Giacomo e a Giuda e sembra legare strettamente la loro parentela con il Salvatore al ruolo direttivo che avrebbero assunto nella chiesa di Gerusalemme prima (Giacomo e Simeone) e in Galilea poi (i nipoti di Giuda). Nello stesso tempo, però, sembra valorizzare anche il ruolo delle successioni episcopali, ricordando in particolare il ruolo dei vescovi di Corinto e di Roma, come vedremo meglio nel commento a 4,22,1-3: egli sembra, dunque, in qualche modo, testimoniare entrambi i modelli, rispecchiando forse in questo anche una certa differenza di orizzonti, di ideologie e di criteri esistente tra le diverse aree geografiche e culturali con le quali viene in contatto.

Non mi addentrerò qui nei particolari della *querelle* sull'esatta natura che la designazione di "Fratello del Signore" debba assumere nei primi scritti cristiani e poi in quelli successivi, ma illustrerò brevemente le tre differenti posizioni che nacquero sull'argomento già nell'antichità, per mostrare quale sia la posizione di Eusebio in merito, secondo quanto egli stesso riferisce nel passo di *Storia Ecclesiastica* 2,1,2 riportato più sopra, e per tentare, poi, di formulare un'ipotesi plausibile su quale potesse essere quella di Egesippo, anche se, come vedremo, non è forse possibile giungere a una conclusione completamente definitiva al riguardo; una rassegna ragionata delle diverse posizioni si trova, ancora, nel contributo di Bauckham citato qui sopra, ma anche in uno studio di Yann Redalié.[102]

[102] Per il passo in greco di *Storia Ecclesiastica* 2,1,2 cf sopra p. 62, con la nota 87 per la traduzione italiana. Per un quadro generale sul problema, cf Richard BAUCKHAM, *Jude and the*

Come spiega Bauckham, nella tradizione patristica greca e in quella orientale ortodossa l'idea predominante era quella che i cosiddetti "fratelli del Signore" fossero i figli che Giuseppe aveva avuto da un precedente matrimonio. La tradizione latina occidentale e romana cattolica, invece, sulla scia di Girolamo, interpretò l'epiteto come riferito a cugini di primo grado del Signore, ritenendo che Giacomo "fratello" di Gesù coincidesse con Giacomo figlio di Alfeo. Al contrario, nella scuola protestante moderna, priva di qualunque devozione per la verginità perpetua di Maria e spesso, anzi, molto sospettosa nei suoi riguardi, si affermò infine l'idea che i "fratelli del Signore" fossero i figli di Giuseppe e di Maria: questa è, afferma ancora Bauckham, la visione attualmente più diffusa tra gli studiosi, «including», aggiunge, «a few Roman Catholic scholars». Tuttavia, le tre prospettive erano tutte già presenti nell'antichità e sono oggi note con i nomi dei tre autori di IV secolo che, rispettivamente, le sostennero: la visione "di Elvidio" era quella che voleva i personaggi in questione figli di Giuseppe e di Maria e fu proposta da Elvidio, intorno al 380; quella "di Epifanio" li riteneva figli avuti da Giuseppe in un precedente matrimonio; quella "di Girolamo", che propose questa interpretazione nel 383 contro Elvidio, li considerava, invece, cugini di primo grado di Gesù.[103]

Bauckham sviluppa una lunga riflessione, attraverso la quale egli giunge 1) a confutare la teoria geronimiana, dimostrando che essa si basa su una serie di identificazioni arbitrarie tra alcuni personaggi menzionati nei Vangeli, prima fra tutte quella tra Giacomo il Piccolo (generalmente noto come il "Minore" in

---

Relatives of Jesus in the Early Church, p. 19-32, citazione da p. 19. Si veda anche Yann REDALIÉ, *I fratelli di Gesù*, in: BIBLIA. ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA (ed.), *Atti del seminario invernale: La famiglia di Gesù: «Ecco di fuori tua madre e i tuoi fratelli». Vicenza, 30 gennaio – 1 febbraio 2004*, Firenze, Tipografia Giuntina 2005, p. 225-249.

[103] Cf ancora Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 19-20. La posizione di Girolamo è concisamente ma limpidamente illustrata, per esempio, in *Gli uomini illustri* 2,1. Qui egli presenta proprio la figura di Giacomo, che compare come secondo personaggio dell'opera dopo Simon Pietro, utilizzando come fonte anche Egesippo. La notizia è introdotta in questo modo: «*Iacobus qui appellatur frater Domini, cognomento Iustus, ut nonnulli existimant, Ioseph ex alia uxore, ut autem mihi videtur Mariae, sororis matris Domini, cuius Iohannes in libro suo meminit, filius, post passionem Domini statim ab apostolis Hierosolymorum episcopus ordinatus, etc.*». È dunque esplicitamente rifiutata la posizione, che chiamiamo "epifaniana", che Girolamo conosce nella versione che vuole Giacomo figlio di una precedente moglie di Giuseppe ed è invece affermata quella che lo vede come figlio della sorella di Maria madre di Gesù, cioè di Maria di Cleopa che compare in *Gv* 19,25 («In quell'ora, stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Cleopa e Maria di Magdala»), se si intende che, in questo passo, la «sorella di sua madre» sia un'apposizione di «Maria di Cleopa» e non un'altra persona da essa distinta. Per questo passo, cf per esempio Aldo CERESA-GASTALDO, *Gerolamo. Gli uomini illustri* (Biblioteca patristica 12), Firenze, Nardini – Centro internazionale del libro 1988, p. 74-79, con testo critico latino e traduzione italiana a fronte, con un commento a p. 240-244; il paragrafo qui riportato è a p. 72-75.

seguito all'intervento di Girolamo che traduce "*Minor*" il "μικρός" del testo greco) e di suo fratello Joses di *Mc* 15,40 con l'altra coppia di fratelli formata da Giacomo "Fratello del Signore" e, di nuovo, Joses di *Mc* 6,3, che lo studioso aveva invece già precedentemente smentito;[104] 2) a riconoscere in quella elvidiana la più verosimile anche in assenza di prove certe a suo favore, a condizione che non vi siano argomenti schiaccianti contro di essa né a sicuro vantaggio di quella epifaniana; 3) a concludere, tuttavia, che quest'ultima, a suo avviso, ha maggiori possibilità di essere considerata attendibile di quanto non si creda generalmente, benché – ammette – non ci si possa pronunciare in modo davvero definitivo né a favore delle fonti di II secolo che sembrano avvalorarla né, al contrario, a favore dell'interpretazione che la ritiene una costruzione ideologica leggendaria in difesa della verginità di Maria (egli si riferisce in particolare, per le fonti a favore della teoria epifaniana, al *Protovangelo di Giacomo*, al *Vangelo di Pietro* e al *Vangelo dell'infanzia di Tommaso*, ma anche al racconto citato dallo scrittore antico irlandese Sedulius Scotus come proveniente dal *Vangelo secondo gli Ebrei*, forse da identificarsi con il *Vangelo dei Nazareni*[105], nonché la *II Apocalisse di Giacomo* da Nag-Hammadi e, infine, lo stesso Egesippo; egli analizza la posizione di questi ultimi tre scritti come possibili testimoni della tradizione palestinese giudeo-cristiana sui fratelli di Gesù, e ritiene che, tra tutti, Egesippo sia quello con le maggiori probabilità di essere autenticamente legato a tali tradizioni[106]).[107]

La posizione di Eusebio sembra allinearsi sull'ipotesi di vedere in Giacomo un figlio di Giuseppe ma non di Maria, cioè sulla posizione, cosiddetta, "epifaniana". Egli lo descrive, infatti, in 2,1,2, come si è già visto sopra, come «Ἰάκωβον, τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφόν, ὅτι δὴ καὶ οὗτος τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς, τοῦ δὲ Χριστοῦ πατὴρ ὁ Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἡ παρθένος, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, ὡς ἡ ἱερὰ τῶν εὐαγγελίων διδάσκει γραφή». Dal modo in cui si esprime, è chiaro che egli considera Giacomo un figlio di Giuseppe, già

---

[104] La confutazione dell'identificazione delle due coppie di personaggi omonimi è in Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 14, cf anche il richiamo a p. 23; l'osservazione sul passaggio dall'epiteto greco al latino di Girolamo si trova invece a p. 20, nota 55.

[105] Su questo scritto tornerò; cf *Storia Ecclesiastica* 4,22,8-9, dove si parla del fatto che Egesippo conoscesse un *Vangelo secondo gli Ebrei* e un "Vangelo Siriaco", e il commento relativo, con il problema di quale sia l'esatta identificazione di questi scritti (cf la sezione di quel capitolo *3. "Eretici", scritti "apocrifi",* Vangelo degli Ebrei*, "Vangelo siriaco". La terza citazione (*Storia Ecclesiastica *4,22,8-9)*.

[106] Cf Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 30.

[107] Cf in particolare Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, alla fine di p. 25 e 30-32.

nato nel momento in cui quest'ultimo si trova a diventare padre putativo di Gesù, in seguito al concepimento verginale di Maria: Giacomo, quindi, può dirsi fratello di Gesù perché figlio dello stesso padre, genitore carnale rispetto a lui e putativo rispetto a Gesù.[108]

Per quanto riguarda, invece, Egesippo, interessa qui osservare che Bauckham si serve della sua testimonianza, in primo luogo, per contrastare l'identificazione, utilizzata da chi difende la posizione "geronimiana", tra Simone fratello del Signore di *Mc* 6,3 e Simeone figlio di Cleopa (fratello di Giuseppe) e "secondo vescovo" della Chiesa di Gerusalemme secondo Egesippo: Bauckham osserva, infatti, che è chiaro che quest'ultimo non ritiene Giacomo un cugino di Gesù, poiché attribuisce esplicitamente una tale qualifica piuttosto a Simeone (cf *Storia Ecclesiastica* 4,22,4), servendosi, invece, sempre, tanto per Giacomo, quanto poi per Giuda, dell'epiteto tradizionale di "Fratello del Signore".[109] Anche di Giuda Eusebio specifica, infatti, in *Storia Ecclesiastica* 3,19, che «Παλαιὸς κατέχει λόγος τῶν αἱρετικῶν τινας κατηγορῆσαι τῶν ἀπογόνων Ἰούδα (τοῦτον δ᾽ εἶναι ἀδελφὸν κατὰ σάρκα τοῦ σωτῆρος), κ.τ.λ.»[110], per poi riportare esplicitamente il passo di Egesippo, in 3,20,1: «Ἔτι δὲ περιῆσαν οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ»[111]; la stessa appartenenza al gruppo dei fratelli del Signore appare per Giuda in 3,32,5 «Ὁ δ᾽ αὐτὸς συγγραφεὺς καὶ ἑτέρους ἀπογόνους ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν τοῦ σωτῆρος, ᾧ ὄνομα Ἰούδας, φησὶν εἰς τὴν αὐτὴν ἐπιβιῶναι βασιλείαν, κ.τ.λ.»[112]. Bauckham osserva che, tuttavia, i sostenitori della teoria geronimiana si sono serviti di *Storia Ecclesiastica* 4,22,4 per operare, nella testimonianza di Egesippo, una distinzione tra il grado di parentela di Simone, che sarebbe un cugino di secondo grado, e quello di Giacomo, qualificato, invece, come cugino di primo grado, basandosi sulla lettura in questa direzione della qualifica di «ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον» attribuita al primo in quel frammento. Come mostra lo stesso Bauckham, tuttavia, e come si vedrà in modo più specifico nel commento *ad*

---

[108] Gustave BARDY, *cit.*, p. 49 nota 6, in riferimento a questo passo di *Storia Eccelsiastica* 2,1,2, spiega che anche Clemente e Origene consideravano Giacomo come figlio di Giuseppe e spiegavano così l'appellativo di "Fratello del Signore" attribuitogli; egli aggiunge, poi, che «ils doivent, semble-t-il, cette opinion aux apocryphes, l'*Évangile de Pierre* et le *Protévangile de Jacques*».

[109] Cf Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 24.

[110] «Un'antica tradizione tramanda che alcuni tra gli eretici accusarono i discendenti di Giuda ((tramanda) d'altra parte che egli era Fratello del Signore secondo la carne) […]».

[111] «Sopravvivevano poi ancora, (provenienti) dalla stirpe del Signore, i nipoti di Giuda, il quale veniva detto suo fratello secondo la carne […]», cf *Mt* 13,55; *Mc* 6,3.

[112] «Lo stesso scrittore, poi, dice che anche altri discendenti di uno di coloro che si tramanda fossero fratelli del Signore, il cui nome è Giuda, sopravvissero fino al medesimo regno […]» (il riferimento è al regno di Traiano).

locum,[113] il senso dell'espressione di Egesippo, «Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον»[114], non è quello di indicare per Simone una parentela di "cugino di secondo grado" del Signore, ma piuttosto quello di qualificarlo come "secondo vescovo" della comunità di Gerusalemme. Un altro caso in cui Simeone viene esplicitamente designato come "cugino" di Gesù si trova, per esempio, in 3,11, probabilmente una parafrasi eusebiana di informazioni tratte, almeno in parte, dal testo originale di Egesippo: qui si dice che, dopo la morte di Giacomo, una tradizione narra che gli apostoli e i discepoli del Signore che erano ancora in vita si raccolsero «ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου» «insieme a coloro (che erano) conformi alla stirpe del Signore secondo la carne» e che «ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, οὗ καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου μνημονεύει γραφή[115], τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιόν, ὥς γέ φασι, γεγονότα[116] τοῦ σωτῆρος (τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ)».[117] Secondo questa lettura, quindi, mentre

---

[113] Cf più avanti a p. 279 e in particolare la nota 458 e p. 288 con la nota 487, nonché Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 24.

[114] «Dopo che Giacomo il Giusto aveva reso testimonianza come anche il Signore, a causa della medesima dottrina, a sua volta venne costituito come vescovo il figlio di suo zio, Simeone, figlio di Cleopa, che tutti prescelsero come secondo vescovo poiché era cugino del Signore» (sul valore causale di quest'ultima espressione, probabile ma non dimostrabile in con certezza assoluta, cf il commento *ad locum* e già qui sotto la nota 116).

[115] Eduard SCHWARTZ, p. 228, rimanda qui a *Lc* 24,18, per il Cleopa che incontrò Gesù sulla via di Emmaus e che è spesso identificato con il Cleopa padre di Simeone e a *Gv* 19,25, dov'è menzionata Maria di Cleopa, spesso ritenuta la madre del medesimo cugino di Gesù.

[116] Il participio «γεγονότα» – proprio come l'«ὄντα» di *Storia Ecclesiastica* 4,22,4, dove si dice che Simeone salì al soglio episcopale della chiesa di Gerusalemme, «ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου», come vedremo – è reso qui solitamente con valore causale, «"poiché era" cugino del Salvatore», piuttosto che semplicemente "che era". Anche se è probabile che Egesippo stabilisse una simile consequenzialità tra la parentela con il Signore e l'elezione come vescovo di Gerusalemme, tuttavia, a rigore, qui non è chiaramente esplicitato che il significato del participio sia causale e dunque volerglielo dare in modo indiscusso risulta arbitrario: si tratta comunque di un'interpretazione, per quanto plausibile essa possa essere. Dunque, contrariamente a quanto scelto in 4,22,4-6, dove ho esplicitato nel testo il valore causale, lì suggerito, a mio avviso, anche dalla disposizione delle espressioni nel periodo, qui traduco nel testo «γεγονότα» come un participio attributivo, pur tenendo presenti le osservazioni di cui si è detto.

[117] «Tutti approvarono con parere unanime che Simone figlio di Cleopa, del quale fa menzione anche la Scrittura del Vangelo era degno del seggio della diocesi locale, il quale, come dicono, era cugino del Salvatore (Egesippo riferisce, infatti, che in effetti Cleopa era fratello di Giuseppe)». La parentela di Simeone con Gesù è, tra l'altro, ricordata anche in 3,11 e 3,32,6: qui si dice, rispettivamente, che Simeone fu scelto unanimemente alla guida della chiesa di Gerusalemme «ἀνεψιόν, ὥς γέ φασι, γεγονότα τοῦ σωτῆρος (τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν

Simeone è esplicitamente qualificato come cugino del Signore, per Giacomo una tale designazione non si trova mai e viene invece impiegata soltanto quella tradizionale di "Fratello del Signore". Al limite, le formulazioni di Egesippo potrebbero esprimere l'idea che Gesù fosse cugino di Giacomo il Piccolo, che sarebbe fratello di Simeone qualora si pensi che Egesippo accettasse l'identificazione Cleopa-Alfeo, ma comunque non di Giacomo Fratello del Signore, che egli considerava appunto come legato al Salvatore da un grado di parentela differente.[118] Della difficoltà sollevata, del resto, dall'identificazione esatta di coloro che si chiamavano "Giacomo", Egesippo si rendeva evidentemente conto, dal momento che rileva esplicitamente in 2,23,4 che Giacomo fu soprannominato "il Giusto" «poiché», afferma, all'epoca, «molti si chiamavano "Giacomo"», «ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο». In effetti, questa stessa espressione di Egesippo sembra scoraggiare l'idea che egli ritenesse che ci fossero soltanto due "Giacomo": è più probabile che egli sposasse la tesi che ve ne fossero almeno tre (Giacomo il Fratello del Signore, Giacomo di Zebedeo e Giacomo di Alfeo), se non quattro (i tre suddetti e Giacomo il Piccolo, se distinto da Giacomo di Alfeo), altrimenti non avrebbe parlato dell'esistenza di «πολλοὶ Ἰάκωβοι».

Si pone dunque il problema di stabilire quale fosse, allora, la posizione di Egesippo sui "fratelli" del Signore. Secondo Bauckham non è possibile affermare con sicurezza se egli difendesse piuttosto la posizione "elvidiana" o quella "epifaniana". Lo studioso osserva, per esempio, che la stessa specificazione di Eusebio sul fatto che Giuda fosse detto «ἀδελφὸν κατὰ σάρκα τοῦ σωτῆρος» «Fratello del Signore secondo la carne» in 3,19 non dirime, in realtà, la questione nella direzione di un legame di fraternità in senso stretto tra lui e Gesù: è probabile, infatti, che essa non indichi tanto una distinzione tra fratellanza carnale e fratellanza adottiva, quanto piuttosto tra fratellanza carnale e, quindi, terrena e fratellanza spirituale; ciò può avere un senso, in effetti, se si pensa proprio agli episodi evangelici (per esempio lo stesso racconto di *Mc* 3,31-34, *Mt* 12,46-50 e *Lc* 8,19-21), nei quali Gesù identifica la

---

τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ)» (3,11) e che egli era «ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Σίμων υἱὸς Κλωπᾶ» (3,32,6). Si è già accennato e si vedrà meglio nel commento a quest'ultimo passo come il legame di parentela con il Salvatore costituisca, nel modello della successione proposto da Egesippo, un criterio di centrale importanza per rendere valida, legittima e autenticamente legata al Signore la successione alla guida delle chiese, in particolare di quella di Gerusalemme.

[118] Per un quadro della prosopografia della Chiesa di Gerusalemme anteriore al 70 d.C. si veda Richard BAUCKHAM, *James and the Jerusalem Community*, p. 81-92. Lo studioso distingue (p. 82-83): Giacomo il Fratello del Signore; Giacomo figlio di Alfeo, uno dei Dodici, forse lo stesso Giacomo chiamato "il Piccolo", figlio di una Maria e fratello di un Joses; Giacomo figlio di Zebedeo, fratello di Giovanni e uno dei più intimi discepoli di Gesù tra i Dodici, insieme al fratello Giovanni e a Simon Pietro.

propria madre e i propri fratelli non tanto con quelli carnali quanto con tutti coloro che compiono la volontà del Padre. Per il resto, se si lasciano da parte le testimonianze del *Panarion* di Epifanio relative a questo argomento delle quali Lawlor ha tentato di stabilire una provenienza da Egesippo (si tratta, in particolare, di 78,7, 78,8 e 29,4)[119], rimangono ben pochi elementi che aiutino a dirimere la questione. Bauckham osserva ancora che, se Egesippo avesse sostenuto la teoria elvidiana, probabilmente si troverebbe qualche traccia di questo negli autori successivi che lo abbiano preso come riferimento; in particolare, lo stesso Eusebio non fa parola alcuna della posizione del nostro autore sul tema, sebbene lo utilizzi ampiamente per quanto riguarda le tradizioni sulla famiglia di Gesù, mentre, come si è visto, egli stesso abbraccia decisamente la posizione epifaniana: tutto ciò potrebbe incoraggiare a pensare che egli abbia mutuato tale posizione proprio da Egesippo, dal momento che non sembra per il resto dar credito alla letteratura apocrifa sull'infanzia, come quella del *Protovangelo di Giacomo*.[120] Mi sembra necessario osservare, tuttavia, che una variabile in gioco da non dimenticare è che una posizione come quella elvidiana risultava e risulterà, in generale, scomoda per molti, proprio perché in contrasto con la tradizione sulla verginità perpetua di Maria e, dunque, seppure Egesippo avesse sostenuto una tale visione, Eusebio avrebbe potuto tacerla in modo intenzionale, semplicemente perché egli stesso e i suoi lettori non la condividevano, anzi la consideravano, probabilmente, erronea. D'altra parte, il fatto che egli possa aver riportato di una sua certa fonte solo ciò che gli era congeniale e vantaggioso non stupisce affatto, dato il suo modo di utilizzare le fonti, di cui si è detto più volte: di esse egli seleziona, come suo solito, soltanto ciò che può risultare utile e conforme agli scopi letterari e ideologici che gli stanno a cuore.[121] Del resto, resta sempre possibile che Egesippo, nella sua opera, non dicesse su questo tema nulla di più preciso di ciò che risulta dai frammenti pervenuti: di fatto, può anche darsi che egli non si pronunciasse esplicitamente in nessun modo sul tipo di parentela identificato con la già

[119] Per gli argomenti a favore della paternità egesippiana dei passi considerati, cf Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 10-12; l'ultimo passo, quello di *Panarion* 29,4, come osservato da Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 31, è quello con le maggiori probabilità di esser tratto dall'opera di Egesippo, ma, l'informazione che ci fornisce, cominciando con la frase «poiché egli [= Giacomo] era il primogenito di Giuseppe» «ἦν γὰρ πρωτότοκον τῷ Ἰωσὴφ» è ugualmente compatibile tanto con la teoria elvidiana quanto con quella epifaniana.

[120] Cf ancora Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 31.

[121] Si pensi, a tale proposito, più avanti, nel commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,1, qui a p. 249-252, il riferimento ai "moltissimi vescovi" che Egesippo avrebbe incontrato secondo quanto dice Eusebio, benché nel corrispondente frammento originale di Egesippo tale ingente numero di costoro non si trovi da nessuna parte.

tradizionale designazione di "Fratello del Signore", pure da lui così spesso impiegata.

Veniamo, ora, al frammento di Egesippo vero e proprio, che occupa senza soluzione di continuità i paragrafi 4-18 di *Storia Ecclesiastica* 2,23, analizzandolo secondo le diverse sezioni narrative di cui si compone.

2. La descrizione di Egesippo di Giacomo Fratello del Signore, detto il Giusto e "*Oblias*": *Storia Ecclesiastica* 2,23,4-7.

4. Διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν, ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο.

5. Οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν,

4. «Riceve in successione la chiesa, con gli apostoli, il Fratello del Signore, Giacomo, quello chiamato da tutti "Giusto", dai tempi del Signore fino anche ai nostri, poiché molti si chiamavano "Giacomo".

5. Costui, poi, fu santo sin dal grembo di sua madre, non bevve vino e sicera[122] e non mangiò alcun essere

[122] La «sicera» è una bevanda fermentata, come spiega per esempio Franco MONTANARI (ed.), *cit.*, s.v. «σίκερα», p. 1918, con esempi dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, per esempio «VT. *Lev*. 10.9, *Deut*. 29.5, NT. *Lu.* 1.15 *ecc.*», e il termine è spesso tradotto come «bevanda inebriante», si veda per esempio Gustave BARDY, *cit.* p. 86, che traduce «boisson enivrante». Si veda anche Takamitsu MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, Massachussets, Peeters 2009, s.v. «σίκερα», p. 621, che traduce «strong alcoholic drink», rinviando a cinque passi della Settanta e citando la locuzione «οἶνος καὶ σίκερα». Ancor più dettagliato Frederick William DANKER (ed.), *cit.*, s.v. «σίκερα», p. 923, che lo traduce «bevanda alcolica», spiega che la parola equivale all'aramaico שִׁכְרָא, שֵׁכָר in ebraico e che *Is* 5,11.22 e 24,9 attestano con certezza che il genere è neutro (la desinenza in *alfa* è appunto la trascrizione del termine aramaico, che noi scriveremmo appunto "*sikerà*": in greco, alla parola è stato attribuito il genere neutro, come anche, per esempio, a «τὸ μάννα» – *Gv* 6,31.49; *Eb* 9,4; il genitivo «τοῦ μάννα» in *Ap* 2,17 – o «τὸ πάσχα». Si veda, per esempio, Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER, Friedrich REHKOPF (ed.), *cit.*, p. 117, il § 58, dov'è citato anche il "σίκερα" di *Lc* 1,15, (con la specificazione che esso è in accusativo ed è dunque indeclinabile come nella Settanta – e com'è, del resto, anche in Egesippo). Al di fuori dei testi ebraico-cristiani si trova soltanto in Galeno, ma in una sezione fortemente interpolata dai cristiani, e in pochi altri scritti, tra cui Esichio e il lessico della *Suda*. Il termine è indeclinabile, anche se Eusebio *Preparazione Evangelica* 6,10,4 ha «σίκερος» come genitivo. Normalmente questo termine è distinto dal vino e menzionato acccanto ad esso (Danker cita *Lev* 10,9; *Num* 6,3; *Dt* 29,5; *Is* 29,9; *Testamento di Ruben* 1,10, ecc.). In *Lc* 1,15, da confrontarsi con *Gdc* 13,4a la parola, secondo Danker, significherebbe piuttosto «birra». Il dizionario aggiunge anche che non è possible determinare se la «sicera» fosse considerata in qualche modo più forte del vino e aggiunge che la resa «strong drink»,

ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο, καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο.

6. Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας. Καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναόν ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασιν καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν, ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου, διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν

vivente[123], il rasoio non passò sul suo capo, non si unse con olio e non fece uso di bagni.

6. A costui solo era lecito entrare nel santuario[124]; neppure, infatti, indossava alcun indumento di lana[125], ma vesti di lino. E da solo entrava nel tempio e veniva trovato che era chino sulle ginocchia e chiedeva perdono per il popolo, cosicché le sue ginocchia si erano indurite, come quelle di un

---

utilizzata di frequente, può quindi essere fuorviante. Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, p. 1233, s. v. «σίκερα» la definisce appunto «*strong drink*» e riporta una definizione di Metodio, *Simposio* 5,6 «σίκερα γὰρ πᾶς ὁ σκευαστὸς οἶνος καλεῖται καὶ νόθος, κἂν τε ἐκ τῶν φοινίκων καὶ ἐκ τῶν ἄλλων ἀκροδρύων σκευαζόμενος ᾖ», «infatti si dice "sicera" ogni vino preparato e alterato, e anche qualora sia stato preparato dalle palme da datteri e dagli altri alberi da frutta». Ulteriori riferimenti anche in Evangelinus Apostolides SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. From B.C. 146 to A.D. 1100*, Cambridge, U.S.A., Harvard University Press – Leipzig, Harrassowitz 1914 (ristampa: Hildesheim – Zürich – New York, Olms 1992), s. v. «σίκερα», p. 988, che la definisce «any kind of *strong* or *intoxicating drink*», anche per *Lc* 1,15, e che la identifica con il vino in *Num* 28,7 – si tratta qui delle prescrizioni sui sacrifici e in questo caso è la libazione di bevanda inebriante offerta al Signore. Il termine si troverebbe, secondo Lampe, anche in Bardesane in Eusebio *Preparazione Evangelica* 6,10. Per i riferimenti scritturistici a questo termine – che nella Settanta è scritto in greco senza accento – e le possibili connessioni di essi con la descrizione di Giacomo nel passo di Egesippo si veda più avanti il commento al passo. Avverto qui che quando capiterà di citare termini ebraici nel presente studio, in particolare per quanto riguarda la presenza o l'assenza di vocalizzazione, mi riferirò di volta in volta al modo nel quale essi sono menzionati negli studi che li impiegano, restando fedele alla scelta adottata di volta in volta dai vari studiosi.

[123] Il termine greco, «ἔμψυχος», è un aggettivo, che indica in generale un essere animato, ma Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, p. 459 s.v. «ἔμψυχος» segnala che esso è spesso usato, come neutro plurale sostantivato, in passi, tutti di autori cristiani, che si riferiscono all'astinenza da cibi animali. Tra questi, il primo è proprio il passo di Egesippo; poi il riferimento è a Origene, *Contro Celso* 5,49, dove si parla della differenza tra l'astinenza dagli «esseri viventi» («τῶν ἐμψύχων») degli asceti cristiani e quella dei discepoli di Pitagora; altri rimandi sono all'astinenza praticata da gnostici e marcioniti, in Ireneo, *Contro le Eresie* 1,28,1 e 1,24,2, in particolare su Saturnino e Basilide o, ancora, a quella degli Ebioniti, in Epifanio, *Panarion* 30,15. Nel nostro caso il termine è al singolare, ma il senso dell'espressione è senz'altro il medesimo anche qui.

[124] Sul modo di tradurre qui «τὰ ἅγια» e «ὁ ναός» e su quale sia esattamente la differenza tra i due termini in questo passo, si veda qui sotto il commento relativo.

[125] «Ἐρεοῦς, ᾶ, οῦν,» è un aggettivo che significa "di lana", "fatto di lana", usato qui al neutro singolare, senza articolo, ma con valore evidentemente sostantivato, dunque, verosimilmente, con il significato di «capo» o «capi», o «indumenti», «di lana», cf Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, p. 547, s. v. «ἐρεοῦς», «*of wool, wollen*, neut. as subst.» e poi la citazione del nostro passo, *Storia Ecclesiastica* 2,23,6.

ἐπὶ γόνυ προσκυνοῦντα τῷ θεῷ καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ.

7. Διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίας, ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ.

cammello, a causa del continuo piegarsi sulle ginocchia, prostrandosi a Dio, e chiedere perdono per il popolo.

7. A causa proprio della perfezione della sua giustizia veniva chiamato "il Giusto" e "*Oblias*", che in lingua greca significa "baluardo del popolo", e "giustizia", come indicano i profeti riguardo a lui.

Giacomo, Egesippo e la "διαδοχή" della Chiesa di Gerusalemme

Il racconto di Egesippo su Giacomo si apre con un breve cenno al ruolo assunto da quest'ultimo alla guida della Chiesa di Gerusalemme. Il verbo utilizzato è "διαδέχομαι". In senso profano, esso indicava originariamente l'idea di «ricevere a propria volta da un possessore precedente», in particolare in riferimento, da un lato, a caratteristiche genetiche o di indole ereditate da un predecessore, dall'altro, all'avvicendamento negli uffici pubblici; inoltre, il verbo e il corrispondente sostantivo "διαδοχή" sono utilizzati in senso tecnico anche per esprimere il concetto della successione alla guida di una scuola filosofica, della cui pertinenza a proposito della successione nel primo cristianesimo si vedrà meglio nel commento a 4,22,1-3. In ambito ecclesiastico, poi, come illustra il dizionario patristico di Lampe, il termine assume il valore specifico di «ricevere in successione» una carica, ed è usato in modo particolare a proposito dell'avvicendamento nell'incarico di diaconi ed episcopi (per esempio in Clemente di Roma, *Epistola ai Corinzi* 44,2; nel passo che stiamo analizzando qui, Egesippo in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,4; in Epifanio, *Panarion* 27,6) e poi, sempre più frequentemente, in riferimento alla regolare successione episcopale. In questa seconda accezione, che poi non è che una specificazione della prima, è utilizzato, come vedremo, tra gli altri, proprio da Egesippo nel frammento di *Storia Ecclesiastica* 4,22,3, dove si descrive il passaggio, alla guida della chiesa di Roma, da Aniceto a Sotero e da Sotero a Eleutero. [126]

[126] Per questo tema della successione episcopale in Egesippo e per la "διαδοχή" che egli avrebbe composto una volta giunto a Roma dall'Oriente passando per Corinto, cf più avanti, il commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,1-3, in particolare la sezione *1. b. Dati biografici riguardanti Egesippo. «Διαδοχὴν ἐποιησάμην»*. Il verbo è lo stesso che Ireneo utilizza nella descrizione della successione dei vescovi di Roma di *Contro le Eresie* 3,3,3; esso è impiegato, inoltre, a proposito dei capi delle eresie, per esempio in *Contro le Eresie* 1,27,2 dove si tratta della successione di

Ora, com'è noto, l'importanza del ruolo di Giacomo alla guida della Chiesa di Gerusalemme e il significato, il valore e la natura della carica da lui rivestita hanno costituito e costituiscono terreno di confronto e di dibattito tra gli studiosi. Il problema è legato, naturalmente, più in generale, alla necessità di descrivere e chiarire il modo in cui si sia andato progressivamente definendo il ruolo degli episcopi nella chiesa primitiva e, in particolare, quale ruolo e funzione avessero in questo contesto i vescovi della chiesa di Gerusalemme. A noi interessa del resto, in particolare, quale fosse, in tale contesto, la concezione del potere di Giacomo nel pensiero di Egesippo, per quanto se ne può comprendere dai frammenti che ne possediamo, e in quale rapporto esso si trovasse con il potere "episcopale" da lui riconosciuto in altre chiese (si veda ancora 4,22,1-3, dove egli menziona le chiese di Corinto e Roma). Il nostro autore, infatti, sembra privilegiare, in modo specifico per la chiesa di Gerusalemme, il criterio dell'appartenenza alla famiglia di Gesù come garanzia dell'autenticità e legittimità alla guida della comunità, come si è visto.

Ebbene, la salita al potere di Giacomo è qui descritta da Egesippo con il vocabolario che si sta definendo come quello, per così dire, "canonico" e "ufficiale" della successione e il suo ruolo è presentato come, in qualche modo, equivalente, e cronologicamente contemporaneo, a quello degli apostoli, dal momento che si dice che egli ricevette in successione la chiesa «insieme» con loro, «διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων». Bisogna, a questo proposito, segnalare che, in effetti, quest'ultima espressione, già nell'antichità, non è stata né compresa in modo univoco né sempre considerata attendibile. Infatti, come segnala Schwartz nel suo apparato critico in corrispondenza di questo passo,[127] se nel testo greco di Eusebio/Egesippo e nella traduzione latina di Rufino troviamo espressioni che indicano l'idea di unione e contemporaneità – il greco ha «μετὰ τῶν ἀποστόλων», il latino «*cum apostolis*» – la traduzione siriaca riporta, invece, una formula che Schwartz traduce in tedesco con «*von den Aposteln*». Anche Girolamo, che, come si è visto, dedica la seconda voce del suo *Gli uomini illustri* a Giacomo Fratello del Signore, sembra andare in quest'ultima direzione; egli, infatti, in *Gli uomini illustri* 2,3-5, fa riferimento alla testimonianza di Egesippo e dice che «3. *Hegesippus vicinus apostolicorum temporum in quinto* Commentariorum *libro de Iacobo narrans ait: – Suscepit ecclesiam Hierosolymae post apostolos frater Domini Iacobus, cognomento Iustus: multi siquidem Iacobi vocabantur.* 4. *Hic de utero matris sanctus fuit, vinum et siceram non bibit, carnem nullam comedit, numquam attonsus est nec unctus unguento nec usus balneo.* 5. *Huic soli licitum erat ingredi sancta sanctorum, siquidem vestibus laneis non utebatur, sed lineis solusque ingrediebatur templum et fixis genibus pro populo*

Marcione al seguito di Cerdone. Per questi e altri esempi, cf Frederick William DANKER (ed.), *cit.*, s.v. «διαδέχομαι», p. 227 e Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, s.v. «διαδέχομαι», p. 346.

[127] Cf Eduard SCHWARTZ, p. 166.

deprecabatur, in tantum ut camelorum duritiam traxisse eius genua crederentur –. Dicit et multa alia quae enumerare longum est»[128]; lo scrittore latino sembra servirsi, dunque, per questa sezione della sua voce su Giacomo, attraverso il tramite di Eusebio, proprio della porzione del frammento che stiamo analizzando (2,23,4-6), che traspone in latino. Come si vede, egli traduce l'espressione che qui interessa con «*post apostolos*» e non con «*cum apostolis*», come fa Rufino e come ci si sarebbe aspettati da una traduzione letterale. Infine, nella citazione di Egesippo contenuta in Giorgio Sincello, *Cronografia* 638-641 di *Storia Ecclesiastica* 2,23,4-18, che pure dipende probabilmente da Eusebio, due manoscritti, "A" e "B", riportano l'espressione come «διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τὴν τῶν ἀποστόλων», ovvero, «riceve la chiesa dopo quella degli apostoli»; a questa lezione, tuttavia, l'editore del testo, Alden A. Mosshammer, ha preferito piuttosto la versione eusebiana «μετὰ τῶν ἀποστόλων», attestata anche da un altro gruppo di codici di Sincello, la famiglia "t", cioè l'insieme dei nove manoscritti utilizzati dall'editore (quest'ultimo ha selezionato questi codici all'interno del gruppo più ampio di tutti i manoscritti che riportano l'ultima parte dell'opera di Sincello insieme alla *Cronographia* di Teofane).[129]

---

[128] Per questo passo, cf, per esempio, Aldo CERESA-GASTALDO, *cit.,* p. 74-77.

[129] Giorgio Sincello è un cronografo bizantino, morto dopo l'810, che visse a lungo in Palestina, per poi divenire, appunto, sincello del Patriarca Tarasio di Costantinopoli (784-806). Il titolo indicava, nella Chiesa bizantina, il religioso addetto alla persona del patriarca o del vescovo come segretario e, in seguito, come possibile successore. Dopo la morte di Tarasio, egli redasse una *Ἐκλογὴ χρονογραφίας* cioè una raccolta cronografica che andava dalla creazione del mondo all'inizio del regno di Diocleziano (284). Dopo la sua morte e per sua stessa richiesta, la sua opera fu proseguita dal suo amico Teofane, fino all'anno 813. L'opera, importante per la cronologia cristiana, si propone di presentare gli avvenimenti in relazione con il Cristo, la cui nascita è fissata da Sincello all'anno 5500 dalla creazione del mondo, secondo il computo fissato nell'era di Alessandria, cioè quella cui egli fa riferimento riprendendola dalle sue fonti. Per la fissazione delle "ere" cf Elias J. BICKERMAN, *Chronology of the Ancient World. Revised Edition* (Aspects of Greek and Roman life), London, Thames & Hudson 1980, per l'era di Alessandria p. 74: la creazione fu fissata dapprima al 25 marzo 5493 a.C., poi, dal VII secolo, all'anno 5508 a.C. Si veda, poi, in generale, per le notizie su Sincello, la voce curata da Sévérien SALAVILLE, s. v. «Georges le Syncelle», in: Gabriel JACQUEMET, Gérard MATHON, Gérard-Henry BAUDRY, Paul GUILLUY (éd.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Publié sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille*, I-XVI, Paris, Letouzey et Ané 1948-2000, IV, 1956, p. 1862. L'edizione critica di Giorgio Sincello si trova in Alden A. MOSSHAMMER, *Georgii Syncelli Ecloga chronographica* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner 1984; sui manoscritti utilizzati, si vedano le p. VIII-XIX, in particolare VIII-IX per "A", IX-X per "B" e XI per "t"; la citazione del testo di Egesippo in Eusebio *Storia Ecclesiastica* 23,4-18 corrisponde, appunto, al testo che va dalla terza linea del capitolo 638 alla seconda del 641 dell'edizione di Mosshammer (alle p. 411-412) – come già segnalava Eduard SCHWARTZ, p. 166, nel suo primo apparato – ed è seguita immediatamente dalla citazione di Giuseppe Flavio sullo stesso argomento, cioè *Antichità Giudaiche* 20,IX,1, paragrafi 199-203, quasi perfettamente coincidente con Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,21-24, con l'aggiunta del paragrafo iniziale tratto da Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,20 che non si trova, invece, nei manoscritti di Giuseppe

In tutti questi modi di esprimersi, eccettuato quello di Egesippo, traspare una concezione della chiesa primitiva nella quale il ruolo primario è inequivocabilmente consacrato agli apostoli, cui si deve aggiungere in qualche modo la figura di Giacomo, loro contemporaneo, dandole un ruolo definito accanto a quello di costoro. La massima espressione di tale prospettiva si trova in Girolamo, il quale rifiuta, a quanto pare, di affermare che Giacomo venne al potere «insieme» con gli apostoli e lo pone, invece, «dopo» di loro, probabilmente in una scala di ordine più ideologico che cronologico; così avviene anche nella traduzione siriaca, dove sembra si voglia esprimere l'idea che Giacomo ricevette la chiesa «dagli apostoli» e, di nuovo, non «insieme» con loro, forse anche in riferimento all'elezione congiunta di lui da parte di Pietro, Giacomo e Giovanni di cui si è detto nel paragrafo precedente e di cui testimonia anche Clemente di Alessandria nelle *Ipotiposi*. In fondo, anche i due manoscritti dell'opera di Giorgio Sincello che hanno verosimilmente modificato «con gli apostoli» in «dopo quella degli apostoli» non fanno altro che cercare di separare il ruolo di Giacomo da quello di questi ultimi, l'indiscussa supremazia dei quali sarebbe stata messa in qualche modo in dubbio se la guida della chiesa nel suo complesso fosse stata assunta a egual titolo insieme con loro anche da qualcun altro – nel caso specifico, appunto, Giacomo il Giusto; esprimendosi in quest'altro modo, invece, la chiesa degli apostoli, cioè, probabilmente, la chiesa *tout court*, viene separata da quella di Giacomo, sottintendendo che la sua giurisdizione si estendesse soltanto alla comunità di Gerusalemme di cui si sta parlando.

Nella concezione di Egesippo, invece, sembra trasparire una visione meno estremista, che cerca di porre le figure di Giacomo e degli apostoli sullo stesso piano, anche se gli apostoli sembrano comunque costituire un punto di riferimento; a questi, però, è per lui importante aggiungere Giacomo, che, secondo le sue conoscenze e secondo la tradizione di cui è testimone, doveva aver rivestito un ruolo determinante nella chiesa di Gerusalemme. Non è un caso, infatti che il suo modo di esprimersi costituisca un problema per gli autori successivi e per i copisti – i quali modificarono variamente il suo testo – proprio perché tutti costoro tenderanno a subordinare Giacomo agli apostoli come erede di Gesù, mentre per Egesippo, probabilmente, le due categorie – Giacomo e gli apostoli – erano in parità. Certamente, la concezione di Egesippo risente di

---

Flavio (p. 413 di Mosshammer). Per una traduzione inglese del testo con introduzione e annotazioni cf William ADLER, Paul TUFFIN (ed.), *The chronography of George Synkellos. A Byzantine chronicle of universal history from the creation, Translated with introduction and notes*, Oxford, Oxford University Press 2002; per le convenzioni cronologiche adottate da Sincello, cf in particolare p. LXIX-LXXV; la traduzione della citazione del testo di Egesippo in Eusebio *Storia Ecclesiastica* 23,4-18 è a p. 488-490, quella delle *Antichità Giudaiche* a p. 490; in questo contributo sono indicate, in margine alla traduzione, le pagine corrispondenti dell'edizione critica, ma non la numerazione dei capitoli data in quest'ultima.

una lettura della storia già leggendaria e ideologicamente orientata: l'idea stessa del "διαδέχομαι" esprime già una concezione precisa, secondo la quale vi era una "ἐκκλησία" da ricevere in successione ed era necessario stabilire chi dovesse riceverla (si suppone, sempre, da Gesù); inoltre, chi aveva titolo a riceverla in successione era l'entità collettiva "gli apostoli" (che forse per Egesippo si identificano già con "i Dodici"). Tuttavia, in Egesippo sembra riecheggiare una tradizione che a "gli apostoli" affianca – e non subordina – un altro personaggio che ha anch'egli titolo a riceverla, Giacomo, al quale alcuni ambienti noti al nostro attribuivano evidentemente un'autorità non inferiore a quella de "gli apostoli". Non è escluso, d'altronde, che sia proprio Egesippo a unire tradizioni originariamente distinte, una delle quali attribuiva la successione agli apostoli, l'altra a Giacomo; oppure potrebbe averlo già fatto una sua fonte. Infatti, secondo quanto egli racconta a proposito dell'elezione del successore di Giacomo, Simeone figlio di Cleopa[130], anche quest'ultimo non sarebbe stato scelto perché legato alla successione degli apostoli, ma piuttosto perché legato a Giacomo stesso, nonché direttamente a Gesù, da una relazione di parentela: tutta la successione della Chiesa di Gerusalemme, per Egesippo, non è connessa, come già accennato, con la successione apostolica, oltre che con quella di Giacomo, ma, piuttosto, esclusivamente, con quella di quest'ultimo e degli appartenenti alla famiglia di Gesù. Diverso sembra essere il caso di altre comunità, che egli pure menziona, come Corinto e Roma, dove il potere episcopale appare, invece, più "regolarmente" vincolato alla derivazione da quello degli apostoli. Ciò sembra produrre, in effetti, una situazione singolare, poiché Giacomo riceve la chiesa insieme con gli apostoli, ma questi ultimi finiscono col non avere alcun ruolo nella successione dopo di lui, se non quello di partecipare all'elezione di Simeone, cugino di Gesù, insieme ai discepoli del Signore che erano ancora in vita e a coloro che appartenevano alla stirpe di lui «secondo la carne»; essi non rivestono, però, personalmente, alcun ruolo alla guida di questa chiesa. Il testo di Eusebio di *Storia Ecclesiastica* 3,11, che narra le vicende relative a questa elezione e che verosimilmente costituisce una parafrasi di quello di Egesippo (è a lui che si fa esplicito riferimento alla conclusione del paragrafo in relazione alla notizia sul legame di fratellanza tra Cleopa e Giuseppe), come abbiamo visto, dice testualmente: «μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ λόγος κατέχει τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰς ἔτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταὐτὸν πανταχόθεν συνελθεῖν ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου (πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰς ἔτι τότε τῷ βίῳ), κ. τ. λ.». Le fonti di Egesippo, verosimilmente da collocarsi in Palestina, probabilmente nella stessa Gerusalemme, dovevano avere, dunque, un

[130] Cf *Storia Ecclesiastica* 3,11 e 4,22,4.

particolare interesse per la successione del potere che passava attraverso Giacomo, probabilmente, a sua volta, visto come indiscusso successore di Gesù in persona, per lo meno in quella comunità. Su un tale ruolo assunto da questo personaggio, si può ricordare l'analisi di Ernst Bammel, il quale studia specificatamente la funzione di Giacomo come erede di Gesù, prendendo in considerazione tanto gli schemi della successione nel mondo giudaico quanto quelli propri della società ellenistico-romana, e mostra come, sebbene la persona stessa di Gesù sfuggisse a entrambi, tuttavia fu proprio la necessità di assicurargli una successione a giocare un ruolo chiave nella chiesa delle origini. Scrive Bammel, «Egli [= Gesù] esegue un'opera che non è separabile dalla sua persona e che è pertanto incomparabile. Per questo, la stabilità nell'avvicendarsi delle generazioni, la continuità legata ai membri della catena non può trovare espressione in lui. E tuttavia è proprio il bisogno di questa che ha agito in maniera decisiva nella storia delle origini cristiane».[131] È proprio quando diventa necessario stabilire un criterio di legittimità nella successione che entra in gioco Giacomo. Bammel illustra, infatti, come, già soltanto nei cenni più o meno sporadici a lui fatti da parte di Paolo, emerga la posizione preminente rivestita da questo personaggio. Per esempio, egli osserva che l'epiteto di «Fratello del Signore» con cui Paolo chiama Giacomo in *Gal* 1,19, non deve servire tanto a distinguerlo da Giacomo di Zebedeo, perché altrimenti anch'egli sarebbe stato indicato piuttosto con il patronimico, cioè come «figlio di Giuseppe»; esso costituisce, piuttosto, il suo tratto distintivo e la ragione per la quale egli è paragonabile a Pietro. Lo studioso rileva poi l'importanza di Giacomo nel *Vangelo degli Ebrei* e, ancora, il ruolo che gli viene attribuito nel *logos* 12,1-2 del *Vangelo di Tommaso* da Nag-Hammadi, che Richard Bauckham dice provenire probabilmente dalla missione giudeo-cristiana in Siria orientale, che esprimeva in questo modo l'indiscussa autorità del *leader* della chiesa-

[131] Cf Ernst BAMMEL, *L'erede di Gesù. Le tradizioni neotestamentarie*, Roma, Borla 1994 (traduzione italiana di Enrico NORELLI di: *Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums*, Heidelberg, Schneider 1988), citazione da p. 28. Egli premette all'esame del ruolo specifico di Giacomo, innanzi tutto, due *excursus* sul concetto giuridico di «erede», in ambito giudaico prima e romano poi. Il primo dei due, quello relativo all'ambito giudaico e alla tradizione veterotestamentaria, analizza gli esempi di alcune successioni importanti, sottolineando il valore centrale che vi assume il testamento come mezzo di trasmissione della propria carica al successore – in particolare nei casi Mosè-Giosuè, Samuele-Saul, Saul-David-Salomone, Elia-Eliseo – che assume una forma particolare quando il passaggio avviene per via genetica, di padre in figlio, come nel caso di David e Salomone. Un'ulteriore premessa riguarda, poi, gli schemi della successione nelle scuole filosofiche greche in confronto con quelli assunti poi dalle scuole rabbiniche, in gran parte ereditati da quelle, ma con un ruolo ben più importante giocato dal rapporto di parentela tra predecessore e successore. Infine, si giunge a parlare delle tradizioni giuridiche sulla successione del tempo di Gesù e, poi, infine, del ruolo di Giacomo come suo "successore".

madre e che potrebbe risalire all'epoca nella quale Giacomo era ancora in vita. In quest'ultimo testo, in effetti, Giacomo sembra assumere una funzione superiore a quella di qualunque altro discepolo, un primato assoluto consegnatogli direttamente dal Signore; vi si dice che «1. I discepoli dissero a Gesù: "Sappiamo che tu ci lascerai. Chi sarà grande sopra di noi?". 2. Gesù disse loro "Non importa da dove veniate, voi andrete da Giacomo il Giusto, in vista del quale sono stati fatti il Cielo e la Terra"».[132]

Si è visto come le espressioni, come quelle di Girolamo e della traduzione siriaca, che vedono Giacomo come secondo rispetto agli apostoli, in ordine cronologico, ma soprattutto in ordine di importanza, siano caratterizzate da un preciso intento ideologico, cioè quello di restituire a questi ultimi il primato che si riteneva dovessero avere: è possibile che, proprio nell'ambiente di provenienza di Egesippo, Giacomo rivestisse un ruolo assolutamente preminente e che, quindi, anche il suo «con gli apostoli» sia da considerarsi secondario, non tanto al livello testuale, quanto rispetto alle tradizioni tramandate dalle fonti originarie di cui egli disponeva, probabilmente di area gerosolimitana, dalle quali deve aver tratto il racconto su Giacomo. Si può pensare, cioè, che le fonti di Gerusalemme non facessero affatto menzione degli apostoli alla guida della propria chiesa e avessero Giacomo come unico riferimento, ma che, in un secondo momento, lo stesso Egesippo, o già qualcun altro prima di lui, abbia inserito anche il riferimento a queste figure, le quali, come si è detto sopra, soprattutto come gruppo chiuso e costituito da identificarsi con i Dodici, in realtà non avevano avuto, all'inizio, nessun particolare ruolo alla guida della Chiesa. Non stupirebbe, del resto, se fosse stato davvero Egesippo a introdurre il riferimento agli apostoli, dato che, come detto, in altri luoghi, soprattutto nel fammento di 4,22,1-3, mostra di riconoscere una funzione importante a vescovi legati alla tradizione apostolica e non a quella familiare di Gesù, in comunità diverse da quella di Gerusalemme, prive di qualunque legame con la discendenza familiare del Signore. Egesippo, dunque, o chi per lui, ha tutto l'interesse a mostrare come successore di Gesù non soltanto Giacomo, ma anche gli apostoli. È poi naturale che copisti o autori successivi, come Girolamo, ormai abituati all'idea della preminenza degli

[132] Per alcune osservazioni sul ruolo di Giacomo in questo testo, cf ancora Ernst BAMMEL, *cit.*, p. 29-30. Per un'edizione tradotta e commentata del *Vangelo di Tommaso* copto da Nag-Hammadi, cf April D. DECONICK, *cit.*; cf per il *logos* 12, in particolare, p. 80-83; la mia traduzione del *logos* si basa su quella inglese dall'originale copto che compare qui a p. 80. Si veda anche Matteo GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, traduzione e commento*, Roma, Carocci 2011, con traduzione e ampi riferimenti al testo copto; per questo *logos*, testo e traduzione sono a p. 66-67, il commento a p. 133-136. Cf, poi, Richard BAUCKHAM, *James and the Jerusalem Community*, in: Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, p. 55-95, citato qui in nota 101, in particolare per questo *logos* p. 68.

apostoli (che istituiscono i responsabili in tutte le chiese, si pensi per esempio a Clemente di Roma, *Epistola ai Corinzi* 42[133]), scrivano invece «dagli apostoli» o «dopo gli apostoli».

Giacomo «il Giusto»

A identificare Giacomo troviamo, in apertura del frammento, l'epiteto di "Fratello del Signore" di cui si è detto sopra e la menzione da parte di Egesippo del problema dell'identificazione dei diversi "Giacomo", evidentemente avvertito già al suo tempo, per cui, ugualmente, si veda sopra.[134] Compare qui anche il soprannome di "Giusto", che poco oltre, in 2,23,7, è associato a quello di "*Oblias*": Giacomo veniva chiamato, dice Egesippo, «ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίας». Tale designazione di Giacomo ha sempre sollevato numerose difficoltà, in particolare per quanto riguarda la comprensione del significato esatto del secondo dei due aggettivi, che, infatti, si è rinunciato a tradurre, tanto nelle versioni in lingue moderne della *Storia Ecclesiastica*, quanto nei titoli di contributi redatti da studiosi che si sono occupati del problema, lasciandolo indicato nella sua forma greca, la quale, a sua volta, era già la rinuncia a tradurre un termine semitico, a quanto dice Egesippo stesso. In ogni caso, entrambi gli appellativi sono spiegati dall'autore come conseguenza della «perfezione della giustizia» di Giacomo: egli era chiamato così «διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ» e la manifestazione di tale «giustizia» è esemplificata in 2,23,5-6, dove sono descritti la condotta del personaggio e il suo ruolo di intercessore a favore del popolo, su cui torneremo più avanti. Già in *Storia Ecclesiastica* 2,1,2 Eusebio spiegava che gli antichi chiamavano Giacomo "δίκαιος" «per la superiorità della sua virtù», «δίκαιον ἐπίκλην οἱ πάλαι δι᾽ ἀρετῆς ἐκάλουν προτερήματα»[135].

Mentre il significato del termine "ὠβλίας" e il senso che esso assume qui, su cui tornerò, costituisce il punto più discusso di questo passo, la designazione di Giacomo come "il Giusto" è tradizionale e, dice Egesippo, era attribuito «ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν», quindi già al tempo di Gesù. Anche

---

[133] Eloquente il fatto che la conclusione di 42,5 "Stabilirono i loro vescovi nella giustizia e i loro diaconi nella fede", liberamente citata da *Is* 9,17 nella versione della Settanta, come spiega Lightfoot, mostri come si cercassero nell'Antico Testamento riferimenti all'azione evangelizzatrice e istitutrice degli apostoli. Per il passo di Clemente di Roma, *Epistola ai Corinzi* 42, cf Joseph Barber LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* (1869-1890), I, 1-2 - II, 1-3, I, *St. Clement of Rome. A revised text with introductions, notes, dissertations, and translations*, 2, London-New York, Mac Millan & co. 1890, (ristampa: Hildesheim, New York, Olms 1973), p. 127-129, p. 129 nota 12 per il riferimento alla citazione biblica.

[134] Cf nel commento a 2,23,1-3 la sezione *Giacomo il "Fratello del Signore"*.

[135] Per questo passo, con riferimento all'elezione di Giacomo, cf già sopra, la sezione su 2,23,1-3, *Eusebio, Egesippo e la testimonianza su Giacomo di Clemente di Alessandria*.

se quest'ultima osservazione può essere stata inserita dall'autore per aggiungere autorevolezza e attendibilità all'epiteto stesso, si deve riconoscere che esso si trova in effetti in altri testi cristiani di particolare antichità. Come spiega April D. DeConick[136] nel commentare il *logos* 12 del *Vangelo di Tommaso*, cui si è accennato sopra, l'epiteto, oltre ad essere attribuito a Giacomo, è uno dei più antichi titoli assegnati a Gesù stesso, per esempio in *At* 3,14-15 «[14]ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε καί ἠτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθήναι ὑμῖν, [15]τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, οὗ ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν»[137], dove esso è associato alla santità di Gesù e alla sua capacità di dare la vita. DeConick ricorda peraltro come tale connessione tra la sussistenza del mondo e la presenza in esso di uomini "giusti", di *tsaddiqim*, sia tradizionale nella cultura ebraica. La studiosa cita, a tale proposito, una serie di scritti rabbinici, che riporta testualmente, i quali mostrano come, per i *tannaim*, persino l'esistenza di un solo uomo giusto valga quanto il mondo intero; la studiosa considera tale concezione come uno sviluppo di *Prv* 10,25, «quando passa l'uragano l'empio svanisce, il giusto invece è salvo in eterno»[138]. Si può pensare, sulla stessa linea, anche al dialogo di Dio con Abramo in *Gen* 18,22-33, dove il Signore, alle domande di Abramo sul numero minimo di giusti necessario perché la città di Sodoma sia risparmiata, risponde ogni volta che essa sarà salvata per un numero di giusti sempre più esiguo, fino alla promessa di preservare la città anche se ve ne fossero soltanto dieci.[139] Su questa linea sembra inserirsi anche Richard Bauckham[140], il quale sottolinea che l'epiteto di Giacomo il "Giusto" non è un mero riconoscimento della sua personale

---

[136] April D. DECONICK, *cit.*, p. 80-81.

[137] «[14]Ma voi rinnegaste il Santo e il Giusto, chiedeste che vi fosse graziato un assassino, [15]e uccideste l'Autore della vita, che Dio resuscitò dai morti, del quale voi siete testimoni». A questo passo si possono accostare anche *At* 7,52; 22,14, dove pure è attribuito al Signore il medesimo appellativo, cf ancora April D. DECONICK, *cit.*, p. 80.

[138] Cf April D. DECONICK, *cit.*, all'inizio di p. 81. Testualmente la Settanta, dice: «παραπορευομένης καταιγίδος ἀφανίζεται ἀσεβής, δίκαιος δὲ ἐκκλίνας σῴζεται εἰς τὸν αἰῶνα», «quando passa l'uragano l'empio svanisce, il giusto, invece, sfuggendo(gli), è salvo in eterno».

[139] Ernst BAMMEL, *cit.*, p. 32-34, ipotizza che la spiegazione del ruolo di Giacomo come fine e ragion d'essere della creazione – «in vista del quale sono stati fatti il Cielo e la Terra» – possa essere letta come una trasposizione sul piano celeste e divino del ruolo di parentela con Gesù espresso dal più comune appellativo di "Fratello del Signore", che quindi qui, più che essere evitato, è presupposto e considerato non tanto, o soltanto, un titolo di parentela, quanto piuttosto un indice di un preciso ruolo di guida e riferimento nella comunità: egli viene chiemato, infatti, «Fratello del Signore», con una particolare connessione con il Signore glorificato, e non "fratello di Gesù" o anche soltanto "fratello del maestro", che avrebbe avuto comunque una connotazione, per così dire, più "terrena".

[140] Richard BAUCKHAM, *James and the Jerusalem Community*, in: Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, p. 68.

devozione, ma ha un significato più ampio, essendo accordato solo a poche figure bibliche, come Enoch, Noè e soprattutto Abramo e, in epoca post-biblica, soltanto al sommo sacerdote Simeone il "Giusto", divenuto leggendario nella tradizione giudaica come l'ultimo sommo sacerdote veramente giusto, il cui ministero era stato costantemente benedetto dal favore divino.

Tali prospettive sul ruolo del "Giusto" ben si accordano con la tradizione tramandata dal *logos* 12 del *Vangelo di Tommaso*, che sarà poi ulteriormente sviluppata: infatti, in essa si esprime l'idea che il mondo possa sussistere per merito di un giusto che succede a un altro, ma essa si evolverà poi, nella cultura ebraica rabbinica, fino all'affermarsi della concezione per cui il giusto è visto persino come un collaboratore di Dio nell'opera della creazione. Nel *logos* 12, in effetti, l'epiteto di "giusto" non ha soltanto un valore esornativo, ma riveste, appunto, un vero e proprio significato ideologico, poiché è assegnato a Giacomo in quanto successore di Gesù e, quindi, coadiutore della creazione proprio in quanto "giusto". Il fatto stesso che l'attributo sia stato trasferito da Gesù a Giacomo e che sia frequente in testi cristiani anche di notevole antichità[141], attesta che dovevano esserci importanti e ben affermate tradizioni per le quali il primo "vescovo" di Gerusalemme aveva ereditato e pienamente incarnato il prototipo di questo tipo di figura. Come si è detto, proprio nel nostro passo l'appellativo di "Giusto" e quello di "*Oblias*" sono associati a un'immagine di Giacomo che prega continuamente nel Tempio per il perdono, e quindi la salvezza, del popolo e perciò, in qualche modo, possono essere connessi con l'idea del giusto che dà vita e salvezza al mondo. Inoltre, nota DeConick, il detto del *logos* 12 dev'essere naturalmente anteriore alla morte di Giacomo, altrimenti non si sarebbe potuto indicare questo personaggio come punto di riferimento dopo la dipartita di Gesù; quindi il detto dev'essere anteriore al 62, e, secondo la studiosa, va collocato tra il 40 e il 60: il fatto che venga posta una domanda su chi debba assumere la guida della comunità ben si comprende se si pensa ai molti gruppi diversi presenti nella realtà cristiana delle origini, anche all'interno del solo giudeo-cristianesimo. Questo *logos*, come alcuni degli elementi propri delle tradizioni tramandate da Egesippo, attesta l'esistenza di uno o più gruppi di credenti in Gesù che non si richiamavano alla predicazione e all'autorità degli apostoli, e di Pietro in particolare, com'è nella tradizione sinottica, ma piuttosto a quella di Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, mantenendo quindi sempre un legame privilegiato con la chiesa di

[141] Si è già visto (cf sopra, p. 71, con la nota 99) come esso si trovi, oltre che in Egesippo in *Eusebio*, anche nel *Panarion* di Epifanio, in particolare proprio in alcuni dei passi che Lawlor ritiene discendano da Egesippo, nel *Vangelo degli Ebrei*, nelle due *Apocalissi di Giacomo*.

Gerusalemme e prendendo la famiglia di Gesù come riferimento per la direzione della comunità.[142]

Un'esigenza di riconnessione con la tradizione ebraica e poi giudeo-cristiana è probabilmente anche nell'affermazione che i due epiteti, "Giusto" e "*Oblias*" – che Egesippo traduce "baluardo del popolo" – sono attribuiti a Giacomo «ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ», «come indicano i profeti riguardo a lui». È molto probabile che ci troviamo di fronte, ancora una volta, al tentativo, da parte dei cristiani del tempo di Egesippo, di ricercare nell'Antico Testamento testi che preannunciassero l'opera di Giacomo, la sua figura e le vicende che lo riguardano, in particolare il suo martirio. Vedremo, infatti, come in altri due passi dei frammenti si trovino probabilmente segni della ricerca di *testimonia* relativi a lui, ma anche all'esistenza di divisioni all'interno della comunità e persino al sorgere delle vere e proprie eresie. Il primo è in questo stesso frammento, al paragrafo 2,23,15, dove la morte di Giacomo è letta come compimento della profezia di *Is* 3,10, secondo la versione cristiana del testo della Settanta «καὶ ἐπλήρωσαν τὴν γραφὴν τὴν ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ γεγραμμένην· "Ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι· τοίνυν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται"»; il secondo caso, invece, è meno esplicito, ma il riferimento è comunque probabile e si trova nel frammento di *Storia Ecclesiastica* 4,22,6, dove si dice che gli eretici divisero l'unità della chiesa con discorsi corruttori «κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ», con espressione che ricalca quella del *Sal* 2,2, dove tuttavia coloro che si oppongono a Dio e al suo Messia non sono, naturalmente, gli eretici, ma le "nazioni" e i re e i principi della terra: è probabile, appunto, come si vedrà, che anche per la nascita delle eresie vi sia stata una ricerca di *testimonia* veterotestamentari; inoltre, anche a proposito delle sette d'Israele diverse da quella di Giuda, dalla quale sarebbe nato il Salvatore, e a questa contrapposte, si dice, in *Storia Ecclesiastica* 4,22,7, che c'erano tra di esse opinioni contrastanti «κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτῆς», «contro la tribù di Giuda e contro il suo Cristo»: anche in questo caso, probabilmente, l'espressione riecheggia quella del *Sal* 2,2, visto quindi anche come prefigurazione dell'opposizione tra la tribù di Giuda e la altre sette d'Israele.[143] Non stupirebbe, dunque, se anche la stessa

[142] Cf April D. DECONICK, *cit.*, p. 81, a proposito della comunità che ebbe come principale riferimento il *Vangelo di Tommaso*: «It appears that the community, even in its latest stage which recongnised the autority of Judas Thomas, remained connected with the Jerusalem Church and looked to Jesus' family for leadership. The primacy of James connects the Thomasine community to the teachings and traditions of the Jerusalem Church and Aramaic Christianity in the East».

[143] Per entrambi questi passi, cf il commento *ad locum*. Per il riferimento al *Sal* 2,2 cf più avanti, il commento a 4,22,6-7, p. 287-288; il testo greco di 4,22,7 è dato qui con la congettura di

caratterizzazione di Giacomo come "il Giusto" sia stata in qualche modo letta come compimento di Scritture veterotestamentarie dalle quali emerga il ruolo di un "giusto" con caratteristiche che ben corrispondono al modo in cui verrà presentata poi la sua figura. DeConick ipotizza, in particolare, che il fatto che gli fossero attribuiti, contemporaneamente, gli appellativi di "Giusto" e di "*Oblias*", cioè "baluardo del popolo", «ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ», sia proprio il risultato della lettura in riferimento a lui dello stesso *Prv* 10,25 di cui si è detto sopra, dove, appunto, il carattere della "giustizia" è associato a quelli della stabilità e della salvezza. Le sue preghiere, aggiunge, erano state efficaci, se Vespasiano aveva assediato Gerusalemme solo e immediatamente dopo la sua morte (cf 2,23,18); sarebbe presto seguita la distruzione del Tempio, che sarebbe stata letta dai cristiani, com'è noto, come una punizione divina per i misfatti dei Giudei.[144]

Come osserva Ernst Bammel, la caratterizzazione di Giacomo come "il Giusto" è centrale in Egesippo, che usa per lui questa definizione ben dieci volte nella descrizione del suo martirio. Come si è detto sopra, tale definizione è motivata, da un punto di vista pratico, dalla necessità di distinguerlo dagli altri "Giacomo" suoi contemporanei (lo spiega Egesippo stesso, cf *Storia Ecclesiastica* 2,23,4); ma la ragione della scelta dell'aggettivo è data invece dallo stile di vita del personaggio e dal suo ruolo di intercessore a favore del popolo. Secondo Bammel, l'astinenza dal vino, dalle bevande alcooliche – la cosiddetta "sicera"[145] – e dalla carne, insieme con la rinuncia a radersi il capo, a usare oli e a fare bagni e anche con la santità sin dal seno materno, compongono, unite alla sua prerogativa esclusiva d'ingresso nel santuario e alla sua difesa da parte di un sacerdote recabita, l'immagine di un personaggio di rango sacerdotale «che aveva fatto proprio il codice di comportamento dei recabiti», che incarna il paradigma dell'ebraico *tsaddiq*, il quale include le caratteristiche di "ἅγιος" e di "δίκαιος".[146] Accanto a questo valore dell'aggettivo "giusto" riferito a Giacomo, Bammel riconosce anche quello della caratterizzazione del giusto perseguitato, nonché quello di tipo messianico, come nel caso di tale aggettivo riferito a Gesù in *At* 3, visto sopra. Lo studioso interpreta poi tale immagine di asceta e recabita attribuita a Giacomo come un mezzo per eliminare un'ombra gettata su di lui e, quindi, come una costruzione incapace di rendere un'idea realistica del

---

Schwartz, "αὐτῆς" anziché il tradito "αὗται", per cui si vedano le osservazioni in nota 479; cf inoltre, più in generale, il commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,4-7, *2. Διαδοχή, sana fede, origine delle "eresie" cristiane e sette giudaiche. La seconda citazione (*Storia Ecclesiastica *4,22,4-6 e 7)*, per lo schema eresiologico di Egesippo e la connessione tra le "sette d'Israele" e l'origine delle eresie cristiane.

[144] Cf ancora April D. DECONICK, *cit.*, p. 81.

[145] Cf 2,23,5 «οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν», «non bevve vino e sicera» e il commento a questo passo; per la "sicera" si veda la nota alla traduzione.

[146] Cf Ernst BAMMEL, *cit.*, p. 34-36, citazione da p. 35.

personaggio. Bammel non spiega esattamente per quale motivo dia una tale interpretazione: forse si riferisce al fatto che i "fratelli di Gesù" non sono presentati secondo una luce particolarmente positiva nei vangeli – si pensi per esempio a espressioni come quella di *Gv* 7,5 – e immagina che anche Giacomo dunque, almeno in alcuni ambienti, non fosse ben visto, anche se tutto questo non è detto esplicitamente da Bammel; tuttavia, non mi pare necessario ipotizzare una simile origine per questo tipo di tradizione, che, invece, potrebbe semplicemente essere nata in un ambiente nel quale la figura di Giacomo rivestisse un'importanza particolare e fosse riconosciuta come dotata di un'autorità sua propria. Tornerò ancora, trattando della descrizione del martirio di Giacomo, sulla sua speciale funzione di intercessore per il popolo. Lo stesso Bammel osserva, del resto, che la designazione di "Giusto" deve essere nata in un contesto in cui egli abbia anche una funzione escatologica, com'è qui in 2,23,12-14, dove Egesippo lo presenta come colui che vede in anticipo il Figlio dell'Uomo che si prepara a scendere sulla terra, riecheggiando forse l'immagine di Stefano degli *Atti* che prega prima di morire e, proprio come fa Giacomo, contempla il Figlio dell'Uomo seduto alla destra di Dio[147]. Secondo Bammel, è proprio in quanto fratello del Redentore che Giacomo può acquisire un tale ruolo e, dunque, il "Giusto" e il "Fratello del Signore" non sono altro che due appellativi che indicano e sottolineano due aspetti del medesimo ruolo.

In questo stesso quadro sembra inserirsi bene anche il terzo appellativo riferito a Giacomo in Egesippo, cioè quello di "*oblias*". A prescindere dalla derivazione esatta e dal preciso significato originario del termine, entrambi estremamente discussi, di cui si dirà subito qui sotto, ciò che interessa maggiormente ai fini della riflessione sul ruolo di Giacomo nella prospettiva di Egesippo è di sapere in che modo e con quale valore questo appellativo gli fosse da lui attribuito. Egli spiega, infatti, il termine dandogli il significato di "baluardo del popolo", con un'espressione che richiama le caratteristiche del Messia atteso da Israele e che può esser letta anche in consonanza con il ruolo di sostegno e di guida assegnato a Giacomo già in Paolo, *Gal* 2,9, dove egli è una delle «colonne» o «pilastri» della chiesa di Gerusalemme insieme a Giovanni e a Pietro. Come spiega Richard Bauckham[148], l'uso di Paolo sembra indicare che

---

147 Cf *At* 7,55-56 «55ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἑστωὶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. 56καὶ εἶπεν· ἰδοῦ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ» e Egesippo in *Storia Ecclesiastica* 2,23,13 «Καὶ ἀπεκρίνατο φωνῇ μεγάλῃ· "Τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; Καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ;"». Su questo confronto tra Giacomo, Gesù e Stefano torneremo, cf sotto il commento al passo del martirio, 2,23,10-18, in particolare la sezione *Il martirio di Giacomo, la morte di Gesù, la morte di Stefano*.

148 Cf Richard BAUCKHAM, *James and the Jerusalem Community*, in: Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, p. 55-95, in particolare p. 60.

questa designazione fosse abituale nella chiesa di Gerusalemme, forse anche per altri capi, e che essa rispecchia, probabilmente, l'immagine della comunità come un edificio: la chiesa sarebbe vista, cioè, come nuovo Tempio messianico costruito da Dio – secondo una concezione comune nella prima letteratura cristiana e originaria, dunque, della chiesa di Gerusalemme – collocato inevitabilmente nella Città Santa per eccellenza e centrale nelle profezie bibliche dell'era messianica. È naturale, dunque, che anche le colonne portanti di questo Tempio escatologico fossero collocate in quella medesima città ed è quindi possibile che, in qualche modo, anche l'attributo di "baluardo del popolo" s'inserisca in questo tipo di concezione delle guide della comunità come sostegno e difesa del nuovo popolo messianico, ma con una sfumatura che sottolinei lo specifico ruolo di Giacomo come intercessore per il popolo; a questo proposito è stata infatti spesso messa in rilievo la connessione tra la scomparsa di lui e l'immediato assedio della città da parte di Vespasiano, che lascia probabilmente intendere che la vendetta sui Giudei era stata ritardata proprio dalla preghiera incessante di Giacomo.[149]

La descrizione di Giacomo

Anche in merito alle caratteristiche concrete di condotta e stile di vita attribuite a Giacomo si è molto riflettuto e già qui sopra abbiamo visto alcuni punti dell'interpretazione proposta in merito da Ernst Bammel.

Guardando più da vicino quanto Egesippo ci dice, si vede, innanzi tutto, che Giacomo è descritto con caratteristiche analoghe a quelle espresse in *Lc* 1,15 a proposito di Giovanni il Battista: in quest'ultimo passo è l'angelo Gabriele che promette a Zaccaria che avrà un figlio e preannuncia di lui che «ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον [τοῦ] κυρίου, καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ, καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ»[150], mentre Egesippo dice di Giacomo che «ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, κ.τ.λ.». Come si vede, i due personaggi hanno in comune la santità o la pienezza dello Spirito Santo sin dal seno materno e l'astinenza dal vino e dalle bevande alcoliche. Quest'ultimo tratto si trova in molti passi biblici a proposito di alcuni personaggi o gruppi particolari, come segnalato già da Schwartz e poi

[149] Cf per esempio Ernst BAMMEL, *cit.*, p. 36-37. Per ulteriori riflessioni su questi temi si veda più avanti la sezione *Il ruolo di Giacomo, a. Giacomo intercessore per il popolo: ritardo del compimento del giudizio finale su Israele*.

[150] «Egli infatti sarà grande davanti al Signore, non berrà né vino né bevande inebrianti e sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre». Si è visto nella nota alla traduzione come Frederick William DANKER (ed.), *cit.*, s. v. «σίκερα», p. 923 ritenga che in questo passo la parola «σίκερα» debba essere tradotta «birra», ma non mi addentrerò nella questione.

da Bardy in corrispondenza di questo passo della *Storia Ecclesiastica*[151]. In *Gdc* 13,4 un'astinenza analoga a quella che sarà del Battista – e poi di Giacomo – è richiesta alla madre di Sansone, che, come Elisabetta, era sterile e viene visitata da un angelo del Signore che le promette un figlio, domandandole però di consacrarlo a Dio: del bambino si dice qui esplicitamente che sarà un nazireo sacro al Signore fin dal seno materno e dovrà quindi astenersi dal vino, dalle bevande inebrianti e dai cibi impuri e non dovrà mai radersi il capo. In *1Sam* 1,11 è invece Anna, madre di Samuele, a domandare al Signore un figlio maschio, promettendo in cambio di consacrarlo a lui e di preservare il suo capo dal rasoio; nella versione della Settanta, è anche esplicitato che il nascituro rinuncerà alle bevande inebrianti. Anche se la definizione di *nazîr* per il bimbo che nascerà nel secondo passo non è esplicitata, i tratti che emergono dalle due descrizioni sono molto simili e ricordano da vicino le caratteristiche del Battista, e poi di Giacomo. La terminologia non è identica a quella del nostro passo – le bevande inebrianti sono indicate con il termine «μέθυσμα» e non con «σίκερα» e il rasoio, che nel nostro passo è detto «ξυρόν» è lì indicato metonimicamente con «σίδηρον». Anche se, dunque, è improbabile che vi sia un richiamo testuale diretto tra il nostro e quei passi, le caratteristiche dei personaggi descritti appaiono analoghe. La proibizione dell'uso di vino e bevande alcoliche fa parte della descrizione dell'investitura sacerdotale ed è presentato in *Lev* 10,9 come dato da Dio direttamente ad Aronne come condizione per l'ingresso nella tenda del convegno: l'espressione usata in greco è proprio «οἶνον καὶ σικερα οὐ πίεσθε». In *Num* 6, poi, sono descritte con precisione le clausole necessarie al voto di nazireato, tra cui, anche qui, l'astinenza da vino e dalle bevande inebrianti – in *Num* 6,3 il consacrato «ἀπὸ οἴνου καὶ σικερα ἁγνισθήσεται» – ma anche la rinuncia a radersi il capo – in *Num* 6,5 «ξυρὸν οὐκ ἐπελύσεται ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἕως ἂν πληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι ὅσας ηὔξατο κυρίῳ ἅγιος ἔσται», da confrontarsi col nostro «ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη». Come si vede, in questi ultimi passi il vocabolario utilizzato è molto vicino a quello delle descrizioni del Battista e poi di Giacomo che dunque, probabilmente, dovettero tener presenti piuttosto i testi prescrittivi dell'Antico Testamento che i racconti di nascite prodigiose come quelle di Sansone o di Samuele, anche se naturalmente gli echi degli uni e degli altri si saranno intrecciati. Con «οἶνον καὶ σικερα οὐκ ἐπίετε», in *Dt* 29,5, Mosè si esprime nel ricordare al popolo la condotta tenuta durante il cammino nel deserto, mentre

[151] Cf Eduard SCHWARTZ, p. 166 che rinvia a *Lev* 10,9, *Lc* 1,15, *Num* 6,3 e Gustave BARDY, *cit.*, p. 86 nota 5, che rimanda a questi passi e osserva inoltre che Giovanni il Battista, in *Lc* 1,15, prima della sua nascita era stato oggetto di una consacrazione analoga a quella di Giacomo, chiesta in quel caso dall'angelo stesso, e indica come possibili termini di confronto *Gdc* 13,4 (il rinvio di Bardy a XIV,4 è dovuto a una svista) e *1Sam* 1,11.

in *Is* 5,11.22; 24,9 e 29,9 l'uso di «σικερα» e di vino è uno dei segni della depravazione di Israele contro i quali il profeta mette in guardia il popolo.

Le caratteristiche di rigore e morigeratezza di Giacomo ricordano dunque, più di ogni altra cosa, la descrizione di *Num* 6,1-5 della prima parte dei doveri del *nazîr* o nazireo, cioè di colui che, consacratosi a Dio, si impegna, per il tempo del voto che si è assunto, a seguire, appunto, una serie di prescrizioni e norme prestabilite, in particolare la privazione di vino e sostanze alcoliche e della tonsura dei capelli.[152] A ciò si aggiungono, per Giacomo, l'impegno all'astinenza dalle carni, «οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν», dall'uso di oli, «ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο» e di bagni, «καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο».

La descrizione prosegue quindi con la singolare osservazione che «a costui solo era lecito entrare nel tempio», «τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι» e che egli poteva indossare soltanto vesti di lino e non di lana[153]. Gustave Bardy, osservava che, all'interno delle indicazioni sulla costruzione del santuario e degli abiti e paramenti dei ministri – cioè in *Es* 28,39 e 28,42-4 (Bardy segnala, in modo che mi pare meno preciso, *Es* 29,39 e 28,27) – le vesti sacerdotali dovevano essere di lino: era dunque normale per Egesippo che Giacomo avesse vesti di lino e queste ultime dovevano essere legate a questo più che al voto di nazireato.[154] Giacomo sembra dunque essere descritto in parte secondo le caratteristiche dei nazirei, in parte conformemente ai tratti tipici dei sacerdoti del tempio, anche se in nessun luogo è detto esplicitamente che egli facesse parte di quest'ultimo gruppo. In Epifanio, *Panarion* 78,7-8, citato anche da April D. DeConick tra i passi paralleli al *logos* 12 del *Vangelo di Tommaso* e considerato da Lawlor uno dei luoghi del *Panarion* tratti più o meno liberamente dal testo di

---

[152] Gli obblighi inerenti al voto di nazireato sono illustrati nella Bibbia, in *Num* 6,1-21. Oltre all'astinenza dal vino e dalle sostanze alcoliche e all'obbligo di portare i capelli lunghi, i nazirei dovevano anche evitare qualunque contatto con i cadaveri, come illustrato con precisione nel testo biblico. Di solito il voto era temporaneo e alla fine del periodo stabilito, il nazireo offriva un sacrificio al Signore, compiendo davanti al sacerdote un rito durante il quale i capelli gli venivano tagliati e per poi essere bruciati. Personaggi come Sansone e come Samuele, tuttavia, presentano, come si è visto, caratteristiche affini a quelle dei nazirei sin dal loro concepimento e le conservano per tutta la vita. Questo è il caso anche del Battista e, probabilmente, anche di Giacomo il Giusto, così come egli è presentato nella descrizione di Egesippo. Si può peraltro ricordare che per un certo tempo anche Paolo di Tarso fece il voto di nazireato, cf *At* 18,18. I "nazirei" non devono essere confusi con il gruppo giudeo-cristiano dei "nazorei", per i quali si veda per esempio l'intervento di Wolfram KINZIG, *The Nazoraens*, in: Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *cit.*, p. 463-487, con alcune indicazioni bibliografiche sui nazirei a p. 468 nota 20, e una nota terminologica sulle denominazioni di "nazireo", "nazoreo" e "nazareno", spesso peraltro messi in relazione tra loro nelle ipotesi formulate sul nome di "nazorei" attribuito ai discepoli di Gesù, per esempio in *At* 24,5.

[153] Cf qui sopra le note alla traduzione delle espressioni interessate.

[154] Cf Gustave BARDY, *cit.*, p. 86 nota 9; egli segnala «*Exod.*, XXIX, 39 ; XXVIII, 27», ma si tratta probabilmente di una svista.

Egesippo,[155] la rappresentazione di Giacomo dice: «[Ἰωσὴφ] Ἔσχε μὲν οὖν πρωτότοκον τὸν Ἰάκωβον τὸν ἐπικληθέντα ὠβλίαν, ἑρμηνευόμενον τεῖχος, καὶ δίκαιον ἐπικληθέντα, ναζωραῖον δὲ ὄντα, ὅπερ ἑρμηνεύεται ἅγιος. καὶ πρῶτος οὗτος εἴληφε τὴν καθέδραν τῆς ἐπισκοπῆς, ᾧ πεπίστευκε κύριος τὸν θρόνον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς πρώτῳ· ὃς καὶ ἐκαλεῖτο ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου»[156]. Come si vede, qui è detto esplicitamente che Giacomo era un nazireo e che questa parola in greco significa «santo»; ciò si deduce indirettamente, per esempio, già in *Num* 6,2, dove l'espressione che indica il voto di nazireato è «ἐὰν μεγάλως εὔξηται εὐχὴν ἀφαγνίσασθαι ἁγνείαν κυρίῳ», «qualora abbia fatto solennemente il voto di santità di consacrarsi al Signore». Una tale descrizione serve naturalmente a mettere in rilievo l'affidabilità e la venerabilità del personaggio, ancora una volta secondo schemi e caratteristiche ancora fortemente legati al mondo giudaico e al modello delle guide delle comunità ebraiche, e non ai suoi trascorsi alla sequela del Signore, come accade in generale per gli apostoli, che nella tradizione compaiono alla guida delle altre comunità cristiane primitive. È interessante notare, a questo proposito, come Policrate di Efeso, citato da Eusebio sia in *Storia Ecclesiastica* 3,31,3 sia in 5,24,3 attribuisca anche a Giovanni l'evangelista il tratto sacerdotale della lamina d'oro – descritta in *Es* 28,36 «καὶ ποιήσεις πέταλον χρυσοῦν καθαρὸν καὶ ἐκτυπώσεις ἐν αὐτῷ ἐκτύπωμα σφραγῖδος ἁγίασμα κυρίου», «e farai una lamina d'oro puro e su di esso inciderai, come l'incisione di un sigillo, "Consacrato del Signore"» e che Mosè pone sul capo di Aronne in *Lev* 8,9 «ἐπέτηκεν ἐπὶ τὴν μίτραν κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ τὸ πέταλον τὸ χρυσοῦν τὸ καθηγιασμένον ἅγιον ὃν τρόπον συνέταξεν κύριος τῷ Μωυσῇ», «e mise sul turbante davanti al suo viso la lamina d'oro, corona sacra, nel modo che il Signore aveva prescritto a Mosè». Policrate, infatti, introduce la descrizione di due rappresentanti insigni della chiesa d'Asia: Filippo l'apostolo e «ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται», «inoltre, poi, anche Giovanni, il quale si era appoggiato sul petto del Signore, che fu sacerdote, avendo costantemente portato la lamina d'oro, e testimone e maestro; costui si è addormentato a Efeso». «Πέταλον» è appunto il termine tecnico usato nella Settanta per indicare il diadema indossato dal sommo sacerdote. Per Giovanni, come per Giacomo, non è chiaro il motivo per

[155] Si veda Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 4-18 su *Storia Ecclesiastica* 23,4-18, in particolare p. 11-12 per i passi di Epifanio in questione, p. 98-99 per il testo dei passi stessi, ivi riportato in appendice al contributo, e April D. DECONICK, *cit.*, p. 83.

[156] «[Giuseppe] Aveva dunque come primogenito Giacomo, soprannominato "ὠβλίαν", che significa "muro" e soprannominato anche "giusto", il quale era un nazoreo, che appunto significa "santo". E per primo prese il seggio dell'episcopato costui, al quale per primo il Signore aveva affidato il suo trono sulla terra; e questi era chiamato anche "il Fratello del Signore"».

il quale fosse descritto con tratti da sommo sacerdote, dato che né l'uno né l'altro erano sacerdoti giudei. Inoltre, Epifanio, *Panarion* 78,14 dice anche di Giacomo il Giusto che «καὶ πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐφόρεσε». Sembra quasi che in alcuni ambienti e in alcune chiese si fosse a un certo punto affermata una qualche tradizione che attribuiva ai presunti fondatori di quelle comunità, rimasti poi punti di riferimento per le stesse, caratteristiche simili a quelle dei sommi sacerdoti giudei, quasi a identificare nella nuova chiesa nascente l'unica vera erede del giudaismo, secondo uno schema tipico del giudeo-cristianesimo cui si è più volte accennato e che vediamo marcatamente espresso nelle concezioni di Egesippo, per esempio nel suo modello eresiologico. A una simile costruzione, leggendaria e chiaramente ideologica, operata nei riguardi di Giacomo, forse nell'ambiente gerosolimitano, sembra rispondere bene anche il seguito della descrizione di 2,23,6 dell'attività da lui svolta nel Tempio. Qui viene detto, infatti, che egli era l'unico ad avere accesso al santuario («τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι») e viene poi ribadito che entrava nel Tempio da solo «μόνος» e che lì, come già si è visto sopra, stava continuamente inginocchiato a chiedere perdono per il popolo, cosicché le ginocchia gli si erano indurite «come quelle di un cammello», «δίκην καμήλου»; l'espressione, come altre viste sopra o che vedremo qui di seguito, si trova anche in Epifanio, *Panarion* 78,14, di nuovo uno dei passi di presunta provenienza egesippiana secondo la ricostruzione di Lawlor.

Ancora una volta, gli elementi distintivi di Giacomo sembrano avere una caratterizzazione di tipo sacerdotale e, in particolare, da sommo sacerdote, data l'esclusività della sua autorizzazione a entrare nel Tempio, probabilmente, nella stessa cella del santo dei santi. In effetti, a prescindere dal problema delle presunte dittografie che vi riconosce Schwartz[157] di cui si dirà subito qui sotto, non è del tutto chiaro quale sia qui la differenza tra «τὰ ἅγια», dove solo a Giacomo sarebbe lecito entrare, e il «ναός», dove, pure, si dice che egli entrerebbe «da solo», «μόνος». L'espressione «εἰς τὰ ἅγια», infatti, che letteralmente significa «nei luoghi sacri», potrebbe indicare il «santuario» in generale, ma anche il vero e proprio «*sancta sanctorum*», in questo caso la cella del Tempio (*Debir*), cui soltanto il sommo sacerdote poteva accedere; già anticamente l'espressione sembra essere stata interpretata in questo modo, se già la traduzione siriaca e quelle latine sia di Rufino sia di Girolamo rendono l'espressione come se leggessero «τὰ ἅγια τῶν ἁγίων» (Rufino ha «*huic soli licebat introire in sancta sanctorum*», Girolamo, *Gli uomini illustri* 2,5, invece: «*huic soli licitum erat ingredi sancta sanctorum*»), che è poi la stessa che si trova anche nei brani su Giacomo di Epifanio, *Panarion* 29,4 e 78,13 (ancora una volta,

[157] Si veda l'apparato critico in Eduard SCHWARTZ, p. 166.

peraltro, appartenenti al gruppo dei passi ai quali Lawlor riconosce una derivazione da Egesippo).

Theodor Zahn, il quale scrive «εἰς τὰ ἅγια [τῶν ἁγίων]», deduce da queste attestazioni che nel IV secolo la lettura comune dovesse essere quella dell'espressione, per così dire, "lunga" e che essa sia stata poi semplificata da qualche copista per rendere la narrazione più credibile e affermare soltanto che Giacomo, tra tutti i cristiani di Gerusalemme fosse l'unico ad avere il diritto, in quanto sacerdote o come i sacerdoti, di svolgere le funzioni nel santuario; ciò mostrerebbe, secondo Zahn, che Egesippo descriveva la prerogativa di Giacomo senza distinguere le diverse parti del santuario, come indicherebbero anche le espressioni di 2,23,11 e 2,23,12, dove egli non sembra distinguere tra «τὸ ἱερόν», cioè tutto il santuario con i cortili interni e i portici che li circondano, e il «ναός», cioè il tempio vero e proprio, costituito dal Santo e dal Santo dei Santi. Nonostante ciò, conclude lo studioso, non si può dedurre da questo che Egesippo non avesse idea del Tempio e del suo complesso, ma soltanto che non avesse chiara cognizione del culto che vi si svolgeva. Del resto, aggiunge, lo stesso Epifanio non si meraviglierà affatto che Giacomo abbia avuto funzione di sommo sacerdote, attribuendogli anche, come si è visto, la lamina d'oro tipica di tale incarico.[158]

Anche se forse non è possibile stabilire con certezza quale fosse l'espressione originaria in Egesippo, credo tuttavia che sia più probabile che l'«εἰς τὰ ἅγια» uniformemente attestato in tutta la tradizione manoscritta greca sia poi stato specificato nella più comune formula «εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων», piuttosto che il contrario, verosimilmente in un momento successivo nel quale si era ancor più perso di vista il significato esatto del ruolo dei sacerdoti del Tempio e le mansioni che essi rivestivano. Gustave Bardy, a sua volta, osserva che dall'espressione in questione sembrerebbe che Giacomo fosse di origine levitica e che sarebbe interessante soprattutto sapere cosa intenda esattamente Egesippo quando impiega il termine «μόνος», poiché egli non era certamente il sommo sacerdote e non si può certo pensare che il santuario cristiano fosse organizzato come il Tempio dei Giudei, dato che l'Eucarestia era celebrata in origine come un pasto comunitario. Conclude Bardy, «tout le passage est obscur et soulève de nombreuses difficultés».[159]

In effetti, come accennato già sopra, è certo che Giacomo non potesse essere il sommo sacerdote del Tempio, dal momento che sappiamo che questa carica era rivestita alla sua epoca da Anano. Anche se Giacomo si fosse presentato come una sorta di figura alla guida della comunità ebraica, in

[158] Per questi riferimenti, cf già Eduard SCHWARTZ, p. 166; Hugh Jackson Lawlor, *cit.*, p. 10-11 e 13; Theodor ZAHN, *cit.*, p. 230 e la nota 1 p. 230-231. Sulla terminologia riferita al tempio cf anche le note alla traduzione e il commento più avanti.

[159] Cf Gustave BARDY, *cit.*, p. 86, nota 8.

alternativa e in opposizione alla classe sacerdotale sadducea, è comunque del tutto inverosimile che egli potesse svolgere funzioni rituali come quella dell'ingresso nel *sancta sanctorum*, strettamente riservate al sommo sacerdote ufficialmente in carica. L'ipotesi più probabile, in effetti, rimane quella per cui la presentazione che Egesippo fa di Giacomo – e che per molti versi, in seguito, anche Epifanio sposa – non sia altro che una costruzione operata a suo riguardo in ambienti in cui si voleva valorizzare il suo ruolo alla guida della chiesa delle origini. Ciò potrebbe esser stato fatto persino avendo come unico materiale di partenza le descrizioni bibliche degli oneri e dei tratti distintivi dei sommi sacerdoti, dei quali abbiamo visto qui sopra alcuni esempi; come vedremo, infatti, vi sono buone probabilità che l'intero passo su Giacomo, o almeno una parte considerevole di esso, siano stati costruiti con una serie di scopi ideologici, proprio a partire da passi biblici, spesso di tipo profetico o sapienziale, narrativizzati appunto con l'obiettivo di descrivere qualità e vicende di questo personaggio. Si può osservare, infine, che anche Richard Bauckham tiene a sottolineare che Giacomo non era visto come una figura di sommo sacerdote, ma che le caratteristiche che gli erano assegnate riflettevano l'attribuzione a lui di un ruolo centrale nella storia della salvezza, come colui che sovrintendeva all'affermazione del popolo messianico di Dio e la vita del quale era improntata a una giustizia esemplare. Ciò, conclude Bauckham, fa sì che non sorprenda che si sia sviluppata una tradizione esegetica nella quale si cercavano riferimenti a lui nella Scrittura: torneremo più sotto sulla profezia di *Is* 3,10 attribuita in 2,23,15 alla morte di Giacomo; lo studioso aggiunge che *II Apocalissi di Giacomo* 61,14-19 e il *Sal* 118 erano letti come se fosse Giacomo a pronunciarli.[160]

«Dittografie»

Anche per quanto riguarda l'aspetto formale e filologico, questo passo presenta alcune difficoltà, le quali, come sempre, si intrecciano con il problema stesso di interpretarlo correttamente e di coglierne il significato originario. In questi paragrafi, infatti, si presenta il primo di una serie di casi nei quali Eduard Schwartz credeva di riconoscere quelle che egli chiamava «dittografie»: si tratterebbe, secondo lo studioso, di ripetizioni interne al testo, da lui interpretate come indice del fatto che quest'ultimo fosse stato interpolato o comunque rimaneggiato e modificato già in età antica, cioè che in esso si potessero in qualche modo riconoscere diversi livelli compositivi, sovrapposti al nucleo originario del testo primitivo di Egesippo. Per esempio, nel nostro

[160] Richard BAUCKHAM, *James and the Jerusalem Community*, in: Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, p. 68-69.

caso, Schwartz sosteneva che l'espressione «τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι» costituisca una replica di quella che segue quasi subito «καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναόν», sottintendendo, sembra, che una delle due espressioni non sia originaria. Inoltre, nello stesso passo, egli riteneva che «διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν ἐπὶ γόνυ προσκυνοῦντα τῷ θεῷ καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ» fosse una ripetizione di «εἰσήρχετο εἰς τὸν ναόν ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασιν καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν», che viene subito prima.

Gustave Bardy osserva a tal proposito che Emile Grapin[161] riteneva che le presunte dittografie di Schwartz non erano in realtà da considerarsi tali, poiché la differenza tra un'espressione e l'altra del testo sarebbe tale da impedire di considerarle doppioni: le ripetizioni, le citazioni bibliche, le parentesi, i punti in cui il racconto sembra tornare su parti della vicenda già narrate sarebbero semplicemente un segno della scarsa abilità dello scrittore e non avrebbero comunque nulla di strano dal momento che si trovano presso un autore di origine semitica (Grapin sottintende il fatto che nelle lingue semitiche la formularità e la ripetizione delle espressioni in modo simile o identico sono abbastanza normali o comunque più comuni che nel greco). Tuttavia, potremmo obiettare, l'origine semitica di Egesippo, come vedremo nel commento a 4,22,8-9, non è del tutto certa, anzi, è stata fortemente messa in discussione dagli studi più recenti; inoltre, se l'osservazione di Eusebio sul suo stile estremamente semplice – in *Storia Ecclesiastica* 4,8,1 – può probabilmente spiegare una certa ingenuità e rozzezza della forma letteraria in cui il passo si presenta, tale aspetto deve essere probabilmente distinto e separato da quello della frequenza e del significato delle citazioni bibliche che egli inserisce nel testo, che, come si è accennato e come si vedrà, probabilmente servono, a Egesippo o alla sua fonte, proprio a costruire il racconto. Bardy, da parte sua, osserva che il guidizio di Grapin sembra in realtà piuttosto ottimista e che l'ipotesi che il testo di Egesippo abbia sofferto molto in questo passo gli appare decisamente verosimile.[162]

In realtà, in generale, mi sentirei di concordare con Grapin nel dire che i sospetti continuamente sollevati da Schwartz sulla genuinità del testo di Egesippo siano spesso troppo pessimisti. Nel caso specifico, per esempio, le due prime espressioni che l'editore di Eusebio riconosce come "dittografie" l'una dell'altra probabilmente non sono tali: come si è osservato qui sopra, le formule utilizzate per indicare il Tempio e il santuario sono diverse e anche quelle riguardanti l'ingresso di Giacomo nel Tempio non sono del tutto identiche:

---

[161] Emile GRAPIN, *Eusèbe, Histoire ecclésiastique. Livres I-IV; texte grec et traduction française par Emile Grapin* (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 2), Paris, Picard 1905, p. 503.

[162] Gustave BARDY, *cit.*, p. 86 nota 11.

nell'una sembra che si sottolinei il fatto che egli era l'unico "autorizzato" ad entrarvi, nell'altra, invece, si mette l'accento sul fatto che egli vi entrasse "da solo" più che sulla legittimità dell'atto. Anche per quanto riguarda il secondo caso, mi sembra di poter dire che il lessico utilizzato e la forma espressiva non sono identici nelle due espressioni: nella prima, per indicare l'idea del «piegarsi sulle ginocchia», Egesippo usa la formulazione «κεῖμαι ἐπὶ τοῖς γόνασιν», mentre nel secondo usa «κάμπτειν ἐπὶ γόνυ»; inoltre, egli indica l'idea del «pregare per il perdono del popolo» costruendo sempre «αἰτέομαι» con l'accusativo «ἄφεσιν», ma aggiungendo, in un caso, «ὑπὲρ τοῦ λαοῦ», cioè un complemento di argomento, nell'altro usando, invece, «τῷ λαῷ», quindi un dativo di vantaggio, e specificando che si inginocchiava «προσκυνοῦντα τῷ θεῷ», «prostrandosi a Dio». Dunque, anche in questo secondo caso, sebbene la forma espressiva nel suo complesso non risulti particolarmente elegante o ricercata, la ripresa, alla fine del periodo, del concetto espresso in apertura potrebbe essere voluta e servire a sottolineare la dipendenza di ciò che era avvenuto a Giacomo, l'indurimento delle ginocchia, proprio dal suo impegno nella preghiera. La struttura, peraltro, è analoga nei due presunti casi di ripetizione: abitudine di Giacomo (rispettivamente, ingresso nel Tempio oppure preghiera per il perdono); conseguenza di tale abitudine (uso di soli indumenti di lino oppure indurimento delle ginocchia); riaffermazione dell'abitudine già descritta con espressioni simili ma non identiche (di nuovo, ingresso da solo nel Tempio e preghiera incessante). Si potrebbe quindi persino giungere ad affermare che un tale modo di costruire il discorso non sia inteso da Egesippo come una ripetizione, ma come uno strumento che serva, per esempio, a sottolineare la consequenzialità tra le diverse situazioni che descrive e a mettere in risalto l'aspetto dell'azione che gli sembra importante rilevare. Certo, ripetere lo stesso concetto più volte non è forse il modo di cui noi ci serviremmo per metterlo in risalto, né forse era quello di autori contemporanei di Egesippo forse più ricercati di lui, ma ciò non toglie che, invece, questo potesse essere un tratto tipico del suo proprio stile, che del resto, da Eusebio stesso (cf *Storia Ecclesiastica* 4,8,1), sappiamo essere stato piuttosto semplice ed essenziale. In ogni caso, le evidenti differenze formali delle presunte "dittografie" inducono a escludere che esse siano in realtà tali e, in ogni caso, impediscono di definirle in questo modo, poiché le dittografie sono, per definizione, ripetizioni involontarie di porzioni di testo, il che difficilmente in questi caso può essere supposto.

Si può poi aggiungere che il metodo di analisi della struttura del testo, che porta a ipotizzare che nello scritto di Egesippo convivessero diversi livelli del racconto, è tipico della *Quellenvorschung* dell'epoca di Schwartz, mentre oggi si tende, al contrario, a difendere la coerenza e l'unitarietà del testo fino a prova contraria, cioè fino al punto in cui il testo, così com'è, sia, in qualche modo, narrativamente spiegabile. Nel caso di 2,23,6, come si è visto, sembra che lo sia.

Analizzeremo più approfonditamente il problema nello studio del passo sul martirio e di quello subito precendente (ovvero, complessivamente, 2,23,8-18), dove ancor più marcatamente sembra che Egesippo combinasse due diverse forme del racconto, forse provenienti da due o più fonti, specchio di tradizioni differenti sulla morte di Giacomo, che sarebbe avvenuta in un caso per lapidazione, nell'altro per i colpi di bastone di un follatore; tali tradizioni, probabilmente, convivevano l'una accanto all'altra negli ambienti giudeo-cristiani che si richiamavano a questa figura.

Nel caso specifico di 2,23,6, comunque, mi sembra di poter affermare che il testo si regga abbastanza da non dovervi supporre un'interpolazione o un rimaneggiamento. Si può inoltre annotare a margine, a riprova dello scetticismo, talvolta eccessivo, di Schwartz, il fatto che qui egli, di fronte all'affermazione «neppure, infatti, indossava alcun indumento di lana, ma vesti di lino», osservava «Die Begründung οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας sinnlos»[163]: secondo l'editore di Eusebio, cioè, il fatto che Giacomo indossasse solo indumenti di lana non ha senso. Effettivamente non ha senso dire che Giacomo entrava da solo nel Tempio perché indossava soltanto vesti di lino, ma ne avrebbe piuttosto affermare l'inverso, cioè che portava vesti di lino a causa della necessità di entrare nel Tempio; in realtà, del resto, nulla impedisce di intendere in questo secondo senso la frase, in particolare il «γὰρ», senza necessariamente supporre che il testo così com'è sia corrotto, ovvero, di comprendere così la frase: «e infatti, [cioè: in quanto gli era concesso di entrare nel santuario] non portava alcun indumento di lana, ma [soltanto] vesti di lino».

Giacomo detto «il Giusto e *Oblias*»

La conclusione del passo di cui ci stiamo occupando, cioè *Storia Ecclesiastica* 2,23,7, riepiloga esplicitandolo quanto già emerge implicitamente dalla descrizione di Giacomo con i tratti che abbiamo appena descritto: si ribadisce, cioè, la superiorità della sua giustizia e si afferma che, a causa di essa («διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ»), egli era chiamato «ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίας», cioè, «il Giusto e *Oblias*»; a quest'ultimo aggettivo è poi aggiunta la precisazione «ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη», cioè, «che in lingua greca significa "baluardo del popolo", e "giustizia"». Il paragrafo si conclude con l'annotazione sul fatto che tali appellativi gli erano stati attribuiti già dai profeti, egli cioè era chiamato così «ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ», «come indicano i profeti riguardo a lui».

[163] L'espressione greca in questione, in Eduard SCHWARTZ, p. 166, è citata abbreviata, soltanto attraverso le prime e le ultime parole «οὐδὲ γὰρ – σινδόνας».

Si tratta di uno dei passi di Egesippo che hanno maggiormente fatto discutere, per l'andamento piuttosto faticoso del dettato, ma soprattutto a causa della presenza, all'interno di esso, di un termine, cui si è già sopra accennato, qual è «ὠβλίας», di difficile spiegazione e interpretazione, tanto da un punto di vista linguistico quanto filologico e semantico; esso si trova, d'altra parte, soltanto qui e in uno dei passi di Epifanio, *Panarion* 78,7, cui Lawlor attribuisce paternità egesippiana – oltre che in alcune poche altre attestazioni che vedremo qui di seguito – il che rende ancor più ardua la sua comprensione, in mancanza di altri contesti in cui esso compaia che possano essere messi a confronto con il nostro e fornire quindi piste per individuare l'esatto significato del termine. Tale situazione ha fatto sì che proliferassero le proposte di emendamento della parola, che in greco non ha significato, ma della quale è difficile stabilire anche quale sia l'originaria forma, probabilmente ebraica o comunque semitica: spesso, infatti, si è ritenuto che l'espressione fosse corrotta e che celasse qualche altro vocabolo che avesse il significato indicato da Egesippo, cioè «baluardo del popolo», o che fosse eventualmente connesso con la "giustizia" di Giacomo, come si vedrà subito qui sotto. È bene precisare, tuttavia, che la tradizione manoscritta non presenta varianti, se non la grafia "Ὀβλίας" di Giorgio Sincello, che non rappresenta una variante significativa, come osservava già Charles Cutler Torrey.[164]

Per quanto riguarda, poi, la mancanza di fluidità dell'insieme, si può osservare che Stephen Gero, seguendo Schwartz, notava che la sintassi di tutto il periodo è estremamente maldestra[165] e che generazioni di studiosi non sono riusciti a proporre un'interpretazione soddisfacente della parola chiave del periodo, "ὠβλίας". Lo studioso sottolineava tuttavia la potenziale importanza del passo, e in particolare di questa stessa designazione, per la storia del cristianesimo primitivo in Palestina. Come nelle righe immediatamente precedenti, anche qui Schwartz rilevava la difficoltà espressiva, osservando che la precisazione «τῆς δικαιοσύνης» non si adatta al contesto[166]: egli voleva con ciò intendere, probabilmente, o che la giustizia di Giacomo non discende direttamente da quanto appena detto sulla sua attività di preghiera nel Tempio, come l'espressione di Egesippo sembra voler affermare, o, più semplicemente,

---

[164] Cf Charles Cutler TORREY, *James the Just and his name "Oblias"*, in *Journal of Biblical Literature* 63 (1944), p. 93-98, p. 94.

[165] Cf Stephen GERO, *Ὠβλίας reconsidered*, in *Le Muséon: revue d'études orientales*, 88 (1975), p. 435-440, p. 435, con la nota 5. Cf anche Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 6-7.

[166] Eduard SCHWARTZ, p. 166, in apparato «τῆς δικαιοσύνης passt nicht in den Zusammenhang». Cf anche Eduard SCHWARTZ, *Zu Eusebius Kirchengeschichte*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 4 (1903), p. 48-66, sul martirio di Giacomo p. 48-61, per questo passo specifico p. 49-52, in particolare p. 52 sulle righe di cui ci stiamo occupando; egli, benché non provi a spiegare "ὠβλίας", comunque non lo ritiene un'interpolazione.

che l'espressione del nostro autore non risulta particolarmente fluida. In entrambi i casi, tuttavia, credo valga quanto già osservato in merito all'eccessivo scetticismo dell'editore di Eusebio riguardo a Egesippo e all'eventuale rimanipolazione del suo testo: il periodo, per come si presenta, mi pare comprensibile, benché non presenti una forma particolarmente raffinata e scorrevole, e direi anche che la devozione di Giacomo e il suo interesse per la salvezza del popolo possono giustificare realmente il riferimento alla "perfezione della sua giustizia"[167], nonché il suo epiteto di "baluardo del popolo". Anche riguardo alla conclusione «καὶ δικαιοσύνη ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ», Schwartz, seguito da Bardy, manifestava più di qualche perplessità, affermando che essa è «incomprensibile»[168]; la difficoltà, in questo caso, risiede nella necessità di spiegare in che modo «*oblias*» possa voler dire «giustizia», oltre che «baluardo del popolo», e in che modo si possa ritenere che i «profeti» indicassero queste caratteristiche a proposito di Giacomo. Mentre per la prima delle due questioni il problema risulta in effetti di difficile soluzione ed è ricompreso in quello più generale di stabilire quale sia l'esatto significato del termine in sé stesso, la seconda è invece risolvibile se si pensa al fatto che in questo stesso passo di Egesippo si trova almeno un esplicito riferimento alla ricerca di *testimonia* veterotestamentari da attribuirsi alla figura di Giacomo, cioè di passi biblici che si potessero considerare come profezie relative a lui (si è già sopra fatto cenno al riferimento a *Is* 3,10 in 2,23,15 a proposito della morte di questo personaggio, alla quale sembra pensare lo stesso Schwartz[169]). Anche se qui non è citata esplicitamente alcuna espressione biblica che possa essere letta in riferimento alla giustizia di Giacomo, vedremo subito come molti studiosi abbiano sviluppato una riflessione proprio in questa direzione, anche interpretando il nome di "*oblias*" come derivato da deformazione di appellativi contenuti nell'Antico Testamento e, in particolare, in testi profetici, che sarebbero poi stati attribuiti a Giacomo.

Veniamo, dunque, alla tanto discussa espressione di Giacomo «ὠβλίας», cioè «baluardo del popolo, e giustizia» che Theodor Zahn[170] nella sua edizione cita con la lettera maiuscola e per la quale indica un richiamo interno alla *Storia*

---

[167] Per la distinzione, nel giudaismo, tra giusto perfetto, perfetto iniquo e persona intermedia tra i due, nella quale meriti e colpe si equilibrano, si veda Enrico NORELLI, *L'*Ascensione di Isaia*: studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini. Nuova serie 1), Bologna, Dehoniane 1994, p. 455.

[168] Cf Eduard SCHWARTZ, p. 168 «*καὶ δικαιοσύνη – περὶ αὐτοῦ* unverständlich»; Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 «καὶ δικαιοσύνη – περὶ αὐτοῦ inintelligible et peut-être altéré».

[169] Eduard SCHWARTZ, p. 168, nel primo apparato, a proposito della frase sui profeti, scrive «Ies. 3,10?», supponendo quindi a propria volta che questa menzione dei profeti rinvii all'uso delle profezie dell'Antico Testamento a proposito di Giacomo che si riscontra in 2,23,15.

[170] Theodor ZAHN, *cit.*, p. 230 scrive «Ὠβλίας»; cf anche il breve commento, *ibid.*, p. 231.

Ecclesiastica di Eusebio in 3,7,9, dove questi afferma che gli apostoli, i discepoli e lo stesso Giacomo a Gerusalemme, prima della sua distruzione, «ἔρκος ὥσπερ ὀχυρώτατον παρέμενον τῷ τόπῳ», «rimanevano come il più solido muro per (quel) luogo»; l'espressione potrebbe, in effetti, contenere un'allusione alla definizione di Giacomo data in precedenza, anche se l'epiteto «ὠβλίας» non è ripetuto esplicitamente in questo secondo passo. Tale termine è reso in genere nei dizionari con definizioni che derivano, di fatto, dalla laconica spiegazione di Egesippo, proprio a causa dell'assenza di ulteriori attestazioni che ne precisino e chiarifichino il significato.[171] Il dizionario di Lampe[172], rinviando al nostro passo, spiega il termine come una corruzione dell'ebraico «עֹפֶל עַם», segnalando anche una citazione di "ὠβλίας" in Fozio, *Biblioteca*, cod. 222 [202 b]; propone, poi, come altra possibile origine del termine il solo «עֹפֶל», rimandando al significato di «ὠβλίας, ἑρμενευόμενον τεῖχος», come indicato nel passo di Epifanio, *Panarion* 78,7. Lo Stephanus non propone una particolare derivazione dall'ebraico, ma specifica, per il passo di Fozio, che si tratta di una citazione del monaco Jobius (VI secolo), autore di un *Trattato sull'Incarnazione*, in 9 libri e 45 capitoli, il quale dice che «Ὠβλίαν αὐτὸν τὸ πλῆθος διὰ τὸ τῆς ἀρεθῆς μέγεθος καὶ τῆν πρὸς τὸ θεῖον παρρησίαν, τουτέστι περιοχὴν καὶ σκέπην τοῦ λαοῦ, κατωνόμαζον», «la folla lo chiamava "ὠβλίας", a causa della grandezza della (sua) virtù e della pietà verso il divino, che significa baluardo e rifugio del popolo» (si deve notare, però, che in questo caso tutta la frase è riferita a Giacobbe, quasi certamente a causa di una confusione tra i nomi, dato che, nel contesto del passo, subito prima sono nominati Giuseppe e i suoi figli, i quali «risplendevano per la loro giustizia» e si parlava del padre e dei fratelli di Gesù sulla terra).[173] Stephanus aggiunge infine che deve essere corretta

---

[171] Per esempio, Franco MONTANARI (ed.), *cit.*, s.v. «ὠβλίας», p. 2409, scrive «*ebr.* "oblia", *propr.* baluardo del popolo, giustizia» e cita solo questo passo di Egesippo in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,7, aggiungendo «*ecc.*». George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES (ed.), *cit.*, non presenta affatto una voce per questo termine. Evangelinus Apostolides SOPHOCLES, *cit.*, s.v. «Ὠβλίας», p. 1184, dice soltanto «Epithet of James the Lesser», rinviando genericamente a Egesippo.

[172] Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, s. v. «ὠβλίας», p. 1555.

[173] Henricus STEPHANUS, *Thēsauros tēs ellēnikēs glōssēs = Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano constructus ; in quo praeter alia plurima quae primus praestitit, (paternae in thesauro latino diligentiae aemulus) vocabula in certas classes distribuit, multiplici derivatorum serie ad primigenia, tanquam ad radices unde pullulant revocata ; thesaurus lectori, nunc alii intrepide vestigia nostra sequantur, me duce plana via est quae salebrosa fuit*, I-IV, [Genevae], excudebat Henricus Stephanus 1572, IX, p. 1984. Si veda l'edizione di Fozio in René HENRY, *Photius, Bibliothèque. Texte établie et traduit par René Henry, Index par Jacques Schamp* (Collection des universités de France. Série grecque 137; 142; 158; 169; 177; 205; 229; 250; 339), I-IX, Paris, Les Belles lettres 1991², III, *Codices 186-222* (Collection des universités de France. Série grecque 158), p. 210-211 per questo passo. Il codice 222 di Fozio è dedicato appunto a Jobius monaco, *ibid.*, p. 152-227. Il testo dell'opera di quest'ultimo citato da Fozio è anche in Jacques-Paul MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus seu*

l'espressione dello storico e autore greco bizantino Pachymeres (1242- 1310 circa), che, nel parafrasare il trattato dello Ps. Dionigi l'Aeropagita, *Sulla gerarchia ecclesiastica* 7, dice: «*Ἰοβλίας* γὰρ ὁ Ἰάκωβος οἱονεὶ δίκαιος ἐπονωμάζετο»[174], «infatti Giacomo era chiamato con il nome di "*Ioblias*" in quanto giusto»: al posto di «*Ἰοβλίας*», cioè, qui si deve leggere «ὠβλίας». Come si vede, dunque, il significato attribuito al termine dagli autori antichi non varia di molto ed è sempre conforme a quanto indicato da Egesippo, il che lascia supporre che tutte le fonti a lui posteriori dipendano dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio che cita Egesippo o, al massimo, dal *Panarion* di Epifanio, sempre ammesso che quest'ultimo non dipenda da Egesippo a sua volta, il che rende, nella sostanza, vera l'affermazione di Helmut Koester riguardo al fatto che la parola Ὠβλίας non è mai attestata altrove ed è «unintelligible».[175] Ciò che gli studiosi hanno fatto è, dunque, tentare di spiegare l'espressione egesippiana risalendo a una possibile origine ebraica del termine, e interpretandolo quindi, di volta in volta, come corruzione di diverse espressioni ebraiche, come si è già visto fare nel dizionario di Lampe.

La difficoltà del passo emerge, del resto, anche nella traduzione siriaca della *Storia Ecclesiastica*, dove, come segnala Schwartz, le parole «ὠβλίας, ὅ

---

bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque ecclesiasticorum, qui ab aevo apostolico ad tempora Innocenti III (anno 1216) pro Latinis et ad concilii Florentini tempora (ann. 1439) pro graecis floruerunt. Series Graeca, in qua prodeunt Patres, Doctores scriptoresque ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Bessarionem accurante Jacques-Paul Migne, I-CLXI, Parisiis, apud Garnier fratres 1857-1866, CIII, p. 736-828.

[174] L'espressione è ricordata da Johann Caspar SCHWEITZER, *Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis, ordine alphabetico exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses et hujusmodi alia spectant. Johannes Caspar Suicerus, Editio secunda, priori emendatior, elegantior et longe auctior*, I-II, Amsteladami, Apud Wetstenios & Smith 1728², p. 1593-1594, s.v. «Ὠβλίας», che riepilogava alcune proposte di correzione del passo di Eusebio anche anteriori al XVII secolo e alcune informazioni di derivazione patristica. Parte di questo materiale è commentato da Charles Cutler TORREY, *cit.*, cf in particolare p. 94-95 . Stephen GERO, *cit.*, p. 435-436 nota 6, aggiunge al materiale commentato da Torrey e da Schoeps due spiegazioni del termine, che egli definisce "curiose", contenute in menologi medievali bizantini. Come notato già da Gero, *ibid.*, Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 94, interpreta la citazione di Pachymeres come se provenisse direttamente dallo Ps. Dionigi l'Aeropagita, mentre abbiamo visto come si tratti appunto di una parafrasi di questo testo composta dall'autore bizantino.

[175] Cf Helmut KOESTER, *Paul and His World. Interpreting the New Testament in Its Context*, Minneapolis, Fortress Press 2007, in particolare il capitolo *The Designation of James as ΩΒΛΙΑΣ*, p. 266, che riprende quasi alla lettera il contributo in tedesco di Klaus BALTZER, HELMUT KOESTER, *Die Bezeichnung des Jakobus als Ὠβλίας*, in *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 46 (1955), p. 141-142.

ἐστιν Ἑλληνιστὶ» non sono tradotte[176], probabilmente proprio perché non erano più capite dall'autore della versione siriaca stessa.[177]

Traccerò qui le linee generali di alcuni degli studi condotti su questo passo e sul termine che stiamo analizzando, partendo dai più recenti e confrontandoli con i principali lavori precedenti, per dare un'idea di come ci si sia posti finora di fronte ai problemi che essi presentano, per poi tentare un'interpretazione del senso generale del passo, al di là della specifica questione del significato e dell'origine del tanto discusso «ὠβλίας». Per un riepilogo delle principali proposte di correzione o almeno di comprensione del testo e del termine, tanto Koester quanto Gero rinviano ad Hans-Joachim Schoeps: quest'ultimo, in effetti, nel suo contributo, riferisce la storia delle attestazioni e dei tentativi di chiarificazione del termine fino alla sua epoca, prima di proporre la propria nuova interpretazione. Un altro resoconto di alcune proposte di emendamento è anche nell'articolo di Charles Cutler Torrey. È interessante notare, peraltro, che lo stesso Torrey rileva che la difficoltà del termine è dovuta al fatto che, come dice lui stesso, «there is *no* Semitic root containig *bl* that comes anywhere near meeting the requirement».[178]

Richard Bauckham, in uno dei suoi contributi su Giacomo e la comunità primitiva di Gerusalemme,[179] al di là dell'esatto significato etimologico del termine, riepiloga la sua posizione sul problema spiegando che il significato che Egesippo dà alla parola, quello di "baluardo del popolo", si inserisce nella concezione che la chiesa di Gerusalemme doveva avere di sé stessa come

---

[176] Eduard SCHWARTZ, p. 168 «*ὠβλίας – Ἑλληνιστὶ* nicht übersetzt Σ».

[177] Si vedrà, tuttavia, come l'interpretazione del passo di Stephen GERO, *cit.*, p. 438, presupponga che il testo siriaco si presenti in questo modo in quanto proveniente da un altro originale greco diverso da quello a nostra disposizione e non in quanto mal compreso dal traduttore.

[178] Helmut KOESTER, *cit.*, p. 266, nota 1, rinvia a Hans-Joachim SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen, Mohr 1950, e in particolare al capitolo intitolato *Jacobus* ὁ δίκαιος καί ὠβλίας. *Neuer Lösungsvorschlag in einer schwierigen Frage*, p. 120-125, il quale coincide, di fatto, alla lettera – salvo poche brevi aggiunte in nota che commentano interventi successivi di altri studiosi – con Hans-Joachim SCHOEPS, *Jacobus der Gerechte und Oblias. Neuer lösungsvorschlag in einer schwierigen Frage*, in *Biblica* 24 (1943), p. 398-403, che l'autore ha quindi inserito successivamente nella sua monografia citata qui sopra; in Stephen GERO, *cit.*, p. 435-436 nota 6, oltre al rinvio a Schoeps, una brevissima notazione sulla mancanza di dati nuovi provenienti da Nag Hammadi utili alla comprensione del nostro "*oblias*". Per il riepilogo delle attestazioni di *oblias* e delle principali proposte di emendamento avanzate, dall'età patristica, all'epoca moderna e poi contemporanea, passando per gli studiosi dell'Ottocento, come Hilgenfeld e Lipsius, cf Hans-Joachim SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, in particolare p. 121-122. Cf anche Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 94-96 per un resoconto di alcune posizioni, citazione nel testo da p. 94.

[179] Richard BAUCKHAM, *James and the Jerusalem Community*, in: Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, p. 69.

tempio messianico, che sarebbe, a suo avviso, la stessa in grado di giustificare la metafora di Pietro, Giacomo e Giovanni come "pilastri" della comunità in *Gal* 2,9, o quella di Pietro come "pietra" su cui è fondata la chiesa in *Mt* 16,18 o quella degli apostoli e profeti come "fondamenta" in *Ef* 2,20. Un modello per questo tipo di metafora architettonica era offerto, per esempio, dalla descrizione della nuova Gerusalemme di *Is* 54,11-12, tra l'altro interpretata a Qumran in riferimento a diversi incarichi all'interno della comunità (4QpIsad, cioè il commento (*pesher*) a *Isaia* trovato nella grotta 4 di Qumran, frammento d; si tratta di 4Q164)[180]. Da un punto di vista linguistico, Bauckham suggerisce che la parola possa essere corruzione dell'ebraico *gebûl-ām* / גבול-עם, "muro del popolo"[181] (egli aggiunge che in *Is* 54,12 *gebûl* è la parola usata per il muro di cinta della città o del tempio) e che il termine fosse utilizzato per indicare il ruolo speciale di Giacomo nel popolo messianico perché, diversamente da altre parti della città descritte nel passo di Isaia, è al singolare. Anche se Bauckham non lo esplicita, forse ritenendolo evidente, questo riferimento potrebbe essere una buona spiegazione del motivo per il quale Egesippo dice che le designazioni di Giacomo sono conformi a quanto «mostrano i profeti riguardo a lui». Tale interpretazione, del resto, appare coerente con la funzione di Giacomo come potente e infaticabile intercessore per il popolo, la cui preghiera proteggeva la città e dopo il martirio del quale essa fu assediata. Un parallelo per un simile ruolo è riconosciuto dallo studioso al protagonista della giudaica *Apocalisse di Baruc* 2,1, della fine del I secolo, al quale viene detto che dovrà lasciare Gerusalemme prima della sua distruzione perché le sue opere sono saldo pilastro e le sue preghiere solido muro per la città. Bauckham conclude affermando che in un tal genere di prospettive ben si incontrano l'auto-comprensione della primitiva chiesa di Gerusalemme e la rilettura del ruolo di Giacomo nelle tradizioni che si svilupparono dopo la caduta della città. Torrey, commentando la definizione di *oblias* e il suo possibile significato legato alla difesa e alla salvaguardia del popolo, osservava anche che un simile appellativo

[180] È oggi utile segnalare anche la numerazione progressiva di tutti i frammenti, per cui questo si designa come 4Q164. Si può leggere questa informazione nelle traduzioni complete dei testi di Qumran, per esempio quella di Florentino García MARTÍNEZ, Eibert J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, I-II, Leiden, Brill 1997-1998, I, *1Q1-4Q273*, p. 326 testo, p. 327 traduzione.

[181] Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 96, con la nota 2, riporta una proposta di emendamento che vorrebbe avere lo stesso significato di «baluardo del popolo» proposto da Bauckham, ma che suona אֹפֶל עַם, dove di quest'ultima tuttavia egli ritiene che la forma corretta sia עֹפֶל; lo studioso osserva tuttavia che una simile espressione può significare al massimo «popular mound» o «epidemic tumor» e che in nessun caso può assumere il significato di «protector (or protection, or bulwark) of the people».

di Giacomo, a suo avviso, aveva un senso, perché i cristiani di quell'epoca erano perseguitati e in costante pericolo.[182]

Ulteriori osservazioni sul nostro termine e su questo passo si trovano in una pagina di Helmut Koester[183], il quale, come Bauckham, spiega il termine ammettendo che esso derivi da una corruzione dell'ebraico e interpretandolo, a sua volta, come conseguenza di un'attribuzione a Giacomo di un passo veterotestamentario; tuttavia, benché la spiegazione proposta segua un procedimento analogo a quello di Bauckham, nello specifico, la forma originaria della parola e il passo dell'Antico Testamento al quale essa risalirebbe sono del tutto diversi da quelli proposti dallo studioso inglese. Koester riporta il testo di Eusebio del paragrafo 2,23,7 e la relativa traduzione inglese[184]; quindi lo analizza, identificando nel passo tre ordini di problemi, che sono poi, in sostanza, quelli suggeriti qui sopra, anche se in modo meno sistematico; Koester si chiede dunque: 1) in che modo si dovrebbe comprendere la designazione di Giacomo come "ὠβλίας"; 2) perché Egesippo traduca il termine come "περιοχὴ τοῦ λαοῦ", «Fortress of the People», cioè, appunto, "baluardo del popolo"; 3) perché Egesippo si riferisca alla sua interpretazione come rivelata dai profeti.

Nel tentativo di rispondere al primo dei tre quesiti, Koester segnala in particolare la proposta di emendamento del testo di Charles Cutler Torrey, il quale suggerisce di leggervi ΩΒΔΙΑΣ anziché ΩΒΛΙΑΣ[185]. È interessante notare

---

[182] Cf Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 94.

[183] Helmut KOESTER, *cit.*, p. 266.

[184] Si può notare come egli traduca in particolare l'espressione «διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης» «because of the excess of his righteousness», dando una sfumatura negativa a "ὑπερβολή", che di solito, in questo passo, viene tradotto "perfezione", "superiorità", "estrema grandezza", cf per esempio Gustave BARDY, *cit.*, p. 86, che traduce «à cause de son éminente justice».

[185] Cf Helmut KOESTER, *cit.*, p. 266, nota 2, con il riferimanto a Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 93-98, in particolare si vedano le p. 96-98. La confusione dei due segni grafici di Λ e Δ è del resto piuttosto frequente, data la loro evidente somiglianza, soprattutto nelle scritture maiuscole: lo stesso Torrey propone un altro esempio di scambio tra Δ e Λ maiuscoli, segnalati da Koester come particolarmente significativi, come ΙΩΒΕΛ per ΙΩΒΕΔ in B א sy^s (cioè uno dei due manoscritti dell'antica traduzione siriaca della Bibbia, il *Syrus Sinaiticus*) in *Lc* 3,32, da confrontasi con *Gd* 9,26 (Koester, nel contributo più recente, cf qui sopra la nota 175, segnala erroneamente 9,20) in A e B (cioè nei codici Vaticano e Alessandrino della Settanta), dove pure le due forme si alternano. Si può osservare, *en passant*, che Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 95-96 rifiuta, pur se frequentemente accolta, per sua stessa ammissione, la congettura di Thomas REINESIUS, *Variae Lectiones, in quibus de Scriptoribus sacris & profanis claßicis plerisq[ue] disseritur: loca obscura multa illustrantur, difficilia explicantur, corrupta emendantur. Adjecti sunt Indices necessarii*, I-III, Altenburgi, Michael 1640, III,2, che tuttavia non ho consultato personalmente, che suggerisce che la forma originaria fosse «עפלעם, id est, locus munitus, munitio, arx, turris populi», supponendo che la forma greca corretta fosse in origine *Ophliam*: cf anche, per esempio, l'osservazione di Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 nota 12, «Cette interprétation du vocable Oblias suppose quelque chose comme 'Ophel'am. Cet 'Ophel du peuple est manifestement une

come l'intera argomentazione di Torrey parta da una premessa diametralmente opposta a quella da cui prendeva le mosse Schoeps pochi anni prima e che vedremo subito qui sotto: Torrey, infatti, dice di Egesippo che «he was an oriental, familiar with Aramaic and Hebrew and it is not to be doubt that he understood perfectly the meaning of the word which he wrote», assumendo quindi una posizione che va decisamente in senso contrario a quella che abbiamo visto essere stata quella di Telfer, ripresa da Le Boulluec, e che era, appunto, già di Schoeps, sull'origine ebraica di Egesippo e sulla sua conoscenza delle lingue semitiche. Il nome Ὠβδίας, cioè quello del sovrintendente di Achab di *1Re*, osserva Koester, appare in Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 8,13,4-5 e 9,6,2,[186] nella forma Ὠβεδίας, come trascrizione del nome ebraico עֹבַדְיָהוּ, che è normalmente trascritto "Ἀβδίας" e del quale, in ambiente palestinese, è ancor più comune, appunto, la trascrizione Ὠβδίας. Del resto, continua Koester, il passaggio da "α" e "ο" in "ω" nella trascrizione dei nomi ebraici non è rara, senza contare, si potrebbe aggiungere, che la confusione tra questi tre segni grafici, nelle scritture greche, soprattutto minuscole, è del tutto comune. Inoltre, osservava Torrey, anche la forma abbreviata Obed, עֹבֵד, è un nome che si trova spesso, e che è regolarmente trascritto Ὠβήδ. Così Ὠβδίας corrisponde, secondo Koester, e già prima Torrey, al nome ebraico עֹבַדְיָה, *Obadiah* ed è questo nome che doveva comparire nel testo di Egesippo.

Per il secondo punto, cioè sul significato di "baluardo del popolo" da dare al termine, lo studioso osserva invece che nella Settanta di solito περιοχή è usato per tradurre מְצוּדָה e le parole ebraiche correlate (cioè baluardo e simili) (*1Sam* 22,4; *1Cr* 11,16, ecc.), ma che tuttavia in *Abdia* 1,1 la frase greca della Settanta «καὶ περιοχὴν εἰς τὰ ἔθνη ἐξαπέστειλεν σε»[187] traduce l'ebraico שֵׁלַח

---

adaptation de *MICHÉE* IV,8»; Torrey, tuttavia, ritiene questa proposta assolutamente poco plausibile, ma non la discute esplicitamente. Una proposta sulla stessa linea di quella di Torrey era stata formulata poco dopo da Harald SAHLIN, *Noch einmal Jacobus «Oblias»*, in *Biblica* 28 (1947), p. 152-153, contestato, a sua volta, da Hans-Joachim SCHOEPS, *Aus frühchristlichen Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 124 nota 3, che ritenne inattendibile l'ipotesi proposta, poiché essa presuppone che Egesippo conoscesse l'ebraico, laddove Schoeps, invece, tenta di dimostrare che l'unico testo biblico di sua conoscenza fosse quello della Settanta, come vedremo poco oltre. Lo stesso contributo di Sahlin, a sua volta, nasceva in risposta allo stesso Schoeps, che aveva già espresso la propria ipotesi di interpretazione del passo nell'articolo citato qui sopra in nota 178, poi ripreso nel suo libro, che Harald SAHLIN, *cit.*, p. 152 definisce «viel zu kompliziert». Anche Stephen GERO, *cit.*, p. 435-436 nota 6, segnala l'interpretazione proposta da Schoeps, qualificandola però come «a new, but a hardly satisfactory one».

[186] Per il riferimento esatto al passo cf Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 97.

[187] L'espressione è riportata in questo modo da Koester, anche se in realtà il "σε" in fine della frase è assente nell'edizione critica della Settanta (cf Joseph ZIEGLER (ed.), *Duodecim prophetae edidit Joseph Ziegler* (Septuaginta Vetus Testamentum graecum 13), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt 1943[1] (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1967[2], 2012[4]), p. 239).

וְצִיר בַּגּוֹיִם. «Περιοχὴ εἰς τὰ ἔθνη» corrisponderebbe, dunque, sempre secondo Koester, al «περιοχὴ τοῦ λαοῦ» del frammento di Egesippo, e da ciò risulterebbe chiara la relazione tra "*Obadiah*" e l'espressione «περιοχὴ τοῦ λαοῦ»: ad Abdia sarebbe cioè attribuita la caratteristica di baluardo del popolo a partire da *Abdia* 1,1, dove tuttavia, come vedremo qui sotto anche a proposito della proposta di Schoeps, probabilmente c'è stata confusione tra la parola per «messaggero» e quella per «baluardo».[188] Allo stesso tempo, conclude Koester, rispondendo così al suo terzo punto, diventerebbe evidente il motivo per il quale Egesippo osservi che questa designazione sia stata rivelata dai profeti: il risultato, cioè, sarebbe che Giacomo il Giusto aveva il soprannome "*Obadiah*"; egli, dunque, secondo una certa tradizione, sarebbe stato identificato con Abdia, o quanto meno soprannominato con questo nome, e poi sarebbe stato attribuito a lui ciò che in *Abdia* 1,1 viene detto del profeta, cioè che è stato inviato come «messaggero alle nazioni», nella traduzione greca interpretato anche come «baluardo delle nazioni». Si può aggiungere che, secondo l'interpretazione originaria di Torrey, «James the Just was given the honor of this added title because he performed in the New Dispensation a service like that which his predecessor had performed in the Old»; Torrey sottolineava poi che il personaggio che porta questo nome in *1Re* 18,3-15 aveva un ruolo importante nella tradizione giudaica e nella letteratura popolare, così come nel Talmud e nel Midrash, ed era molto venerato proprio per la sua continua cura per i profeti anche a costo della propria vita, che valse infine a lui stesso il dono della profezia.[189]

Koester, dal canto suo, concludendo la sua argomentazione aggiungeva infine un ulteriore tassello all'indagine, chiedendosi se, su queste basi, fosse possibile stabilire una connessione tra l'epiteto di *oblias* e il prescritto della *Lettera di Giacomo*, considerando che *Obadiah*, di per sé, significa עֹבֶד יְהוָה, cioè «Servo di Dio», che a sua volta potrebbe corrispondere, appunto, al greco «δοῦλος θεοῦ» di *Gc* 1,1. Questa designazione di Giacomo nella *Lettera* omonima, quindi, non sarebbe soltanto una manifestazione della devozione a Dio da parte dell'autore, ma costituirebbe un'altra eco dell'appellativo di Abdia/*Obadiah* attribuito a Giacomo secondo la ricostruzione di Koester.

Leggermente diverso appare l'approccio al problema da parte di Stephen Gero, che se ne era interessato poco prima di Koester. Egli, infatti, si proponeva di riconsiderare la questione "ὠβλίας", tentando di capire se la lezione tradita, così come si presenta, fosse davvero quella originale di Eusebio, a prescindere dal fatto che riflettesse più o meno fedelmente il testo originario di Egesippo;

---

[188] Ernst BAMMEL, *cit.*, p. 36, nota 27, osserva che Schoeps e Koester suppongono un errore di traduzione simile a quello di *Abdia* 1,1, il che è per lui inverosimile, poiché Egesippo, secondo lui, doveva essere ben consapevole di ciò che traduceva.

[189] Cf Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 96-97.

per fare ciò, lo studioso riesaminava le testimonianze delle traduzioni antiche della *Storia Ecclesiastica*, incrociando le informazioni ricavatene con alcuni dati esterni. L'ipotesi proposta da Gero è dunque che la tradizione testuale testimoniata dalla traduzione siriaca e da quella armena, che dalla siriaca deriva, entrambe prive della menzione dell'appellativo *oblias*, costituisca l'unica attestazione, per questo passo, della versione originale del testo di Eusebio, che Gero ricostruisce per retroversione e che si presenterebbe, a suo avviso, in questo modo: «διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο ὁ δίκαιος, καὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ», «a causa proprio della perfezione della sua giustizia veniva chiamato "il Giusto", e la sua giustizia (era) baluardo del popolo, come indicano i profeti riguardo a lui»; un simile originale ben si adatterebbe, secondo Gero, alla menzione di Giacomo, apostoli e discepoli come "ἔρκος" del popolo giudaico di *Storia Ecclesiastica* 3,7,9 e questo tipo di metafora si richiamerebbe alla tradizione apotropaica del giusto la cui presenza difende la città dalla distruzione, di cui si è detto sopra, e per la quale egli rimanda a *Gen* 19,22-29. Una simile interpretazione svincolerebbe, naturalmente, il significato di *oblias* da quello di «περιοχὴ τοῦ λαοῦ» perché le sue espressioni, in origine, non si sarebbero trovate l'una accanto all'altra nel testo di Eusebio come le leggiamo noi oggi, ma l'appelativo di *oblias* vi sarebbe stato inserito in un secondo momento. Di fronte all'obiezione che i testi che non hanno *oblias* non riflettano la versione originale, ma piuttosto abbiano eliminato qualcosa che non era più comprensibile, nelle traduzioni antiche come anche in Girolamo, *Gli uomini illustri* 2 – per quest'ultimo passo era tale, per esempio, l'obiezione di Torrey[190], Gero risponde che una simile interpretazione dei dati porterebbe di fatto a ignorare una serie di testimonianze liquidandole come esempi di incomprensione del testo di Eusebio/Egesippo; in particolare, osserva, nel caso di Girolamo, così esperto tanto della lingua greca quanto di quella ebraica, ci si sarebbe aspettati che egli, di fronte a una parola così difficile, proponesse una qualche disquisizione erudita che ne spiegasse l'origine e non che la omettesse perché non la comprendeva. Gero suggerisce quindi che la vera prima attestazione dell'epiteto si trovi in Epifanio, *Panarion* 78,7, del quale egli dice che «the source of information is unknown» – escludendo quindi che essa si possa identificare con Egesippo, contro Lawlor; il significato del termine deve quindi essere accostato, a suo avviso, con il maggior grado di probabilità, al «τεῖχος» del *Panarion*; lo studioso ipotizza poi che un editore di Eusebio del tardo IV secolo abbia identificato la «περιοχὴ τοῦ λαοῦ» che compariva nella

[190] Cf Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 95, che afferma che è molto più probabile che Girolamo stesso, e non la sua versione della *Storia Ecclesiastica*, omettesse il nome e la sua interpretazione poiché vedeva che «no sense could be obtained from the alleged name».

Storia Ecclesiastica a proposito di Giacomo con l'*oblias* = "τεῖχος" di Epifanio e abbia così inserito *oblias* nel testo di Egesippo citato da Eusebio. Egli conclude dunque la sua argomentazione affermando che, sebbene sia necessario considerare anche la possibilità che la stessa spiegazione di Epifanio di *oblias* come «muro» sia inattendibile, qualora la si cosideri plausibile si potrà altresì ritenere che la parola dalla quale il termine più probabilmente deriva sia «אבולא», che significa «uscita», ma poi anche «costruzione», «fortificazione», ecc. Il motivo per cui l'epiteto sia stato attribuito a Giacomo, una volta separato il suo ruolo da quello di «περιοχὴ τοῦ λαοῦ», a detta dello stesso Gero, può essere solo oggetto di speculazione teorica. L'ipotesi che egli propone è che il termine sia a sua volta una corruzione di «אבילא», che significa «persona in lutto» e poi, in particolare, «asceta», che sarebbe in accordo con la tradizione antica leggendaria su Giacomo, sebbene lo studioso lasci aperta la possibilità che si tratti, invece, semplicemente di un epiteto, come quello di «Πάνθηρ» attribuito in Epifanio a Giuseppe, padre di Giacomo in *Panarion* 78,7, il cui esatto significato non possiamo più comprendere; vero è, tuttavia, che nel caso di *oblias* non solo il significato non si ricostruisce agevolmente, ma, a differenza di *panther*, la forma stessa della parola risulta incomprensibile in greco senza una qualche spiegazione. D'altra parte contro un simile accostamento al tema dell'ascesi si era pronunciato Torrey – nel confutare un'ipotesi su *oblias* avanzata da Lipsius – osservando che il contesto immediato del passo non suggerisce una connessione con la caratteristica di Giacomo asceta e aggiungendo che nessuno dei pochi autori antichi (sopra enumerati) che citi l'appellativo gli dà mai un significato legato alla morigeratezza o a qualità simili.[191] Gero conclude, dunque, affermando che "*Oblias*" non doveva far parte del testo originario di Egesippo e che esso deve provenire da una tradizione indipendente, e forse antica, su Giacomo, per la quale non vi è alcuna sicura attestazione prima della seconda metà del IV secolo, cioè prima di Epifanio.

Ancora diversa era stata la posizione di Hans-Joachim Schoeps, il quale intendeva dimostrare che si potesse ristabilire il significato originario del testo senza dover ipotizzare emendamenti, partendo dal presupposto che la situazione attuale di esso sia stata prodotta da un'insufficiente conoscenza della lingua aramaica da parte sia di Egesippo sia di Eusebio, in questo anticipando alcune conclusioni di Telfer sulla mancanza di familiarità con la lingua ebraica da parte del nostro autore. Schoeps ammette tuttavia che l'espressione debba essere ricondotta a una qualche espressione ebraica o aramaica, alla quale risalirebbe la sua forma originaria.[192] Dopo aver riepilogato alcune possibili

[191] Cf ancora Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 95.

[192] Hans-Joachim SCHOEPS, *Aus frühchristlichen Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 120-125, in particolare 120-121 per le premesse della sua ipotesi e 124-125 per le sue

spiegazioni del termine proposte in precedenza dagli studiosi, Schoeps ne qualifica la maggior parte come «nicht sehr sinnvoll», in quanto incapaci, a suo parere, di render ragione della traduzione greca di «baluardo del popolo e giustizia» e della menzione dei testi profetici in conclusione del periodo. Egli propone dunque la propria soluzione. Egli considera che Egesippo usasse come testo biblico la Settanta, dove "περιοχή" traduce sempre מצור, מצורה e altri derivati di צור e osserva che, come abbiamo visto, Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 3,7,8 rende questo stesso concetto con "ἕρκος", mentre Epifanio, *Panarion* 78,7 lo rende con "τεῖχος". Solo in un punto, cioè *Abdia* 1,1, continua Schoeps, la stessa parola "περιοχή" è usata per tradurre ציר, cioè "messaggero", dove è chiaro che c'è stata confusione tra le due radici צור e ציר da parte del traduttore. Quest'ultimo termine, d'altra parte, si trova raramente nella Bibbia, e quasi sempre con il significato di "messaggero di Dio"; ha dunque un peso importante poiché è lì che si deve cercare l'origine ebraica del concetto cristiano di "apostolo": ciò sarebbe confermato da due luoghi in cui Simmaco traduce proprio con "apostolo" la parola ebraica ציר. La parola di uso comune, e più tarda, per dire "messaggero" è tuttavia שליח. Secondo Schoeps, dunque, la «περιοχή» di Egesippo deriverebbe da un'interpretazione della Settanta che prevede l'equivalenza "ציר" = "ἀπόστολος", e che passa, però, anche per la traduzione di *Abdia* 1,1 dove il termine ebraico è reso appunto, a causa di una confusione, con "περιοχή". La caratterizzazione di Giacomo come tramite tra il popolo e il Signore e come instancabile intercessore avrebbe peraltro fatto sì che lo stesso Giacomo fosse indicato con il termine שליח, già in uso nel I secolo d.C.; il termine si sarebbe quindi corrotto a causa della confusione tra ש e ע, frequente nella lingua ebraica, diventando incomprensibile. A questo punto, quindi, si sarebbe prodotta, in Egesippo, un'ulteriore confusione tra ו e ב, frequente nelle scritture corsivo-aramaiche e normale per un greco inesperto dell'ebraico e dell'aramaico. Dunque, il testo si sarebbe evoluto in questo modo: "שָׁלִיחַ" sarebbe diventato "עוֹלִיחַ", a sua volta evolutosi in "עָבְלִיחַ". Quindi, la sillaba finale si sarebbe indebolita e sarebbe stata sostituita con la terminazione greco-latina "s".[193] Schoeps afferma ancora che nella fonte originaria di Egesippo doveva esserci il termine שליח come soprannome di Giacomo, ma che Egesippo abbia letto lo *schin* al posto dell' *ajin-waw* e che il *waw*, a sua volta, sia diventato un *beth*, all'interno della parola incriminata, che ormai non era più comprensibile. Egesippo deve aver poi pensato che l'equivalente biblico di שליח fosse ציר, come

---

conclusioni. Cf William TELFER, *Was Hegesippus a Jew?*, *Harvard Theological Review* 53 (1960), p. 134-153, che a Schoeps rinvia, si vedano p. 147-148.

[193] Anche Torrey presupporrà una terminazione della parola in *–ia* / יה–, affermando che qualunque altra terminazione toglierebbe l'unico elemento chiaro di questa parola, cf Charles Cutler TORREY, *cit.*, p. 94. La desinenza "-ας", dalla quale questa deriverebbe, costituisce una tipica grecizzazione propria dei termini ebraici trasposti in greco.

mostra per esempio *Abdia* 1,1, e che quindi "ὠβλίας" dovesse significare "περιοχή". La traduzione del passo che Schoeps propone è quindi: «A causa della superiorità della sua giustizia (di intercessore), era chiamato ושליח e צדיק ("Giusto" e "Apostolo"), che in greco significa περιοχή (errata traduzione di ציר, reso con "baluardo" anziché con "messaggero"/"apostolo") καὶ δικαιοσύνη, come i profeti già indicarono di lui». Secondo lo studioso, dovevano esserci dunque altri testi profetici interpretati come riferiti a Giacomo che parlassero del giusto Inviato (o Apostolo) del popolo, proprio come *Is* 3,10 era letto in riferimento al martirio (cf 2,23,15): Schoeps pensava, per esempio, a *Is* 53, forse letto anch'esso in una versione della Settanta diversa da quella a noi giunta, forse siriaco-palestinese, come vedremo essere il caso appunto per *Is* 3,10[194]; altra possibilità è che l'antecedente dovesse essere cercato in qualche apocrifo dell'Antico Testamento, come l'*Apocrifo di Geremia* che, secondo Girolamo, *Commentario a Matteo* 27,9, era in uso presso i giudeo-cristiani. Da parte sua, Ernst Bammel, nel proporre alcuni paralleli con il caso di Giacomo per il tipo di espressioni che indicano in qualcuno il "baluardo", o la "difesa" del popolo, ricorda anche *Testamento di Mosè* 11,17, dove il protagonista, oltre che difensore del popolo e intercessore per Israele che si piega sulle ginocchia, è anche detto grande messaggero, «*nuntius magnus*» di Dio, il che mostra che queste tre caratteristiche dovevano in qualche modo essere percepite come collegate tra loro nella tradizione giudaica; Bammel ricorda poi che pure nella *II Apocalisse di Giacomo* il protagonista era detto βοηθός, cioè «soccorritore».[195] Per concludere il ragionamento di Schoeps, si aggiunga infine che egli nota che, se la sua ricostruzione fosse plausibile, si dovrebbe allora dedurne che, nella comunità di Gerusalemme, Giacomo fosse considerato non solo pari agli apostoli (cf *Gal* 1,19 e *1Cor* 15,7), ma propriamente "l'Apostolo", nell'originario significato di "rappresentante della comunità davanti a Dio", ricevendo in particolare il soprannome distintivo di "*sheliach sedeq*" ("messaggero di giustizia").

Tentiamo, dunque, di trarre qualche conclusione sulle possibilità di emendamento di questo passo, ma anche, e soprattutto, sul suo significato generale nella prospettiva del suo autore, a partire dalla panoramica appena delineata di alcuni degli interventi più significativi che ci hanno preceduto su questo tema.

Come si è potuto vedere, diversi sono stati i tentativi di riconoscere la forma primitiva, di origine ebraico-semitica, della quale la parola greca

---

[194] Cf Hans-Joachim SCHOEPS, *Aus frühchristlichen Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 125 e più avanti per la versione "cristiana" di *Is* 3,10 (si veda il commento a 2,23,10-18, *4.b. Ricerca di* testimonia *biblici che si riferiscano a Giacomo (*Is *3,10 in* Storia Ecclesiastica *2,23,15)*.

[195] Ernst BAMMEL, *cit.*, p. 37.

«ὠβλίας» costituiva, verosimilmente, una traslitterazione errata o, quanto meno, imprecisa. Come sempre, quando si tratta di congetture, ciascuna delle proposte ha un qualche grado di plausibilità, ma nessuna può rivendicare un grado di certezza assoluta di essere arrivata a ricostituire l'originale; nel nostro caso, il problema è reso ancor più arduo dal fatto che la parola che noi abbiamo è in una lingua, il greco, mentre la parola che si tenta di ricostruire è in un'altra, nella fattispecie l'ebraico biblico. Ciò aumenta naturalmente le incognite al nostro sistema, poiché non è certo se l'errore si sia prodotto nella lingua di partenza o in quella di arrivo e se, in un caso o nell'altro o in entrambi, si sia trattato di un errore di copiatura o di mancanza di comprensione del testo che ha portato a correggerlo, magari erroneamente, o, ancora, di entrambi i fenomeni insieme, cioè copiatura ed errore di interpretazione. Abbastanza economico appare, per esempio, l'emendamento suggerito da Torrey/Koester, che prevede, di fatto, soltanto uno scambio grafico in greco tra *obdias* e *oblias* e l'attribuzione a Giacomo, come soprannome o qualifica onoraria, del nome della figura o delle figure dell'Antico Testamento di *Abdias*/*Obdias*/*Obadiah*, principalmente di colui che in *1Re* svolge in qualche modo un ruolo di protettore, in particolare rispetto alla categoria sociale dei profeti, ottenendone lui stesso il dono della profezia, ma anche di colui che, invece, in *Abdia*, annuncia la venuta di un messaggero alle nazioni, che le esorta a combattere contro i suoi nemici, in particolare contro gli Edomiti, cioè il popolo, disceso da Esaù e quindi, in qualche modo, fratello e rivale di Israele, disceso invece da Giacobbe, che avevano gioito delle disgrazie del loro compagno. Se davvero a Giacomo fosse attribuito il nome di questo profeta, si potrebbe ritenere che questo soprannome contenga un'eco del ruolo che il Fratello del Signore rivestiva nella concezione di Egesippo, come vedremo meglio nella sezione relativa alla sua concezione eresiologica, come rappresentante dell'autentico Israele, cioè della tribù di Giuda, in opposizione a tutte le altre tribù. Avremmo cioè in questo caso un procedimento analogo a quello che agisce in *Storia Ecclesiastica* 4,22,6 dove ciò che viene detto in *Sal* 2,2 degli antichi avversari di Israele, cioè le nazioni, sembra essere reinterpretato da Egesippo come riferito alle tribù diverse da quella di Giuda, che viene così ad assumere il ruolo di unico "Israele" legittimo. Nel nostro caso, Giacomo sarebbe stato visto, nella tradizione da cui Egesippo deriverebbe, come una sorta di "nuovo Abdia" che, da un lato, intercede per la salvezza della sua città come l'Abdia di *1Re* aveva fatto con i profeti, dall'altro rappresenta il vero Israele, che ormai è la chiesa cristiana, opposta, questa volta, ai Giudei, e in particolare ai Giudei delle "sette", destinati infine alla distruzione proprio perché incapaci di riconoscere la nuova, vera fede, quella cristiana, e il suo inviato, Giacomo il Giusto.

Una tale lettura può forse spiegare perché proprio il nome di Abdia possa esser stato attribuito a Giacomo; si può inoltre osservare che questo nome, che

di per sé significa "Servo di Dio" – come notava già Koester a proposito del possibile parallelo con l'appellativo che nella *Lettera di Giacomo* l'autore dà a sé stesso – ha già in quanto tale alcune buone probabilità di essere attribuito a un personaggio illustre, senza contare che nella Bibbia esso compare molte volte a proposito di diversi personaggi. Un simile epiteto, d'altra parte, sarebbe coerente con il profilo generale di Giacomo così come viene delineato da Egesippo. Tuttavia, stupisce un poco che, se fosse stata diffusa e corrente una tale designazione del nostro "Giusto" essa non risulti attestata in altri luoghi, se non, appunto, in Egesippo. Vero è, d'altra parte, che molte delle notizie che egli ci fornisce e delle letture che dà di fenomeni ed eventi sono testimoniate unicamente da lui e non ne avremmo alcuna conoscenza se non avessimo accesso ai suoi frammenti. In ogni caso, dal momento che Abdia è uno dei profeti, il fatto che proprio nel libro del profeta *Abdia* si trovasse il riferimento a Giacomo "περιοχή" renderebbe ragione del motivo per cui l'appellativo o gli appellativi di Giacomo sarebbero stati annunciati già dai profeti, come indica la conclusione del periodo. Rimane comunque da spiegare per quale ragione *oblias* debba significare anche "δικαιοσύνη". Se si seguisse il suggerimento di Schoeps, secondo il quale non soltanto *oblias* ma anche l'appellativo "giusto" dovessero comparire in ebraico e non in greco nella fonte di Egesippo, ciò permetterebbe di leggere la frase in modo leggermente più fluido di quanto non si presenti attualmente, poiché, con una sorta di chiasmo, «καὶ δικαιοσύνη» si potrebbe considerare la resa «Ἑλληνιστὶ» della qualità indicata per prima, cioè "giusto" e «περιοχὴ τοῦ λαοῦ» come traduzione, sempre «Ἑλληνιστὶ», della seconda caratteristica, cioè "*oblias*". La locuzione potrebbe intendersi, cioè, *ad sensum*, come un'unica espressione, una sorta di endiadi, ed essere letta quindi «veniva chiamato "il giusto e *Obdias* (=*Abdias*)", (espressione) che (nel suo insieme) in greco significa "baluardo del popolo" e (eventualmente, sottinteso "sua", cioè "del popolo") "giustizia"»; una tale ipotesi, però, sembra avere senso soltanto se entrambe le designazioni fossero state originariamente in ebraico, come suggeriva Schoeps, poiché altrimenti apparirebbe singolare che si affermi di rendere «Ἑλληνιστὶ» una parola («ὁ δίκαιος») che è già greca, e un po' grottesco che "δικαιοσύνη" sia proposto come traduzione di "ὁ δίκαιος".

L'interpretazione di Schoeps, appare d'altra parte, per molti aspetti, simile a quella di Koester, ma meno fluida e meno economica; Schoeps ritiene, infatti, che il soprannome di Giacomo non fosse quello di Abdia, ma quello corrente per "messaggero" nel I secolo d.C., poi sostituito da Egesippo con quello biblico sempre per "messaggero", che in *Abdia* 1,1 era tuttavia erroneamente tradotto con «περιοχὴ»: il risultato sarebbe stato che Egesippo abbia corrotto il termine comune ebraico per "messaggero", che egli non capiva bene, producendo una forma incomprensibile, quale è "*oblias*", e che poi, però, tramite il confronto con *Abdia* 1,1 – dove compariva invece il termine biblico con lo stesso significato ma

tradotto in greco «περιοχὴ» – abbia deciso, e scritto, che anche *oblias* dovesse voler dire, appunto, "περιοχὴ", cioè "baluardo", producendo così la forma del testo a noi giunta. A questo punto, tuttavia, Schoeps è costretto a cercare un altro riferimento scritturistico al quale potesse rinviare il testo della fonte originaria di Egesippo, con il quale, dunque, Abdia non aveva più nulla a che fare ed erano in gioco, invece, le figure del "giusto" e del "messaggero" di Dio: Schoeps propone, quindi, *Is* 53, che ha il vantaggio, come *Is* 54 proposto su tutt'altre basi da Bauckham, di essere un passo tratto dallo stesso libro di *Isaia* da cui proviene l'unico *testimonium* biblico di nostra conoscenza in cui sia stato ricercato con certezza un riferimento a Giacomo, cioè *Is* 3,10. In ogni caso, benché su un piano teorico sia possibile che le cose siano effettivamente andate come suppone Schoeps, accettare la sua ipotesi mi sembra piuttosto azzardato, poiché essa presuppone un gran numero di passaggi, prima di giungere al risultato finale, dei quali non abbiamo alcun modo di dimostrare con certezza che si siano susseguiti così come egli propone.

Sempre per il criterio della difesa, per quanto possibile, del testo tradito e per tentare di spiegarlo introducendo il minor numero possibile di trasformazioni e di passaggi, mi sembra difficile poter abbracciare anche l'ipotesi di Gero. Egli, di fatto, per spiegare *oblias*, fa proprio quello che lui stesso riteneva non potessero aver fatto Girolamo e le traduzioni siriaca e poi armena: egli, cioè, elimina il termine, ritenendolo secondario rispetto al testo di Egesippo. Se per Girolamo, in effetti, non è immediato spiegare perché non abbia proposto una propria interpretazione del termine, qualora lo avesse nella propria versione della *Storia Ecclesiastica*, ciò non vale, tuttavia, per i traduttori siriaco e armeno, i quali, in effetti, avrebbero potuto davvero non capire il testo che avevano davanti e, quindi, semplificarlo; d'altra parte, anche nel caso di Girolamo, si potrebbe pensare che egli, che comunque si rivolgeva ad un pubblico non ebraico né greco, ma latino, in questo caso abbia deciso di lasciare da parte il termine, oppure, ancor più semplicemente, che utilizzasse una copia della *Storia Ecclesiastica* che era già stata semplificata e dove, dunque, *oblias* non compariva. D'altra parte, per poter attribuire un simile ruolo prioritario alle traduzioni antiche siriaca e armena bisognerebbe poter dimostrare che esse effettivamente, anche in altri luoghi difficili, abbiano un testo migliore di quello greco tradito. Inoltre, Gero si trova comunque a dover spiegare *oblias* come una parola che abbia un valore simile a quello di "muro", perché questo è il significato che Epifanio dà alla parola, della quale il *Panarion* costituirebbe, sempre secondo lo studioso, la vera prima attestazione. Mi sembra a questo punto che sia meno oneroso ammettere che Epifanio abbia trovato in Eusebio, se non direttamente nello stesso Egesippo, il significato di *oblias* = "fortificazione", "muro", "baluardo" e lo abbia parafrasato con "τεῖχος" nella sua opera, piuttosto che uno scriba del IV secolo abbia reinserito *oblias* nella *Storia*

Ecclesiastica sulla base dell'affinità tra il concetto di "περιοχὴ", che già vi era presente, e quello di *oblias* = "τεῖχος" che trovava invece in Epifanio, sempre in riferimento a Giacomo. Infine, non si vede perché non si possa ammettere per questo personaggio un appellativo che abbia il significato di "difesa", "baluardo" o simili, che Gero riconsce in «אבולא», ma si debba ipotizzare invece che esso a sua volta sia corruzione di un termine, come «אבילא», che dovesse avere, piuttosto, un significato legato all'ascesi.

Per concludere, in effetti, al di là di tutte le possibili ipotesi linguistiche, filologiche ed etimologiche che si possono formulare sull'origine e sul significato del difficile termine «ὠβλίας» che compare in questo passo, ciò che in effetti conta maggiormente ai nostri fini è proprio il significato e il valore che gli attribuiva, a torto o a ragione, lo stesso Egesippo. Mi sembra, infatti, del tutto plausibile e coerente con il modo in cui Giacomo è presentato nel frammento, che l'epiteto attribuitogli dovesse in qualche modo richiamare il suo ruolo di guida e di indefesso e incrollabile difensore del popolo, che egli proteggeva con la sua costante "giustizia", cioè con la sua pietà e completa devozione a Dio, così come lo abbiamo visto chiaramente spiegato da Bauckham. In questo senso, l'ipotesi di quest'ultimo sulla derivazione del termine dall'espressione *gebûl-ām* / גבול-עם, "muro del popolo", con un'eco del *gebûl* di *Is* 54,12, sembra essere particolarmente calzante, poiché l'epiteto di Giacomo appare direttamente preso dal testo biblico che ne sarebbe l'antecedente; anche nell'ipotesi di Torrey/Koester, invece, si deve pensare che il soprannome derivi da un accostamento tra il nome dell'autore del libro profetico di cui Giacomo porterebbe il nome, *Abdia*, e la menzione della "περιοχὴ" citata al suo interno. In ogni caso, il ruolo di "baluardo" e "difesa" del popolo attribuiti a Giacomo percorrono tutto il testo e conferiscono al personaggio che ne è investito una funzione chiave, che era quella che egli doveva avere all'epoca del nostro autore nella comunità da cui questi proveniva e che emerge pienamente, come vedremo subito qui di seguito, nel racconto che viene fatto del suo martirio.

3. Predicazione di Giacomo e conversioni da lui prodotte: *Storia Ecclesiastica* 2,23,8-9.

8. Τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ, τῶν προγεγραμμένων μοι (ἐν τοῖς Ὑπομνήμασιν)[196], ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἔλεγεν τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα.

8. Dunque, alcuni delle sette fazioni presenti nel popolo, da me descritte sopra (negli *Hypomnèmata*), lo interrogavano con insistenza su quale fosse la porta di Gesù, e continuava a dire[197] che questi era il Salvatore.

9. Ἐξ ὧν τινὲς ἐπίστευσαν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός. Αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι, οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον.

9. E alcuni di costoro credettero che Gesù è il Cristo. Le suddette fazioni, però, non credevano né nella (sua)[198] resurrezione né che (egli) sarebbe venuto a rendere a ciascuno secondo le sue opere; ma quanti, pure, credettero, (lo fecero) grazie a Giacomo.

Questi due paragrafi costituiscono una sorta di raccordo tra quelli immediatamente precedenti (2,23,4-7), nei quali la figura di Giacomo è descritta nei suoi tratti generali, al livello di caratteristiche personali e di abitudini e stile di vita, con quelli che seguono, nei quali è contenuto il racconto vero e proprio del martirio (2,23,10-18). In questo passo si spiega, infatti, quale fu, secondo la tradizione di Egesippo, la successione degli eventi che portò Giacomo a dichiarare la propria fede in Gesù Cristo, a produrre così una serie di conversioni e a essere quindi accusato e poi condannato dai capi del popolo.

---

[196] Questa specificazione sembrerebbe essere una glossa. Eduard SCHWARTZ, p. 168 non dice nulla in proposito nell'apparato, ma potrebbe trattarsi di un inserimento qui introdotto da qualcuno che conosceva il titolo dell'opera di Egesippo. Naturalmente ciò non è dimostrabile con certezza, ma, a mio avviso, per come l'inciso si colloca nella frase, la possibilità che si tratti di un'inserzione esterna non è da escludersi, tanto che Schwartz sceglie di mettere l'espressione in questione tra parentesi.

[197] Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 traduce «il leur dit», ma è più probabile che qui «ἔλεγεν», come del resto «ἐπυνθάνοντο» subito prima, sia un imperfetto con valore iterativo, che indica, prima, l'insistenza della domanda rivolta a Giacomo e, poi, la corrispondente irremovibilità della risposta di lui.

[198] Sulla possibilità di intendere la resurrezione e il ritorno glorioso del messia, in questo passo, come riferiti specificatamente a Gesù, oppure di considerare l'affermazione come relativa alla fede delle "sette giudaiche", in generale, nella resurrezione e al ritorno del messia come principio di fede generico, si veda il commento al passo più avanti nel testo.

Come si è già visto, questo passo è quello che rende il frammento di 2,23,4-18 l'unico del quale si possa dire qualcosa della sua posizione nell'opera di Egesippo rispetto agli altri che ci sono conservati: qui si dice, infatti, che la descrizione delle «sette fazioni» del popolo era già stata fatta precedentemente negli *Hypomnèmata*. Dato che noi possediamo il passo di *Storia Ecclesiastica* 4,22,7 dove tali sette sono elencate, possiamo dire con certezza che quel passo doveva collocarsi prima di questo nell'opera di Egesippo, come si è detto.[199]

Egesippo, subito dopo aver descritto Giacomo come "Giusto" e "*oblias*" e intercessore per il popolo, narra qui come egli, proprio a causa della sua grande devozione e giustizia e amore per Israele, fosse considerato un punto di riferimento dai Giudei e, dunque, venisse interrogato da alcuni «delle sette fazioni presenti nel popolo», forse allo scopo di metterlo alla prova, proprio come nei vangeli si racconta fosse accaduto a Gesù in molti momenti del suo ministero, da parte di farisei, erodiani e dottori della legge, secondo i casi (si pensi, per esempio, alla domanda sul comandamento più grande di *Mt* 22,35, ma anche al famoso episodio del tributo a Cesare di *Mc* 12,13 e paralleli)[200]. Non stupirebbe se questo tratto facesse parte di quell'insieme di caratteristiche attribuite a Giacomo che ne facevano in qualche modo un "nuovo Gesù", attribuendogli anche caratteristiche messianiche normalmente proprie di quest'ultimo.

La domanda rivolta qui a Giacomo è «τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ», cioè «qual è la porta di Gesù»; la domanda è la stessa che gli verrà indirizzata alla fine di 2,23,12, quando scribi e farisei, ponendolo sul pinnacolo del Tempio, lo interrogano un'ultima volta, provocando però una risposta diversa da quella che desideravano e causando, così, in modo opposto alla loro intenzione, una nuova serie di conversioni, che li portano a decidere definitivamente di attuare il loro proposito di uccidere il "Giusto". La domanda, il cui significato è in sé piuttosto enigmatico per come essa è formulata, è stata ricondotta già da Schwartz a *Gv* 10,9, cui Bardy ha aggiunto *Gv* 10,7: osserva quest'ultimo che «dans l'Évangile, c'est Jésus lui-même qui est la porte»[201]. In *Gv* 10,7-21 vi è infatti il famoso discorso di Gesù sul "buon pastore", nel quale egli dice di se stesso di essere «la porta delle pecore», «ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων» (*Gv* 10,7) e poi ripete «ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι᾽ ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει»

[199] Per più diffuse osservazioni in merito, cf sopra, *Collocazione del frammento di 2,23,1-19 all'interno degli* Hypomnèmata*. Ordine originario dei frammenti esaminati nel presente studio*.

[200] Il concetto di "mettere alla prova" è espresso con verbi diversi nei vari casi: πειράζω in *Mt* 22,35; ἀγρεύω λόγῳ in *Mc* 12,13, παγιδεύω in *Mt* 22,15, ἐπιλαμβάνω in *Lc* 20,20.

[201] Cf Eduard SCHWARTZ, p. 168 e Gustave BARDY, *cit.*, p. 87, nota 15.

(*Gv* 10,9)[202]. È effettivamente probabile che la domanda posta a Giacomo da coloro che appartengono alle fazioni parta dall'affermazione di Gesù contenuta nel *Vangelo di Giovanni* e costituisca la richiesta di un chiarimento sul suo significato, cioè su cosa intendesse Gesù quando diceva di essere, appunto, "la porta". La risposta di Giacomo, «καὶ ἔλεγεν τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα», sembra essere coerente con questa interpretazione, poiché egli spiega che Gesù è "la porta", nel senso che egli è il Salvatore, cioè, potremmo parafrasare, «la porta attraverso la quale si ottiene la salvezza». In effetti, il paragrafo 2,23,8, così come si presenta in Egesippo, sembra quasi una rielaborazione in forma dialogico-narrativa della frase pronunciata da Gesù in *Gv* 10,9: l'asserzione «io sono la porta» diventa la domanda dei farisei «qual è la porta di Gesù?» e la spiegazione «se uno entra attraverso di me sarà salvato» è rielaborata nella risposta di Giacomo «questi è il Salvatore», poi ulteriormente specificata nel paragrafo immediatamente seguente dalla constatazione che «alcuni di costoro credettero che Gesù è il Cristo», che illustra in modo ancora più esplicito il significato della risposta di Giacomo. Una costruzione del racconto fatta in questo modo non stupisce, in effetti, se si osserva che un procedimento analogo può essere ipotizzato anche per il passo del martirio vero e proprio, che viene subito dopo, e che potrebbe essere stato costruito, almeno in parte, come vedremo, sulla base di alcuni passi veterotestamentari, tratti soprattutto da scritti profetici, narrativizzati in funzione del racconto della storia di Giacomo. La domanda sarebbe poi ripresa al momento del martirio proprio per conferire coerenza e unitarietà al racconto.

Si deve osservare che proprio la coerenza e l'unitarietà narrativa del frammento che stiamo analizzando, in particolare della sezione 2,23,8-18, sono state messe in discussione in modo particolare da Schwartz, che ritiene di potervi riscontrare una serie di punti contorti o comunque poco o mal connessi con il resto della narrazione; abbiamo già visto sopra alcuni segni del presunto carattere grossolano e composito del racconto, a proposito dell'analisi delle cosiddette "dittografie" supposte da Schwartz già in 2,23,6.

Alcune presunte incoerenze sono state riscontrate, appunto, anche all'inizio di 2,23,9, dove si dice che «alcuni di costoro», cioè degli "appartenenti alle sette fazioni" nominati subito prima, all'inizio del paragrafo 8, credettero che Gesù è il Cristo. Secondo Schwartz, appunto, questo «*ἐξ ὧν*» costituisce un «unmöglicher Anschluss», una connessione impossibile; inoltre, secondo l'editore, «*τινές* widerspricht 8 [numero della linea della sua edizione] *πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων*», cioè "alcuni" contraddirebbe l'espressione «poiché

[202] «Io sono la porta: qualora uno entri attraverso di me, sarà salvato e entrerà e uscirà e troverà pascolo».

credevano dunque in molti, anche tra i capi»«πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων» dell'inizio del paragrafo 10; da ciò sembra derivare anche l'affermazione di Bardy, secondo la quale «il y a quelque contradiction entre l'incroyance des sectes et la foi d'un grand nombre dont il va être question».[203] Anche se effettivamente «*ἐξ ὧν*» non segue immediatamente l'antecedente a cui si riferisce, cioè «τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ», ciò non mi sembra sufficiente per dire che il collegamento sia «impossibile» e, al livello di significato, non vi è nulla di strano, mi pare, se si dice che alcuni appartenenti a queste sette, che stavano interrogando Giacomo, credettero nella messianità di Gesù da lui professata. Anche la seconda critica di incoerenza mossa da Schwartz non mi sembra così pregnante: è ben possibile, infatti, che Egesippo dica, dapprima, che «alcuni» delle fazioni credettero e poi aggiunga che, in effetti, coloro che credevano furono «in molti, anche tra i capi».

Un'altra possibile ambiguità sta nell'osservazione di Egesippo che «le suddette fazioni, però, non credevano né nella (sua) resurrezione né che (egli) sarebbe venuto a rendere a ciascuno secondo le sue opere», come accennato nella nota al passo. Questa espressione si potrebbe intendere sia nel senso che tali sette non credevano, in generale, nella resurrezione dei morti – come lo intende per esempio Eduard Schwartz, il quale avverte che questa, cioè il rifiuto della resurrezione e della fede nella venuta di Dio, o del messia in generale, che giungerà a rendere a ciascuno secondo le sue opere, non era l'idea di tutte le sette eresie nominate: «dies war nicht die Meinung aller sieben von Heg genannten Secten» – sia nel senso che gli appartenenti alle fazioni non credevano alla resurrezione di Gesù e, specificatamente, alla "sua" prossima venuta nella gloria – come intende, invece, Gustave Bardy, che traduce «ni à sa résurrection»[204]. In effetti, la seconda ipotesi, quella che vede l'espressione come riferita in modo specifico a Gesù, sembra essere qui la più probabile, sia perché la premessa di tutto questo passo è che «alcuni credettero che Gesù è il Cristo» ed è quindi verosimile che qui si stia parlando ancora in modo specifico di lui, sia perché, come appunto osservava Schwartz, tra le sette elencate vi sono anche quelle che credevano nella resurrezione, com'è certamente il caso per i farisei; è improbabile che a qualcuno che, come Egesippo, doveva conoscere bene la realtà giudaica, oltre che quella giudeo-cristiana, una tale importante informazione sfuggisse. Inoltre, anche in 2,23,10 («ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾷν») e 2,23,13 («καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ») vi sono riferimenti al ritorno del messia esplicitamente

[203] Cf ancora Eduard SCHWARTZ, p. 168 e la citazione di Gustave BARDY, *cit.*, p. 87, nota 16.

[204] Citazioni da Eduard SCHWARTZ, *cit.*, p. 168 e da Gustave BARDY, *cit.*, p. 87. Bardy, p. 87 nota 16, osserva, poi, che l'idea della venuta di Dio che renderà a ciascuno secondo le sue opere si trova già in *Rm* 2,6; *Sal* 61,13; *Pr* 24,12; *Mt* 16,27.

riferiti al personaggio Gesù, il che incoraggia ulteriormente ad attribuire specificatamente a lui anche l'espressione di questo passo sulla fede nella resurrezione. Rimane tuttavia dubbio cosa significhi esattamente che alcuni delle sette fazioni credettero che Gesù è il Cristo, ma che gli appartenenti alle fazioni, in generale, non credevano nella sua resurrezione né che sarebbe tornato a dare a ciascuno secondo le proprie opere: forse questa affermazione si riferisce al fatto che essi credettero che egli era il messia, ma secondo il loro modello, quindi senza prevederne la resurrezione né il ritorno glorioso, visto che molte sette, non credevano a queste come caratteristiche messianiche; in questo caso, tuttavia, si ricade nel problema che tra queste fazioni c'erano anche i farisei, i quali, diversamente da altri gruppi, prevedevano, nel proprio modello, entrambi questi tratti e, dunque, a rigore, avrebbero dovuto essere esclusi da coloro che erano compresi in quest'ultima affermazione. Altrimenti, si potrebbe anche pensare che questa frase sulla mancanza di fede nel messia da parte delle fazioni voglia semplicemente ribadire il concetto che, appunto, anche se alcuni si convertirono, tuttavia, "le fazioni, in generale" non credevano nella messianità di Gesù: ciò sembra trovare conferma, in effetti nell'affermazione finale, in cui si dice che «quanti, pure, credettero, (lo fecero) grazie a Giacomo», con formulazione che sembra sottintendere che coloro che si convertirono rimasero una parte comunque esigua della totalità, e che "quei soli pochi" che abbracciarono la fede lo fecero, appunto, grazie al "Giusto".

L'affermazione conclusiva, che attribuisce a Giacomo la responsabilità della conversione di coloro che credettero, offre lo spunto per aprire la sezione successiva, quella riguardante propriamente il racconto del martirio. La sequenza di eventi che portarono alla morte di Giacomo, infatti, come si è visto, prende le mosse proprio dalle molte conversioni da lui causate e dal conseguente disappunto di scribi e farisei, che temevano che tutto il popolo riconoscesse in Gesù il messia.

4. Il martirio di Giacomo il Giusto in Egesippo e la conclusione di Eusebio: *Storia Ecclesiastica* 2,23,10-18 e *Storia Ecclesiastica* 2,23,19.

10. Πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων, ἦν	10. Poiché credevano dunque in molti, anche tra i capi, ci fu clamore[205]

[205] Gustave Bardy, *cit.*, p. 87 traduce «il y eut un tumulte», ma credo che qui si intenda più che "i giudei si misero in agitazione" che "ci fu un tumulto", nel senso di una "sollevazione". In ogni caso, in generale θόρυβος è il clamore di una folla, anche per approvare o disapprovare, ma anche un tumulto, uno stato di confusione, cf per esempio Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES (ed.), *cit.*, s.v. «μέτειμι», p. 803-804.

θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων, ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾷν. Ἔλεγον οὖν συνελθόντες τῷ Ἰακώβῳ· "Παρακαλοῦμέν σε, ἐπίσχες τὸν λαὸν, ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν, ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ. Παρακαλοῦμέν σε πεῖσαι πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα περὶ Ἰησοῦ. σοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα. Ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς

tra i Giudei, poiché sia scribi sia farisei dicevano che c'era pericolo che tutto il popolo aspettasse Gesù, il Cristo[206]. Riunitisi, dunque, dicevano[207] a Giacomo: "Ti preghiamo, trattieni il popolo, poiché si è smarrito[208] nei confronti di Gesù, pensando che sia lui il Cristo.[209] Ti preghiamo di convincere tutti coloro che sono venuti[210] per il giorno di Pasqua, riguardo a Gesù; infatti, tutti abbiamo fiducia in te. Noi, infatti, ti rendiamo testimonianza, e (così) tutto il popolo, del fatto che sei giusto e che non guardi in faccia a

---

[206] Questa frase può anche essere intesa come «dicevano che c'era pericolo che tutto il popolo si aspettasse che Gesù fosse il Cristo» oppure, ancora, «che tutto il popolo aspettasse in Gesù il Cristo», come lo intende, per esempio, Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 «Tout le peuple court le risque d'attendre en Jésus le Christ»; la traduzione adottata qui tiene conto del fatto che, in molti punti del frammento sembra esserci un riferimento al ritorno glorioso di Gesù in quanto Cristo (cf per esempio 2,23,8; 2,23,13) ed è probabile che anche qui il timore dei giudei riguardi, appunto, l'attesa messianica di Gesù da parte del popolo. Si vedano ulteriori osservazioni di commento al passo più avanti nel testo.

[207] Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 traduce «dirent», ma credo che qui vi sia ancora il valore di insistenza dell'imperfetto già visto in 2,23,8.

[208] Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 traduce l'aoristo passivo con un presente, «il se trompe», dandogli valore risultativo, come se fosse un perfetto risultativo, ma forse si può anche tradurre letteralmente, con un passato remoto. Il verbo è lo stesso usato anche in 2,23,11; 2,23,12; 2,23,15: nei primi tre casi l'errore di cui si parla è quello del popolo, mentre all'inizio di 2,23,15, si tratta dell'errore in cui cade, secondo i suoi accusatori, lo stesso Giacomo. Per il tema dell'errore e per l'eco di *Dt* 13,2-6 nell'uso di questo verbo, si veda più avanti nel commento.

[209] La traduzione proposta rende la sfumatura soggettiva dell'attribuzione al popolo della falsa convinzione della messianità di Gesù da parte dei farisei; in modo strettamente letterale l'espressione si potrebbe rendere «come se egli fosse il Cristo».

[210] Gustave BARDY, *cit.*, p. 87, nell'espressione «πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα περὶ Ἰησοῦ», rende «πάντας τοὺς ἐλθόντας» con «tous ceux qui viennent»; tuttavia, trattandosi di un participio aoristo, mi sembra preferibile renderlo con un'espressione che indichi il passato, come «tutti coloro che sono venuti», proprio perché, com'è noto, nell'aoristo, il participio, oltre all'indicativo, è l'unico "modo" che abbia un valore di passato. Anche alla fine di 2,23,11, infatti, nell'espressione «διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν», si trova un composto dello stesso verbo, «συνέρχομαι», all'aoristo, questa volta all'indicativo, e anche qui il senso è certamente quello di un invito a Giacomo da parte di scribi e farisei a parlare davanti a tutto il popolo, approfittando del fatto che tutte le tribù si sono (già) riunite, insieme anche ai gentili, in occasione della Pasqua; lo stesso Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 traduce in questo caso «toutes les tribus et même les Gentils se sont rassemblés».

ὅτι δίκαιος εἶ καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις.

11. Πεῖσον οὖν σὺ τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι. καὶ γὰρ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμεθά σοι. Στῆθι οὖν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, ἵνα ἄνωθεν ᾖς ἐπιφανὴς, καὶ ᾖ εὐάκουστά σου τὰ ῥήματα παντὶ τῷ λαῷ. Διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν.

12. Ἔστησαν οὖν οἱ προειρημένοι γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ, καὶ ἔκραξαν αὐτῷ καὶ εἶπαν· "Δίκαιε ᾧ πάντες nessuno.

11. Persuadi tu, dunque, la folla a non smarrirsi riguardo a Gesù; e infatti, tutto il popolo, e tutti noi abbiamo fiducia in te. Mettiti dunque in piedi sul pinnacolo del Tempio, affinché dall'alto tu sia visibile e le tue parole siano ben udibili[211] da tutto il popolo. Infatti, a causa della Pasqua, si sono radunate tutte le tribù, insieme anche ai gentili".

12. I suddetti scribi e farisei, quindi, posero Giacomo sul pinnacolo del Tempio, e si misero a gridare verso di lui e dissero: "O Giusto, nel quale tutti siamo tenuti a confidare, poiché il

[211] L'aggettivo, εὐάκουστος, α, ον, è quasi un *hapax* di Egesippo. Sugli stessi dizionari, infatti, questa è quasi l'unica occorrenza segnalata. Si può vedere, per esempio, Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES (ed.), *cit.*, s.v. «εὐάκουστος», p. 705, « = εὐήκοος I.3, Ἡρακλῆς IG14.904», cioè, «εὐάκουστος» ha lo stesso significato di uno dei tre indicati per «εὐήκοος» a p. 713 sotto quest'ultima voce, e precisamente il significato I. 3, «*inclined to give hear*». Il significato indicato in questo dizionario, dunque, non è quello passivo, il numero «II. Pass. *easily heard*, *audible*» di «εὐήκοος», ma uno di quelli attivi, attestato per «εὐήκοος» in un'iscrizione in riferimento a Eracle, il quale «volentieri/facilmente porge orecchio», probabilmente a chi lo invoca. L'unico esempio citato qui, dunque, sembra essere quello di un'iscrizione, con significato attivo. Tuttavia, troviamo in Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, s.v. «εὐάκουστος», p. 560, «*easily heard*, Heges.ap.Eus.*h.e.*2,23,11(M.20.200B)»: in questo dizionario, dunque, l'unico caso segnalato è appunto quello del nostro passo, dove il senso dell'espressione è certamente passivo. Il dizionario di Liddell-Scott-Jones dovrebbe quindi essere integrato con il rinvio a questo passo di Egesippo e la segnalazione che il termine è attestato anche con senso passivo. Cercando con il TLG altri casi in cui il termine venga usato negli autori antichi, sembra non esserci altro che due ulteriori occorrenze, entrambe del I secolo a.C.: la prima, in Apollonio di Tiana, *De horis diei et noctis*, 7,179,2-6 conservato frammentariamente, edito da Franz BOLL (ed.), *Codices Germanici* (Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum 7), Brussels, Lamertin 1908, p. 175-181 «ἡ ια ὥρα τῆς νυκτὸς καλεῖται Γαλγοῦ· ἐν αὐτῇ ἀνοίγονται αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ὁ προσευχόμενος ἐν καθαρᾷ συνειδήσει καὶ καρδίᾳ εὐάκουστος γίνεται· ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ περιίπτανται ταῖς πτέρυξι σὺν ἤχῳ οἱ ἄγγελοι καὶ τὰ Χερουβὶμ καὶ τὰ Σεραφίμ· καὶ ἔστιν χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ·»; la seconda in un testo magico, *Cyranides*, 1,4,45-51 edito in Dimitris KAIMAKIS (ed.), *Die Kyraniden*, Hain, Meisenheim am Glan 1976, p. 41: «Ἐὰν οὖν τις γλύψῃ εἰς δενδρίτην λίθον τὸν δενδροκολάπτην, ὑ πὸ δὲ τοὺς πόδας αὐτοῦ δράκοντα θαλάσσιον καὶ ὑποκατακλείσας τὴν εὑρισκομένην βοτάνην ὑπὸ τοῦ δενδροκολάπτου καὶ φορέσῃ, πᾶ σα θύρα αὐτῷ ἀνοιγήσεται καὶ δεσμοὺς καὶ κλεῖθρα λύσει, ἄγρια θηρία αὐτῷ ὑποταγήσεται καὶ ἡμερωθήσεται, θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις πᾶσιν ἔσται ἠγαπημένος καὶ εὐάκουστος. καὶ ὅπερ ἂν θελήσῃ ἐπιτεύ ξεται, καὶ ὃ βούλεται περιγενήσεται».

πείθεσθαι ὀφείλομεν, ἐπεὶ ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος, ἀπάγγειλον ἡμῖν τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ".

popolo si sta smarrendo[212] al seguito di Gesù il crocifisso, annunciaci quale (sia) la porta di Gesù".

13. Καὶ ἀπεκρίνατο φωνῇ μεγάλῃ· "Τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου[213], καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν

13. E rispose con voce forte: "Perché mi interrogate riguardo al Figlio dell'Uomo, quand'ecco che proprio lui siede nel cielo alla destra[214] della Grande

---

[212] Come già indicato (cf sopra, nota 208), sulla traduzione di questo verbo, già visto in 2,23,10-11-12 a proposito dell'errore del popolo (cf qui sopra, la nota alla traduzione) e sulla possibile eco, in questo passo, di *Dt* 13,2-6, si veda più avanti nel testo.

[213] Martinus Josephus ROUTH, *cit.*, p. 210 qui ha «περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου» e commenta p. 240 «Deest *τοῦ υἱοῦ* in *MS. Norfolc. Georgioque Syncello. Rufinus* autem non videtur legisse Ἰησοῦ, qui vertit, *Quid me interrogatis de Filio hominis?* Neque agnoscit vocem *Hegesippi Excerptum*, in quo ἐρωτᾶτε pro ἐπερωτᾶτε, sicut in *MSto Norfolc.* et apud *Syncellum*, minus apte exaratum est». L'apparato di Eduard SCHWARTZ, p. 168 spiega che, in effetti, il manoscritto B, Giorgio Sincello, la traduzione siriaca e quella latina leggono «περὶ», mentre i manoscritti ATER hanno anche il nome «Ἰησοῦ» abbreviato come *nomen sacrum* senza articolo e DM lo hanno abbreviato con l'articolo. Schwartz, diversamente da Routh – che però non propone una vera e propria edizione critica e, tuttavia, segnala il problema – non inserisce il nome di Gesù in questo punto, probabilmente ritenendolo, a ragione, una sorta di glossa antica inserita nel testo per specificare inequivocabilmente che il «Figlio dell'Uomo» di cui si parla qui è proprio Gesù. D'altra parte, è probabile che il nome di Gesù non fosse presente, in origine, anche perché, verosimilmente, nelle espressioni di questo paragrafo vi è un'eco di *At* 7,56, dove l'espressione è «τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ», senza l'esplicitazione del nome di Gesù. Tuttavia, come vedremo, probabilmente la risposta di Giacomo presuppone che egli ritenga che il Figlio dell'Uomo sia proprio Gesù e che quindi l'«αὐτός» in questione sia da intendersi nel senso che Giacomo dia di fatto per scontata questa identificazione e risponda, di conseguenza, alla domanda su Gesù parlando del Figlio dell'Uomo. La risposta di Giacomo si comprende forse meglio, allora, se si mette il punto interrogativo dopo «ἀνθρώπου» e si intende il tutto così: «Perché m'interrogate sul Figlio dell'Uomo? Sì, proprio lui [= il Gesù di cui mi chiedete, che è il Figlio dell'Uomo] siede nel cielo alla destra della Grande Potenza e sta per venire sulle nubi del cielo». Vedremo più avanti nel commento come questa risposta presupponga un'attesa messianica per la quale il Figlio dell'Uomo deve fare due cose, ricavate dall'esegesi di due passi biblici: sedere alla destra di Dio – dal *Sal* 109,1, interpretato del Figlio dell'Uomo – e venire sulle nubi del cielo, per il giudizio – da *Dn* 7,13, espressamente detto del Figlio dell'Uomo.

[214] Espressioni come «ἀπὸ (τῶν) δεξιῶν» o «ἐκ (τῶν) δεξιῶν», «a destra», equivalgono a «ἐκ δεξιῆς», come segnala Franco MONTANARI (ed.), *G.I. Greco-Italiano. Vocabolario della lingua greca*, Torino, Loescher 2003, s.v. «δεξιός, ά, όν», p. 504, che rinvia, per l'espressione così come compare in Egesippo, «ἐκ δεξιῶν», al Nuovo Testamento, per esempio *Mt* 20,21. L'espressione, come mostra una rapida ricerca statistica sul TLG, presente, ma infrequente, tra II e I secolo a.C., con una ventina di occorrenze in tutto, si trova molto più spesso nel I d.C., con una sessantina di casi, dei quali 21 solo nel Nuovo Testamento e, forse di conseguenza, di frequente in testi cristiani; il numero aumenta ancora nel II d.C., cioè l'epoca di Egesippo, con più di centosettanta casi e ha un calo nel III secolo, circa trenta occorrenze, e un picco nel IV, con circa

τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ;".

Potenza, e sta per venire sulle nubi del cielo?".

14. Καὶ πολλῶν πληροφορηθέντων καὶ δοξαζόντων ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου καὶ λεγόντων· "Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ", τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον· "Κακῶς ἐποιήσαμεν τοιαύτην

14. E poiché molti erano stati pienamente convinti[215] e rendevano gloria per la testimonianza di Giacomo e dicevano: "Osanna al Figlio di David", allora ritornando sulla loro posizione[216], gli stessi scribi e farisei dicevano gli uni agli altri: "Abbiamo fatto male a

---

ottocentocinquanta casi, con fortissima maggioranza di scritti teologici o comunque di autori ecclesiastici. Il rinvio più probabile è in questo caso, tuttavia, ancora una volta, *At* 7,56, che, come si è detto in nota 213 e come si vedrà più avanti, è forse tra i brani ispiratori del nostro racconto. Discuteremo, tuttavia, l'applicazione a Gesù della caratteristica di "sedere alla destra della Grande Potenza» anche come attribuzione a lui della descrizione di *Sal* 109,1 e le possibili interrelazioni tra una tale interpretazione del salmo e il passo di *Atti* appena citato.

[215]Per il verbo «πληροφορέω», che di per sé significa "soddisfare", "dare rassicurazione" o "dare compimento" (cf per esempio Franco MONTANARI (ed.), *cit.*, s.v. «πληροφορέω», p. 1694) , al passivo è ben attestato il significato di "essere pienamente rassicurato", "essere pienamente convinto" (si veda *ibid.*, ma anche Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES (ed.), *cit.*, s.v. «πληροφορέω», p. 1419, «II. Pass., of persons, have full satisfaction, to be fully assured», con riferimento a Paolo, *Rm* 4,21; 14,5, ma ancor più Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, s. v. «πληροφορέω», p. 1093 «**5.** Pass., *be convinced*, *fully assured*», con rinvii a Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi* 42,3; Ignazio, *Magnesii* 8,2, *Smirnei* 1,1 e *Filadelfiesi, Proemio* e proprio al nostro stesso passo, oltre che alle *Omelie* pseudoclementine 1,17; 2,29; 17,13, ecc.

[216] Per l'uso dell'avverbio "πάλιν" cf il commento a 4,22,4, con la nota 487 e la discussione del particolare significato di questo termine in quel luogo. Come detto, nel passo di 2,23,14 "πάλιν" potrebbe significare "da parte loro", cioè degli scribi e farisei, che rimangono delusi dalla testimonianza di Giacomo e tramano contro di lui, in opposizione ai "molti", che invece erano stati da lui pienamente convinti e gli rendevano gloria, cioè coloro che avevano creduto in Gesù (sembra essere appunto questa l'interpretazione di Gustave BARDY, *cit.*, p. 88, che traduce «Alors, *par contre*, les mêmes scribes et pharisiens se disaient les uns aux autres», dando al genitivo assoluto che precede un valore di fatto avversativo), ma è forse più probabile che l'avverbio si riferisca qui al fatto che essi si consultino nuovamente, dopo averlo fatto secondo quanto detto in 2,23,10, e prendano però questa volta una decisione diversa riguardo a Giacomo, rendendosi conto che il fatto di avergli chiesto di parlare di Gesù aveva prodotto un effetto contrario a quello sperato e che quindi ora era necessario liberarsene: il significato sembra quindi essere qui quello di "tornare indietro" sulla propria posizione, e il genitivo assoluto che precede ha verosimilmente piuttosto un valore causale, cioè proprio «poiché molti erano stati pienamente convinti e rendevano gloria alla testimonianza di Giacomo e dicevano: "Osanna al Figlio di David"», (allora) gli scribi e farisei sono indotti a consultarsi ancora e a cambiare diametralmente il loro atteggiamento nei confronti di Giacomo. Come si è visto, secondo Frederick William DANKER (ed.), *cit.*, s. v. «πάλιν», p. 752, si trovano sia il senso 1 « pert[aining] to return to a position or state », che sembra adattarsi meglio a 2,23,14, sia quello 2 « pert[aining] to repetition in the same (or similar) manner », che verosimilmente è quello adottato in 4,22,4 (ma per questo passo, cf il commento *ad locum*).

μαρτυρίαν παρασχόντες τῷ Ἰησοῦ· ἀλλὰ ἀναβάντες, καταβάλωμεν αὐτὸν, ἵνα φοβηθέντες μὴ πιστεύσωσιν αὐτῷ".

15. Καὶ ἔκραξαν λέγοντες· "Ὤ ὠ, καὶ ὁ δίκαιος ἐπλανήθη", καὶ ἐπλήρωσαν τὴν γραφὴν τὴν ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ γεγραμμένην· ‘Ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι τοίνυν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται’. Ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον.

16. Καὶ ἔλεγον ἀλλήλοις· "Λιθάσωμεν Ἰάκωβον τὸν δίκαιον", καὶ ἤρξαντο λιθάζειν αὐτὸν, ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν· ἀλλὰ στραφεὶς ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων· "Παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες

procurare una tale testimonianza a Gesù; su[217] , saliamo e gettiamolo giù, affinché, spaventati, non gli credano"[218].

15. E si misero a gridare dicendo: "O, o, anche il giusto si è smarrito", e portarono a compimento la Scrittura attestata in Isaia: ‘Togliamo di mezzo[219] il Giusto, poiché è per noi scomodo; mangeranno allora i frutti delle loro opere’. Saliti, dunque, gettarono giù il Giusto.

16. E dicevano gli uni agli altri: "Lapidiamo Giacomo il Giusto", e cominciarono a lapidarlo, poiché, sebbene fosse stato gettato giù[220], non era morto; ma, voltatosi, si mise in ginocchio[221] dicendo: "Ti prego, Signore

---

[217] In questo caso «ἀλλὰ» ha valore esortativo, cf per esempio Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES (ed.), *cit.*, s.v. «ἀλλὰ», p. 68, « II. to oppose whole sentences, *but, yet*», «2. with imper. or subj., to remonstrate, encourage, persuade, etc.», frequente già in Omero e in altri autori arcaici, per esempio *Iliade* I,210; XI,611 «ἀλλὰ ἄγε», «ἀλλὰ ἴθι»; VI,526 «ἀλλὰ ἴομεν»; VI,259 «ἀλλὰ πίθεσθε».

[218] È vero che in tutto il passo ricorre l’idea del "(cominciare a) credere", nel senso di convertirsi, di credere in qualcosa, soprattutto a causa della predicazione di Giacomo, ma, appunto, "πιστεύω" usato in questo senso è riferito sempre a Gesù, quindi in questo caso tradurrei «μὴ πιστεύσωσιν αὐτῷ» con «non gli credano», piuttosto che con «non credano in lui», come sembra presupporre l’interpretazione di Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 «afin [qu’ils aient peur et] ne croient pas en lui ».

[219] Sul possibile gioco di parole incentrato sul verbo "αἴρω", che significa sia "togliere di mezzo", sia "elevare" e sulla possibile costruzione sulla base di questa versione del passo di *Is* 3,10 della vicenda di Giacomo, si veda più avanti il commento al passo.

[220] Qui «ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν» è tradotto da Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 «car lorsqu’il avait été jeté en bas il n’était pas mort», dando, quindi, al participio un valore temporale. Tuttavia, mi sembra che in questo caso sia preferibile dargli un significato, piuttosto, concessivo, poiché esso esprime il fatto che, nonostante Giacomo fosse caduto dal pinnacolo del Tempio, tuttavia non era morto come ci si sarebbe aspettati che accadesse.

[221] Per l’espressione «τιθέναι γόνατα», è comune il significato di «piegare le ginocchia» (cf per esempio Franco MONTANARI (ed.), *cit.*, s.v. «γόνυ», p. 477, con rinvii al Nuovo Testamento, per esempio *Mc* 15,19), ma qui il senso è più probabilmente quello di «mettersi in ginocchio» dopo essere caduto, partendo quindi da una posizione distesa, probabilmente a faccia in giù, dato lo «στραφεὶς» che precede «ἔθηκε τὰ γόνατα»: Giacomo è prono a terra, poi si gira e si solleva, mettendosi in ginocchio, proprio come faceva abitualmente, per pregare, questa volta intercedendo proprio per i suoi persecutori.

αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν". Dio Padre, perdona loro: infatti non sanno ciò che fanno".

17. Οὕτως δὲ καταλιθοβολούντων αὐτὸν, εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβεὶμ[222], τῶν μαρτυρουμένων 17. Così, poi, mentre lo lapidavano, uno dei sacerdoti tra i figli di Rechab, figlio di *Rachabeìm*, coloro dei quali viene data testimonianza dal

[222] La formula «εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβεὶμ» è piuttosto contorta e di difficile comprensione e ha sempre suscitato più di qualche perplessità tra gli studiosi. Troviamo, infatti, in Eduard SCHWARTZ, p. 170: «*ῥαχαβεὶμ* AT[1]RB *ῥηχαβεὶμ* T[c]ED *ῥηχαβεῖν* M *Rachabin* Λ *ῥαχαεὶμ* Synk; *υἱῶν Ῥηχάβ* altes Glossem zu *Ῥαχαβείμ*, das durch *υἱοῦ* verkehrt mit dem Text verbunden ist»: Schwartz ritiene dunque che «υἱῶν Ῥηχὰβ» sia una glossa antica inserita per spiegare il «Ῥαχαβεὶμ» che segue, poi malamente collegata al resto della frase attraverso «υἱοῦ». Erwin PREUSCHEN, *cit.*, p. 109 arriva sostanzialmente alla stessa conclusione ed espunge «υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ»: il suo testo ha «τῶν [υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ] Ῥαχαβείμ»; Gustave Bardy, *cit.*, p. 88 nota 26, sulla stessa linea, osserva: «Doublet : fils des Réchabites glose fils de Réchab sans l'expliquer». Può darsi, in effetti, che «υἱῶν Ῥηχὰβ» sia stato inserito nel testo per spiegare il raro e difficile «Ῥαχαβείμ», compreso comunque come il genitivo plurale di un nome ebraico indeclinabile in greco; in seguito, può essere stato aggiunto «υἱοῦ» perché la glossa «υἱῶν Ῥηχὰβ», ormai finita all'interno del testo e divenuta, quindi, di fatto, un'apposizione di «Ῥαχαβείμ», non era più chiaramente percepita come tale e si è quindi avvertita l'esigenza di collegarla più esplicitamente con il resto dell'espressione: ciò si è fatto, appunto, aggiungendo «υἱοῦ», cioè volendo spiegare lo stesso nome «Ῥηχὰβ» come parte di una catena familiare di cui facessero parte lui e il suo antenato «Ῥαχαβείμ», forse non più percepito come un sostantivo al plurale ma come il nome al singolare, appunto, del padre di Rechab; «Ῥαχαβείμ» avrebbe altrimenti potuto essere compreso anche come un sostantivo plurale che indicasse un gruppo , i "*Rachabeìm*", appunto. Nell'ultimo stadio dell'evoluzione del testo, così come esso attualmente si presenta, il senso che gli si dava era probabilmente che l'uomo che difende Giacomo era «uno dei sacerdoti figli di Rechab, figlio di (un certo) *Rachabeìm*» o «dei *Rachabeìm*» (anche se, in questo secondo caso, ci si sarebbe aspettati, forse, la ripetizione dell'articolo al genitivo plurale "τῶν" prima del nome, quindi «υἱοῦ <τῶν> Ῥαχαβεὶμ»), laddove, invece, originariamente, ciò che era detto era semplicemente che il personaggio in questione era «uno dei sacerdoti dei Recabiti», cioè di questo particolare gruppo sacerdotale. A queste riflessioni si può aggiungere che il passo cui tutti rimandano come antecedente biblico della presenza di questa figura nel racconto, cioè *Ger* 38, ovvero *Ger* 42 della Settanta, in particolare *Ger* 42,2-3, per indicare i Recabiti usa il termine greco «Αρχαβιν», diverso quindi da quello che si trova qui; probabilmente si tratta di una trascrizione greca della forma ebraica con l'articolo, "*har[e]khabîm*". Negli stessi passi (e in *Ger* 42,5), comunque, si trova nel greco anche la variante "Ῥαχαβειν / Ῥαχαβιν"; Simmaco, poi, ha "Ῥηχαβιται". Dunque, nelle versioni greche dovevano esserci diverse varianti, come mostra, del resto, l'apparato *ad locum* della *Septuaginta* di Göttingen di Joseph ZIEGLER (ed.), *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae edidit Joseph Ziegler* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 15), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1957 (1976[2], 2006[3]), p. 386. Al di là del problema strettamente filologico, ciò che sembra certo, in ogni caso, è che qui sia stato attribuito un ruolo di particolare rilievo ai Recabiti, o meglio, a un loro esponente: si pone, dunque, la questione più propriamente narrativa e ideologica del motivo per cui ciò sia avvenuto. Per le riflessioni che si possono sviluppare in merito, i possibili riferimenti al libro di *Geremia* e le tradizioni legate ai Rechabiti, si veda oltre, nel commento al passo.

ὑπὸ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου, ἔκραζεν λέγων· "Παύσασθε· τί ποιεῖτε; εὔχεται ὑπὲρ ὑμῶν ὁ δίκαιος".

18. Καὶ λαβών τις ἀπ᾽ αὐτῶν, εἷς τῶν γναφέων, τὸ ξύλον ἐν ᾧ ἀποπιέζει[223] τὰ ἱμάτια, ἤνεγκεν κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ δικαίου, καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν. Καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ, καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει παρὰ τῷ ναῷ[224]. Μάρτυς οὗτος ἀληθὴς

profeta Geremia, gridava dicendo: "Smettetela! Cosa fate? Il Giusto prega per voi!".

18. Allora un tale tra di essi, uno dei cardatori, dopo aver preso il bastone con il quale follava gli indumenti[225], lo rivolse contro il capo del Giusto e così (egli) rese testimonianza[226]. E lo seppellirono sul luogo presso il Tempio[227], e rimane ancora la sua stele presso il Tempio. Questi è divenuto

[223] Martinus Josephus ROUTH, *cit.*, p. 212 ha «εἷς τῶν κναφέων, τὸ ξύλον ἐν ᾧ ἀπεπίεζε» anziché «εἷς τῶν γναφέων, τὸ ξύλον ἐν ᾧ ἀποπιέζει», come propone Eduard SCHWARTZ, p. 170, il quale in apparato annota: «*ἀποπιέζει* BDM Synk *exprimere solent* Λ *exprimi solent* Hieron *ἀπεπίεζε* TE *ἀπεπίαζε* R *ἀποπιέζε* A». Routh, *ibid.*, p. 245, spiega che «VALESIUS. *κναφέων* cum κ *editionis Steph.* atque *Nicephori* scripturam utpote accurationem quam alteram *γναφέων* Burtonus, quem nunc secutus sum, recepit»; anche la scelta del verbo all'imperfetto è giustificata – *ibid.*, p. 245-246 – a partire dall'uso del verbo e suoi composti da parte di alcuni autori antichi, tra cui Girolamo. Mi sembra, in ogni caso, che la scelta di Schwartz sia da preferire in entrambi i casi: la forma «γναφεύς» con gamma è la più frequente nel greco tardo (cf per esempio Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES (ed.), *cit.*, s.v. «κναφεύς», p. 964), mentre il presente «ἀποπιέζω» è meglio attestato dalla tradizione manoscritta e indica probabilmente, in questo caso, l'abitudine di fare qualcosa, come sembrano comprendere anche le traduzioni latine di Rufino e di Girolamo, ed è *difficilior* rispetto all'imperfetto edito da Routh, che può suonare più fluidamente inserito nel periodo in dipendenza dall'aoristo «ἤνεγκεν».

[224] Eduard SCHWARTZ, p. 170 osserva che la notazione «καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει παρὰ τῷ ναῷ» manca nella traduzione latina di Rufino; osserva inoltre che il secondo «παρὰ τῷ ναῷ» è frutto di una dittografia: se ne deduce che, dunque, a suo avviso, non dovesse essere nel testo originario. Sulla tomba di Giacomo e sulla presenza di una stele sul luogo della sua sepoltura torneremo più avanti; per quanto riguarda la dittografia, come sempre sarei prudente nel supporre che il testo sia corrotto e direi piuttosto che, considerato il modo semplice in cui Egesippo normalmente si esprime, se la notazione sulla stele è genuina, non è poi così impensabile che egli abbia usato una stessa identica espressione per indicare il luogo della tomba e il luogo della stele che vi era posta, anziché utilizzare un'altra espressione equivalente o un avverbio che la sostituisse.

[225] La follatura è un trattamento che si effettua sui tessuti di lana per renderli compatti, leggeri e impermeabili. Di solito, appunto, si compie quindi sulle stoffe più che sugli indumenti già cuciti. Tuttavia, si è osservato più volte come Egesippo non abbia uno stile e un vocabolario particolarmente attenti e ricercati, dunque lascio qui la traduzione letterale «follava gli indumenti», anche perché in nessun dizionario il termine «ἱμάτιον» è tradotto «stoffa» (si vedano per esempio Franco MONTANARI (ed.), *cit.*, s.v. «ἱμάτιον», p. 946; Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES (ed.), *cit.*, s.v. «ἱμάτιον», p. 829; Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, p. 673, s. v. «ἱμάτιον»; Frederick William DANKER (ed.), *cit.*, s. v. «ἱμάτιον», p. 475).

Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι γεγένηται, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστίν. Καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς.

veritiero testimone per i Giudei e anche per i Greci del fatto che Gesù è il Cristo. E subito Vespasiano li assedia[228]».

---

[226] Per il valore di «μαρτυρέω» all'epoca di Egesippo, e poi anche a quella di Eusebio, cf sopra, la nota alla traduzione dell'intestazione del capitolo 2,23 di Eusebio.

[227] Nell'indicazione «ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ», «sul luogo presso il Tempio» o «presso il santuario» o «presso la cella», il termine «τόπος» potrebbe essere inteso, oltre che semplicemente come «il luogo», cioè quello in cui Giacomo era stato ucciso, anche come termine tecnico per indicare, di per sé, il Tempio, in particolare quello di Gerusalemme: «τόπος», equivalente all'ebraico *maqôm*, spesso ha questa valenza e allora l'espressione di nostro interesse dovrebbe rendersi come «sul luogo del Tempio, presso il santuario». Per esempio, si può vedere Frederick William DANKER (ed.), *cit.*, s.v. «τόπος», p. 1011, al significato 1b «inhabited structure: *space, place, building* et al. […] Esp. of a temple», con riferimenti, per quest'ultima accezione, a *2Macc* 5,17-20; 10,7; *3Macc* 1,9ab, ecc; anche Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, p. 1396-1398, s. v. «τόπος», segnala, in particolare, a p. 1397, all'accezione 4 «of the holy places, Or. *Jo.*13.12», ecc. Anche se il termine, nel nostro caso, si riferisse in effetti al Tempio, sarebbe comunque possibile tradurlo tanto «presso il Tempio» quanto «sul luogo», poiché qui le due espressioni indicano, di fatto, la stessa cosa, dato che è chiaro dal racconto che il luogo dove si svolge la vicenda è appunto nei pressi del Tempio di Gerusalemme; anche nei passi biblici in cui il termine indica inequivocabilmente il Tempio, infatti, esso non è necessariamente reso sempre nell'uno o nell'altro modo: per esempio, Francesco VATTIONI (ed.), *La Bibbia di Gerusalemme. Edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di Francesco Vattioni. Direzione editoriale di Andrea Tessarolo. Redazione di Giuseppe Albiero*, Bologna, Dehoniane 1971, in *2Macc* 5,17-20 lo traduce con «luogo», mentre in *2Macc* 10,7 lo rende con «tempio». Il nodo della questione, nel nostro caso, è piuttosto quale sia il significato esatto da dare a «ναός»; infatti, se si intende «τόπος» come «tempio», allora si dovrà stabilire cosa si debba identificare, invece, con il «ναός»: per esempio, si potrebbe rendere l'espressione completa con «sul luogo del tempio presso il santuario», ma allora si dovrà specificare cosa si indica con «santuario» e in che modo quest'ultimo sia distinto dal «Tempio». Takamitsu MURAOKA, *cit.*, p. 472 s.v. «ναός», per esempio, cita diversi passi in cui esso si identifica con il Tempio e nessuno che lo veda come una parte del Tempio stesso (in *Ag* 2,9 il riferimento è proprio al Tempio di Gerusalemme); tuttavia, invece, Frederick William DANKER (ed.), *cit.*, s.v. «ναός», p. 665-666 dà esempi sia per l'intero recinto, sia per la costruzione vera e propria, che comprendeva il portico, il Santo (*Olam*) e il Santo dei Santi (*Debir*): «of the temple at Jerusalem ([…] of Herod's temple […] also of the entire temple precinct […])». Nel nostro caso, comunque, è forse più probabile che Egesippo stia dicendo che Giacomo fu sepolto proprio nel luogo in cui era stato ucciso, «ἐπὶ τῷ τόπῳ», cioè «sul posto» e che poi tenga semplicemente a ricordare che questo luogo si trovava «presso il Tempio», «παρὰ τῷ ναῷ», piuttosto che voler indicare una parte specifica del Tempio per la sua sepoltura, a maggior ragione dato che, come vedremo meglio nel commento, egli non aveva probabilmente alcuna precisa cognizione della disposizione del Tempio di Gerusalemme, già distrutto da tempo alla sua epoca. Sembra essere questa l'interpretazione di Gustave BARDY, *cit.*, p. 88, che traduce il periodo «et on l'enterra dans le lieu lui-même, près du temple et sa stèle demeure encore auprès du temple».

[228] Il verbo è al presente storico «li assedia», con forma che rende l'immediatezza della nefasta conseguenza sui Giudei dell'assedio di Gerusalemme, repentinamente seguito all'uccisione di Giacomo. Mantengo dunque il presente anche nella traduzione italiana.

19. Ταῦτα διὰ πλάτους, συνῳδά γε <τοι> τῷ Κλήμεντι καὶ ὁ Ἡγήσιππος.[229] οὕτω δὲ ἄρα θαυμάσιός τις ἦν καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐπὶ δικαιοσύνῃ βεβόητο[230] ὁ Ἰάκωβος, ὡς καὶ τοὺς Ἰουδαίων ἐμφρονας δοξάζειν ταύτην εἶναι τὴν αἰτίαν τῆς παραχρῆμα μετὰ τὸ μαρτύριον αὐτοῦ πολιορκίας τῆς Ἱερουσαλήμ, ἣν δι᾽ οὐδὲν ἕτερον αὐτοῖς συμβῆναι ἢ διὰ τὸ κατ᾽ αὐτοῦ τολμηθὲν ἄγος.

19. Questi fatti per esteso, per l'appunto in accordo con Clemente, (li) (riferisce) anche Egesippo.[231] Giacomo era quindi, in effetti, un uomo così straordinario ed era stato celebrato a tal punto presso tutti gli altri[232] a causa della (sua) giustizia, che persino gli assennati tra i Giudei ritennero che sia stata questa la causa dell'assedio di Gerusalemme sùbito dopo la sua testimonianza, che (ritennero) sia loro capitato per nessun altro motivo che per il sacrilegio che fu osato contro di lui.

La conclusione del passo che stiamo analizzando contiene il racconto della morte di Giacomo, nella versione in cui lo tramanda Egesippo, che presenta alcune caratteristiche peculiari, innanzi tutto dal punto di vista dell'ideologia e delle concezioni secondo le quali il racconto stesso è concepito, e poi anche per quanto riguarda il modo in cui esso è costruito e il tipo di tradizioni che esso riflette. In questo passo, infatti, emerge in modo particolarmente significativo la questione di quali possano essere le fonti e i racconti tradizionali ai quali egli abbia

[229] Eduard SCHWARTZ, p. 172, seguito da Erwin PREUSCHEN, *cit.*, p. 109, corregge il testo in «συνῳδά γέ <τοι> τῷ»: in apparato scrive infatti «*γε τοι τωι* Schw *γε τῶ* TER *τε τῶ* D *δὲ τῶ* M *τῶ γε* B *τῶ* A»; Theodor ZAHN, *cit.*, p. 232 scriveva «συνῳδὰ [δέ] τῷ». Schwartz, *ibid.* – ripreso da Gustave BARDY, *cit.*, p. 89 – spiega inoltre che «*διὰ πλάτους Κλήμης, συνωιδὰ δὲ τούτοις* übersetz Σ und fasst *οὕτω δὲ* ecc. als Excerpt aus Hegesipp, vgl. zu 166,6, *haec latius quidem, sed consonanter Clementi etiam Hegesippus rettulit quod ita mirus quidem Λ*»: il testo siriaco, cioè, traduce come se il greco fosse «διὰ πλάτους Κλήμης, συνωιδὰ δὲ τούτοις [καὶ ὁ Ἡγήσιππος]» e prende quanto segue come un'ulteriore citazione da Egesippo, come del resto sembra fare la traduzione latina di Rufino, che pure, nella prima parte del periodo, è fedele al greco.

[230] Per il verbo «βοάω» è comune questa forma di piuccheperfetto medio-passivo senza aumento: cf per esempio Franco MONTANARI (ed.), *cit.*, s.v. «βοάω», p. 431.

[231] È qui verosimilmente ripreso e sottinteso l'«ἱστορεῖ» di 2,23,3. La forma «συνῳδά» è invece il neutro plurale, usato in senso avverbiale, dell'aggettivo «συνῳδός» (si veda per esempio in Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, p. 1345, s.v. «συνῳδός»).

[232] Questo «παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν» si riferisce probabilmente a tutti coloro che lo conobbero o comunque ebbero a che fare con lui: si è visto come i suoi stessi uccisori lo provochino a parlare di Gesù, in 2,23,10, affermando «σοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα. Ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὅτι δίκαιος εἶ καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις». Il fatto che Giacomo fosse celebrato da tutti per la sua giustizia è in effetti ribadito insistentemente nel passo, al punto che, conclude Egesippo, anche i più assennati tra i Giudei, cioè tra coloro che ci si sarebbe aspettati fossero dalla parte dei suoi uccisori, sarebbero giunti a ritenere l'assedio di Gerusalemme come una punizione divina per l'assassinio di Giacomo.

attinto, e in che modo se ne sia servito e li abbia elaborati nella composizione della sua opera. Il racconto del martirio di Giacomo risulta, in questo senso, particolarmente significativo, poiché, da un lato, presenta elementi suoi propri che lo caratterizzano in modo tutto particolare e che, già di per sé, dicono qualcosa del suo autore e del suo retroterra culturale e sociale, e, dall'altro, offre la possibilità di un confronto con gli altri racconti paralleli dello stesso evento – in particolare si tratta di Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,IX,1 (cf Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,20-25); *Riconoscimenti* pseudoclementini I,66-70; *II Apocalissi di Giacomo* 61-62 – originatisi in ambienti più o meno diversi da quello di Egesippo. Vedere questi episodi in parallelo consente, cioè, di osservare in che modo tradizioni relative al medesimo personaggio ed episodio siano state recepite da autori diversi, non contemporanei tra loro, i quali esprimono, inoltre, il punto di vista dei differenti ambienti dai quali provengono.

Forma espressiva e sintassi. Ancora sulle "dittografie" riconosciute da Eduard Schwartz

Sulle cosiddette "dittografie" di Schwartz si è già detto di come probabilmente riflettano una visione piuttosto pessimistica della conservazione del testo. Lo studioso ne riconosce un certo numero anche qui, innanzi tutto nel passo di 2,23,10-11 «10. […] παρακαλοῦμέν σε, ἐπίσχες τὸν λαὸν, ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν, ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ. Παρακαλοῦμέν σε πεῖσαι πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα περὶ Ἰησοῦ. σοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα. Ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὅτι δίκαιος εἶ καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις. 11. Πεῖσον οὖν σὺ τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι. καὶ γὰρ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμεθά σοι. κ.τ.λ.»[233]. È vero che i concetti centrali del discorso appaiono, in effetti, ripetuti più volte, ma bisogna osservare che essi non sono mai replicati con espressioni identiche e che in questo passo specifico la reiterata affermazione della propria posizione da parte di scribi e farisei potrebbe essere un modo per esprimere la loro insistenza nell'invitare Giacomo a schierarsi dalla loro parte e l'urgenza che essi avvertono di screditare Gesù di fronte al popolo, esigenza che sperano di soddisfare proprio servendosi dell'autorità del "Giusto" per eccellenza, del quale tendono dunque a sottolineare più volte, e con diverse forme espressive, l'affidabilità e il ruolo di guida. Anche l'esortazione «παρακαλοῦμέν σε», ripetuta due volte a distanza di poche parole, è seguita, tuttavia, da due completive diverse, l'una che spiega più diffusamente quale sia il problema riguardo a Gesù, cioè che la gente crede – secondo i farisei e gli scribi, a torto –

[233] A proposito di questa sezione di testo, Eduard SCHWARTZ, p. 168 afferma che essa «aus mehreren Dittographien stark erweitert», cioè che è fortemente ampliata a causa di molte dittografie.

che egli sia il Cristo («Ti preghiamo, trattieni il popolo, poiché si è smarrito nei confronti di Gesù, pensando che sia lui il Cristo»), e l'altra che, invece, mette in risalto che l'operazione di dissuasione del popolo è tanto più urgente perché una gran folla si è radunata per la Pasqua e rischia di smarrirsi al seguito di Gesù («Ti preghiamo di convincere tutti coloro che sono venuti per il giorno di Pasqua, riguardo a Gesù»). La struttura complessiva del breve discorso rivolto a Giacomo risulta, in fondo, piuttosto lineare: vi è dapprima l'esortazione a Giacomo di cui si è appena detto, poi una sorta di *captatio benevolentiae* con l'affermazione della completa fiducia in lui da parte di tutti, scribi e farisei e popolo («…infatti, tutti abbiamo fiducia in te. Noi, infatti, ti rendiamo testimonianza, e (così) tutto il popolo, del fatto che sei giusto e che non guardi in faccia a nessuno»), e, infine, la ripresa del tema iniziale con la nuova esortazione, e l'ennesima dichiarazione di fiducia che chiude il discorso parenetico a Giacomo («Persuadi tu, dunque, la folla a non smarrirsi riguardo a Gesù; e infatti, tutto il popolo, e tutti noi abbiamo fiducia in te»), che sembra ripetere in modo più sintetico quanto detto subito prima, insistendovi; chiude il paragrafo l'invito (proditorio?) a mettersi sul pinnacolo del Tempio per essere ben udibile da tutti e la nuova asserzione sulla presenza di tutte le tribù radunate per la Pasqua, «insieme anche ai gentili». Dunque, ancora una volta, credo si possa affermare che il modo in cui il testo si presenta non si debba necessariamente ritenere corrotto, ma possa semplicemente ripecchiare la forma espressiva di Egesippo: probabilmente, se oggi si volesse ribadire l'importanza di un concetto, non lo si ripeterebbe più volte in modo simile, ma si troverebbero altre strategie, arricchendo, per esempio, il discorso con avverbi e argomentazioni ulteriori; ciò non significa, però, che questo debba essere necessariamente anche il sistema di Egesippo, il quale, secondo il suo stile semplice che anche Eusebio rileva (cf 4,8,1 e il commento), verosimilmente, in un discorso come quello dei farisei, trovava che la ripetizione delle esortazioni e degli elogi a Giacomo fosse il modo migliore di sottolineare l'insistenza dei suoi interlocutori.

Anche dopo, in 2,23,14-15, Schwartz crede di riconoscere la ripetizione di un intero paragrafo, poiché ritiene proprio che l'intero 2,23,15 sia un "doppione" di 2,23,14 che interrompe il contesto narrativo dell'insieme[234]. Anche in questo caso, tuttavia, non sembra davvero indispensabile ipotizzare una ripetizione, anche perché, anche qui, gli aspetti che vengono sottolineati non sono gli stessi nei due paragrafi: in 2,23,14, c'è l'introduzione alla nuova sequenza di eventi – cioè quelli del martirio vero e proprio – con l'affermazione che molti erano stati

[234] Eduard SCHWARTZ, p. 170, in apparato «7-11 [cioè le linee corrispondenti a 2,23,15 nella sua edizione] den Zusammenhang unterbrechende Dublette zu 2-7 [cioè le linee che corrispondono a 2,23,14]».

convinti e rendevano gloria a Dio («καὶ πολλῶν πληροφορηθέντων καὶ δοξαζόντων ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου καὶ λεγόντων· "Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ"»), il disappunto di scribi e farisei per la testimonianza resa in questo modo a Gesù e il loro confabulare di questo, fino a decidere di tornare sui propri passi e di uccidere Giacomo precipitandolo dal pinnacolo del Tempio («τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον· "Κακῶς ἐποιήσαμεν τοιαύτην μαρτυρίαν παρασχόντες τῷ Ἰησοῦ· ἀλλὰ ἀναβάντες, καταβάλωμεν αὐτὸν, ἵνα φοβηθέντες μὴ πιστεύσωσιν αὐτῷ"»); 2,23,15, invece, descrive il momento dell'azione che consegue alla riflessione sviluppata subito prima: gli accusatori, questa volta non tra di loro ma, evidentemente, davanti a tutti, gridano apertamente che «anche il Giusto si è smarrito» («καὶ ἔκραξαν λέγοντες· "Ὢ ὤ, καὶ ὁ δίκαιος ἐπλανήθη"») e compiono il loro proposito di precipitare Giacomo («ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον»), secondo la profezia di *Is* 3,10 («καὶ ἐπλήρωσαν τὴν γραφὴν τὴν ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ γεγραμμένην· "Ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι τοίνυν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται"»). Dunque, i due passi, più che una ripetizione l'uno dell'altro, appaiono, mi pare, complementari e consequenziali l'uno all'altro. Inoltre, il passo di 2,23,15 non sembra interrompere il contesto, né appare fuori luogo nell'insieme narrativo; gli accusatori di Giacomo gridano contro di lui per sobillare il popolo e poi lo gettano giù dal pinnacolo e nel paragrafo seguente, 2,23,16, si incitano a vicenda a lapidarlo poiché, nonostante tutti i loro sforzi, non è ancora morto: tutto questo mi pare assolutamente comprensibile e coerente e non mi sembra di potervi riconoscere particolari difficoltà testuali. Anche il fatto che alla fine di 2,23,15 Egesippo utilizzi esattamente gli stessi verbi che aveva usato nel discorso diretto dei Giudei ("ἀναβαίνω" e "λιθάζω") per esprimere l'azione intrapresa contro Giacomo non mi sembra tanto improbabile da presupporre un "doppione": si tratterà anche in questo caso, piuttosto, di un modo di sottolineare come l'azione concreta risponda perfettamente al proposito manifestato, poiché dapprima dicono «"su, saliamo e gettiamolo giù, affinché, spaventati, non gli credano"» e poi, proprio come avevano detto, «saliti, dunque, gettarono giù il Giusto»; mi pare, anzi, che l'espediente della ripetizione in questo caso risulterebbe efficace anche in un racconto, per così dire, "moderno ".

Infine, osserviamo che, ancora secondo Schwartz, 2,23,16-17, cioè quelli contenenti il racconto della lapidazione, costituirebbero un'antica interpolazione da Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,200, cioè della prima parte di 20,IX,1,[235] e il «καὶ ἔλεγον» con cui comincia 2,23,16 costituirebbe un

[235] Sulla doppia suddivisione in capitoli e paragrafi delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio, cf sopra la nota 57.

«improvviso sviluppo del racconto» rispetto a quanto precede, dove l'ultimo concetto espresso riguarda il fatto che gli accusatori di Giacomo salirono sul pinnacolo del Tempio, dove egli si trovava, e lo gettarono giù.[236] Lo studioso riteneva, in effetti, che il racconto su Giacomo, nel suo insieme, fosse stato composto giustapponendo una serie di narrazioni parallele, originariamente indipendenti tra loro, che tramandavano tradizioni diverse sulla morte di Giacomo; in tale prospettiva, si spiegherebbero anche le dittografie che egli crede di poter identificare e il fenomeno sarebbe particolarmente riconoscibile proprio nel racconto della morte vera e propria del personaggio, il quale, in effetti, sembra essere ucciso, per così dire, tre volte e in tre modi diversi: precipitato dal pinnacolo, lapidato e ucciso a colpi di bastone dal follatore. Tuttavia, l'interpolazione del testo di Egesippo con quello di Giuseppe Flavio non è dimostrabile, come osservava già Gustave Bardy[237]; il modo in cui il testo si presenta potrebbe essere semplicemente il risultato della combinazione in un unico racconto di diverse tradizioni che Egesippo, o già la sua fonte, avevano a disposizione e che cercarono di conciliare l'uno con l'altro, inserendovi tutti gli elementi che potessero risultare in qualche modo rilevanti per l'interpretazione, anche ideologica, dei fatti narrati che si voleva trasmettere. In questo senso, si vedrà, per esempio, per quali ragioni possa essere stata inserita nella vicenda la figura del Recabita o perché possa essere nata la tradizione sulla morte a bastonate: su queste e simili riflessioni torneremo più avanti. Qui ci fermiamo piuttosto all'ambito strettamente filologico e testuale. Si devono, infatti, distinguere qui due aspetti del problema; il primo, appunto, è quello relativo alla coerenza interna del racconto: si tratta cioè di valutare se il testo, per come si presenta attualmente, sia narrativamente comprensibile, spiegabile e accettabile, se appaia come una narrazione unitaria, composita, interpolata o altro; il secondo aspetto, invece, riguarda il modo stesso di concepire la vicenda e l'eventuale l'inserimento in essa di elementi provenienti da varie tradizioni sulla morte di Giacomo, probabilmente coesistenti in ambienti diversi, ma tutti di ascendenza giudeo-cristiana.

Per quanto riguarda il primo punto, credo si possa affermare che non sia assolutamente necessario ipotizzare che il testo di Egesippo, così come lo abbiamo, sia interpolato né che eventualmente lo stesso Eusebio avesse già una versione interpolata del testo del nostro autore; in effetti, ciò appare improbabile, anche perché questa situazione, di fatto, se la si ammettesse,

---

[236] Eduard SCHWARTZ, p. 170 in apparato «*καὶ ἔλεγον* unvermittelter Fortgang der Erzählung, 11-18 [cioè le linee corrispondenti a 2,23,16-17 nella sua edizione] *καὶ—ὁ δίκαιος* alte Interpolation nach Ios. A. I. 20,200». Per le sue osservazioni sulla natura composita della narrazione cf Eduard SCHWARTZ, *Zu Eusebius Kirchengeschichte*, in particolare p. 48-61 sul martirio di Giacomo, e specificatamente p. 48-49 e 56-59.

[237] Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 nota 27 «Cela n'est pas prouvé».

sarebbe esclusiva di questo frammento, dato che non si riscontra in nessun altro dei passi di Egesippo a nostra disposizione, sebbene si possa obiettare che questo passo specifico si presta più degli altri all'intervento di un rimaneggiatore poiché ha un vero e proprio andamento narrativo, mentre gli altri passi hanno piuttosto un carattere descrittivo o speculativo (per esempio, 4,22,4-6 sull'origine delle eresie o 4,8,2 su Antinoo e l'origine degli idoli pagani). Tuttavia, il modo di Schwartz di interpretare la vicenda testuale del nostro brano, cioè in termini d'interpolazione entro un testo scritto preesistente, sebbene non possa essere del tutto escluso a priori, corrisponde, però, a un modello di spiegazione della formazione dei testi protocristiani come processo interamente interno al regime della scrittura, che era corrente al tempo di Schwartz ma che non è più così diffusamente accolto oggi.[238] Il racconto, cioè, potrebbe essersi semplicemente sviluppato in forme diverse in una fase ancora orale della trasmissione, per poi essere messo per iscritto da qualcuno, al limite lo stesso Egesippo, che ne ha accostate più versioni tentando di armonizzarle, in modo più o meno riuscito, facendo sì che, quindi, lo scritto sia sempre stato così composito e confuso come lo vediamo noi oggi. La combinazione di elementi diversi (come le tre morti), come vedremo, è probabilmente il risultato del riferimento alla morte di Giacomo di "*testimonia*" biblici diversi, sia che essi abbiano generato tradizioni originariamente indipendenti e alternative, sia che abbiano prodotto espansioni di racconti originariamente più semplici. Anche se è difficile provare con certezza l'una o l'altra possibilità, in generale, alla luce di queste considerazioni, mi sembra più prudente rispettare la forma del testo così come essa è arrivata a noi, piuttosto che congetturarne rimanipolazioni, modificazioni e inserimenti secondari rispetto a una presunta forma originaria, la cui esistenza non abbiamo comunque modo di dimostrare in via definitiva.[239]

---

[238] Si può vedere in proposito il contributo sugli storici antichi di Eduard SCHWARTZ, *Griechische Geschichtschreiber. Herausgegeben von der Kommission für Spätantike Religionsgeschichte bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 2. Auflage*, Leipzig, Koehler and Amelang 1959.

[239] Anche F. Stanley JONES, *An ancient Jewish Christian source on the history of christianity : Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71*, (Society of Biblical Literature. Texts and Translations 37. Christian Apocrypha Series 2), Atlanta, Georgia, Scholars Press 1995, p. 142-143, nota 109, osserva che Eduard Schwartz «thought that Eusebius had access to only an interpolated version of Hegesippus and presents a reconstruction of what he considered to be the original text of Hegesippus» e commenta che, nonostante la diffusa approvazione degli studiosi di questa «extremely hypothetical reconstruction», «actual examination of Schwartz's article should be enough to convince any reader that this reconstruction is at most just a possibility. In fact, there is insufficient reason for supposing that the texte of Hegesippus available to Eusebius had been interpolated». Riferendosi poi a *Storia Eccelsiastica* 4,8,2 e all'osservazione di Eusebio sullo stile estremamente semplice di Egesippo conclude «thus repetitions probably belonged to Hegesippus's narrative style and should be not be all mechanically eliminated […]. Schwartz's thesis will thus not be adopted in the following».

A questo si aggiunga che, anche qualora si potessero riconoscere davvero strati diversi di composizione del testo, avrebbe comunque maggior importanza e significato capire quali logiche e quali intenti abbiano agito perché esso assumesse la sua forma attuale, piuttosto che, per così dire, "biasimare" il testo per il suo carattere composito e tentare di ricostruire esclusivamente quali siano le differenti parti che vi sono state accostate, senza tentare di comprendere per quali ragioni si sia voluto presentare il prodotto così come esso si mostra nel suo stadio finale: soltanto se l'analisi del testo per come esso è oggi dovesse risultare impossibile, solo allora si potrebbe tentare di identificare al suo interno fonti scritte anteriori ed eventualmente indagare sul significato di queste.[240]

Differente, invece, il discorso sul secondo aspetto: è infatti piuttosto evidente che nella narrazione, così come Egesippo la concepisce, o semplicemente la riprende dagli ambienti dei quali è espressione, coesistono tradizioni diverse su Giacomo, delle quali è necessario spiegare le concezione e l'origine. Di queste, appunto, daremo conto qui di seguito, passando anche in rassegna gli echi scritturistici presenti nella narrazione, dei quali il racconto è costellato, se non intessuto, con precisi scopi espositivi e ideologici, come vedremo.

Le considerazioni svolte finora si applicano, mi pare, anche all'ultimo dei problemi testuali di questo genere sollevati dall'editore di Eusebio. Egli, infatti, seguito ancora da Bardy, sostiene che 2,23,18 contenga «due diverse conclusioni che non possono stare l'una accanto all'altra», quella sulla testimonianza del santo e sulla sua sepoltura presso il tempio, con il riferimento alla sua stele ivi collocata, da un lato, e quella sul suo ruolo di veritiero testimone per i Giudei e per i Greci del riconoscimento di Gesù come Cristo, seguita dalla menzione

---

[240] Si veda, per una riflessione analoga, il problema della ricerca del significato fondamentale dell'*Ascensione di Isaia* cristiana, che deve essere valutato piuttosto sulla base dell'analisi del testo complessivo, così come esso è trasmesso, che in base alle sezioni di essa che più probabilmente risalgono a un preesistente *Martirio di Isaia* giudaico; si veda Enrico NORELLI, *L'*Ascensione di Isaia*: studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini. Nuova serie 1), Bologna, Dehoniane 1994, p. 108-109 e la significativa conclusione a p. 109 «la vicenda di Isaia, con le connotazioni fornitele dalla struttura haggadica tradizionale nella quale è riformulata, acquista il suo significato precisamente nel rapporto con le parti che si sogliono escludere dal preteso *Martirio* giudaico, e in primo luogo con la situazione dell'autore quale risulta dalla descrizione del tempo della decadenza della chiesa in 3,21-31. Ciò vuol dire […] che proprio l'esame degli elementi biblici e giudaici, ma con attenzione al modo in cui vengono usati nella forma attuale del testo, mette in grado di comprendere organicamente quest'ultimo come lettura *cristiana* della storia dei profeti». Vedremo come un simile ragionamento possa essere applicato anche alla costruzione della vicenda e della morte di Giacomo secondo il modello biblico della storia del profeta Geremia, benché fortemente rielaborato in funzione della nuova storia che si vuole narrare.

dell'assedio di Gerusalemme che ne derivò, dall'altro.[241] Tuttavia, anche in questo caso il testo non sembra così inaccettabile come dice Schwartz: non mi sembra di poter vedere un'incoerenza né un'inconciliabilità tra i due momenti della conclusione del passo. Nel primo, infatti, si fa riferimento alla tomba di Giacomo come prova della testimonianza da lui resa e alla stele che la identifica (torneremo più avanti sul valore delle tombe dei profeti nelle tradizioni sulle morti dei profeti uccisi); nel secondo, invece, si ricorda l'argomento di tale testimonianza, offerta a tutti in modo universale – a «Giudei e Greci» – e si rileva che, subito, e proprio a causa di tale argomento, cioè la fede in Gesù Cristo, Vespasiano assediò i Giudei. Mi pare, dunque, anche in questo caso, di poter mantenere senz'altro la forma testuale corrente come accettabile e comprensibile, senza che sia necessario supporre che essa derivi dalla giustapposizione di due conclusioni del racconto originariamente distinte e separate tra di loro.

Il martirio di Giacomo, la morte di Gesù, la morte di Stefano

Il racconto di Egesippo sulla morte di Giacomo si presenta ricco di riferimenti, impliciti o espliciti, ai più noti episodi di processi degli scritti cristiani delle origini poi divenuti canonici, da quello dello stesso Gesù a quello di Stefano, come mostrano, per esempio, il complottare di scribi e farisei ai danni del protagonista e il loro tentativo di far testimoniare Giacomo in proprio favore e contro la messianità di Gesù. Lo scenario, infatti, si apre con i Giudei in stato di agitazione e gli scribi e i farisei preoccupati dalle numerose conversioni prodotte da Giacomo, anche tra i capi del popolo, proprio come era accaduto per Gesù. Temendo che tutti riconoscano in Gesù il Messia, questi personaggi, facendo leva sulla grande fama di giustizia e di affidabilità di Giacomo, lo invitano a salire sul pinnacolo del Tempio e a ritrattare la propria interpretazione del significato della «porta di Gesù» come «porta della salvezza» descritta poche righe prima, sperando di approfittare della gran folla radunatasi in occasione della Pasqua per allontanare il popolo dalla fede in Gesù, che lo stesso Giacomo aveva suscitato. Quest'ultimo, però, come c'era da aspettarsi, non ritratta affatto la propria predicazione e la propria fede nel Messia, anzi, la ribadisce con convinzione, dichiarando di vedere con i propri occhi il Figlio dell'Uomo che sta per tornare sulle nubi del cielo. Di fronte a

[241] Cf Eduard SCHWARTZ, p. 170, che alle linee 20/21 indica «*καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν – ἡ στήλη μένει* und 22-24 [cioè le linee corrispondenti alla fine di 2,23,18 nella sua edizione] *μάρτυς οὗτος – πολιορκεῖ αὐτούς* zwei Schlüsse der Erzählung, die neben einander nicht stehen können»; da qui Gustave BARDY, *cit.*, p. 89 nota 12 al testo greco «Les mots καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν–ἡ στήλη μένει et μάρτυς οὗτος–πολιορκεῖ αὐτούς constituent deux conclusions du récit et peuvent difficilement avoir coexisté côte à côte dans le texte primitif».

questa nuova, convinta blasfemia, gli scribi e i farisei decidono quindi di ucciderlo. L'immagine del popolo raccolto per la Pasqua, in ascolto della predicazione di Giacomo e prossimo quindi ad accogliere la fede in Gesù Messia e nel suo ritorno nella *parousìa*, si inserisce probabilmente in un contesto di attesa escatologica all'interno del quale tutto il racconto di Egesippo sul primo "vescovo" di Gerusalemme potrebbe essersi originato: lo vedremo più diffusamente qui sotto. Presentiamo, però, dapprima, i possibili confronti con altre tradizioni, in particolare quelle sulla morte di Gesù e di Stefano protomartire.

La scena, per com'è presentata in questi primi paragrafi (2,23,10-14), sembra ricordare, in generale, quella dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, così com'è raccontato nel *Vangelo di Giovanni*, in particolare *Gv* 12; già Bardy[242] riconosceva, in particolare, un'affinità tra l'espressione di disappunto dei farisei di *Gv* 12,19 («οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν πρὸς ἑαυτούς· θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ κοσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν») e il timore di farisei e scribi espresso all'inizio del racconto di Egesippo («καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων, ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾷν») in 2,23,10, cui si potrebbe accostare anche 2,23,12, dove gli stessi personaggi invitano Giacomo a ritrattare la sua spiegazione di cosa sia la "Porta di Gesù" poiché «ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος» o, ancora, 2,23,14 dove ancora scribi e farisei complottano tra loro constatando il cattivo esito del loro operato che ha permesso a Giacomo di parlare in favore di Gesù («τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον· "Κακῶς ἐποιήσαμεν τοιαύτην μαρτυρίαν παρασχόντες τῷ Ἰησοῦ·, κ.τ.λ.»). In generale, comunque, tutta la situazione è analoga a quella di *Gv* 12, anche se parole ed espressioni non sono identiche, ma sembrano piuttosto riprese a tratti qui e là: anche lì, infatti, una grande folla si è radunata in occasione della Pasqua; anche lì scribi e farisei si rammaricano del successo ottenuto dalla predicazione (e lì anche dai prodigi) del protagonista, che in quel caso naturalmente è lo stesso Gesù; anche lì per la festa di Pasqua sono giunti anche alcuni Greci, come in Egesippo si parla di «tutte le tribù, insieme anche ad alcuni tra i gentili» (in *Gv* 12,20 si dice che «Ἦσαν δὲ Ἕλληνές τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων, ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ», mentre in 2,23,11 Egesippo, oppure, gli scribi e farisei, spiegano che «διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν»)[243]; anche lì vi sono alcuni tra i capi che

[242] Cf Gustave BARDY, *cit.*, p. 87, nota 17.

[243] Secondo Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 nota 19, questa osservazione sul fatto che tutte le tribù si sono radunate a Gerusalemme per la Pasqua insieme anche ai gentili è probabilmente una riflessione "fuori campo" di Egesippo e non fa parte del discorso dei Giudei, dalla quale esso, anzi, viene interrotto, appunto come un inciso inserito dall'autore. Può darsi che in effetti

cominciano a credere in Gesù, anche se, in quel caso, non lo ammettono, proprio per timore dei farisei (cf *Gv* 12,42 «ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν, ἀλλὰ διά τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὡμολόγουν ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται», da confrontarsi con 2,23,10, dove l'agitazione dei Giudei e la preoccupazione dei farisei nascono proprio «πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων»). Anche la descrizione della folla inneggiante al Figlio di David di 2,23,14 («καὶ πολλῶν πληροφορηθέντων καὶ δοξαζόντων ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου καὶ λεγόντων· "Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ"») ricalca piuttosto fedelmente quella analoga del momento dell'ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme in *Mt* 21,9 («οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ, κ. τ. λ.»)[244], da confrontarsi anche con *Mc* 11,9-10, *Lc* 19,38 e *Gv* 12,13, che, in particolare in *Mt* 21,9, provoca agitazione nel popolo proprio come la predicazione di Giacomo.

Insomma, sembra quasi che il racconto della situazione che pone le premesse per la morte di Giacomo sia stato costruito sulla falsariga di quello del *Vangelo di Giovanni* relativo a Gesù, nel quale tali premesse sono costituite dal fatto che egli sia riconosciuto come messia. Giacomo stesso, in questo modo, assume caratteristiche messianiche che lo avvicinano al Salvatore e gli eventi che portano alla sua morte ricordano quelli della vicenda del Signore, che sarà accusato appunto di essersi proclamato Messia e Figlio di Dio. In questo quadro, si può osservare che, in particolare, la menzione del convegno di tutte le tribù insieme anche ai gentili («διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν») in occasione della Pasqua, da confrontarsi con *Gv* 12,20, si potrebbe vedere come una lettura degli eventi che voglia riconoscere nei fatti che accadono la realizzazione di *Sal* 71,17, da identificarsi con il momento della venuta del Cristo. Nella Settanta, infatti, questo salmo recita «εὐλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν», «saranno benedette in lui tutte le tribù della terra, e tutte le genti lo proclameranno beato»: tale versetto potrebbe essere stato ripreso e letto in chiave messianica in riferimento a Gesù e poi riutilizzato anche nel racconto su Giacomo, forse per il tramite di *Giovanni*. Ciò non sembrerà poi così

---

questo sia un intervento di Egesippo che ribadisce perché scribi e farisei vogliano che Giacomo salga sul pinnacolo perché «tutti» possano udirlo, che cioè spiega chi siano questi «tutti». Tuttavia, può anche darsi che, completando la ripetizione di quanto appena detto, come abbiamo visto avvenire in tutto questo passo, gli stessi esortatori di Giacomo vogliano ribadire anche il fatto che tutti potranno beneficiare della predicazione di lui perché sono tutti quanti lì per la Pasqua. Se è vero quello che abbiamo detto sullo stile ripetitivo di Egesippo che usa le iterazioni per sottolineare i concetti, forse questa seconda ipotesi non è improbabile. Sul tema del raduno del popolo, Giudei e Greci/gentili come segno degli ultimi tempi torneremo poco oltre.

[244] Cf già Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 nota 23.

strano, se si ricorda il probabile riferimento a *Gv* 10 in 2,23,8, dove il passo di *Giovanni* sembra essere stato usato per costruire il dialogo sulla «porta di Gesù», o anche ai diversi passi neo e veterotestamentari in 2,23,4-6, cioè nella descrizione di Giacomo, che abbiamo analizzato sopra.

Accanto a elementi che ricordano gli eventi che precedono la morte di Gesù, ve ne sono anche alcuni che sembrano richiamare piuttosto quella di Stefano.[245] Anche nel racconto di quest'ultima, vi è un sommovimento del popolo, degli anziani e degli scribi, causato, però, dagli accusatori del protomartire proprio per arrestarlo (cf *At* 6,12); soprattutto, molto vicina a quella di Stefano di *At* 7,56 è l'esclamazione di Giacomo di 2,23,13, che lascia supporre che egli, come quello, stia avendo una visione di Gesù nella gloria di Dio e ne dia testimonianza davanti a tutti, firmando così definitivamente la propria condanna: come Stefano affermava «ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ»[246], così Giacomo grida a gran voce: «"Τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ;"»; entrambi, Stefano e Giacomo, attribuiscono il nome di "Figlio dell'Uomo" al Cristo esaltato nella gloria.[247] Del resto, a sua volta, questo genere di visione vuol forse presentarsi proprio come il compimento di quanto Gesù aveva annunciato durante il suo stesso processo di fronte ai sommi sacerdoti in *Mt* 26,64 («ἀπ᾽ ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ») e *Mc* 14,62, senza dubbio fonte del precedente («καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ»)[248], cioè che tutti lo avrebbero visto assiso alla destra della Potenza ed egli sarebbe tornato, nella sua gloria, sulle nubi del cielo.[249]

Si è peraltro accennato in nota alla traduzione che la risposta data da Giacomo riguardo al Figlio dell'Uomo – che, dal suo punto di vista, sembra doversi identificare in modo evidente e automatico con Gesù – sembri

---

[245] Cf già qualche cenno al rapporto tra il racconto su Giacomo e quello su Stefano in *Atti* rilevato da Ernst BAMMEL, *cit.*, p. 34-36.

[246] Cf *At* 7,55-56 «[55]ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἑστώτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. [56]καὶ εἶπεν· ἰδοῦ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ».

[247] Cf già Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 nota 21.

[248] Questi passi sono già segnalati da Eduard SCHWARTZ, p. 168, nell'apparato dei riferimenti ad altri passi, ripreso da Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 nota 22.

[249] Si è visto come questo riferimento incoraggi a pensare che la fede nella resurrezione che manca alle sette d'Israele, di cui in 2,23,9, non sia quella generica nella resurrezione *tout court*, ma specificatamente quella nella resurrezione di Gesù.

presupporre un'attesa messianica per la quale tale figura dovrà avere alcune precise caratteristiche alla sua venuta, ricavate dall'esegesi di due passi biblici: la prima, quella di dover sedere alla destra di Dio, sembra discendere da una rilettura del *Sal* 109,1, interpretato, appunto, in riferimento al Figlio dell'Uomo; la seconda, quella di dover venire sulle nubi del cielo per il giudizio finale, è tratta verosimilmente da *Dn* 7,13, dove il riferimento al Figlio dell'Uomo è esplicito. Il S*al* 109,1, infatti, recita «κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου», «siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi»; *Dn* 7,13, invece, dice «ἐθεώρουν ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ἦν καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν καὶ ἐνώπιον αὐτοῦ προσηνέχωη», «guardavo nella visione della notte ed ecco era giunto sulle nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo, e giunse fino all'Antico di giorni e fu fatto avvicinare al suo cospetto». Sembra, dunque, che i due passi siano stati combinati a formare una descrizione di cosa ci si dovesse attendere che il Messia/Figlio dell'Uomo avrebbe fatto alla sua venuta. La combinazione di entrambi i tratti è attestata, come visto, anche in *Mc* 14,62 e paralleli. Ora, nel nostro passo sembra appunto che Giacomo sia convinto che Gesù, rispettivamente, faccia e stia per fare entrambe le cose (sedere alla destra della Potenza e giungere sulle nubi) e che, dunque, egli sia il Figlio dell'Uomo. È appunto per questo che, alla richiesta dei Giudei di dare testimonianza su Gesù, egli può rispondere, appunto, «Perché m'interrogate riguardo al Figlio dell'Uomo?», risposta che include l'informazione che il Figlio dell'Uomo è proprio Gesù, immediatamente giustificata mediante l'applicazione a lui delle due caratteristiche in questione. In questo modo si capisce anche perché, subito dopo (2,23,14), scribi e farisei si pentano di aver «procurato una tale testimonianza a Gesù»: per loro, evidentemente, l'identificazione fatta da Giacomo non vale, anzi, è sacrilega. L'applicazione a Gesù del "sedere alla destra della Potenza" doveva essere già diffusa e dipendere appunto dal *Sal* 109,1, come mostra il fatto che in *Mt* 22,44, *Mc* 12,36 e *Lc* 20,42 è lo stesso Gesù che attribuisce al Cristo il contenuto del versetto del salmo. L'applicazione al Figlio dell'Uomo di *Dn* 7,13, poi, è presente, come detto, già in *Mc* 14,62 e paralleli. Anche se in *Dn* 7,13 non è detto che il Figlio dell'Uomo siede alla destra di Dio, un possibile riferimento a questa associazione si trova già in *1Enoch* 61,8 (*Libro delle Parabole*), dove il Figlio dell'Uomo, che qui si identifica con l'Eletto, viene intronizzato, mentre in 49,2 sta in piedi davanti a Dio. È dunque possibile che un'attesa del messia con le caratteristiche che traspaiono dalla descrizione di Egesippo esistesse già nel giudaismo.

Esiste quindi l'eventualità che non vi sia necessariamente *At* 7,56 alla base del presente brano, ma che entrambi gli scritti, *Atti* da un lato e il racconto di Egesippo dall'altro, raccolgano in modo reciprocamente indipendente una

preesistente associazione dei due passi biblici. Siamo di fronte, in effetti, a due racconti di martirio nei quali il martire rende testimonianza – una volta con la visione (Stefano), l'altra con una dichiarazione solenne, che è stata talvolta interpretata anch'essa come una visione (Giacomo) – al fatto che Gesù è il Figlio dell'Uomo e sta per venire per il Giudizio finale. Le due descrizioni presentano, tra l'altro, anche alcune differenze, come il fatto che in Egesippo il Figlio dell'Uomo è seduto ed è al cospetto della "Grande Potenza", mentre in *Atti* è in piedi e si trova di fronte a "Dio", che fanno nascere quanto meno il sospetto di non trovarci in presenza di una dipendenza testuale diretta. Si potrebbe persino arrivare a pensare che due diversi gruppi protocristiani, i seguaci di Giacomo e quelli di Stefano (Ellenisti), entrambi a Gerusalemme, abbiano sviluppato per le rispettive figure di riferimento due racconti paralleli – e concorrenti – di martirio, entrambi intesi a proporre che il sacrificio del personaggio in questione preludeva al giudizio sull'Israele che aveva rifiutato Gesù. Naturalmente una tale lettura dei fatti presupporrebbe una grande arcaicità tanto del racconto di *Atti* quanto di quello di Egesippo, o almeno delle fonti da lui utilizzate, che avrebbero quindi prodotto una narrazione della morte di Giacomo in concorrenza con quella di Stefano.

In effetti, risulta per noi piuttosto arduo dirimere con certezza la questione della dipendenza o meno di Egesippo da *Atti*. Tra l'altro, si può osservare anche che il seguito della vicenda di Giacomo presenta tratti che ricordano quella di Stefano, come la lapidazione e la preghiera del santo per i suoi carnefici, che a sua volta riprende quella di Gesù ma che sia nel caso di Stefano sia in quello di Giacomo ha la peculiarità di avvenire in ginocchio, forse proprio perché espressa durante la lapidazione. Alcuni termini, nei due passi, di Egesippo e di *Atti*, sono simili o identici: le grida degli accusatori, entrambe espresse con il verbo "κράζω" (2,23,15 «καὶ ἔκραξαν λέγοντες· "Ὢ ὠ, καὶ ὁ δίκαιος ἐπλανήθη", κ.τ.λ.» e *At* 7,57 «κράξαντες δὲ φωνῇ μεγάλῃ συνέσχον τὰ ὦτα αὐτῶν, κ.τ.λ.»); il verbo "lapidare", espresso con "λιθοβολέω" (2,23,17 «οὕτως δὲ καταλιθοβολούντων αὐτὸν» e *At* 7,58 «καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν» e 7,59 «καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον»), che in Egesippo è reso, però, anche con "λιθάζω" (2,23,16 «"λιθάσωμεν Ἰάκωβον τὸν δίκαιον", καὶ ἤρξαντο λιθάζειν αὐτὸν, κ.τ.λ.»); il gesto di mettersi in ginocchio, pregando per i propri carnefici, reso con l'espressione "τιθέναι τὰ γόνατα", seguita dalla preghiera di intercessione (2,23,16 «ἀλλὰ στραφεὶς ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων· "Παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν"», con citazione quasi letterale di *Lc* 23,34 «ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν», ancora una volta ugualmente ripreso anche in *At* 7,60 in riferimento a Stefano «θεὶς δὲ τὰ

γόνατα, ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ, κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη»)[250].

Dunque, anche se la dipendenza dell'uno dei due passi (Egesippo) dall'altro (*Atti*) non è certa e se vi sono, anzi, indizi che costringono a porre sulla questione un punto interrogativo, tuttavia gli elementi di somiglianza tra i due racconti, e i tratti comuni tra il testo di Egesippo e il *Vangelo di Giovanni*, suggeriscono l'ipotesi che la figura di Giacomo sia tratteggiata dal nostro autore a partire da alcuni racconti cristiani delle origini – quali sono appunto quelli di *Giovanni* e di *Atti* – che, in particolare per il momento del martirio, e della successione di eventi che lo producono, coincidono almeno in parte con quelle del sacrificio per eccellenza, cioè quello di Gesù stesso, e per il resto sono mutuate da quelle del racconto dell'esecuzione del primo testimone della fede, Stefano: in questo modo, il nostro uomo è descritto, da una parte, come una sorta di "nuovo Gesù" e, dall'altra, come un "nuovo protomartire" dell'ambiente giudeo-cristiano di Gerusalemme; tale procedimento servirebbe a sancire in modo chiaro e definitivo, dal punto di vista dell'autore e dell'*entourage* che ha prodotto il racconto, il suo ruolo di punto di riferimento per l'intera comunità cristiana, in particolare in quell'area.

[250] Per questi ultimi riferimenti, si vedano già Eduard Schwartz, p. 170, che rimanda a *Lc* 23,34, poi Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 nota 25 con rinvio a *Lc* 23,34 e *At* 7,59-60.

Il ruolo di Giacomo

a) Giacomo intercessore per il popolo: ritardo del compimento del giudizio finale su Israele. b) Ricerca di *testimonia* biblici che si riferiscano a Giacomo (*Is* 3,10 in *Storia Ecclesiastica* 2,23,15). c) Diverse tradizioni sulla morte del "Giusto": precipitato dal pinnacolo del Tempio, lapidato o ucciso a colpi di bastone?

a) Giacomo intercessore per il popolo: ritardo del compimento del giudizio finale su Israele

Si è visto, dunque, come alcuni dei tratti attribuiti a Giacomo nel racconto ricalchino più o meno fedelmente quelli di altre figure eminenti che lo hanno preceduto. Vediamo ora di quali altri elementi sia intessuta la narrazione e quali tratti, per così dire, "originali" delineino in modo specifico la rappresentazione del protagonista, cercando di ricostruire quale fosse l'immagine che di lui prevaleva all'interno della comunità che ha prodotto la storia, facendo proprie le tradizioni che si possono in essa riconoscere.

Innanzi tutto, osserviamo quanto l'opinione di Giacomo, sulla messianità di Gesù, come probabilmente su tutti gli argomenti importanti riguardanti in qualche modo l'intera collettività, sia ritenuta importante e determinante da parte della comunità alla quale egli appartiene, e sia riconosciuta da alcuni membri eminenti della classe dirigente, come gli appartenenti ai gruppi degli scribi e dei farisei, oltre che da «tutto il popolo», come essi stessi ammettono. Il riconoscimento che gli viene rivolto da questi personaggi nel momento in cui cercano di attirare a proprio favore la sua testimonianza è, ancora una volta, quello di essere "giusto", al quale si aggiunge la caratteristica di «non guardare in faccia a nessuno» (alla fine di 2,23,10, «ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὅτι δίκαιος εἶ καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις»). Quest'ultima caratteristica, in *Lc* 20,21[251], da confrontarsi con *Mt* 22,16 e *Mc* 12,14 (anche se l'espressione in questi due casi non è identica, poiché è "βλέπειν πρόσωπόν τινος" anziché "λαμβάνειν πρόσωπόν τινος"), è attribuita allo stesso Gesù quando viene interrogato proditoriamente sulla giustizia e la legittimità del tributo da dare a Cesare; la locuzione "λαμβάνειν πρόσωπόν τινος", d'altra parte, era già frequente nell'Antico Testamento greco, per esempio in *Lv* 19,15, *Sal* 82,2, *Sir* 4,27; 35,13; 42,1, *Ml* 2,9, e indicava quasi sempre l'imparzialità nel giudizio, essendo usata in esortazioni a non fare favoritismi rispetto alla condizione sociale delle parti in causa (cioè, per esempio, a non favorire né il povero né il ricco), ma ad essere equi nel prendere posizione; solo nell'ultimo

[251] Cf già Eduard SCHWARTZ, p. 168 e Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 nota 18.

caso (*Ml* 2,9) ha valore negativo e si riferisce al disinteresse dei sacerdoti nei confronti della legge di Dio. L'espressione è ripresa da Paolo in *Gal* 2,9 e *Rm* 2,11 e in *At* 10,34 a proposito dell'imparzialità di Dio, che del resto è "giudice giusto" per eccellenza (sullo stesso concetto si vedano pure *Col* 3,25 e *Ef* 6,9, ma anche *Gc* 2,1 sull'impossibilità di mantenere la fede in Gesù Cristo praticando favoritismi). Nella *Didachè* 4,3 l'espressione è utilizzata per esprimere un vero e proprio precetto, appunto in un contesto prescrittivo. Dunque, il fatto che qui una simile qualità sia attribuita a Giacomo è probabilmente un ulteriore modo per ribadire la sua estrema giustizia e imparzialità, ancora una volta utilizzando un termine scritturistico, che era già stato impiegato per Gesù. Peraltro, per Gesù come per Giacomo, si trattava di un'apostrofe adulatoria, alla quale doveva far seguito un quesito di difficile soluzione, allo scopo di mettere in difficoltà l'interrogato davanti alla folla: il quesito riguardava, appunto, il tributo a Cesare nel primo caso e la messianità di Gesù nel secondo.

Tuttavia, benché l'interrogazione di scribi e farisei a Giacomo sia probabilmente capziosa, essa si basa su un dato di fatto, cioè sulla grande autorità di cui questi godeva tra i Giudei, anche a detta dei suoi stessi avversari. Il fatto che questi ultimi si appellino con tanta forza all'autorità di Giacomo, del resto, risponde a uno schema culturale tipico delle culture mediterranee antiche, secondo il quale ha molta importanza il fatto che i notabili di una data società e poi, in generale, "tutti" rendano testimonianza a qualcuno della sua attendibilità e autorevolezza, poiché in un simile contesto – si parla di «cultura della vergogna», secondo la celebre definizione di Eric Dodds[252], che la studiò a proposito della società omerica, soprattutto per com'è presentata nell'*Iliade* – ciò che conta per l'individuo non è tanto la propria opinione di sé stesso in quanto messo a confronto con la propria coscienza o con il divino e il trascendente, ma piuttosto quella che deriva dall'idea che la società, e gli altri in genere, hanno e manifestano di lui. La "μαρτυρία" resa a Giacomo, dunque, vuole avere un peso, poiché essa fa sì che ciò che Giacomo dirà, in quanto persona "riconosciuta ufficialmente", avrà forza di verità. Così funzionava, in effetti, nell'antichità: la testimonianza, per esempio all'interno di un processo, non aveva valore tanto perché ci si impegnava a descrivere accuratamente quello che si era visto, ma piuttosto in quanto si impiegavano la propria autorevolezza e il proprio peso sociale a favore o contro una persona, un'idea, una certa interpretazione e una certa opinione dei fatti o delle concezioni di cui si sta

[252] Sulla distinzione tra «shame culture» e «guilt culture» e il significato di queste categorie, si veda Eric Robertson DODDS, *The Greeks and the Irrational* (Sather classical lectures 25), Berkeley – Los Angeles, University of California Press 1951, in particolare il secondo capitolo, *From Shame-Culture to Guilt-Culture*, p. 28-63, sul passaggio da un modello all'altro, riscontrabile nella transizione dalla società omerica, in particolare quella rappresentata nell'*Iliade*, al mondo greco di età arcaica.

discutendo.[253] Tutto questo si legge, per esempio, nell'apostrofe a Giacomo che segue immediatamente la dichiarazione di fiducia in lui: gli interlocutori, dopo aver affermato l'universale riconoscimento della sua attendibilità, lo invitano «πεῖσον οὖν σὺ τὸν ὄχλον», «persuadi tu, dunque, la folla», sottintendendo «poiché a te tutti crederanno»; del resto, subito dopo è ribadito di nuovo, esplicitamente «καὶ γὰρ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμεθά σοι», «e infatti, tutto il popolo, e tutti noi abbiamo fiducia in te».

A questo punto, nasce la questione di quale sia la ragione per la quale Giacomo avesse meritato un tale e tanto ampio e tanto solido riconoscimento sociale. Ci si chiede, cioè, quale fosse, nella concezione di Egesippo e dell'ambiente di cui egli è espressione, l'elemento determinante, la qualità principe, il ruolo chiave, in virtù del quale Giacomo fosse considerato una persona tanto autorevole e tanto riverita e rispettata.

Ebbene, una serie di fattori lasciano supporre che il ritratto di Giacomo che Egesippo eredita e trasmette possa trovare il suo centro di gravità, il suo criterio di coerenza e il suo catalizzatore proprio nell'idea del mediatore, e più precisamente del mediatore-intercessore che ritarda la distruzione che manifesta il giudizio divino, applicato a un gruppo, per esempio i Giudei, o all'intero universo; ciò sarebbe reso possibile proprio dall'estrema "giustizia" del personaggio in questione. A questo si aggiungono alcuni tratti attribuiti alla sua persona che ricalcano, d'altro canto, lo stilema del "giusto perseguitato" e in particolare quello della persecuzione rivolta contro i profeti. Vediamo innanzi tutto il primo dei due elementi, che è probabilmente quello dotato di peso maggiore e poi analizziamo in che modo a quello siano aggiunti anche tratti del secondo *topos*.

Che l'immagine dell'intercessore abbia buone probabilità di essere quella sulla quale sia stato costruito tutto il racconto, e che una tale immagine per Giacomo fosse diffusa in alcuni ambienti nei quali egli rivestisse un'importanza particolare, è suggerito da una serie di indizi, interni ed esterni ai frammenti. Alcuni di essi sono già venuti in luce nello studio dell'epiteto stesso di "Giusto"

---

[253] Si veda, per esempio, sul tema, questa accezione anche per il termine "μάρτυς", in Hermann STRATHMANN, s.v. «μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον, ἐπιμαρτυρέω, συμμαρτυρέω, συνεπιμαρτυρέω, καταμαρτυρέω, μαρτύρομαι, διαμαρτύρομαι, προμαρτύρομαι, ψευδόμαρτυς, ψευδομαρτυρέω, ψευδομαρτυρία», in: Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH (ed.), *cit.*, VI, 1970, p. 1269-1392, in particolare p. 1275-1292, B. «L'USO DI μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον NEL GRECO EXTRA-BIBLICO», in particolare il punto 4. (indicato nell'indice della voce come «applicazioni particolari della testimonianza di verità od opinioni; l'uso di Epitteto»), p. 1285-1292.

attribuito a Giacomo.[254] Si è osservato, infatti, ed è qui un primo indizio, come il ruolo del nostro personaggio presenti un nesso implicito con il giusto Abramo che intercede per Sodoma e Gomorra in *Gen* 18,22-33: è la mancanza di giusti che impedisce, in quel caso, la salvezza delle città, mentre, nel caso di Gerusalemme, e forse dell'intero Israele, o persino del mondo tutto, l'unico giusto, Giacomo, sembra permetterne la permanenza grazie alla sua giustizia. Il secondo indizio, sulla stessa linea, riguarda la concezione per la quale è sui giusti che si regge il mondo, con l'idea che la sussistenza di esso sia appunto garantita dalla presenza di almeno un giusto per ogni generazione, tradizionale nella cultura ebraica; che il mondo sussisterebbe anche a causa di un solo giusto, per esempio, è un detto di Rabbi Hija ben Abba in *Talmud di Babilonia*, *Yoma* 38b; il mondo, poi, si perpetuerebbe grazie ai 36 giusti («*lamed-waw tsaddiqim*») che vivono in esso a ogni generazione, ancora secondo *Talmud di Babilonia*, *Sanhedrin* 97ab; *Sukka* 45b. Abbiamo visto, inoltre, come questo tipo di tradizione possa essere alla base del *logos* 12 del *Vangelo di Tommaso*, dove in bocca a Gesù è messo l'invito ai discepoli «non importa da dove veniate, voi andrete da Giacomo il Giusto, in vista del quale sono stati fatti il Cielo e la Terra» (che forse si può confrontare un detto di Rabbi Eleazar in *Talmud di Babilonia*, *Yoma* 38b: «Il mondo sarebbe stato creato anche per un solo giusto», anche se, naturalmente, la redazione del *Talmud* è ben più tardiva), dove quest'ultima affermazione può essere anch'essa interpretata nel senso di Giacomo come fondamento del mondo e causa della sua sussistenza: l'esistenza di questo *logos* può dunque costituire un terzo indizio, con un'attestazione piuttosto esplicita di questo tipo di concezione applicata a Giacomo. Quarto argomento, proprio in questo contesto e in questo filone di tradizione sembra inserirsi, in Egesippo, la conclusione del frammento citata in 2,23,18, dove si dice che subito dopo la morte del protagonista Vespasiano aveva assediato la città, lasciando intendere che fosse stata, appunto, la presenza in essa di Giacomo a impedirne l'assedio da parte di Vespasiano, seguito poi dalla sua completa distruzione. Un quinto elemento è la descrizione di Giacomo in 2,23,6 come perpetuo e indefesso intercessore per il popolo, che prega continuamente per il suo perdono, amplificata dalla rappresentazione della sua persona e del suo stile di vita in termini sacerdotali e levitici – si vedano ancora 2,23,5-6 – cioè legati a categorie sociali che per loro natura rivestono un ruolo di intercessione e di intermediazione tra il popolo e Dio: in questa raffigurazione abbiamo un sesto indizio di un analoga funzione per il Fratello del Signore. Un settimo elemento è riconoscibile probabilmente nel medesimo epiteto di "*Oblias*" (2,23,7), presentato in stretta, esplicita connessione con quello di "Giusto": infatti, quali che fossero la forma e il significato del termine originariamente

[254] Si veda in particolare la sezione qui sopra intitolata *Giacomo «il Giusto»*.

presente in questo passo, il fatto che Egesippo, e probabilmente già la sua fonte, lo abbiano compreso e interpretato come "baluardo del popolo" indica che fosse diffusa la concezione che Giacomo proteggesse il popolo dalla distruzione grazie alla sua giustizia. Infine, ottavo e ultimo indizio, la presenza del Recabita in 2,23,17, unico a difendere Giacomo dalla lapidazione e a riconoscerne, appunto, il ruolo di intercessore («Οὕτως δὲ καταλιθοβολούντων αὐτὸν, εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβεὶμ, τῶν μαρτυρουμένων ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου, ἔκραζεν λέγων· Παύσασθε · τί ποιεῖτε; εὔχεται ὑπὲρ ὑμῶν ὁ δίκαιος»), può anch'essa essere interpretata nella stessa direzione e contenere un'eco delle tradizioni legate al gruppo di appartenenza di questo personaggio, gruppo al quale venivano attribuite caratteristiche simili a quelle che stiamo ipotizzando per Giacomo; d'altra parte, si può osservare che il Recabita assume a sua volta un ruolo di intercessore a favore di quest'ultimo.

Soffermiamoci un momento di più sulla presenza di questa figura nel racconto di Egesippo e spieghiamo meglio in che modo essa si possa collegare con l'immagine di Giacomo intercessore.

Del problema filologico posto dall'espressione «τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβεὶμ» abbiamo già detto.[255] Della stirpe sacerdotale dei Rechabiti, dice Egesippo, dà testimonianza il profeta Geremia: il riferimento è a *Ger* 35, secondo la numerazione della Bibbia ebraica, corrispondente a *Ger* 42 della Settanta.[256] Ancora una volta, dunque, siamo in presenza di una ricerca di *testimonia* biblici che possano in qualche modo avvalorare, giustificare o persino servire a costruire le tradizioni legate ai personaggi di cui si parla, in questo caso, appunto, il Recabita. In *Ger* 35 i Recabiti sono presentati come persone che non bevono vino, né costruiscono case, né praticano l'agricoltura, ma conducono, invece, uno stile di vita nomade, abitando in tende, per mantenere fede al comando dato loro da Ionadàb figlio di Rechab, loro antenato, come è spiegato in *Ger* 35,6-10; in *Ger* 35,12-16 sono descritti come gli unici ad aver obbedito all'ordine ricevuto, contrariamente a quanto aveva fatto tutto il resto del popolo d'Israele, che si era rifiutato di ascoltare l'invito del Signore alla conversione dato attraverso i suoi profeti. Giuda e Gerusalemme, dunque, riceveranno il male annunciato contro di loro, *Ger* 35,17, mentre i Rechabiti, per la loro obbedienza, saranno sempre alla presenza di Dio, secondo *Ger* 35,18-19. Un primo elemento che collega la descrizione di questo gruppo con quella di Giacomo è lo stile di vita estremamente sobrio e morigerato, in particolare l'astinenza dal vino, di cui Egesippo parla in 2,23,5. Inoltre, essi sono presentati come una sorta di gruppo di estremi conservatori, che mantengono uno stile di

[255] Cf sopra la nota 222 alla traduzione.

[256] Eduard SCHWARTZ, p. 170 dà il riferimento a *Ger* 42, mentre Erwin PREUSCHEN, *cit.*, p. 109 scrive soltanto tra parentesi nel testo di Egesippo, accanto all'espressione «ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου», «(c. 35)»; Gustave Bardy, *cit.*, p. 88 nota 27 rinvia a «IEREM., XXXV, 2 ss.».

vita nomade, quello originario del popolo di Israele e che, da un punto di vista ideologico, manifestano anche in questo la loro strenua difesa delle tradizioni e della religione originaria e autentica d'Israele; l'estremo zelo per il Signore è attribuito al loro capostipite Ionadàb anche in *2Re* 10,15-16. Anche se Egesippo non presenta propriamente Giacomo come un appartenente a questo gruppo, sembra vi sia una certa affinità tra le due figure, che induce il Rechabita del racconto a prenderne le difese; d'altra parte, le due descrizioni sembrano essere sviluppi diversi di una medesima concezione. Il fatto, poi, che sia stato scelto uno di loro e non, per esempio, un levita o un appartenente a qualche altro gruppo o categoria che potesse rispondere alle caratteristiche di giustizia e di morigeratezza richieste, dipende probabilmente dal fatto che ci fossero tradizioni che valorizzavano particolarmente i Rechabiti. Ciò è testimoniato, per esempio, dall'esistenza di una *Storia dei Rechabiti* che colloca questo gruppo nell'Isola dei Beati, dove essi sarebbero stati trasportati da Gerusalemme dagli angeli di Dio all'epoca di Geremia e dove essi godono di una sorta di condizione paradisiaca, come essi stessi spiegano al visitatore Zosimo, che giunge nella loro isola in un modo miracoloso e favoloso; la loro condizione privilegiata sarebbe stata loro accordata da Dio proprio perché sarebbero stati gli unici ad ascoltare la predicazione di Geremia che esortava al pentimento sviando così la collera di Dio da Gerusalemme. Questo testo, conservato in tre principali recensioni, in etiopico, in greco e in siriaco, per come si presenta attualmente potrebbe risalire al VI secolo d.C., come spiega l'editore James Charlesworth nell'introduzione alla traduzione del testo siriaco, anche se al suo interno coesistono nuclei narrativi certamente anteriori; il problema della datazione è legato al carattere giudaico o cristiano delle varie sezioni: certamente, infatti, vi sono state rimanipolazioni e inserzioni da parte cristiana in uno scritto originariamente non cristiano. In particolare, Charlesworth ipotizza che proprio la sezione in cui compaiono i Rechabiti ed è raccontata la loro storia, e in particolare i capitoli 8-10, costituisca una parte dell'opera più antica, databile prima del II secolo d.C. – quindi in tempo utile perché al limite Egesippo potesse conoscerla – e forse di origine giudaica o comunque fortemente influenzata da tradizioni giudaiche. Egli aggiunge, inoltre, che la Palestina costituisce un luogo d'origine verosimile per lo strato narrativo giudaico più antico[257], il che potrebbe costituire un ulteriore elemento a favore

[257] La traduzione inglese del testo siriaco annotata, fatta direttamente sui manoscritti, è in James H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament pseudepigrapha. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, II, Garden City, New York, Doubleday&Company 1985, p. 443-461, con un'introduzione generale sull'opera a p. 443-449, cf in particolare p. 444-445 per alcuni elementi di datazione, lingua di redazione originaria e provenienza dello scritto e p. 445-446 per le possibili relazioni di questo testo con altre opere. L'edizione con traduzione inglese della

della conoscenza di qualcuna di queste tradizioni sui Rechabiti da parte di Egesippo, se non di uno dei nuclei originari di questa specifica opera. La *Storia dei Rechabiti*, come si vede, dipende chiaramente da Geremia e, come spiega ancora Charlesworth, in particolare i capitoli 8-10 appaiono quasi un'espansione midrashica di *Ger* 35.[258] Ancor più nello specifico, il capitolo 8 è proprio quello in cui si descrive la penitenza che i Rechabiti accettarono di fare, invitati dal loro padre Ionadàb, secondo le indicazioni di Geremia, attraverso una serie di pratiche vestimentarie e alimentari, come la rinuncia agli indumenti, al pane e al vino, rivolgendo una grande lamentazione e una grande preghiera a Dio. È proprio qui che si trova esplicitamente descritta l'opera d'intercessione dei Rechabiti: come recita testualmente il narratore nel testo greco di 8,6 «καὶ [ὁ κύριος] ἤκουσεν τῆς προσευχῆς ἡμῶν· καὶ ἀπέστρεψεν τὴν ὀργὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς πόλεως ἱερουσαλὴμ· καὶ ἐγενήθη τῇ πόλει ἱερουσαλὴμ ἔλεος παρὰ κυρίου καὶ ἠλέησεν τὸν λαὸν αὐτοῦ· καὶ ἀπέστρεψεν τὴν ὀργὴν αὐτοῦ τὴν θανατηφόρον»[259], «e [il Signore] ascoltò la nostra preghiera, e sviò la sua collera dalla città di Gerusalemme; e vi fu per la città di Gerusalemme misericordia da parte del Signore, ed ebbe misericordia del suo popolo; e sviò la sua collera portatrice di morte». Si è già osservato come un simile ruolo di intermediatore si trovi attestato per il protagonista della siriaca *Apocalisse di Baruc* 2,1[260]; d'altra parte, quest'ultimo testo, come mostra ancora Charlesworth, presenta numerose affinità con la *Storia dei Rechabiti*, tra cui anche la morigeratezza dello stile di vita adottato dal personaggio principale, probabilmente spiegabili tramite un ambiente comune di origine o un insieme di tradizioni condivise, forse persino tramite l'influenza, che agirebbe su entrambi in modo indipendente, di un apocrifo giudaico perduto sulla dimora delle nove tribù e mezzo (cf *Num* 34,13-15 e *Gs* 14,2-4).

Ecco, dunque, in che modo l'azione intrapresa dai Rechabiti a favore del popolo può essere considerata prefigurazione di quella di Giacomo e per quale motivo, quindi, nel racconto di Egesippo, nel momento in cui quest'ultimo sta per morire lapidato, il Rechabita lì presente si sente chiamato in causa e si lancia in sua difesa: probabilmente, la ragione sta proprio nel fatto che il personaggio in questione riconosce a Giacomo una funzione e un ruolo analoghi a quelli

---

recensione greca è invece in James H. CHARLESWORTH (ed.), *The history of the Rechabites. I. The Greek recension. Edited and translated by James H. Charlesworth* (Texts and translations 17; Pseudepigrapha series 10), Missoula, Scholars press 1982, con un'introduzione alle p. 1-11 e il testo (pagine pari) con traduzione (pagine dispari) alle p. 13-107. Come *status questionis*, con la bibliografia, si veda anche Albert-Marie DENIS et collaborateurs (ed.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I-II, Turnhout, Brepols 2000, I, p. 486-487.

[258] Cf James H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament pseudepigrapha*, II, p. 446.

[259] Cf James H. CHARLESWORTH (ed.), *The history of the Rechabites. I. The Greek recension*, p. 52.

[260] Cf sopra, p. 112.

rivestiti dal suo gruppo di appartenenza e ne reclama il riconoscimento anche da parte dei presenti e di tutto il popolo, il quale, proprio come all'epoca di Geremia, si rifiuta di ascoltare la voce dell'inviato del Signore. Giacomo, dunque, è, in qualche modo, sia intercessore, come i Rechabiti, sia, a sua volta, giusto e profeta perseguitato che il Rechabita vuole difendere: su questa doppia valenza del personaggio che egli rappresenta torneremo poco oltre. Si può peraltro osservare *en passant* che nel racconto di Epifanio, *Panarion* 78,14, che ha probabilmente presente quello di Egesippo, il racconto segue piuttosto fedelmente quello di Eusebio/Egesippo, con l'unica, sostanziale, divergenza che lì colui che grida per fermare gli assalitori di Giacomo non è un Rechabita, ma lo stesso Simeone di Gerusalemme, cioè il cugino e successore di Giacomo.[261] Questo significa, probabilmente, che a un certo punto non deve essere stata più comprensibile la presenza del Rechabita in questa vicenda e il racconto deve essere stato normalizzato sostituendo il misterioso personaggio con il più noto e comprensibile Simeone, forse per mano dello stesso Epifanio.

Ora ci chiediamo: se, dunque, l'immagine di Giacomo che Egesippo veicola fosse davvero, in primo luogo, quella dell'intercessore che storna da Gerusalemme l'ira divina, in quale contesto potrebbe essersi sviluppata e affermata?

Geograficamente, un'ipotesi plausibile è che una simile raffigurazione di Giacomo sia nata proprio nell'ambiente gerosolimitano, dove egli era certamente l'autorità di riferimento della comunità degli ebrei credenti in Gesù, come attesta già Paolo (si pensi, per esempio, alle «colonne» di *Gal* 2,9). È poi probabile che, come accadde in molte comunità in un'epoca ancora piuttosto vicina alla morte di Gesù, questo gruppo attendesse un'imminente venuta del Signore nella gloria (per un confronto, si pensi per esempio all'affermazione di Paolo in *1Ts* 4,15, che è certo che sarà ancora in vita al ritorno del Signore); tuttavia, ben presto avrà dovuto altresì constatare che questo avvento tardava e darsene una qualche spiegazione. Ora, è possibile che la ragione di tale ritardo si sia cercata proprio nella presenza all'interno della comunità di una figura capace di allontanare il giudizio divino su Israele e sul mondo intero, nel caso specifico, forse, proprio Giacomo il Giusto. Un'idea del genere dovrebbe essersi formata prima della sua morte, perché, dopo, successivamente a essa, una simile concezione non sarebbe più servita come spiegazione; solo in seguito, alla sua morte, dato che la *parousìa* del Signore continuava a tardare, la concezione sviluppata fino a quel momento si sarebbe adattata alla nuova situazione e allora sarebbe nata la versione dei fatti che troviamo attestata in Egesippo: se la morte di Giacomo non aveva dato il via libera alla *parousìa* e all'adempimento del giudizio finale, essa aveva però permesso che

[261] Si veda già Theodor Zahn, *cit.*, p. 232.

Gerusalemme fosse assediata da Vespasiano e poi distrutta; tale concezione costituirebbe dunque una rielaborazione attenuata di quella originaria, nata quando egli era ancora in vita, che ne faceva un mediatore non solo a favore della città ma anche di tutto Israele, se non dell'intera umanità.

La possibilità che si concepisse l'esistenza di una simile figura è attestata, per esempio, in un testo come *2Ts*, in particolare in *2Ts* 2,6-7[262], dove compare la misteriosa entità o persona del «κατέχον/κατέχων», cioè, appunto, di qualcosa o qualcuno che sta trattenendo l'avversario escatologico dal manifestarsi: all'attesa rivelazione di quest'ultimo sarebbe seguito poi il ritorno di Cristo. Anche se l'espressione è molto enigmatica ed è difficile stabilire a chi o a cosa si riferisca qui l'autore della lettera[263], un tale modo di esprimersi mostra che una concezione di questo genere doveva esistere; naturalmente è molto improbabile che in questa epistola ci si riferisca a Giacomo, sia perché essa risale verosimilmente a una data posteriore al 62, quando quindi egli era già morto, sia perché appartiene a un ambiente paolino, che non doveva quindi essere particolarmente prossimo alla tradizione che assumeva Giacomo come riferimento. Tuttavia, sembra che l'autore si riferisca a un'idea che i suoi lettori già conoscono e che dunque doveva far parte di una concezione degli eventi della fine che godeva di una certa diffusione: una simile idea ben si spiegherebbe in un contesto in cui si sarebbe ritenuto normale che la fine stesse arrivando o fosse già arrivata e ci si deve quindi spiegare perché ciò non sia ancora avvenuto. Ebbene, un simile contesto può ben essere rappresentato da gruppi di credenti in Gesù come Messia, che aspettano il suo ritorno imminente sin dai primi tempi dopo la sua morte e che, se questo ritorno non si produce, devono spiegare il perché: così sembra essere, appunto, nella comunità paolina di *2Tessalonicesi*, dove il motivo proposto sembra essere legato al disegno divino sugli ultimi tempi, nel quale, prima della manifestazione definitiva del Signore, deve esserci quella del nemico escatologico, la quale aprirà gli eventi della fine una volta che il «κατέχων» sarà stato "tolto di mezzo".

---

[262] *2Ts* 2,6-7: «[6]καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. [7]τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι, ἕως ἐκ μέσου γένεται», «[6]E ora sapete ciò che lo trattiene («τὸ κατέχον»), finché si manifesti nella sua ora. [7]Infatti, il mistero dell' iniquità è già all'opera: ora c'è soltanto colui che lo trattiene («ὁ κατέχων»), finché non sia tolto di mezzo».

[263] Innumerevoli i contributi sul problema del «κατέχον/κατέχων» in questo passo, tra cui tutti i commenti a questa lettera di Paolo, nonché gli studi sulla prima escatologia cristiana. Un'opera recente di riferimento è quella di Paul METZGER, *Katechon. II Thess 2,1-2 im Horizont apokalyptischen Denkens* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 135), Berlin – New York, de Gruyter 2005. Dello stesso autore, una sintesi è in Paul METZGER, *Il KATECHON. Una fondazione esegetica*, in: Michele NICOLETTI (ed.), *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomìa* (= Politica e Religione 2008-2009), Brescia, Morcelliana 2009, p. 25-39.

Ora, in Palestina, invece, dove i credenti in Gesù avevano una comprensione di se stessi che ne faceva innanzi tutto degli appartenenti al popolo d'Israele, potrebbe essersi formata e affermata l'idea che, se Gesù fosse tornato subito per il giudizio, tutto il resto d'Israele, cioè la sua grande maggioranza, che non l'aveva riconosciuto, sarebbe stato condannato e distrutto in quel giudizio. Allora, dal momento che Gesù era stato inviato non per produrre la condanna d'Israele, ma la sua salvezza, si sarebbe potuto pensare che Dio ritardasse misericordiosamente la fine e il ritorno di Cristo, e quindi il giudizio, per consentire a Israele di pentirsi e permettere così anche l'adempimento delle promesse di Dio al suo popolo, che sarebbero altrimenti rimaste incompiute. Non stupirebbe, dunque, che tale rinvio fosse messo in rapporto con la presenza in mezzo a Israele di giusti, o anche di un solo giusto, per amore del quale Dio risparmiava ancora il popolo, come avrebbe risparmiato Sodoma se ce ne fossero stati all'epoca di Abramo, proprio considerato il legame tra la salvezza del popolo e la presenza in esso di giusti, tradizionale nel mondo ebraico, che abbiamo ricordato all'inizio; ciò vale, naturalmente, a maggior ragione qualora il giusto in questione avesse consacrato la sua esistenza a intercedere per Israele, sperando che questo si pentisse e accogliesse Gesù come l'inviato di Dio venuto a portare la salvezza promessa. L'idea era dunque che, se Giacomo fosse morto senza che Israele si fosse ancora convertito, nulla avrebbe più trattenuto la collera di Dio. Quando poi Giacomo morì davvero, è possibile che questa morte sia stata interpretata non solo come una semplice e prosaica decisione del sommo sacerdote e del sinedrio, com'è presentata per esempio nel racconto di Giuseppe Flavio, ma come un evento che, per come era avvenuto, reiterava il rifiuto di una parte del popolo nei confronti di Cristo: nelle fonti cristiane sarebbero nate, quindi, in seguito, una o più forme leggendarie del racconto della morte di Giacomo, proprio come quella (o quelle) che troviamo veicolate da Egesippo. A quel punto, in ogni caso, ci si sarebbe aspettati che, venuto meno il «κατέχων», se così vogliamo chiamarlo, e rifiutata ancora una volta la conversione da parte del popolo, davvero la fine del mondo e il giudizio fossero imminenti. Ora, è vero che né il ritorno di Cristo né la fine del mondo giunsero immediatamente, ma l'assedio e la distruzione di Gerusalemme poterono essere interpretati come il prologo di quegli eventi ultimi; di qui la connessione tra la morte di Giacomo e l'assedio alla città, visto dunque come avvenimento preparatorio al giudizio finale, ma non coincidente con esso. Un possibile parallelo per questo tipo di situazione, in cui ci si aspetterebbe l'arrivo della fine ultima, ma, dato che questa non arriva, alcuni eventi catastrofici che tuttavia si verificano – e in particolare la guerra giudaica – ne sono interpretati come possibili presagi, è

offerto dal discorso di Gesù contenuto in *Mc* 13. Come mostrano gli esegeti,[264] una delle sue finalità è proprio quella di separare la distruzione del Tempio dalla fine del mondo: al momento della redazione del vangelo, o almeno quando si formò questa pericope, doveva esserci, infatti, chi considerava la guerra giudaica come il principio della fine, cioè come un evento legato, senza soluzione di continuità, alla fine del mondo che l'avrebbe immediatamente seguita ed è proprio questa visione che l'autore vuole confutare, probabilmente, anche in quel caso, proprio perché il Tempio era stato distrutto ma la fine tardava ancora ad arrivare; allora, per spiegare questo, nel racconto si lasciano descrivere a Gesù guerre ed eventi catastrofici, facendogli tuttavia specificare chiaramente «ma non è ancora la fine», «ἀλλ᾽ οὔπω τὸ τέλος», com'è detto in *Mc* 13,7. L'intento dell'inserimento nel vangelo di questo discorso è, cioè, anche in questo caso, quello di fornire una qualche spiegazione del motivo per il quale un evento atteso, e in particolare il ritorno del Signore, non si verifichi. Sulla stessa linea si colloca, per esempio, l'affermazione di *Gv* 2,21 in cui si dice che la profezia pronunciata da Gesù, e probabilmente molto diffusa, sulla distruzione del Tempio e la sua ricostruzione in tre giorni di *Gv* 2,19 (cf anche *Mc* 14,58 e paralleli) si riferiva al tempio del suo corpo: si tratta cioè di una chiara spiegazione apologetica, probabilmente posteriore al 70 e destinata a giustificare implicitamente per quale ragione il Tempio fosse stato effettivamente distrutto e Gesù non fosse intervenuto immediatamente per ricostruirlo in tre giorni come aveva annunciato.

È possibile, dunque, che anche alla base della tradizione ripresa da Egesippo vi sia un procedimento analogo a questo, così come abbiamo tentato di descriverlo, e che Giacomo, che in un primo momento, quando era ancora in vita, era ritenuto colui che difendeva dal giudizio finale non solo Gerusalemme, ma tutto Israele e forse l'umanità intera, sia stato poi visto invece come colui che preservava dalla distruzione la Città Santa, dal momento che essa fu effettivamente annientata poco dopo la sua morte, mentre il giudizio finale non accenava a manifestarsi. Il tema penitenziale che accomuna questa presentazione di Giacomo ed era tradizionalmente connesso con i Rechabiti potrebbe teoricamente anche rinviare a una prassi penitenziale-ascetica nell'ambiente in cui si è sviluppato questo racconto, eventualmente per stornare la collera divina, ma non vi sono elementi sufficienti per affermarlo con certezza.

[264] Cf per esempio Jacques DUPONT, *Les trois Apocalypses synoptiques :* Marc *13 ;* Matthieu *24-25 ;* Luc *21* (Lectio divina 121), Paris, Cerf 1985, in particolare il primo capitolo, p. 9-47 su *Mc* 13, soprattutto p. 17-20 sul problema del «segno» della fine dei tempi (*Mc* 13,7-8.14-20).

D'altro canto, dal punto di vista della costruzione del racconto, il fatto che in esso compaia un Rechabita che prende le difese del "Giusto" inviato di Dio per la redenzione del popolo e che il suo intervento sia completamente ignorato dai persecutori del protagonista, che, anzi, decidono di finirlo – Giacomo, infatti, nel racconto di Egesippo, viene finito a bastonate per mano del follatore subito dopo l'intervento del Rechabita – sembra costituire una sorta di sviluppo narrativo ricalcato sul modello della persecuzione dei profeti dell'Antico Testamento e in particolare del racconto biblico relativo a Geremia. Infatti, alcuni parallelismi possono essere stabiliti tra la vicenda di Giacomo e quella del profeta in questione: vediamone qualche esempio. In primo luogo, entrambi i personaggi invitano invano il popolo alla conversione: essa si identifica, nel caso di Geremia, con un atteggiamento di penitenza e di ritorno al culto di Jahwè contro l'affermazione di culti idolatri provenienti dai paesi circostanti, pena l'invasione da parte dei popoli del Nord, spesso esplicitamente identificati nei Babilonesi di Nabucodonosor, che si oppone alla predizione di grande prosperità falsamente pronunciata dai profeti avversari di Geremia (cf per esempio *Ger* 4 e poi *Ger* 27,1-11); nel caso di Giacomo, invece, essa consiste nel riconoscimento di Gesù come Messia e Salvatore e nella fede nella sua resurrezione e, quindi, nel suo ritorno glorioso e, dunque, nell'abbandono dell'ostinato rifiuto di lui, che è, in fondo, da un punto di vista cristiano, una forma di blasfemia (lo stile di vita penitente e ascetico, in questo caso, non costituisce tanto il contenuto della predicazione di Giacomo al popolo che egli vuole condurre a Dio, ma piuttosto il suo personale costume, che egli adotta, appunto, per impetrare a Dio il perdono di tutto il popolo)[265]. Particolarmente interessante, a questo proposito, è il parallelismo tra la prima distruzione di Gerusalemme e del Tempio da parte di Nabucodonosor, causata dal fallimento della predicazione di Geremia, e la seconda catastrofe che colpì l'una e l'altro per l'insuccesso della missione di Giacomo, anche se a quest'ultimo non è messo in bocca l'annuncio preventivo della sciagura, come accade invece per Geremia nel testo biblico. Un secondo elemento è che sia l'uno che l'altro si trovano in conflitto con l'autorità e il rifiuto del loro messaggio li mette in pericolo di vita: Geremia, inviso a tutti, e in particolare ai sacerdoti e agli altri profeti, a causa delle sciagure che predice al popolo se esso non si convertirà e non ritornerà al Signore, rischia più volte la vita, e poi, tuttavia, è risparmiato (cf per esempio *Ger* 26,1-16; la morte del profeta non era necessariamente prevista nella tradizione sullo scontro tra vera e falsa profezia, anche se vi trova

[265] Sulla penitenza come predicazione da parte dei profeti e sulla rielaborazione di questo tema nell'*Apocalisse* canonica, in connessione con alcune tradizioni sulla comparsa dell'Anticristo, in particolare a Gerusalemme, cf Enrico NORELLI, *L'*Ascensione di Isaia*. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, p. 111.

posto in alcuni suoi sviluppi[266]); Giacomo, invece, è accusato di bestemmia dagli scribi e dai farisei per aver riconosciuto in Gesù il Messia e aver convinto molti, anche tra i capi, a seguirlo a loro volta, e per questo è ritenuto meritevole di morte, fino a essere effettivamente ucciso. Inoltre, in entrambi i casi, come si è visto, ai Rechabiti è riconosciuto il ruolo di coloro che, soli, mantengono fede al patto stabilito col Signore, nel caso di Geremia, o accolgono la predicazione del profeta difendendolo dai suoi carnefici, nel caso di Giacomo. Si può aggiungere, infine, che un'antica tradizione cristiana, trasmessa nelle *Vite dei profeti* 2[267], vuole che Geremia sia morto in Egitto, portatovi dai suoi denigratori dopo la deportazione a Babilonia, e lì sia morto per mano dei suoi stessi connazionali, esasperati dai suoi rimproveri, lapidato proprio come Giacomo.

Sembra, insomma, che colui che ha composto il racconto su Giacomo avesse presenti alcuni schemi narrativi tratti dalla vicenda biblica di Geremia, e dei profeti perseguitati in genere, e li abbia sintetizzati e reimpiegati per costruire la vicenda del Fratello del Signore. Un procedimento analogo è stato impiegato, in modo ancor più sistematico e con sviluppi narrativi più ampi, anche nella composizione dell'*Ascensione di Isaia*, ma anche nell'*Apocalissi* divenuta canonica, come illustra ampiamente e nel dettaglio Enrico Norelli: anche in questi casi, la persecuzione dei profeti e l'opposizione tra vera e falsa profezia offrono le strutture e gli schemi di base per la costruzione del nuovo scritto, spesso attraverso una sorta di espansione midrashica dei racconti biblici presi a modello.[268] Si tratta in fondo di un procedimento simile a quello della ricerca dei *testimonia*, cioè di passi della Scrittura che prefigurino le vicende e le

---

[266] Si veda, per esempio, il caso studiato da Enrico NORELLI, *L'*Ascensione di Isaia*. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, in particolare p. 100-101 sull'inserimento della morte del protagonista nello schema di base della persecuzione dei profeti, specificatamente nella stessa *Ascensione di Isaia*.

[267] Una traduzione inglese di quest'opera è in James H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament pseudepigrapha*, II, p. 386-388, con la notizia sulla morte all'inizio. Sulle complesse questioni legate alla storia letteraria e alla trasmissione testuale delle *Vite dei Profeti*, si veda Albert-Marie DENIS et collaborateurs (ed.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I, p. 577-607, con ricca introduzione e bibliografia. L'edizione del greco è in Theodor SCHERMANN (ed.), *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata, inter quae nonnulla primum edidit recensuit Schedis Vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit Theodorus Schermann* (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana), Lipsiae, In Aedibus Teubneri 1907. Una traduzione italiana, con introduzione e note è anche in Gianfrancesco LUSINI, *Vite dei Profeti*, in: Paolo SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Biblica 8), IV, Brescia, Paideia 2000, p. 527-570.

[268] Si veda, a questo proposito, Enrico NORELLI, *L'*Ascensione di Isaia*. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, soprattutto p. 93-113, il capitolo IV, *L'*AI *e lo sviluppo di un modello narrativo sulla contrapposizione tra vera e falsa profezia*, p. 93-109 sull'applicazione del modello all'*Ascensione di Isaia* e p. 109-113 sulla sua applicazione all'*Apocalisse*.

figure di cui si sta parlando, allo scopo di dimostrare, in tal modo, che l'evento o il personaggio di cui si sta parlando sia stato effettivamente preannunciato nella Bibbia, in particolare dai profeti; in quel caso, però, è appunto uno specifico passo che viene letto come prefigurazione dell'evento o del personaggio che interessa e come allusione a questi: per esempio, vedremo poco oltre che una simile operazione è stata fatta proprio a proposito di Giacomo in questo stesso passo di Egesippo, in 2,23,15, dove *Is* 3,10 è stato interpretato come riferito alla morte di lui. Nella ripresa del modello della persecuzione dei profeti, invece, non è tanto uno specifico passo a essere interpretato come figura di un certo personaggio o evento, ma è, invece, un intero schema narrativo a essere riutilizzato per costruire la storia del personaggio che si vuole ritrarre e del quale si vuole sottolineare l'affinità con figure significative e determinanti nella storia della salvezza, come, per esempio, i profeti, nel caso specifico con particolare attenzione per la vicenda di Geremia. Si può peraltro notare, sulla linea del parallelismo Giacomo-Gesù illustrato sopra, che Geremia, nel primo cristianesimo, è stato letto più volte come figura di Gesù stesso, prima ancora che di Giacomo.[269]

È possibile osservare, ancora, che la scelta di Geremia e del modello del profeta perseguitato potrebbe ricevere una spiegazione ulteriore alla luce del modello eresiologico di Egesippo, così come esso è ricostruito e illustrato da Alain Le Boulluec.[270] Secondo tale analisi, infatti, le cosiddette sette "eretiche" cristiane deriverebbero dalle fazioni presenti all'interno del popolo di Israele, le quali, a loro volta, si sarebbero generate dalle tribù ebraiche diverse da quella di Giuda; quest'ultima sarebbe l'unica rimasta fedele a Dio e quella da cui sarebbe poi nato il Salvatore. Questa bipartizione del popolo eletto in due filoni paralleli, uno buono e uno cattivo, trarrebbe la sua origine sin dalla separazione del Regno d'Israele da quello di Giuda alla morte di Salomone e di tale divisione costituirebbe la prosecuzione fino al tempo presente. Ora, nello schema della contrapposizione tra vera e falsa profezia, ancora una volta, il male, in questo caso i falsi profeti, viene normalmente dal Nord, in particolare dalla Samaria, mentre il bene, cioè il vero profeta, viene dal Sud, a volte proprio dalla Giudea, se non dalla stessa Gerusalemme. Dal momento che Egesippo, e

[269] Le sofferenze di Geremia valevano, in effetti, come prefigurazione della Passione di Gesù. Per fare qualche esempio, si può ricordare Origene, frammenti del *Commentario a Lamentazioni* 6,1 (Gesù come "Geremia μυστικός"); *ivi* 69,9, dov'è detto espressamente che Geremia è "τύπος" di Cristo, lui «che ha tanto sofferto da parte dei giudei e infine è stato messo in un sepolcro». Nell'arte medievale l'associazione è evidente e frequente (per esempio, Geremia porta la croce nel portico della cattedrale di Amiens).

[270] Cf più avanti, l'analisi di *Storia Ecclesiastica* 4,22,4-6 (è la sezione *3.* del capitolo II., intitolata *"Eretici", scritti "apocrifi",* Vangelo degli Ebrei, *"Vangelo siriaco"*) e la sua lettura in chiave eresiologica, con la ricostruzione del modello di Egesippo sulla nascita delle eresie cristiane; si veda Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 92-112.

la tradizione che egli trasmette, dovevano avere in mente questo tipo di modello oppositivo – dato che lo hanno utilizzato per spiegare l'origine delle eresie – non stupisce allora che di un simile modello si possa riscontrare un'eco anche nelle allusioni all'illustre predecessore Geremia, inserite nella vicenda di Giacomo. Del resto, come nota ancora Norelli a proposito dell'*Ascensione di Isaia*, «il legame tra falsa profezia e regno del Nord non solo è posto in rilievo sempre più forte nella tradizione esegetica […] relativa a vera e falsa profezia, ma si esprime anche nella rielaborazione, in base al medesimo modello, degli episodi biblici relativi alle origini stesse di quel regno».[271]

Un ulteriore elemento interessante ai fini della presente analisi è il ripetuto utilizzo, nel passo di Egesippo, del verbo "πλανάω". Come abbiamo visto sopra, Giacomo è presentato dai suoi avversari, in un primo momento, come un irrinunciabile punto di riferimento, che deve salvare il popolo dalla perdizione al seguito di Gesù; subito dopo, tuttavia, una volta ribaltatasi la prospettiva, e divenuto evidente che egli non si sarebbe mai schierato a loro favore e contro Gesù, essi rovesciano il loro atteggiamento e attribuiscono lo stesso concetto di «sviamento», che è insieme «inganno» ed «errore» – quest'ultima idea intesa sia nel senso di «smarrirsi» che in quello di «sbagliare» – che era stato appena espresso in riferimento al popolo, allo stesso Giacomo: il verbo utilizzato in tutti questi casi è appunto "πλανάω", che ritorna in 2,23,10; 2,23,11; 2,23,12; 2,23,15 ed è impiegato, nei primi tre casi, per indicare l'errore del popolo riguardo a Gesù, nell'ultimo, invece, quello dello stesso Giacomo, caduto a propria volta, nella prospettiva di scribi e farisei, nel medesimo inganno di tutti gli altri. Questo verbo è lo stesso di *Dt* 13,6, che fa parte del più ampio passo di *Dt* 13,2-6, di cui si ha qui forse un'eco, che contiene il monito a guardarsi dal «profeta o sognatore di sogni» che vuole «sviare» («πλανῆσαι») il popolo dal Signore suo Dio e che dunque dovrà essere messo a morte («ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἢ ὁ τὸ ἐνύπνιον ἐνυπνιαζόμενος ἐκείνος ἀποθανεῖται ἐλάλησεν γὰρ πλανῆσαί σε ἀπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ σου, κ.τ.λ.»); si tratta di un passo classico, che influisce con ogni probabilità sull'accusa mossa allo stesso Gesù di essere un «πλάνος»[272]. Anche Giacomo, dunque, si svia dietro al "falso profeta" Gesù,

---

[271] Cf Enrico NORELLI, *L'*Ascensione di Isaia*. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, p. 105-106, con illustrazione di esempi a p. 106, come quello del procedimento in atto in Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* 8 nella sua rilettura di *1Re* 13: «Il «vero» profeta viene dal regno di Giuda (1 Re 13,1: sec. *Ant.* 8,231, anzi, da Gerusalemme), mentre il re idolatra e il suo profeta appartengono al nord; e il falso profeta ha la funzione d'incoraggiare il re nella sua apostasia, mentre il vero profeta l'ha condannato. Questa funzione, estranea, e anzi contraria al testo biblico, è decisiva, mi sembra, per mostrare l'influsso dello schema tradizionale su vera e falsa profezia nella rilettura di questo episodio».

[272] Si vedano alcuni esempi, come quelli di *Atti di Tommaso* o *Atti di Filippo*, citati da Enrico NORELLI, *La tradizione sulla nascita di Gesù nell' Ἀληθὴς λόγος di Celso*, in: Lorenzo Perrone (ed.): *Discorsi di verità: paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel* Contro Celso

diventando a sua volta modello negativo, "falso profeta" e "ingannatore", dal punto di vista dei suoi avversari, che porta altri a smarrirsi e per questo merita la morte, come il suo maestro e predecessore. Del resto, spiega ancora Norelli, «il verbo è parte integrante sia del mito dell'anticristo (cfr. AI 4,7-9 e *Commento*, *ivi*), sia del ritratto del re malvagio sostenuto dal falso profeta (2 Cr 33,9 LXX; Fl. Gius., *Ant.* 8,229; per il falso profeta, anche *Ant.* 8,238ss.)».[273]

A un contesto di attesa escatologica, quale abbiamo tentato di immaginarlo sopra, si adatta bene, d'altra parte, anche la menzione, nel racconto, da un lato, del timore dei farisei e degli scribi «che c'era pericolo che tutto il popolo aspettasse Gesù, il Cristo», «ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾷν»; dall'altro, del fatto che «a causa della Pasqua» si siano radunate «tutte le tribù, insieme anche ai gentili», «διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν», con un'immagine che ricorda quella della riunione di tutti i popoli per adorare l'unico vero Dio, per cui si può pensare, per esempio, a *Sal* 72, e in particolare a *Sal* 72,9-11, interpretabili come un'allusione messianica alla venuta del Regno di Dio in terra.[274]

L'intervento di Giacomo, dal punto di vista dei farisei e degli scribi che lo accusano, rischia di condurre tutto il popolo a credere in Gesù come Messia ed è precisamente questo che essi vogliono impedire: questi personaggi si presentano quindi, di fatto, come una sorta di strumento del "male" che, fingendo di voler salvare il popolo, in realtà ne impedisce la conversione e quindi la salvezza e lo conduce alla rovina eterna. Il tema dello sforzo finale dell'anticristo/Beliar di allontanare da Dio tutti gli uomini e del quasi completo successo di tale opera diabolica, impedito tuttavia *in extremis* dalla *parousìa* del Cristo, che troverà ad attenderlo gli ultimi credenti, è, per esempio, in *Ascensione di Isaia* 4; tale tema è tipico anch'esso, del resto, del modello della predicazione profetica alla quale, nel popolo, nessuno o pochissimi danno

---

di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina" (Studia Ephemeridis Augustinianum 61), Roma, Augustinianum 1998, in particolare p. 141-148, *Gesù come mago*; Norelli cita, per esempio, *Atti di Tommaso* 96 e 102 della recensione greca; *Atti di Filippo* 69 della recensione greca: qui Gesù è detto "μάγος" e "πλάνος".

[273] Enrico NORELLI, *L'*Ascensione di Isaia*. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, p. 110.

[274] L'attesa del messia per Pasqua è del resto anche nel *"Poema delle quattro notti"* nel *Targum palestinese, a Esodo* 12,42, soprattutto la versione del *Targum Neofiti* 1, il cui testo si trova in Roger LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque II. Exode et Lévitique. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par Roger Le Déaut. Avec la collaboration de Jacques Robert* (Sources chrétiennes 256), Paris, Cerf 1979, p. 96-98, e la monografia dello stesso autore, ID., *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta Biblica 22), Rome, Institut biblique pontifical 1963.

ascolto. In particolare, in 4,9 si trova la menzione del fatto che Beliar, alla sua venuta, che precede quella del Cristo, «svierà dietro di sé la maggior parte di coloro che si saranno riuniti per accogliere il Diletto», con un'immagine che ricorda in parte la scena descritta da Egesippo. Nel nostro passo, infatti, tutto il popolo si è radunato per la Pasqua – il che ha già di per sé una valenza che può essere letta in direzione escatologica – ed è sul punto di abbracciare la fede in Gesù grazie alla predicazione di Giacomo; proprio in questo momento, gli "avversari" del Messia, qui rappresentati da farisei e scribi, intervengono per eliminare il suo inviato e impedire che tutto il popolo venga a lui. Essi, sostanzialmente, hanno successo, poiché Giacomo muore e nessuno si schiera in suo favore, se non il Rechabita, che qui rappresenta in qualche modo i credenti in Gesù, che, in una comunità che si comprende essenzialmente come una parte del popolo d'Israele, finiscono con l'identificarsi con l'esigua parte di Israele rimasta fedele al Signore. Questo piccolo «resto» dei credenti, che avranno rifiutato l'anticristo e che il Signore troverà ancora ad accoglierlo e premierà, è descritto in *Ascensione di Isaia* 4,13-17, anche se tutti i tratti che stiamo descrivendo sono lì molto più espliciti e marcati anche a causa della natura stessa dell'opera.

È interessante notare che il verbo che in Egesippo indica l'attesa della rivelazione del Messia in Gesù è "προσδέχομαι", cioè proprio uno di quei verbi "tecnici" che si incontrano «nel più antico cristianesimo con la medesima connotazione escatologica», così come li definisce Norelli[275]. Questo verbo e altri simili si trovano anche in *1Cor* 1,7 ed *Eb* 9,28, che presentano la medesima identificazione della comunità cristiana con coloro che si sono radunati aspettando il Cristo, e che hanno entrambi il verbo "ἀπεκδέχομαι"; per questa stessa immagine Norelli fa riferimento anche a Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi* 23,5 e a Ireneo, *Contro le eresie* 5,35,1. Uno di questi verbi, inoltre, costituisce quasi certamente l'antecedente greco del verbo ge'ez *tawakfa* che si trova in *Ascensione di Isaia* 4,9 per indicare il medesimo concetto dell'attesa escatologica.

Per quanto riguarda la composizione del popolo che si è radunato secondo il racconto di Egesippo, è detto che i convenuti erano «πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ

[275] Si veda, per l'uso in questo senso di verbi come "προσδέχομαι", "ἐκδέχομαι", "ἀποδέχομαι", Enrico NORELLI, *L'*Ascensione di Isaia*. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, p. 215 nota 477 (citazione da p. 215), con un loro studio in relazione al "προσδέχομαι" di *Lc* 12,36. Si veda, inoltre, per il commento a *Ascensione di Isaia* 4,9 e i riferimenti agli altri scritti cristiani antichi con la stessa idea dell'attesa escatologica, Enrico NORELLI (ed.), *Ascensio Isaiae. Commentarius. Cura Enrico Norelli* (Corpus christianorum. Series apocryphorum 8), Turnhout, Brepols 1995, p. 254-255; cf anche, *ibid.*, l'introduzione a *Ascensione di Isaia* 4 alle p. 237-240.

καὶ τῶν ἐθνῶν», «tutte le tribù, insieme anche ai gentili». Gustave Bardy[276] osserva che, a proposito di questa espressione, ci si interroga sul significato della parola «ἐθνῶν»: ci si chiede, cioè, se essa si riferisca ai pagani o ai giudei della diaspora. In *Gv* 12, con cui probabilmente esiste un parallelismo, come abbiamo suggerito sopra, e in particolare in *Gv* 12,20, come nota lo stesso Bardy, i personaggi in questione sono i gentili che salgono a Gerusalemme per il giorno di Pasqua e abbiamo visto come in quel caso l'espressione utilizzata sia «Ἕλληνές τινες». Nel passo di Egesippo è possibile, in effetti, che si tratti piuttosto dei giudei non appartenenti alle tribù, ma provenienti, invece, da altri "ἔθνη" diversi da quello di Israele, vista la connotazione giudeo-cristiana dell'ambiente di provenienza di Egesippo e, quindi, l'importanza che doveva rivestirvi, in primo luogo, la salvezza del popolo eletto; è ipotizzabile poi che, se anche il modello di partenza è davvero *Gv* 12, ciò non esclude che quest'ultimo sia stato riletto e rielaborato in una chiave che risultasse più adeguata alle esigenze dell'autore e che i più marcatamente e indiscutibilmente pagani «Ἕλληνες» di Giovanni, siano stati sostituiti volontariamente con i più generici "ἔθνη", forse a indicare appunto gli ebrei della diaspora.

Vediamo ora in che modo la ricerca di tracce veterotestamentarie che prefigurassero la persona e la vicenda di Giacomo sia stata condotta non soltanto al livello di schemi narrativi, ma anche nel senso più specifico dell'identificazione puntuale di passi biblici che potessero in qualche modo alludere a lui e preannunciare il suo ruolo di intercessore, profeta e "giusto" rifiutato e perseguitato.

b) Ricerca di *testimonia* biblici che si riferiscano a Giacomo: *Is* 3,10 in *Storia Ecclesiastica* 2,23,15

In *Storia Ecclesiastica* 2,23,15 si dice che, con il gesto di salire sul pinnacolo del Tempio, dove Giacomo si trovava, e farlo precipitare giù («ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον»), gridando al suo «πλανᾶσθαι», i suoi avversari «ἐπλήρωσαν τὴν γραφὴν τὴν ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ γεγραμμένην· "Ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι τοίνυν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται"», «portarono a compimento la Scrittura attestata in Isaia: "Togliamo di mezzo il giusto, poiché è per noi scomodo; mangeranno allora i frutti delle loro opere"». Che si tratti di un'allusione a *Is* 3,10 è stato già più volte notato.[277] Tuttavia, le linee tracciate qui sopra riguardo la costruzione del racconto sulla

[276] Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 nota 19.

[277] Cf, per esempio, Eduard SCHWARTZ, p. 170; Erwin PREUSCHEN, *cit.*, p. 109; Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 nota 24.

base di schemi tradizionali noti alla cultura ebraica offrono un nuovo quadro nel quale inserire il fenomeno della ricerca di *testimonia* su Giacomo, che, dunque, non costituisce un'operazione isolata e fine a se stessa, ma fa parte di una più ampia rilettura della storia e del ruolo di questo personaggio in base a modelli noti, a partire da alcuni illustri precedenti veterotestamentari, come quello di Geremia.

D'altra parte, che i credenti in Gesù che si richiamavano a Giacomo cercassero nelle Scritture passi che potessero essere letti e interpretati come profezie relative a lui, è mostrato anche dalla menzione in 2,23,7, che abbiamo già visto, del fatto che gli appellativi di "Giusto" e di "*Oblias*" furono attribuiti a Giacomo «ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ». Inoltre, il fenomeno della ricerca di *testimonia* in generale doveva essere praticato all'interno del gruppo di credenti di cui Egesippo è testimone, poiché si riscontra anche nel passo sull'origine delle eresie, in 4,22,6 (e forse anche in 4,22,7): qui, infatti, si dice che, nell'ultima fase dell'affermazione dell'errore, comparvero «falsi cristi, falsi profeti, falsi apostoli, i quali divisero l'unità della chiesa, con discorsi corruttori contro Dio e contro il suo Cristo»[278], dove quest'ultima espressione, «κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ» riprende alla lettera quella del salmo. In quel caso, come si vedrà, alle sette eretiche contemporanee, contrapposte alla chiesa, diretta erede della tribù di Giuda, è attribuito il ruolo di avversari e oppositori di Dio e del suo Messia, che nell'autore veterotestamentario era invece assegnato alle "nazioni", con i loro re e i loro principi, contrapposte al popolo d'Israele.

Ora, la forma nella quale si presenta in 2,23,15 il versetto di Isaia non è quella usuale che si trova nella Settanta, ma è una forma tipicamente "cristiana" che legge «ἄρωμεν τὸν δίκαιον», «togliamo di mezzo il giusto» anziché «δήσωμεν τὸν δίκαιον», «incateniamo» o «leghiamo» «il Giusto», come osservato, per esempio, da Alain Le Boulluec seguendo William Telfer.[279] Tale forma "cristiana" del testo è la stessa che utilizza Giustino in *Dialogo con Trifone* 137,3, ma anche 136,2 ed è interessante notare, come fa, per esempio, Skarsaune[280], che Egesippo utilizza per Giacomo questo passo, che invece in

---

[278] Il greco suona «ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ».

[279] Si vedano Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 93, nota 212 e già William TELFER, *cit.*, p. 146, che ha inserito questo modo di citare il greco nella sua forma "cristiana" tra gli argomenti a favore dell'origine linguistica greca e non semitica del nostro autore. Si può inoltre osservare che anche la forma "corrente" del greco della Settanta, in questo passo, («εἰπόντες δήσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν τοίνυν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται») è molto diversa da quella della Bibbia ebraica, che suona «Beato il giusto, perché egli avrà bene, mangerà il frutto delle sue opere» (traduzione italiana da Francesco VATTIONI (ed.), *cit.*, p. 1558).

[280] Per un confronto tra i passi nei quali Giustino cita i testi dell'Antico Testamento secondo la Settanta e quelli nei quali presenta, invece, una forma alternativa cf Oskar

Giustino è tra quelli interpretati come prefigurazione della morte di Gesù e come attribuzione a lui della tradizione sull'uccisione del "Giusto", il che dimostra ancora una volta la volontà di assimilare quanto più possibile il proprio eroe al Salvatore da parte delle comunità che si richiamavano a Giacomo.

Ma perché i cristiani avrebbero dovuto modificare il passo di Isaia, sostituendo il verbo principale del versetto con un altro predicato? È verosimile che tale forma del testo sia, in effetti, il risultato di un'operazione esegetica che serve a connettere passi diversi della Bibbia. Per esempio, il verbo «ἄρωμεν» potrebbe venire da *Pr* 1,12, dove pure è riferito a un uomo giusto: il proverbio comincia in 1,10 e dice, secondo la Settanta, «[10]υἱέ μή σε πλανήσωσιν ἄνδρες ἀσεβεῖς μηδὲ βουληθῇς ἐὰν παρακαλέσωσί σε λέγοντες· [11]ἐλθὲ μεθ᾽ ἡμῶν κοινώνησον αἵματος κρύψωμεν δὲ εἰς γῆν ἄνδρα δίκαιον ἀδίκως [12]καταπίωμεν δὲ αὐτὸν ὥσπερ ᾅδης ζῶντα καὶ ἄρωμεν αὐτοῦ τὴν μνήμην ἐκ γῆς», «[10]Figlio, non t'ingannino uomini empi, e non acconsentire, qualora ti esortino dicendo: [11]Vieni con noi, sii partecipe di sangue, nascondiamo nella terra un uomo giusto ("ἄνδρα δίκαιον"), ingiustamente, [12]ingoiamolo vivo, come l'Ade, ed eliminiamo ("ἄρωμεν") il suo ricordo dalla terra». Se così fosse, si tratterebbe di un procedimento ben noto nel giudaismo: infatti, nella letteratura rabbinica è frequente che si attribuisca a un certo personaggio e a una certa circostanza una qualche espressione della Scrittura, perché questa, agli occhi dell'esegeta, si adatta bene al personaggio e alla circostanza in questione, benché originariamente non abbia nulla a che vedere con essi. Nel nostro caso, la nozione del(l'uomo) giusto ha permesso di connettere i due passi, con un procedimento di *gezera shawa*, letteralmente "ordinanza equivalente" o "principio", che consiste in un ragionamento per analogia, che si attua in primo luogo nel caso in cui la Torah ricorra allo stesso termine in due passi diversi e in cui sia quindi possibile attribuire la prescrizione giuridica del Pentateuco che compare nell'uno anche alla situazione descritta nell'altro; in seguito, tuttavia, l'espressione venne a indicare, di fatto, qualunque tipo di esegesi di due o più passi basata sull'analogia o sulla corrispondenza tra le

---

SKARSAUNE, *The proof from prophecy. A study in Justin Martyr's proof-text tradition*, Leiden, Brill, 1987, p. 25-92, in particolare p. 30-32 per *Is* 3,10 e alcuni altri passi di Isaia. Sull'uso in Giustino della «fonte del *Kerygma* » come scritto di riferimento per le citazioni dell'Antico Testamento che si allontanano e differiscono dal testo della Settanta, tra i quali anche *Is* 3,10, e sulla loro possibile identificazione grazie a un confronto con gli scritti di Clemente di Alessandria, cf *ibid.*, p. 228-234, 231-232 per *Is* 3,10. Si veda anche *ibid.*, p. 288-295 per i riferimenti veterotestamentari in Giustino in merito all'interpretazione cristologica dell'uccisione del "Giusto" e la devastazione della Giudea; in particolare, cf p. 290 per il riferimento alla medesima forma "variante" della citazione di *Is* 3,10 di Giustino anche in Egesippo, ma in riferimento al martirio di Giacomo e non alla morte di Gesù. Per una breve nota sull'impiego di *Is* 3,10 e altri passi a esso connessi in Ireneo e Tertulliano sulla scia di Giustino, cf *ibid.* p. 447.

parole che vi compaiono.[281] In questo modo, una volta stabilita la connessione tra *Is* 3,10 e *Pr* 1,12 con questo metodo, il primo dei due passi, e probabilmente anche il suo parallelo, si sono potuti interpretare come profezie relative alla morte di Giacomo. In questo procedimento ha giocato probabilmente un ruolo anche *Sap* 2,12, «ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν, κ.τ.λ.», che riprende *Is* 3,10 sostituendo però il verbo con «ἐνεδρεύσωμεν», e recita quindi «tendiamo un agguato al giusto, poiché è per noi scomodo, ecc.». L'insieme di *Sap* 3,12-20, appartenente a un più vasto discorso pronunciato dagli empi, contiene i propositi di costoro nei confronti del giusto ed è un brano che è stato certamente messo in rapporto con la Passione di Gesù (cf già per esempio *Mt* 27,43). Una frase come *Sap* 2,17-20, contenente la minaccia al giusto di sottoporlo a una serie di prove e tormenti per provare se davvero è «Figlio di Dio» (2,18), nel qual caso questi verrà in suo soccorso, potrebbe aver ispirato anche il racconto della morte di Giacomo. Ora, è vero che nelle tentazioni di Gesù di *Mt* 4,3.5.7 e *Lc* 4,10 i passi biblici citati sono altri, ma forse ci si può chiedere se l'espressione usata due volte dal diavolo «se sei Figlio di Dio» non possa contenere anche un'eco di *Sap* 2,18; come vedremo nel seguito, tra l'altro, proprio qui (*Mt* 4,5, *Lc* 4,9) si parla del pinnacolo del Tempio, unica menzione in testi cristiani prima di Egesippo di questo elemento, che potrebbe aver ispirato la nascita di una delle tradizioni sulla morte di Giacomo.

Il motivo per cui proprio *Is* 3,10 sia stato scelto come prefigurazione profetica su Giacomo può risiedere appunto nella menzione al suo interno di «ὁ δίκαιος». Si può poi aggiungere che proprio la forma "cristiana" del versetto, con il verbo "αἴρω" che significa sia "togliere di mezzo", sia "elevare" potrebbe aver contribuito alla formazione stessa del racconto della morte di Giacomo fatto salire sul pinnacolo del Tempio e poi precipitato giù, proprio tramite il gioco di parole tra "elevare" e "togliere di mezzo". È possibile, cioè, che non si sia semplicemente cercato un passo della Scrittura che si adattasse bene a una tradizione preesistente sulla fine di Giacomo precipitato, ma che, proprio a partire dall'esistenza nella Bibbia (cristiana) di un versetto che parlava di un Giusto "tolto di mezzo", interpretabile però anche come un Giusto "elevato", si sia costruita la storia di Giacomo innalzato sul pinnacolo (e poi fatto cadere), perché "scomodo" ai suoi accusatori; si sarebbe così stabilita, al tempo stesso,

[281] Per le regole ermeneutiche rabbiniche, cf per esempio Hermann Leberecht STRACK, Gunter STEMBERGER (ed.), *Introduction au Talmud et au Midrash. Septième édition revue et corrigée par Gunter Stemberger.* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf 1986[7] (traduzione francese di Maurice-Ruben HAYOUN di: Hermann Leberecht STRACK, Gunter STEMBERGER (ed.), *Einleitung in Talmud und Midrasch. Siebte völlig neu bearbeitete Auflage* (Beck'sche Elementarbücher), München, Beck 1982), in particolare il capitolo 3, *L'Herméneutique rabbinique*, p. 37-55, e, per la *gezera shawa*, p. 41-42, all'interno della sezione *Les sept règles de Hillel*, p. 39-43.

una connessione tra questo passo e la morte di Giacomo, della quale il passo sarebbe stato quindi letto come prefigurazione. In altri termini, si sarebbe voluta raccontare la morte di Giacomo, si sarebbero trovati nella Bibbia dei versetti che sembravano potersi applicare a essa, e poi, sulla base dei dettagli di tali versetti, si sarebbero inventati alcuni elementi del racconto: "αἴρω" dal senso di "eliminare" sarebbe stato preso anche in quello di "elevare" e avrebbe creato, o contribuito a creare, l'episodio dell'elevazione sul pinnacolo del Tempio. Un tale procedimento di narrativizzazione di passi in origine non narrativi è largamente attestato alle origini cristiane, per esempio nella Passione di Gesù – basti pensare alla divisione delle vesti di *Mc* 15,24 e *Gv* 19,24, che chiaramente costituisce una narrativizzazione di *Sal* 22,19 – ma anche nello sviluppo di racconti e tradizioni su Maria, com'è stato mostrato da Enrico Norelli[282]. Nel caso del passo su Giacomo si sarebbe quindi giocato sull'ambiguità tra il nome comune del(l'"uomo) giusto" che compare in *Is* 3,10, in *Pr* 1,12 e in *Sal* 22,19 per riferire questi passi a Giacomo, per il quale l'appellativo di «ὁ δίκαιος» era un soprannome che lo identificava rispetto a suoi omonimi al punto da diventare quasi un nome proprio. Vedremo, tuttavia, che l'elemento della precipitazione dal pinnacolo ha alcune probabilità di riflettere un dato storico: in tal caso, il procedimento sarebbe stato allora, piuttosto, quello della ricerca di *testimonia* a partire da elementi reali.

Il fatto che si sia compiuta una tale operazione costituisce, comunque, un'ulteriore prova dell'importanza che Giacomo rivestiva in alcuni ambienti che a lui si richiamavano in modo particolare e, ancora una volta, del parallelismo che si voleva stabilire nelle medesime comunità tra questo personaggio "speciale" e il Messia stesso, del quale egli era ritenuto il rappresentante, mandato appositamente per completarne l'opera di conversione, salvando così anche la parte di Israele che non si era ancora convertita, ma che, tuttavia, come il suo Maestro, finì con l'incorrere nella stessa sorte tradizionalmente attribuita al "giusto perseguitato".

c) Diverse tradizioni sulla morte del "Giusto": precipitato dal pinnacolo del Tempio, lapidato o ucciso a colpi di bastone?

Veniamo ora al problema del carattere composito e intricato del racconto della morte di Giacomo, così come Egesippo lo presenta. Si è visto sopra come si ponga qui il problema di quante e quali fonti e tradizioni Egesippo abbia tentato di mettere insieme e di armonizzare nel comporre tale racconto e di

[282] Si veda Enrico NORELLI, *Marie des apocryphes : enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique* (Christianismes antiques 1), Genève, Labor et Fides 2009.

come tuttavia ciò che conta maggiormente sia proprio cercare di comprendere per quali scopi narrativi, ideologici e teologici l'autore, e la sua comunità di appartenenza, abbiano voluto dare al racconto la forma nella quale lo troviamo noi oggi. Ciò contribuirà senza dubbio a illuminare l'aspetto storico della composizione del testo, non tanto nel senso della ricerca e della distinzione degli elementi storici rispetto a quelli leggendari all'interno di esso, quanto, piuttosto, nel senso dell'identificazione delle concezioni e delle idee che esso vuole rispecchiare e veicolare e in ragione delle quali, dunque, è stato costruito così come noi lo vediamo e non in altro modo. In tale operazione ci sarà di aiuto il confronto del modo in cui il nostro autore presenta i fatti con quello in cui narrano lo stesso episodio gli altri autori antichi che lo riportano: si tratta, in particolare, di Flavio Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche*, della *II Apocalisse di Giacomo* e dei *Riconoscimenti* pseudoclementini.

I. Egesippo e gli altri racconti noti: Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,IX,1 (= 20,197-203, cf Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,20-25); *Riconoscimenti* pseudoclementini I,66-70; *II Apocalisse di Giacomo* 61-62

Si è osservato come il racconto su Giacomo di Egesippo sia costruito in buona misura attraverso l'utilizzo di numerose citazioni, letterali o parafrasate, sia di scritti protocristiani sia dall'Antico Testamento. Alcuni elementi, tuttavia, risultano esterni a tali antecedenti e mostrano che l'autore, a quanto pare, per comporre il suo quadro d'insieme su Giacomo nel modo più completo e più incisivo possibile, deve aver unito a questi dati che ricavava dalla Scrittura alcuni elementi storici, oltre ad altre tradizioni, diverse e parallele a quella storica, che gli venivano, evidentemente, dalle fonti e dagli ambienti con i quali era in contatto. Possiamo vedere come, verosimilmente, sia proprio questo il caso della narrazione della morte del protagonista, che in Egesippo si compie almeno in due, se non tre, modi differenti: dapprima, la caduta dal pinnacolo del Tempio – menzionata anche in Clemente di Alessandria, *Ipotiposi* 7 – che, però, com'è detto esplicitamente, non è sufficiente a causare la morte del malcapitato (2,23,16 «καὶ ἤρξαντο λιθάζειν αὐτὸν, ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν»); la lapidazione, della quale abbiamo visto le affinità con quella di Stefano, e che è testimoniata anche in Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,IX,1, in particolare 20,200; infine, le bastonate del follatore, cui fa riferimento, ancora, Clemente in *Ipotiposi* 7[283], che sono quelle che danno il colpo di grazia

[283] Si veda sopra, la sezione su 2,23,1-3, *Eusebio, Egesippo e la testimonianza su Giacomo di Clemente di Alessandria* sulla citazione in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,1,3-5 di Clemente di Alessandria, *Ipotiposi* 6-7; ricordo qui il testo di *Ipotiposi* 7, cioè quello riportato in *Storia Ecclesiastica* 2,1,5: «δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς», «e i "Giacomo"

(vedremo, poi, i problemi legati al rapporto tra il testo di Egesippo e la *II Apocalisse di Giacomo*, testo 4 del V codice di Nag Hammadi[284]). Della lapidazione, nel nostro autore, non è esplicitato che essa non portò alla morte del condannato come accade invece per la caduta dal pinnacolo del Tempio, per giustificare l'introduzione di un ulteriore supplizio (lì, la lapidazione, appunto); tuttavia, nel racconto così come lo abbiamo, il fallimento della lapidazione dev'essere presupposto, poiché altrimenti non sarebbe plausibile l'intervento del follatore al quale è attribuita la responsabilità del compimento ultimo del destino di Giacomo.

Dunque, sembra probabile che le notizie sulla morte di Giacomo cui Egesippo si richiama, in origine, fossero due e che egli le abbia unite: l'una, quella della lapidazione, con tutta probabilità storica, narrata da Flavio Giuseppe, che sembra conoscere solo quella, e l'altra, quella della caduta dal pinnacolo seguita dalla morte a colpi di bastone, raccontata da Clemente Alessandrino, che, almeno per quanto ci è dato di sapere, riferiva invece solo quest'ultima. Si potrebbe anche pensare che originariamente caduta dal pinnacolo e morte a bastonate costituissero due tradizioni separate, ma è decisamente più probabile che i due avvenimenti costituissero sin dall'inizio momenti diversi di un unico racconto sulla fine di Giacomo e che Egesippo,

---

erano due, uno, il Giusto, quello che venne gettato giù dal pinnacolo e fu colpito a morte dal bastone di un follatore, l'altro, quello che fu decapitato».

[284] Per il testo di quest'opera mi riferirò essenzialmente ad Armand VEILLEUX, *cit.* (cf sopra, nota 91). Si veda però ora anche la traduzione riveduta di Veilleux, pubblicata in Jean-Pierre MAHÉ [et al.] (ed.), *Ecrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi. Edition publiée sous la direction de Jean-Pierre Mahé* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard 2007, p. 774-776 per la parte che qui interessa. Un'edizione del testo con commento è anche nel precedente Wolf Peter FUNK, *Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V. Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von Wolf Peter Funk* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 119) Berlin, Akademie-Verlag 1976, con testo nelle pagine pari e traduzione tedesca in quelle dispari; il passo del martirio, compresa la preghiera finale di Giacomo, è alle p. 44-49 e il commento, con alcuni confronti con il testo di Egesippo è a p. 171-192; lo studioso fornisce anche una traduzione del testo numerata in capitoli e paragrafi, oltre che numero della linea e pagina del codice di appartenenza, p. 77-86, con il martirio a p. 85-86. Si veda anche l'edizione, di poco successiva, a cura di Charles W. HEDRICK, *The (second) apocalypse of James V,* 4 *: 44,11-63,32* in: Douglas M. PARROT (ed.), *Nag Hammadi Codices: V, 2-5 and VI with Papyrus Berolensis 8502, 1 and 4* (The coptic gnostic library. Nag Hammadi studies 11), Leiden, Brill 1979, p. 105-149, con un'introduzione alle p. 105-109 e il testo copto (pagine pari) con traduzione inglese a fronte (pagine dispari), p. 110-149. Come spiega Charles W. HEDRICK, *ibid.*, p. 105 «The fourth tractate in Codex V has been given the modern title *The (Second) Apocalypse of James* in order to distinguish it from V,*3*, since both documents have the same ancient title (44,8-12)»; egli aggiunge inoltre che le venti pagine del trattato (44-63) sono conservate in uno stato frammentario e che, salvo 53/54 e 63, il fondo di ogni pagina è perduto; nella sezione 53-63, che comprende quindi anche il martirio (quest'ultimo *ivi* alle p. 142-149), anche la sommità della pagina è variamente danneggiata.

volendo inserirvi anche il motivo della lapidazione, per dare una parvenza di unitarietà e di coerenza all'insieme, abbia inserito quest'ultimo in mezzo tra gli altri due: non si spiegherebbe, altrimenti, perché egli avrebbe dovuto interrompere il racconto della lapidazione per far morire Giacomo in un altro modo, se non perché aveva bisogno di inserire anche il motivo delle bastonate, di cui pure disponeva, che era forse parte della stessa tradizione della caduta e che diversamente sarebbe rimasto escluso dalla narrazione (d'altronde, cominciare il racconto con la lapidazione e inserire poi gli altri due motivi sarebbe stato arduo). Vedremo, comunque, come sia la caduta dal pinnacolo sia l'intervento del follatore siano stati probabilmente inseriti a scopi ideologici e teologici. Anche se si tiene in considerazione la notizia riportata da Emil Schürer, e citata anche da Bardy, secondo la quale, per il diritto penale giudaico, i condannati erano fatti precipitare da una certa altezza prima di finirli con la lapidazione – com'è detto in *Mishnah*, *Sanhedrin* 6,1-4, su questo punto in particolare 6,4,[285] e come si vedrà meglio poco oltre – tuttavia bisognerà ammettere che il racconto di Egesippo non sembra seguire questa linea, perché gettare giù Giacomo non è presentato come preludio alla lapidazione: questa appare piuttosto come un'iniziativa improvvisa presa quando Giacomo è già caduto; anche dal punto di vista della genesi del racconto, come si è cercato di illustrare qui sopra, sembra difficile che ci fosse un'articolazione originaria tra precipitazione dal pinnacolo e lapidazione.

Entrambe le notizie degli altri due autori – tanto quella di Giuseppe Flavio quanto quella di Clemente (sempre ammesso che Clemente non aggiungesse altro in qualche sezione delle *Ipotiposi* che non ci è arrivata)[286] – sono molto sintetiche, molto più di quanto esse non appaiano in Egesippo. Egli si sarà probabilmente avvalso di una o più fonti, delle quali una dev'essere anche all'origine del racconto di Clemente, a meno che quest'ultimo non dipenda da Egesippo, il che, però, è reso poco probabile dalla sequenza immediata di precipitazione e bastonate in Clemente; può darsi, dunque, che Egesippo abbia almeno in parte ampliato e completato le informazioni di cui disponeva, anche al fine di dare al suo composito insieme di dati un aspetto più o meno organico. In Giuseppe Flavio, poi, riguardo al momento specifico della morte, in *Antichità Giudaiche* 20,IX,1 (citato, come detto, anche in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,22), si dice soltanto che il nuovo sommo sacerdote Anano il giovane, al quale il re Erode Agrippa aveva conferito la carica nel 62 e che era un sadduceo dal carattere «duro e oltremodo temerario» («θρασὺς ἦν τὸν τρόπον καὶ

[285] Cf Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 nota 25 con rinvio a Emil SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I-III, Leipzig, Hinrichs 1901⁴, I, p. 582, nota 46. Una sintesi del procedimento anche in John J. ROUSSEAU, Rami ARAV (ed.), *Jesus and His World. An Archaeological and Cultural Dictionary*, London, SCM Press 1996, p. 264.

[286] Questa era l'idea di Zahn; si veda sopra, p. 67 con la nota 94.

τολμητὴς διαφερόντως», *Antichità Giudaiche* 20,199), approfittando della vacanza della magistratura al momento del passaggio in carica da Festo ad Albino come governatori della Giudea (cioè alla morte di Festo), «καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καί τινας ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους», «riunisce il sinedrio dei giudici e porta in giudizio Giacomo, fratello di Gesù detto Cristo, e alcuni altri, e accusatili di aver trasgredito le leggi, li consegna alla folla per farli lapidare»[287]. Dunque, Giuseppe non fornisce particolari dettagli sul modo concreto in cui avvenne l'uccisione di Giacomo, ma dice soltanto che egli fu lapidato dalla folla, insieme ad altri, dei quali del resto non abbiamo ulteriori informazioni, per l'accusa di «aver trasgredito le leggi». Si può aggiungere, d'altronde, che lo stesso Eusebio nella *Cronaca*, all'anno 62 (2077 di Abramo) sembra conoscere soltanto questa versione dei fatti, poiché menziona esclusivamente la lapidazione, come notava già Zahn[288]: la *Cronaca* dice infatti che «*Jacobum, fratrem domini, quem omnes Justum appellabant, lapidibus interfecerunt Judaei*»; in quest'opera, dunque, egli deve aver usato soltanto Giuseppe Flavio e non Egesippo. Del resto – possiamo aggiungere – quando egli riporta la citazione di Clemente in 2,1,5, non fa cenno alcuno alla lapidazione, quindi non doveva essere suo intento fornire necessariamente tutte le notizie che aveva a disposizione in tutti i luoghi in cui parlava di un certo argomento. Zahn, poi, proseguendo la sua riflessione, osserva che Eusebio, a suo parere, avrebbe riportato la notizia di Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 20,200 in *Storia Ecclesiastica* 2,23,22 proprio per precisare meglio l'espressione vaga della *Cronaca*.

Da parte loro, i *Riconoscimenti* pseudoclementini I,66-71 – conservati quasi esclusivamente in siriaco e nella traduzione latina di Rufino, a partire da un originale greco – presentano una forma del racconto del tutto peculiare.[289] La

---

[287] Il passo del martirio di Giacomo è nell'edizione critica delle *Antichità Giudaiche* 20,IX,1 (=20,197-203), in Benedikt NIESE (ed.), *Flavii Iosephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. 4, Antiquitatum iudaicarum libri XVI-XX et vita*, p. 309-310; la traduzione italiana che riporto è quella di Manlio SIMONETTI (ed.), *Flavio Giuseppe, Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone ("Antichità giudaiche", libri XII-XX). Introduzione, traduzione e note a cura di Manlio Simonetti*, con il passo in questione a p. 546-547. Il passo corrisponde anche a Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,21-22.

[288] Cf Theodor ZAHN, *cit.*, p. 232-233.

[289] Per uno studio di questa sezione, con una sinossi in traduzione inglese delle sue versioni siriaca e latina e dei frammenti armeni ove essi siano disponibili, si veda F. Stanley JONES, *An ancient Jewish Christian source on the history of christianity : Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71*, (Society of Biblical Literature. Texts and Translations 37. Christian Apocrypha Series 2), Atlanta, Georgia, Scholars Press 1995; la traduzione in sinossi con introduzione è alle p. 51-109 e il passo di *Riconoscimenti* I,66-71 si trova nelle p. 101-109; sul

scena della narrazione è quella di un confronto, che avviene all'interno del Tempio, tra Giacomo e Gamaliele – qui presentato come una sorta di giudeo-cristiano che si nasconde tra gli ebrei, sia per influenzarli in senso cristiano sia per difendere i propri compagni dagli intrighi dei Giudei stesi[290] – alla presenza di Caifa, che rappresenta, invece, il giudeo malvagio per eccellenza. L'episodio, che doveva verosimilmente concludersi, in origine, con la morte di Giacomo, come nel nostro testo, finisce invece con l'irruzione nel Tempio del nemico in persona, in forma umana (il quale, come dimostra 1,71,3-4, si identifica con Saulo/Paolo, qui prima della sua adesione alla fede in Gesù; questo personaggio, comunque, non era certo ben visto dai cristiani delle *Pseudoclementine*), insieme ad alcuni altri; il nemico inveisce contro Giacomo e scatena un massacro cominciando a colpire tutti i presenti con un tizzone ardente preso dall'altare, seguito anche dagli «altri sacerdoti». Quindi – e questo è il punto che ci interessa – tenta di uccidere Giacomo facendolo cadere dalla sommità delle scale del Tempio; credendolo morto, non lo colpisce una seconda volta e così i suoi compagni possono avvicinarsi, sollevarlo e metterlo in salvo. Questa forma del racconto, dunque, è certamente secondaria e rielabora tradizioni preesistenti al fine di valorizzare il più possibile la figura del protagonista: non offre quindi un contributo rilevante per l'analisi della forma narrativa nella quale è presentata la morte di Giacomo in Egesippo e della sua costruzione, se non dal punto di vista di un'eventuale ripresa e modificazione, nei *Riconoscimenti*, delle tradizioni trasmesse da Egesippo (si veda per esempio Stanley Jones, citato qui di seguito).

Ora, appunto, quel che interessa nel ragionamento che stiamo sviluppando è che il racconto di Egesippo sembra voler conciliare e unire le due tradizioni di cui si è detto (caduta dal pinnacolo e bastonate, da un lato, e lapidazione, dall'altro), con un'operazione che probabilmente era già stata compiuta nel suo ambiente di appartenenza e che sembrerebbe riscontrarsi, a un primo sguardo, anche nella copta *II Apocalisse di Giacomo* 61,15-63,32, cioè,

problema testuale delle diverse redazioni dell'opera si veda il capitolo 2, *The Latin and Syriac Versions and the Lost Greek Recognitions*, p. 39-49. Si veda anche lo studio di Robert E. VAN VOORST, *The ascents of James : history and theology of a Jewish-Christian community* (Dissertation series. Society of biblical literature 112), Atlanta, Georgia, Scholars Press 1989. L'edizione critica dei *Riconoscimenti* latini è in Bernhard REHM (ed.), *Die Pseudoklementinen, herausgegeben von Bernhard Rehm. Zweite verbesserte Auflge von Georg Strecker. II, Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin, Akademie Verlag 1994[2]. Per il siriaco, si veda invece Wilhelm FRANKENBERG (ed.), *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext. Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung, von Wilhelm Frankenberg* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 48,3), Leipzig, Hinrichs 1937, con una retroversione greca.

[290] Cf F. Stanley JONES, *cit.*, p. 165.

appunto, nella sezione di quest'opera sul martirio di Giacomo;[291] di tutta l'opera, e in particolare della parte sul martirio, si ipotizza infatti una dipendenza diretta da Egesippo, come sostiene Stanley Jones, o comunque una derivazione da una medesima tradizione giudeo-cristiana comune, per esempio secondo Richard Bauckham.[292] In effetti, in questo testo vi sono certamente

[291] Armand VEILLEUX, *cit.*, p. 158 spiega che la *II Apocalisse di Giacomo*, come si presenta attualmente, si compone di un lungo discorso di rivelazione (44,11-61,15) al quale è stato aggiunto un racconto del martirio di Giacomo (61,15-63,32). Inoltre, egli spiega, nell'*Introduction générale* (p. 1-18) a p. 7 che *I* e *II Apocalissi di Giacomo* «portent sur le même thème du salut, entendu dans une perspective tout à fait gnostique. Il s'agit de la remontée du gnostique vers le plérôme malgré les difficultés que mettront sur son chemin le démiurge et ses arconte. Ce salut est rendu possible grâce à la révélation communiquée par le Christ à Jacques et transmise par celui-ci à ceux qui acceptent sa médiation et son appel». Veilleux osserva inoltre, *ibid.*, p. 179 che il racconto del martirio di Giacomo – che compare soltanto nella seconda delle due apocalissi – è su toni completamente diversi rispetto al resto dell'opera, non presentando «absolument rien de gnostique» e forma un'unità a sé stante che deve aver avuto certamente un'esistenza indipendente, o come racconto autonomo o come parte di un altro documento. A sua volta, poi, la preghiera finale di Giacomo (62,12-63,29) costituisce essa stessa un testo separato che fu aggiunto al martirio. Aggiungerei, tuttavia, che proprio nella preghiera finale, anche se essa davvero non avesse di per sé un'origine gnostica, l'insistenza sul desiderio di essere liberato dal corpo e dalla carne peccatrice e di essere uno solo con Cristo, così che egli compia «un'opera di pienezza», ben si adattava a farla inserire in un contesto che gnostico era, quale quello della *II Apocalisse*.

[292] Cf F. Stanley JONES, *An ancient Jewish Christian source on the history of christianity : Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71*; sulla ricostruzione del materiale proprio dello scritto di base del quale si presuppone l'esistenza per i *Riconoscimenti* pseudoclementini, si veda l'ampio capitolo *Isolation of the Source Material*, p. 111-155; cf in particolare la sezione *Relations to Jewish and Other Early Christian Writings*, p. 138-150, soprattutto p. 142-146 per le eventuali fonti comuni e i rapporti di dipendenza tra i *Riconoscimenti*, Egesippo in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23,4-18 e la *II Apocalisse di Giacomo* 61,12-62,16. Per la posizione che difende, invece, l'origine di Egesippo e della *II Apocalisse di Giacomo* da una stessa tradizione comune, cf Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church,* p. 29, il quale afferma, a proposito della *II Apocalisse di Giacomo* da Nag Hammadi, che «its account of the martyrdom of James the Lord's brother (61:1-62:14) is probably independent of Hegesippus' account but derived ultimately from the same Jewish Christian tradition», che a sua volta segue, per questa conclusione (cf la nota 83), Scott Kent BROWN, *Jewish and gnostic elements in the Second Apocalypse of James (CG V,4)*, in *Novum Testamentum* 17 (1975), p. 225-237, in particolare p. 227-231 e Wilhelm PRATSCHER, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1987, in particolare p. 241-251 e 255; Bauckham sottolinea inoltre il carattere gnostico e antigiudaico di quest'opera. Per uno studio dell'importante materiale gnostico in copto del ritrovamento di Nag-Hammadi, tra cui *I e II Apocalissi di Giacomo*, cf Alexander BÖHLIG, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums 6), Leiden, Brill 1968, in particolare la sezione *Zum Martyrium des Jacobus*, p. 112-118 (ristampa leggermente rivisitata di ID., *Zum Martyrium des Jakobus*, *Novum Testamentum* 5 (1962), p. 207-213). Un'indagine dettagliata del materiale copto su Giacomo e delle sue possibili connessioni con gli altri testi cristiani antichi, cf Scott Kent BROWN, *James: a religious-historical study of the relations between*

elementi in comune con Egesippo, anche se i vari momenti si presentano, a ben guardare, in un ordine diverso e con alcune aggiunte che, almeno in parte, sembrano accrescere la coloritura del racconto: prima l'annuncio della lapidazione (61,12-19 «Tutti dicevano a una sola voce: "Venite! Lapidiamo il Giusto!" Ed essi si alzarono dicendo: "Sì, uccidiamo quest'uomo, in modo che sia tolto di mezzo a noi. Poiché non ci sarà di alcuna utilità"»), poi la caduta dal pinnacolo (61,20-26 «Ed essi erano lì, e lo trovarono in piedi presso il pinnacolo del Tempio, accanto alla possente pietra angolare. E decisero di gettarlo giù, da quel luogo rialzato. E lo gettarono giù. Ed essi […]» – la parte finale del codice è lacunosa), in seguito i colpi – anche se non è esplicitato che si tratti di bastonate né si nomina il follatore – al poveretto, che viene anche trascinato al suolo e calpestato, con una pietra sul ventre (62,1-7 «Essi lo afferrarono e lo colpirono, trascinandolo per terra. Lo distesero e posero una pietra sul suo ventre, lo calpestarono tutti, dicendo: "Tu ti sei sviato!"»), infine, il colpo di grazia, attraverso la lapidazione, come annunciato all'inizio (62,7-15 «Poi lo rialzarono, poiché era ancora vivo. E gli fecero scavare una fossa. Ve lo fecero aggrappare. Avendolo coperto fino al(l'altezza del) ventre, lo lapidarono in questo modo. Quanto a lui, egli stese le mani e disse questa preghiera, non quella che aveva l'abitudine di dire», ecc.); segue, quindi, la preghiera di Giacomo che conclude la storia, incentrata sulla richiesta a Dio di essere liberato finalmente dal corpo e dalla carne segnata dal peccato e condotto alla vera vita.[293]

In effetti, già Armand Vielleux osservava che alcune espressioni del racconto del martirio riprendono quasi alla lettera quelle di Egesippo.[294] Inoltre, continuava lo studioso, l'autore aggiunge qui alcuni dettagli che non contraddicono la versione di Egesippo, ma dicono molto di più e manifestano una dipendenza certa dalla tradizione talmudica; il racconto, già drammatico in Egesippo, prende qui, sempre secondo lo studioso, una connotazione nettamente fantasiosa. Vielleux, dunque, come Jones, pensa più a una dipendenza diretta da Egesippo che a un patrimonio di tradizioni comuni, anche sulla base delle corrispondenze testuali molto precise tra i due racconti (tra i più evidenti elementi in comune, si pensi alla vicinanza tra «Venite,

---

Jewish, Gnostic, and Catholic Christianity in the early period through an investigation of the traditions about James the Lord's brother, Brown University, Ph.D. dissertation 1972.

[293] Nei passi citati, traduco il francese di Armand VEILLEUX, *cit.*, p. 153 e 155; il commento alla sezione finale, 61,15-63,32 è *ivi*, alle p. 179-181.

[294] Armand VEILLEUX, *cit.*, p. 178-179, «Les lignes 61,15-19 [cioè «Ed essi si alzarono dicendo: "Sì, uccidiamo quest'uomo, in modo che sia tolto di mezzo a noi. Poiché non ci sarà di alcuna utilità"»], qui reprennent presque textuellement une phrase du récit d'Hégésippe, répètent les lignes précédentes qui étaient, comme nous l'avons dit, la conclusion primitive de l'Apocalypse. Tout le récit s'inspire foncièrement de la tradition d'Hégésippe, à laquelle plusieurs détails ont été ajoutés, empruntés à la tradition rabbinique».

lapidiamo il Giusto» di 61,14 e «Lapidiamo Giacomo il Giusto» di Egesippo in Eusebio 2,23,16).

Tuttavia, è necessario rilevare che le differenze tra *II Apocalisse* ed Egesippo sono in realtà probabilmente più profonde di quanto possa sembrare a un primo sguardo. Infatti, non è così certo che i colpi che Giacomo riceve qui possano essere senz'altro paragonati alle bastonate del follatore; essi sembrano piuttosto connessi con la pietra che fa parte della lapidazione, e inoltre intervengono in un momento diverso rispetto alle bastonate, che in Egesippo provocano la morte dopo la lapidazione e non prima. Inoltre, il procedimento di lapidazione di Giacomo in *II Apocalisse di Giacomo* corrisponde abbastanza da vicino a quello della lapidazione come prescritto in *Mishnah*, *Sanhedrin* 6: il condannato era spogliato, poi fatto salire su di una piattaforma alta poco meno di tre metri, letteralmente «due volte l'altezza di un uomo», e spinto giù dal primo testimone; se non moriva subito, il secondo testimone gli gettava una grossa pietra sul petto, letteralmente «sul cuore», (se era caduto bocconi, era prescritto di girarlo) e, se non moriva neanche così, veniva lapidato da tutti i presenti. In questo scritto, in effetti, non viene detto che Giacomo sia andato sul pinnacolo in quanto incoraggiato dai capi giudei, come avviene invece in Egesippo. Dal punto di vista del messaggio trasmesso, del resto, manca in *II Apocalisse di Giacomo* tutta la problematica "cristologica" che si trova in Egesippo; c'è invece il motivo di Giacomo che parla alla folla, qui però senza successo, come elemento scatenante del suo martirio (si vedano i passi subito precedenti il nostro, a partire da 60,1-14). Ora, si profilano, dunque, due possibilità. La prima è che l'autore di *II Apocalisse di Giacomo* abbia usato Egesippo; in questo caso, bisognerebbe, da un lato, indicare delle espressioni che non lascino dubbio su questo rapporto di dipendenza, dunque espressioni che non possano venire da *testimonia* e che possiamo senz'altro riportare alla "redazione" da parte di Egesippo, il che è probabilmente possibile, come accennato; dall'altro, però, bisognerà anche ammettere che l'autore di *II Apocalisse di Giacomo* abbia estrapolato dal racconto di Egesippo proprio quegli elementi che potevano servire a una descrizione di una "regolare" lapidazione e li abbia usati in questo senso, a cominciare dalla sua posizione sul pinnacolo, che in *II Apocalisse di Giacomo* non consegue a un'iniziativa dei capi giudei ed è intesa chiaramente come punto di partenza di una lapidazione, il "luogo elevato" da cui si deve gettar giù il condannato, prima di gettargli una grossa pietra sul ventre. Quest'ultimo elemento, assente in Egesippo, è invece ben presente in *II Apocalisse di Giacomo*, che conosce evidentemente questo procedimento, completato poi dalla lapidazione collettiva dovuta al fatto che il condannato non era ancora morto. Se davvero dipendesse da Egesippo, poi, *II Apocalisse di Giacomo* avrebbe anche dovuto eliminare la bastonatura perché non conforme al procedimento di lapidazione. In altri termini, questo racconto non

solo non sembra in effetti contenere tre modi di morte come in Egesippo (precipitazione dal pinnacolo, lapidazione e bastonatura), ma non ne presenta neppure due (precipitazione e lapidazione): piuttosto, sembra averne uno solo, perché, appunto, la precipitazione dal pinnacolo qui sembra introdotta come il primo momento di una lapidazione conforme alle regole, e non come un supplizio separato e a sé stante. In sostanza, è possibile che il racconto di *II Apocalisse di Giacomo* più che una narrazione composita, come quella di Egesippo, costituisca la reinterpretazione – in base alla procedura codificata nella *Mishnah* e che poteva essere quella reale di I-II secolo – della lapidazione, che è poi l'unico modo della morte che troviamo in Flavio Giuseppe, nonché, probabilmente, quello realmente verificatosi. Se tutto questo è vero, si dovrà allora almeno porre la questione se la versione di *II Apocalisse di Giacomo*, più che un ulteriore sviluppo rispetto al già leggendarissimo Egesippo, non sia la rielaborazione di un'interpretazione narrativa della lapidazione di Giacomo, preesistente e certo anch'essa già leggendaria, ma non necessariamente derivata da Egesippo. La versione di quest'ultimo potrebbe invece costituire, a sua volta, un altro sviluppo della stessa reinterpretazione che appare in *II Apocalisse di Giacomo*; tuttavia, il testo di Egesippo premetterebbe a tale tradizione comune un dibattito più "cristologicamente" marcato su Gesù (si pensi a tutta la questione delle domande "cristologiche" che gli scribi e i farisei pongono a Giacomo, assenti in *II Apocalisse*: tutto il dibattito con i capi giudei potrebbe essere uno sviluppo del semplice motivo del parlare alla folla, contenuto anche in *II Apocalisse*, e quindi verosimilmente anche nella tradizione originaria). Dunque, sebbene la possibilità della dipendenza di quest'ultima da Egesippo non si possa escludere, la seconda ipotesi, quella dell'origine indipendente da una stessa tradizione, eliminerebbe una certa difficoltà che nasce volendo far dipendere il racconto di *II Apocalisse di Giacomo*, più compatto e lineare, da quello decisamente composito di Egesippo. Al limite, si potrebbe persino arrivare a pensare che Egesippo conoscesse una versione simile a quella di *II Apocalisse di Giacomo* e che abbia aggiunto le bastonate a un racconto che prevedeva caduta dal pinnacolo e lapidazione, anche se abbiamo già detto come sia più probabile che caduta e bastonate fossero già in origine in uno stesso filone di tradizione, come attesterebbe Clemente.

È doveroso ricordare, peraltro, un interessante contributo di Richard Bauckham che analizza le fonti sulla morte di Giacomo, tra le quali i due racconti di cui ci stiamo occupando, giungendo a conclusioni molto vicine a quelle qui delineate. Lo studioso partiva dall'intento di definire per quale accusa Giacomo sia stato lapidato per decisione del sinedrio e giungerà alla conclusione che egli sia stato accusato e condannato o per blasfemia o per aver deviato il popolo portandolo ad adorare "altri dei" (cf *Dt* 13) o per entrambe le

ragioni; tuttavia, ciò che ci interessa qui è soprattutto la sua analisi delle fonti letterarie.[295]

Bauckham propone una sinossi dei luoghi nei quali i due testi di *II Apocalisse di Giacomo* e di Egesippo sono affini e, con una serie di argomentazioni, tra cui alcune analoghe a quelle che ho esposto qui sopra, mostra che i due testi deriverebbero non l'uno dall'altro, ma da una comune fonte giudeo-cristiana. Per esempio, lo studioso mostra come i "sacerdoti" di *II Apocalisse* abbiano più probabilità di rispecchiare la fonte comune originaria rispetto agli "scribi e farisei" di Egesippo, che egli definisce «a reminiscence of the Gospels»; nella fonte, i persecutori di Giacomo sarebbero stati, in particolare, i soli sacerdoti sadducei, come mostrerebbe il riferimento in Egesippo al fatto che gli appartenenti "alle sette" non credevano nella resurrezione (intesa quindi, secondo questa interpretazione, in senso lato, e non strettamente riferito a Gesù, com'è stata invece letta nel presente studio nel commento a 2,23,8-9). Abbiamo visto e vedremo ancora come questo contatto di Egesippo con i vangeli sia riscontrabile, in effetti, in più punti della sua storia; lo stesso Bauckham ipotizza che sia proprio il nostro autore ad averli inseriti in un racconto preesistente. Anch'egli, poi, riconosce le forti corrispondenze tra il racconto della *II Apocalisse* e la pratica giudaica della lapidazione descritta nella *Mishnah*, riscontrando, invece, l'assenza di tali affinità da Egesippo: lo studioso allude pure al fatto che la decisione di lapidare Giacomo in *II Apocalisse* precede, e non segue, la salita sul pinnacolo; cita, inoltre, l'elemento della grossa pietra gettata su Giacomo prima della lapidazione vera e propria (quest'ultima dovuta al fatto che egli non fosse ancora morto dopo il lancio della stessa pietra). Dunque, in sostanza, le conclusioni di Bauckham riguardo alle relazioni tra i due testi si avvicinano moltissimo a quelle viste qui. Inoltre, egli aggiunge un ulteriore elemento. Come si è accennato sopra, lo studioso interpreta infatti tutta la storia della morte di Giacomo in Egesippo come fortemente influenzata da un'esegesi del *Sal* 118; i segni di tale esegesi all'origine del racconto sarebbero, a suo avviso, molto più presenti in Egesippo che in *II Apocalisse di Giacomo*, ma quest'ultima opera ne presenterebbe, tuttavia, alcuni che in Egesippo sono assenti: ciò dimostrerebbe ancora una volta che i due scritti provengono da una fonte comune appartenente agli ambienti giudeo-cristiani del primo II secolo e non l'uno dall'altro. A favore di tale vera e propria fonte comune – e non soltanto di una o più comuni tradizioni di partenza – Bauckham fa riferimento proprio alle numerose espressioni che si trovano quasi identiche nei due scritti, che a suo avviso attesterebbero, appunto, la loro

[295] Richard BAUCKHAM, *For what offence was James put to death?*, in: Bruce CHILTON, Craig A. EVANS (ed.), *James the Just and Christian origins* (Supplements to "Novum Testamentum" 98), Leiden, Brill 1999, p. 199-232.

dipendenza da una medesima opera scritta originaria. Come si vede, dunque, le conclusioni di Bauckham sui rapporti tra i due testi si accordano con quelle qui delineate.

Leggermente diversa la posizione dello studioso su alcuni altri punti. Per esempio, egli, analizzando brevemente pure i rapporti di Egesippo con Clemente di Alessandria e con le *Ricognizioni*, afferma che è a suo avviso del tutto verosimile che Clemente dipenda da Egesippo: le poche righe di Clemente sulla morte di Giacomo sarebbero una sorta di breve riassunto della narrazione del nostro, dalla quale l'Alessadrino avrebbe eliminato il passaggio intermedio della lapidazione e tenuto soltanto il primo e l'ultimo passaggio della morte del protagonista, cioè la caduta dal pinnacolo e le bastonate; si è visto sopra, tuttavia, come tale dipendenza di Clemente da Egesippo non sia in realtà così dimostrabile e come anzi appaia probabile un'origine separata dei due racconti[296]. Per quanto concerne il racconto pseudoclementino, poi, lo studioso propende per una sua totale indipendenza dalle altre fonti che conosciamo: la forma della narrazione dello pseudo-Clemente è, a parer suo, troppo peculiare perché si possa postulare una qualsiasi relazione testuale in senso stretto con altre opere note, quindi anche con Egesippo e *II Apocalisse di Giacomo*; al massimo, dice Bauckham, l'autore potrebbe aver peso in prestito elementi di un racconto preesistente, rielaborandolo, però, così profondamente da rendere di fatto inutilizzabile la sua redazione come fonte storica e impossibile un suo confronto con altri testi a disposizione.

Interessante anche il punto di vista di Bauckham sull'origine della narrazione, che ci serve qui per introdurre il problema della spiegazione della presenza delle "tre morti" di Giacomo in Egesippo. La prospettiva dello studioso inglese si basa sull'autocomprensione della chiesa primitiva come tempio escatologico. Bauckham infatti, come si è visto a suo luogo, ritiene che l'appellativo di "*oblias*" come "baluardo del popolo" per Giacomo possa essere ricondotto a questo ambito tematico, il quale, in ultima analisi, deriverebbe secondo lui da *Is* 54,11-12. Egli riconduce quindi la sua argomentazione a questo tema e spiega, come accennato sopra, che tutto il racconto costituirebbe una narrativizzazione del *Sal* 118; ve ne sarebbero vari segni, a partire dalla domanda stessa posta a Giacomo sulla "Porta di Gesù": tutta la storia è dunque compresa dallo studioso come costruita attraverso una lettura di questo salmo immaginato come interamente pronunciato da Giacomo; Bauckham riconosce, in particolare, una serie di corrispondenze tra il "Tempio escatologico" del salmo e il Tempio fisico nel quale si svolge la vicenda narrata, attraveso le quali il racconto sarebbe stato costruito: si sarebbe, cioè dato un valore in riferimento

[296] Cf sopra, nel commento a 2,23,1-3, la sezione *Eusebio, Egesippo e la testimonianza su Giacomo di Clemente di Alessandria*.

alle parti fisiche dell'edificio reale a una serie di espressioni metaforiche del *Sal* 118. Inoltre, secondo lo studioso, nel testo si potrebbe riscontrare anche un collegamento, benché indiretto, per *gezera shawa*, tra *Sal* 118 e *Ger* 35 (*Ger* 42 della Settanta, anche se Bauckham ritiene che Egesippo utilizzasse il testo ebraico della Bibbia), cioè il passo dove sono menzionati i Rechabiti. La sua interpretazione è quindi, in alcuni punti, diversa da quella qui proposta, la quale si fonda innanzi tutto sulla concezione del ruolo di Giacomo intercessore; inoltre, sono diversi alcuni elementi puntuali: per esempio, per come si è condotta qui l'analisi, il passo di Egesippo sulla "Porta" sarebbe derivato da un'esegesi di *Gv* 10.

Non entrerò in questa sede nei dettagli delle argomentazioni di Bauckham, dei quali sarebbe necessario un ulteriore approfondimento per studiarne le possibili connessioni con l'interpretazione del racconto qui delineata. Tuttavia, il suo approccio al problema della genesi di questo testo è molto interessante e presenta tratti innovativi che devono essere sottolineati. Il suo contributo è infatti uno dei pochi fino a oggi, forse l'unico, che abbia posto in modo serio e approfondito una serie di domande legate alla narrazione di Egesippo sulla morte di Giacomo: quella della sua connessione con *II Apocalisse di Giacomo*; quella dell'interpretazione della sua origine a partire dall'esegesi di passi veterotestamentari utilizzati per costruire il racconto; quella del riconoscimento di una presenza più o meno sistematica in esso di citazioni evangeliche e di scritti protocristiani in genere; quella di aver tentato di ricomporre in un quadro unitario i diversi elementi del racconto, talvolta difficilmente interpretabili, ivi comprese le enigmatiche espressioni della "Porta di Gesù", di Giacomo "*Oblias*", nonché la presenza nella storia di un Rechabita e di un follatore. Tutti questi problemi erano stati quasi del tutto ignorati nella ricerca precedente.

Proprio l'ultimo punto menzionato – la presenza del follatore che colpisce Giacomo a morte – fornisce occasione per affrontare il problema della ragione per la quale sarebbe stato inserito il motivo delle bastonate nella tradizione trasmessa da Egesippo. Secondo Bauckham, la presenza del follatore sarebbe un espediente narrativo usato per introdurre nella vicenda un (qualsiasi) strumento di legno impiegato per dare il colpo di grazia a Giacomo, un po' come si è ipotizzato possa essere accaduto per la sega di legno utilizzata nel martirio del protagonista in *Ascensione di Isaia* 5,1; la morte tramite uno strumento ligneo servirebbe a completare l'assimilazione di Giacomo con Gesù, che percorre tutto il brano di Egesippo.

Ebbene, benché sia certamente possibile che un simile intento abbia contribuito a spingere l'inventore della storia – sia questi Egesippo o già qualcun altro prima di lui – a inserire il "legno" nella narrazione, tuttavia, vi

sono alcuni ulteriori elementi che meritano di essere presi in considerazione come fonte d'ispirazione per il racconto egesippiano.

II. La morte di Giacomo e la parabola dei «vignaioli omicidi» (*Mc* 12,1-12, *Mt* 21,33-45, *Lc* 20,9-19)

Ricapitoliamo la situazione al momento della nascita del testo di Egesippo. Abbiamo visto come esso testimoni dell'esistenza, accanto alla tradizione sulla lapidazione (probabilmente divenuta poi in alcuni ambienti quella della caduta/lapidazione, ammesso che quest'ultima versione non sia stata invece proprio quella originaria), anche di quella che vuole Giacomo precipitato dal pinnacolo e ucciso a bastonate per mano del follatore. Ora, come si diceva, la prima delle due è quella con le maggiori probabilità di rispecchiare la realtà storica: infatti, da un lato, è quella che riferisce anche Flavio Giuseppe, il quale non aveva motivo di raccontare i fatti in un modo ideologizzato o particolarmente drammatico e colorito e perciò verosimilmente li riferisce semplicemente per come li conosce, senza aggiungervi né togliervi nulla; dall'altro, la lapidazione era il modo normale di punire il crimine di blasfemia nella comunità ebraica (eventualmente, preceduta dalla caduta da un luogo elevato).

Dunque, il problema che si pone nel frammento è ora questo: dal momento che si aveva certamente a disposizione la notizia preesistente, e probabilmente reale, della lapidazione, perché si sarebbe dovuta inventare anche l'altra, che è con ogni evidenza leggendaria, delle bastonate? Oltre allo spunto di Bauckham sulla volontà di introdurre il "legno" che desse la morte al protagonista, si potrebbe pensare che, anche in questo caso, una ricerca di *testimonia* biblici sul destino del giusto, o di un qualche brano evangelico al quale ricondurre la vicenda di Giacomo, possano aver svolto un ruolo. Se così fosse, bisognerebbe identificare qualche passo che possa aver ispirato l'idea della morte di Giacomo a colpi di bastone, e cercare inoltre di capire perché sia stata introdotta proprio la figura del follatore come responsabile ultimo dell'uccisione (la spiegazione che esso sia un espediente narrativo, infatti, non dice comunque nulla sulla ragione per la quale sia stato scelto un follatore e non qualunque altro personaggio che lavorasse con utensili di legno).

Per quanto riguarda le tradizioni sulla morte, che compaiono qui tutte insieme, mi sembra che una possibile fonte d'ispirazione per la loro combinazione possa essere costituita dalla parabola dei vignaioli omicidi, o dei mezzadri rivoltosi, di *Mc* 12,1-12, *Mt* 21,33-45, *Lc* 20,9-19. Questa parabola, infatti, nelle sue linee generali e nei suoi temi-chiave sembra adattarsi bene al ritratto di Giacomo che abbiamo delineato e che evidentemente si voleva trasmettere nell'ambiente di Egesippo. Innanzi tutto, la vicenda è incentrata qui

sul tema di Israele come "vigna", che naturalmente è comune nell'Antico Testamento e nella tradizione ebraica in genere: basti pensare, per esempio, al canto della vigna di *Is* 5,1-7, che del resto ispira la parabola stessa; se dunque davvero la comunità di Egesippo si autocomprendeva come parte integrante del popolo d'Israele, e anzi come sua vera erede e rappresentante, non stupisce che essa valorizzi in modo particolare una parabola che faccia uso di questa metafora. In secondo luogo, entrando nel merito del racconto, si vede che esso aveva buone ragioni per essere interpretato come riferito a Giacomo. Infatti, l'immagine dei vignaioli che maltrattano e percuotono i servi del padrone e poi il suo stesso figlio per avere essi l'eredità rispecchia bene l'immagine che si vuol dare, nel racconto di Egesippo, degli scribi e dei farisei che vogliono eliminare Giacomo per impedire che il popolo vada dietro a qualcun altro e abbracci una fede diversa dalla loro e così venga meno il loro potere; del resto, gli interlocutori di Gesù, che si riconoscono additati nella parabola nel ruolo dei vignaioli omicidi, nei tre vangeli sono identificati in modo esplicito, rispettivamente, con «i sommi sacerdoti, gli scribi e gli anziani del popolo», in *Mc* 11,27; «i sommi sacerdoti e gli anziani del popolo» prima, in *Mt* 21,23, e «i sommi sacerdoti e i farisei» poi, in *Mt* 21,45; «gli scribi e i sommi sacerdoti», in *Lc* 20,19. Niente di più facile, dunque, che proprio gli «scribi e farisei» del racconto di Egesippo siano stati identificati con i personaggi menzionati da Gesù stesso nella parabola, o persino siano stati inseriti artificialmente nel racconto proprio a partire da quella (peraltro fornendone così un'immmagine che ben si sposava con il ruolo negativo attribuito da Egesippo alle sette d'Israele, per esempio nell'ambito dell'origine delle eresie); si è visto, infatti, come nel racconto di Flavio Giuseppe tali personaggi non siano menzionati da nessuna parte, ma la responsabilità della morte di Giacomo sia attribuita esclusivamente al sommo sacerdote Anano, e alle sue trame, e al sinedrio dei giudici. D'altra parte, la figura del servo sofferente, cui qui si allude, si applica perfettamente a Giacomo, mediatore per la conversione del popolo e profeta incompreso, rifiutato e perseguitato dalle classi dirigenti, le quali tuttavia saranno «fatte morire miseramente» (*Mt* 21,41) al ritorno del padrone della vigna, cioè di Cristo stesso: il ritorno glorioso di quest'ultimo, del resto, è proprio ciò che Giacomo va predicando secondo Egesippo e che crea tanto disturbo e disappunto nei suoi avversari; inoltre, un clima di attesa escatologica, come si è visto sopra, costituisce un'ambientazione plausibile per l'origine del nostro racconto su Giacomo. D'altra parte, l'attribuzione a quest'ultimo di una vicenda costruita sulla falsariga di questa parabola è conforme alla visione di lui come imitatore e successore di Gesù (abbiamo visto sopra i paralleli con *Gv* 12 e i tratti che sembrano voler accomunare Giacomo sia a Stefano sia a Gesù stesso). Sembra quasi, cioè, che ci sia uno slittamento del significato della parabola, che passa da una lettura che la vede in riferimento a

Gesù a una che la riferisce, invece, a Giacomo; si potrebbe forse anche dire che Giacomo sia a sua volta inserito, in questo modo, nella linea che legge l'uccisione di Gesù come coerente prosecuzione degli interventi intentati a danno dei profeti fino alla loro uccisione: Giacomo si inserirebbe, cioè, in questa medesima catena.[297] Per come sembra concepirla Gesù, infatti, i servi mandati dal padrone della vigna, cioè Dio Padre, sono i profeti e in generale i messaggeri che egli ha inviato al popolo, e in particolare ai suoi notabili, che questi ultimi hanno rifiutato, maltrattato e talvolta assassinato; il figlio è Gesù stesso, che pure essi uccidono, incorrendo però nella vendetta del padrone, che li fa morire, toglie loro la vigna e la dà ad altri, probabilmente proprio ai seguaci del figlio e a eventuali altri servi buoni; invece, nella rivisitazione, è come se i ruoli fossero traslati e Gesù fosse colui che prima ha mandato i suoi servi – in particolare Giacomo, servo per eccellenza quasi assimilato al figlio della parabola che ora è partito, ma che poi, al suo ritorno, cioè alla *parousìa*, toglierà la vigna ai mezzadri malvagi, che moriranno, e la darà a coloro che sapranno farla fruttificare, ristabilendo così il giusto ordine delle cose e il Regno in terra. Si è visto, peraltro, come una delle interpretazioni proposte per l'epiteto di "*Oblias*" per Giacomo sia quella che ne fa, in ultima analisi, una deformazione di Abdias, che significa appunto "servo di Dio" e come Koester abbia ipotizzato l'esistenza di un'allusione proprio a questo epiteto anche in *Gc* 1,1, dove l'autore si dice «Giacomo, servo di Dio e del Signore Gesù Cristo»[298]: è possibile, dunque, che vi fosse una qualche tradizione che attribuiva a Giacomo un appellativo di questo genere, con il significato di "servo" – benché le testimonianze che abbiamo non possano provarlo con certezza, ma rimangano al livello di ipotesi – che avrebbe potuto incoraggiare il collegamento tra il suo personaggio e il brano evangelico, o i brani evangelici, in questione, tutti incentrati sul ruolo dei servi mandati dal Signore a raccogliere i frutti della vigna. Tra l'altro, anche il tema dei frutti potrebbe aver avuto un ruolo nell'incoraggiare la connessione tra la parabola e la figura di Giacomo, poiché la sua menzione nei passi evangelici potrebbe aver richiamato il versetto profetico di *Is* 3,10, a lui attribuito, che menziona i malvagi che vogliono eliminarlo, i quali, si dice, «mangeranno allora i frutti delle loro opere»: tali frutti potrebbero essere stati identificati proprio con la sottrazione della vigna da parte del padrone, e poi la morte meritata proprio per non essere stati in grado di consegnare a lui gli attesi «frutti» buoni, tradendo, al contrario, la sua fiducia; sebbene non vi sia corrispondenza letterale tra i due passi, poiché i

[297] Si può confrontare, per la riflessione su questa linea delle persecuzioni – da parte dei Giudei – di Gesù, dei profeti e poi dei cristiani e sul suo rapporto con il giudizio finale, che sembra molto antica, *1Ts* 2,14-16 (dove il tema è connesso a motivi specifici paolini – la salvezza delle nazioni – ma può avere uno sfondo prepaolino).

[298] Si veda sopra, p. 112-113.

frutti sono indicati nei tre vangeli con il termine «καρπός», mentre in 2,23,15 la parola impiegata è «γενήματα», l'esistenza di un'eco di uno dei due brani nell'altro anche su questo aspetto non si può del tutto escludere. Infine – ed è proprio da questo punto che aveva preso le mosse l'analisi parallela dei temi della parabola e del passo di Egesippo – un collegamento tra i due racconti si può riscontrare anche per quanto riguarda i supplizi subiti dai servi del padrone e quelli che compaiono nel martirio di Giacomo: in particolare nella versione di Matteo, infatti, dove, diversamente da quanto accade negli altri due vangeli, i servi sono mandati sempre in gruppi, al primo invio si dice che, di quei servi che il padrone mandò, «ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν», «uno lo bastonarono, un altro lo uccisero, un altro lo lapidarono», *Mt* 21,35; nelle altre due versioni, sono menzionate soltanto le bastonate e l'uccisione, con l'aggiunta del generico "ferire" in *Lc* 20,12, ma non si parla di lapidazione. Bisogna poi osservare che in *Mc* 12,4 è citato specificatamente il «colpire sulla testa» – letteralmente «κἀκεῖνον ἐκεφαλίωσαν» – che potrebbe richiamare il colpo in testa dato a Giacomo dal follatore, anche se, pure in questo caso, l'espressione non è letteralmente identica (Egesippo in 2,23,18 ha «λαβών […] τὸ ξύλον […] ἤνεγκεν κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ δικαίου »).

Si può notare, peraltro, che, secondo questa ricostruzione, a Giacomo sembrerebbero essere state attribuite persino più morti "da profeta". Abbiamo visto, infatti, come Geremia, sarebbe stato lapidato, secondo *Vite dei Profeti* 2,1. Possiamo aggiungere che, secondo *Vite dei profeti* 7, Amos sarebbe stato ucciso con una bastonata in testa, dopo molte torture (inoltre, secondo il *Libro dell'Ape* di Salomone di Bassora, questa sarebbe stata la morte di Gioele; ciò potrebbe forse essere indizio di una tendenza a trasferire questo modo di morte da un personaggio all'altro). È interessante, dunque, come il richiamo alla parabola dei vignaioli, incrociato con queste ulteriori testimonianze, possa essere un indizio a favore di uno sviluppo di tradizioni sulla morte di Giacomo volte a farlo morire, per così dire, "nel maggior numero di modi possibile" nei quali può morire un profeta.

Si può aggiungere, poi, che sia in *Marco* sia in *Luca* questo brano è seguito immediatamente da quello del tributo a Cesare (*Mc* 12,13-17 e *Lc* 20, 20-26), che, come abbiamo visto, ha probabilmente ispirato le interrogazioni di scribi e farisei a Giacomo e che contiene in particolare l'espressione, riferita a Gesù nei vangeli e in Egesippo attribuita anche a Giacomo, «πρόσωπον οὐ λαμβάνεις/βλέπεις». È quindi possibile che l'autore del racconto avesse in qualche modo presenti i due episodi della parabola dei vignaioli e dell'interrogazione sul tributo a Cesare come vicini l'uno all'altro e li abbia più o meno liberamente riusati per costruire il suo racconto.

Un ulteriore elemento che potrebbe confermare l'uso della parabola dei mezzadri è il fatto che essa in tutte le versioni è seguita dalla citazione scritturistica di Gesù sulla pietra scartata dai costruttori e divenuta pietra angolare (*Mc* 12,10; *Mt* 21,42; *Lc* 20,17) e ciò potrebbe spiegare perché nella *II Apocalisse di Giacomo* 61,20-26 la descrizione della caduta di Giacomo menziona esplicitamente questa parte del tempio, insieme al pinnacolo, «Ed essi erano lì, e lo trovarono in piedi presso il pinnacolo del Tempio, accanto alla possente pietra angolare. E decisero di gettarlo giù, da quel luogo rialzato. E lo gettarono giù»: la narrazione della morte di Giacomo, che forse era stata costruita tenendo presente la parabola, in una qualche sua versione – di cui la *II Apocalisse* potrebbe testimoniare – poteva presentare anche una qualche narrativizzazione della menzione della pietra d'angolo da parte di Gesù subito dopo il racconto della storia dei mezzadri. Del resto, la presenza del tema del pinnacolo (e della pietra d'angolo in *II Apocalisse*) è uno degli elementi proposti da Bauckham per sostenere la sua tesi della genesi del racconto da *Sal* 118 (cf *Sal* 118,22), che è del resto alla base della presenza di questo elemento architettonico dei racconti evangelici sulle tentazioni.[299]

Sembrerebbe, insomma, che quasi nulla della storia trasmessaci da Egesippo vi sia stato inserito in modo casuale, ma che quasi ogni elemento che vi compare assuma un preciso significato e sia stato scelto, quasi sempre dalla Scrittura o da scritti protocristiani anteriori al nostro autore, per esprimere un qualche specifico valore ideologico e teologico. Anche il fatto che Giacomo sia precipitato non da un luogo qualsiasi, ma dallo «πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ» (2,23,11) o «τοῦ ναοῦ» (2,23,12), dal «pinnacolo del Tempio», ricorda, mi pare, in modo piuttosto significativo, il passo delle tentazioni di Gesù e la sfida lanciatagli da Satana, in *Mt* 4,5 e *Lc* 4,9, di gettarsi giù, appunto, dal pinnacolo del Tempio per dimostrare di essere davvero il Figlio di Dio, il quale dovrà mandare allora i suoi angeli a soccorrerlo. Abbiamo visto come, con questo episodio, sia peraltro ipotizzabile anche una connessione attraverso l'utilizzo di *Sap* 2,18. Sembra che qui Giacomo venga costretto con la forza dai suoi accusatori a fare ciò che Gesù non aveva fatto al momento della tentazione, e pur tuttavia con un risultato degno del Figlio di Dio: infatti, qui si sottolinea esplicitamente – come abbiamo visto che non accade invece dopo la lapidazione – che, nonostante la caduta, Giacomo non era morto; il santo, giusto e protetto da Dio, può precipitare dal

[299] È dunque pure possibile che i vangeli e la tradizione sulla morte di Giacomo di Egesippo abbiano ripreso in modi diversi una connessione tra diversi *testimonia* che preesisteva a entrambi – il che sarebbe in linea con l'ipotesi di Bauckham sull'origine della storia direttamente dal *Sal* 118 – o anche che il nostro racconto sia contemporaneamente influenzato dal salmo e dalla parabola evangelica, ma per giungere a una di tali conclusioni sarebbero necessarie ulteriori verifiche. Si vedano, comunque, già i risultati di Richard BAUCKHAM, *For what offence was James put to death?*, in particolare p. 210-213.

pinnacolo senza subirne alcun danno, proprio come il diavolo aveva detto che sarebbe dovuto accadere a Gesù, qualora si fosse gettato giù in quello stesso modo. È pure possibile che quest'immagine proveniente dal passo sul pinnacolo si sia sovrapposta a quella reale dell'uso di precipitare i condannati da un luogo elevato prima della lapidazione: in questo modo un dato dotato di una qualche plausibilità storica si presenterebbe in modo più drammatico ed evocativo attraverso la sua associazione a un passo biblico (il pinnacolo, del resto, era molto più alto di ciò che prevedeva la norma sulla lapidazione). Anche in questo caso, non c'è una corrispondenza esatta e precisa tra il racconto di Egesippo e un certo avvenimento della tradizione su Gesù; sembra piuttosto che i dati di quest'ultima, anche soltanto al livello di singoli elementi o particolari che vi compaiono – in questo caso, il pinnacolo, la caduta e l'assenza di qualunque danno al seguito di essa, riferiti a Gesù – siano stati utilizzati per foggiare il nuovo racconto.

III. Perché uno «γναφεύς»?

Piuttosto enigmatico rimane, tuttavia, l'inserimento nel racconto, in 2,23,18, di uno «γναφεύς», di un follatore di stoffe, come responsabile ultimo della morte di Giacomo. Le attestazioni bibliche di questo termine si trovano nell'Antico Testamento, in *Is* 7,3, *Is* 36,2 e *2Re* 18,17, dove esso compare nel nome della strada che si trova presso il canale «della piscina superiore», cioè la piscina di Siloe, situata nella parte meridionale di Gerusalemme, chiamata appunto «la strada del campo del lavandaio». Nei primi scritti cristiani, invece, l'unica occorrenza è in *Mc* 9,3, all'interno dell'episodio della trasfigurazione di Gesù, dove si dice che le sue vesti divennero splendenti e così bianche che nessuno «γναφεύς» sulla terra avrebbe potuto renderle così bianche; anche in questo caso, la parola è tradotta, appunto, piuttosto con «lavandaio» che non con «follatore».

Ora, se nel passo di Egesippo si facesse cenno al candore e alla purezza di Giacomo, si potrebbe pensare che l'intervento del «follatore/lavandaio» sia stato metaforicamente inserito come strumento provvidenziale che, pur nella sua crudeltà, ha permesso a Giacomo di rendere l'estrema testimonianza al Signore "purificando le sue vesti con il proprio sangue", versato, appunto, per mano del «lavandaio/follatore», che lo colpisce con il bastone con cui batteva gli indumenti per renderli candidi o morbidi. Tuttavia, non vi è nel testo alcun cenno esplicito a un simile valore del termine, né a qualche elemento che richiami l'idea della purificazione, dunque non so se si possa sostenere un simile ragionamento in proposito; è vero che in 2,23,5 si sottolinea la santità di Giacomo dicendo che egli «ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν»; non c'è però

alcun nesso esplicito tra la sua santità e la sua morte, né tra quella e l'intervento del lavandaio; dunque, l'ipotesi appare in effetti un po' troppo speculativa.

Riguardo alle occorrenze veterotestamentarie, le ipotesi che si possono formulare sono legate ancora una volta al ruolo di Giacomo, intercessore per il popolo e testimone della fede, e risultano dunque più plausibili e maggiormente in linea con il quadro d'insieme composto finora; anche se in questo caso il collegamento con l'Antico Testamento è meno esplicito di quelli che abbiamo illustrato sopra, per esempio riguardo la presenza del Rechabita, si può comunque tentare di sviluppare un ragionamento a partire dai dati disponibili. I passi nei quali compare il termine riguardano due momenti della storia del regno di Giuda nei quali questo era minacciato da attacchi di nemici esterni: nel primo, il re degli Aramei Resin e quello degli Israeliti Pekach volevano spodestare il re di Giuda Acaz, per insediare sul suo trono un loro alleato (intorno al 734-733), come narra *Is* 7; nel secondo, gli Assiri di Sennàcherib (verso il 701) invasero il regno di Giuda, sotto Ezechia, e assediarono Gerusalemme senza riuscire a conquistarla, come si legge in *Is* 36 e *2Re* 18 (i capitoli di *Is* 36-38 e di *2Re* 18-20 sono sostanzialmente equivalenti, in molti punti persino letteralmente identici, e narrano questa stessa vicenda, che fa da sfondo a diversi oracoli della prima parte di *Isaia*; questa è forse la ragione per la quale la loro narrazione fu inserita a questo punto del libro profetico). In entrambe le circostanze descritte, ancora una volta, il punto di riferimento della vicenda e il suo "protagonista buono" è il regno di Giuda, contrapposto al Nord, rappresentato ora da Aramei e Israeliti, ora dagli Assiri: si è già detto e si dirà ancora nel seguito quanta importanza rivesta tale contrapposizione nel modello eresiologico di Egesippo, e si è osservato sopra come essa possa aver giocato un ruolo anche nella costruzione della vicenda di Giacomo. Ora, in entrambi questi contesti di tensione e di pericolo per Giuda, avvengono incontri, appunto sulla via che porta il nome dello «γναφεύς» dal quale siamo partiti.

Nel secondo dei due casi, si tratta del re di Assiria che manda a Ezechia il gran coppiere con una schiera numerosa, il quale «ἔστη ἐν τῷ ὑδραγωγῷ τῆς κολυμβήθρας τῆς ἄνω ἐν τῇ ὁδῷ τοῦ ἀγροῦ τοῦ γναφέως», «fece sosta presso il canale della piscina superiore sulla strada del campo del lavandaio» (*Is* 36,2, cf *2Re* 18,17), vi ricevette gli ambasciatori giudaici e poi, nonostante la richiesta di questi ultimi di parlare soltanto a loro e non direttamente al popolo, si rivolse proprio agli abitanti appostati sui bastioni, cercando di convincerli che la resa fosse per loro la soluzione migliore e che essi si illudevano se confidavano ancora nel loro re. Il luogo del lavandaio è, dunque, quello della mediazione prima dello scontro, ma è anche quello in cui qualcuno, in questo caso il gran coppiere assiro, cerca di mettere in discussione agli occhi del popolo la legittimità, l'affidabilità e la forza stessa del re di Giuda. Se, dunque, la presenza del lavandaio in Egesippo costituisse una narrativizzazione di questo

riferimento topografico ispirata alla vicenda qui narrata, essa potrebbe stare a indicare il fatto che la morte di Giacomo costituì un'apparente sconfitta della parte "buona" di Israele, forse con un'allusione al fatto che venga meno colui che esortava a riconoscere il vero Messia, cioè Gesù. Tuttavia, come gli Assiri in quel caso non riuscirono a prendere Gerusalemme, nonostante le loro numerose vittorie, così nel caso di Giacomo la vittoria dei suoi avversari non avrà vita lunga, poiché essi saranno puniti dall'assedio di Gerusalemme.

L'incontro narrato nell'altro episodio, quello di *Is* 7, tuttavia, è di tipo diverso e risulta forse perciò ancor più pertinente al discorso su Giacomo. Lì, infatti, non sono gli inviati del re che raggiungono la delegazione nemica, ma è il profeta Isaia in persona che è mandato al sovrano da Dio stesso, per esortarlo a confidare in lui e a non temere l'attacco avversario, perché i piani di conquista contro Giuda non si realizzeranno (*Is* 7,4-9); segue la nota profezia sull'avvento dell'Emmanuele, segno della protezione del Signore, che sarà poi letta subito dai cristiani in chiave cristologica (*Is* 7,10-17). In quel caso, l'azione dei re d'Israele e di Aram, cioè di Siria, era dovuta alla necessità di rafforzarsi per difendersi a propria volta dalla minaccia assira; sappiamo, tuttavia, dal confronto con *2Re* 16,5-9, che Acaz non ascoltò l'invito di Isaia, chiedendo invece aiuto proprio al re d'Assiria. Ancora una volta, dunque, compare qui l'immagine del profeta inviato ai notabili del popolo, qui il re in persona, esortandoli a confidare in Dio e ad affidarsi a lui, e facendo una predizione in merito a un intervento diretto del Signore per la salvezza del popolo, in questo caso costituito persino da un annuncio perfettamente leggibile anche in chiave messianica.

Un simile quadro presenta numerosi parallelismi con la successione di eventi legati a Giacomo: come Isaia, infatti, anch'egli è mandato al popolo, e in particolare alla sua classe dirigente, e tenta di convertirla alla vera fede, quella nel Cristo Gesù, del cui ritorno glorioso predica l'attesa, e come lui non viene ascoltato, provocando così la rovina del popolo. In questo passo di Isaia, il riferimento alla «via del campo del lavandaio» è posto in rilievo dal fatto che sia Dio stesso a dire esplicitamente al profeta di andare incontro ad Acaz, insieme al figlio che gli è rimasto *Iasùb* (o *Seariasùb* secondo la versione ebraica), «verso la piscina della via superiore del campo del lavandaio», letteralmente, «καί εἶπεν κύριος πρὸς Ησαιαν ἔξελθε εἰς συνάντησιν Αχαζ σὺ καὶ ὁ καταλειφθεὶς Ιασουβ ὁ υἱός σου πρὸς τὴν κολυμβήθραν τῆς ἄνω ὁδοῦ τοῦ ἀγροῦ τοῦ γναφέως» (in questo caso il greco è leggermente diverso dall'ebraico, dove l'espressione toponimica dice «all'estremità del canale della piscina superiore, verso la strada del campo del lavandaio», in modo quindi più simile al passo di *Is* 36,2); inoltre, Isaia deve andare appunto con suo figlio, il cui nome ebraico significa «un resto ritornerà» e allude all'auspicio che una parte del popolo ritorni al Signore, il che rimanda, ancora una volta,

all'incessante opera dei profeti. Dunque questo brano, che riecheggia temi quali l'intervento continuo di Dio per il suo popolo, l'invio dei suoi messaggeri in suo soccorso e sua redenzione, e l'infedeltà e l'incredulità che ne riceve in risposta, può aver ispirato un collegamento tra la morte di Giacomo e il luogo dell'incontro tra il profeta Isaia e il re Acaz, data anche la familiarità con il libro di *Isaia* dei credenti in Gesù che hanno prodotto il racconto di Egesippo, (si pensi a 2,23,15 con il *testimonium* di *Is* 3,10); come già accennato, il nome «campo del lavandaio» potrebbe essere stato poi narrativizzato, e dal toponimo – anche per mantenere una certa coerenza con la notizia della morte di Giacomo presso il Tempio, dal cui pinnacolo era precipitato, e non sul luogo citato da Isaia – potrebbe essere stata ricavata la presenza fisica di un lavandaio al momento della morte del protagonista, e persino essere stato identificato con lui il datore del colpo di grazia. Certo, il passaggio dall'una all'altra fase appare piuttosto brusco e gratuito, nel senso che non è del tutto comprensibile a partire dal solo passo di *Isaia*; anche l'ipotesi che dalla parabola dei vignaioli si siano introdotte le bastonate e che dal confronto con Isaia si sia dedotto che a darle sia stato il lavandaio/follatore appare un poco azzardata e si dovrebbe forse ipotizzare l'esistenza di dati intermedi che abbiano permesso il collegamento, che tuttavia a noi sfuggono. Quest'ultimo passo appare comunque, in effetti, come si è detto, quello più plausibile, anche perché certamente *Is* 7 è stato sottoposto dai primi credenti in Gesù a un'esegesi piuttosto intensiva (si pensi soltanto all'utilizzo diffusissimo del classico *Is* 7,14 sulla concezione da parte della vergine vista come riferita alla verginità di Maria prima e dopo la nascita di Gesù).

IV. Cenni conclusivi

Le riflessioni svolte fin qui riguardo al racconto della morte del Fratello del Signore, al di là della maggiore o minore pregnanza dei singoli riferimenti, mostrano, mi pare, in modo abbastanza certo che nella sua costruzione si sia fatto ampio uso: a. di riferimenti biblici espliciti (*in primis*, *Is* 3,10 in 2,23,15); b. di descrizioni di personaggi insigni e di categorie sociali importanti, utilizzate per delineare il profilo e il ruolo del protagonista (per esempio i riferimenti a caratteristiche che erano già di Sansone e di Salomone, ma anche della categoria sacerdotale in genere, nella rappresentazione di Giacomo di 2,23,4-6); c. di strutture narrative reimpiegate per descrivere la nuova vicenda (per esempio, nei riferimenti alla storia del profeta Geremia e dei Rechabiti o alla parabola dei vignaioli omicidi, in 2,23,16-18); d. di altri echi scritturistici che compaiono qui e là (come quelli degli ultimi esempi che abbiamo illustrato, tra cui quello del lavandaio di 2,23,18). È chiaro che tutti questi riferimenti non sono stati scelti a caso, ma proprio con il preciso intento di fornire un'immagine

di Giacomo che ne valorizzasse l'autorevolezza, la venerabilità, il ruolo di guida della comunità e di tramite e autentico rappresentante di Dio all'interno di essa, la cui presenza garantiva la misericordia del Signore per i suoi peccati e offriva un'opportunità di redenzione anche a tutta quell'ampia parte di Israele che non aveva riconosciuto in Gesù il messia. A tale scopo, il Fratello del Signore e la sua vicenda sono stati descritti con tratti che richiamassero subito alla mente profili e categorie note alla mentalità e all'immaginario del giudeo medio, come quelli del giusto e del profeta perseguitato o del mediatore/intercessore presso Dio a favore del popolo. Inoltre, dato che la comunità d'origine del racconto era quella dei giudei credenti in Gesù, sono stati inseriti anche numerosi riferimenti di tipo messianico e sacerdotale che erano stati già attribuiti a lui, proprio allo scopo di stabilire una chiara e inequivocabile corrispondenza tra le due figure e fare di Giacomo l'autentico e veritiero successore e testimone del Cristo, fino all'estremo sacrificio (si pensi, per esempio, alle corrispondenze tra le interrogazioni poste a Giacomo e quelle rivolte a Gesù, ma anche alle corrispondeze tra il racconto della sua morte e quella del protomartire Stefano).

Vedremo, in quest'ultima parte, come anche la tradizione trasmessa da Egesippo sulla sepoltura di Giacomo sia indicativa di un modo di concepirlo come testimone e difensore della fede, secondo uno schema proprio già delle tradizioni sulle tombe dei profeti.

La testimonianza sulla morte di Giacomo in Girolamo, *Gli uomini illustri* 2,6-9

Prima di passare a quest'ultima sezione sulla sepoltura di Giacomo, un'osservazione "in margine" sulla maniera di presentare la fine del "giusto" di Girolamo, *Gli uomini illustri* 2,6-9, che, nonostante non venga affermato esplicitamente, presenta senza dubbio un legame con quella di Egesippo. Egli, infatti, per la descrizione della morte, fa riferimento esplicito soltanto alle notizie di Giuseppe Flavio e di Clemente di Alessandria, ma cita poi alcuni particolari e alcune espressioni che richiamano invece alla lettera il testo di Egesippo sul martirio; del resto Girolamo aveva dichiaratamente citato Egesippo nei paragrafi descrittivi immediatamente precedenti (*Gli uomini illustri* 2,3-5), lasciando intendere però, come si è visto,[300] che non avrebbe menzionato più nulla della sua opera (cf la conclusione di 2,5, «*dicit et multa alia quae enumerare longum est*», che sembra chiudere in questo modo la serie delle citazioni del nostro autore). Il testo di Girolamo dice: «6. *Sed et Iosephus in vicesimo libro* Antiquitatum *refert et Clemens in septimo Ὑποτυπώσεων, mortuo Festo, qui Iudaeam regebat, missum esse a Nerone successorem eius Albinum.* 7. *Qui*

[300] Cf sopra, p. 84-85.

cum necdum ad provinciam pervenisset, Ananus, inquit, pontifex, adulescens Anani filius, de genere sacerdotali, accepta occasione ἀναρχίας, concilium congregavit et compellens publice Iacobum ut Christum Dei filium denegaret, contradicentem lapidari iussit. 8. *Qui praecipitatus de pinna templi, confractis cruribus, cum adhuc semianimis tollens ad caelum manus diceret: – Domine, ignosce eis: quod enim faciunt nesciunt –, fullonis fuste, quo vestimenta extorqueri solent, in cerebro percussus interiit.* 9. *Tradit idem Iosephus tantae eum sanctitatis fuisse et celebritatis in populo, ut propter eius necem creditum sit subversam Hierosolymam*»[301]. Da come l'autore si esprime, sembra che per narrare il martirio di Giacomo voglia far riferimento soltanto alle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio e alle *Ipotiposi* di Clemente di Alessandria, senza tuttavia distinguere i dati che riceve dall'uno da quelli tratti dall'altro, anzi dando l'impressione che entrambi trasmettano tutte le notizie disponibili allo stesso modo. Proprio all'inizio, in 2,6, il brano comincia infatti con l'attribuzione a entrambi gli autori dell'informazione che alla morte di Festo, governatore in Giudea, Nerone gli inviò come successore Albino; il racconto prosegue poi di seguito, senza specificare l'origine esatta di ogni dato riportato, e sembra lasciar intendere quindi che tutta la narrazione continui a provenire da entrambe le fonti. In realtà, però, per chi conosca i passi originali di ambedue gli scrittori (per quanto lo stato frammentario dell'opera di Clemente lo consenta) tutta la prima sezione, corrispondente a 2,6-7, sembra provenire piuttosto da Giuseppe Flavio, mentre la seconda, 2,8, sembra riflettere i dati che conosciamo da Clemente: infatti, nella prima si parla del ruolo di Anano, del sinedrio e della lapidazione, cui Clemente non sembra accennare; nella seconda, invece, si racconta della caduta dal pinnacolo del Tempio e del colpo in testa dato con un bastone da lavandaio, del tutto assenti nel racconto di Giuseppe.

Tuttavia, in entrambe le sezioni vi sono differenze rispetto a quanto noi conosciamo dalle due fonti presunte. Nella prima parte, infatti, si allude alla condotta di Anano, che approfitta della vacanza della magistratura per far condannare Giacomo davanti al sinedrio, ma poi si aggiunge che il crimine per il quale egli fu condannato non fu la trasgressione della legge, come afferma Giuseppe, ma il rifiuto di rinnegare pubblicamente Cristo figlio di Dio: la dichiarazione sembra in effetti una cristianizzazione del passo di Giuseppe, verosimilmente proveniente da Egesippo, con ogni probabilità attraverso Eusebio, che Girolamo conosceva perfettamente. Anche per quanto concerne la seconda parte, non tutto ciò che viene detto si trova nelle citazioni di Clemente che noi abbiamo a disposizione tramite Eusebio e alcuni elementi sembrano provenire da Egesippo, o almeno corrispondono esattamente al suo racconto,

[301] Per il testo di questo passo, con traduzione italiana a fronte, si veda Aldo CERESA-GASTALDO, *cit.,* p. 76-77.

come l'esclamazione di Giacomo che invoca il perdono di Dio per i suoi persecutori, della quale abbiamo riconosciuto l'ascendenza evangelica; alcune affinità con Egesippo, come vedremo, si riscontrano anche nella sezione conclusiva della notizia, in 2,14, dove Girolamo riferisce a proposito della tomba di Giacomo. È possibile, in effetti, che, anche qui, nella descrizione del martirio, egli abbia preso ancora alcuni tratti da Egesippo e li abbia inseriti pur senza segnalarlo, dato che, come stiamo osservando, egli non sembra particolarmente attento a indicare con precisione da quale fonte abbia preso ogni singolo dato: questa è l'ipotesi più verosimile, qualora si ritenga che di fatto l'autore tragga le sue informazioni soltanto dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio; del resto non è molto chiaro per quale motivo, se Girolamo aveva a disposizione l'intero passo di Egesippo, ne debba aver utilizzato solo la prima parte ignorandolo invece del tutto nella sezione sul martirio. Si può tuttavia supporre anche che Girolamo avesse a disposizione, e potesse quindi utilizzare in modo diretto, una versione più completa delle *Ipotiposi* rispetto a quella che abbiamo noi da Eusebio, e che quindi le informazioni che egli riporta fossero davvero anche nell'opera di Clemente, ivi compresa la citazione evangelica dell'esclamazione di Giacomo; d'altra parte, le due notizie qui non appaiono conciliate e fuse tra loro, come nel testo di Egesippo, ma sono raccontate in modo ben separato e distinto, proprio come se l'una venisse da una fonte, l'altra da un'altra, senza alcun tentativo letterario di unirle organicamente. Se così fosse, ciò confermerebbe ulteriormente che la tradizione sulla caduta e quella sulle bastonate fossero parte di un unico racconto, ed esso fosse quello noto a Clemente; inoltre, verrebbe aggiunto a quanto sappiamo da Egesippo su questa tradizione il particolare che a Giacomo si fossero spezzate le gambe nella caduta. È interessante anche osservare che, nel racconto riferito da Girolamo, non si dice che un lavandaio prese il suo bastone e colpì Giacomo, ma soltanto che egli fu colpito «con un bastone da lavandaio che serve solitamente a torcere i panni». Ciò potrebbe essere dovuto semplicemente al fatto che Girolamo non abbia più chiaramente compreso perché nella vicenda fosse menzionato proprio questo personaggio e abbia quindi riadattato leggermente la narrazione inserendo un riferimento generico allo strumento utilizzato al posto della più impegnativa menzione del ruolo attivo di questa enigmatica figura nella vicenda. È anche possibile che Girolamo dipenda da Eusebio e voglia far vedere che conosce più fonti di quelle che conosce veramente, come avviene di fare a volte a questo autore. La frattura delle gambe, poi, potrebbe anche essere un motivo narrativo accessorio, legato a una caduta dall'alto: si pensi, per esempio, agli *Atti di Pietro* 32 del manoscritto di Vercelli, coincidente con *Martirio di Pietro* 3[302], dove Simon Mago, precipitando dal volo che dovrebbe dimostrare la

[302] Si veda Léon VOUAUX (ed.), *Les Actes de Pierre. Introduction, textes, traduction et*

sua potenza, si spezza una gamba in tre punti, e poi, avendo così rivelato la sua impostura, viene lapidato dai presenti, senza che peraltro muoia subito.

La conclusione di 2,9 serve a sottolineare ancora una volta la santità e la celebrità di Giacomo nel popolo e merita un'ultima riflessione. Girolamo, infatti, torna qui a far riferimento al testo di Giuseppe Flavio, come egli afferma esplicitamente, ma non nella versione che abbiamo dai manoscritti di questo autore, bensì in quella che ci deriva dalla citazione che ne fa Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 2,23,20. Quest'ultimo, infatti, nella conclusione di 2,23,19, dopo aver ricordato la consonanza sul martirio di Giacomo tra Egesippo e Clemente, afferma che «οὕτω δὲ ἄρα θαυμάσιός τις ἦν καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐπὶ δικαιοσύνῃ βεβόητο ὁ Ἰάκωβος, ὡς καὶ τοὺς Ἰουδαίων ἔμφρονας δοξάζειν ταύτην εἶναι τὴν αἰτίαν τῆς παραχρῆμα μετὰ τὸ μαρτύριον αὐτοῦ πολιορκίας τῆς Ἱερουσαλήμ, ἣν δι᾽ οὐδὲν ἕτερον αὐτοῖς συμβῆναι ἢ διὰ τὸ κατ᾽ αὐτοῦ τολμηθὲν ἄγος»: secondo questa interpretazione, dunque, la straordinarietà di Giacomo e la sua fama sarebbero state tanto grandi da essere riconosciute persino dai Giudei assennati, i quali non avrebbero esitato ad ammettere che l'assedio di Gerusalemme fosse stato una conseguenza dell'azione empia da essi compiuta contro Giacomo. Subito dopo, quindi, Eusebio, per confermare questa dichiarazione, riporta un passo, che egli attribuisce appunto a Giuseppe Flavio, senza tuttavia indicarne l'opera precisa, come invece fa solitamente: lo storico di Cesarea afferma che Giuseppe avrebbe testimoniato per iscritto a questo proposito e avrebbe detto che «ταῦτα δὲ συμβέβηκεν Ἰουδαίοις κατ᾽ἐκδίκησιν Ἰακώβου τοῦ δικαίου, ὅς ἦν ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ἐπειδήπερ δικαιότατον αὐτὸν ὄντα οἱ Ἰουδαῖοι ἀπέκτειναν», «questo, poi, accadde ai Giudei come vendetta di Giacomo il Giusto, che era fratello di Gesù che è chiamato Cristo, appunto perché, pur essendo egli giustissimo, i Giudei lo uccisero». Eusebio non specifica da dove abbia tratto il passo, ma introduce il paragrafo successivo esplicitando che quanto riferirà viene dalle *Antichità Giudaiche* e riporta infatti la citazione letterale di *Antichità Giudaiche* 20,IX,1 (= 20,197-203), cioè del racconto di Giuseppe sulla morte di Giacomo. Ora, il problema che sorge è proprio che, come si diceva, il passo di *Storia Ecclesiastica* 2,23,20, cioè, probabilmente, quello al quale si riferisce Girolamo, non si trova nei manoscritti di Giuseppe, ma solo nella citazione che ne fa Eusebio. Si è dunque spesso pensato che il passo costituisca un inserimento cristiano volto ad avvalorare la teoria sulla responsabilità dei Giudei nell'assedio di Gerusalemme in seguito all'assassinio di Giacomo, proprio attraverso l'attribuzione di questa prospettiva a una fonte non cristiana, quale è Giuseppe Flavio, che non avrebbe avuto alcun interesse a inserirla se non l'avesse ritenuta veritiera e attendibile.

---

commentaire par Léon Vouaux (Documents pour servir à l'étude des origines chrétiennes. Les apocryphes du Nouveau Testament), Paris, Letouzey et Ané 1922, p. 412.

L'autore giudaico in effetti, nel testo trasmesso, subito dopo il racconto del processo, della condanna e dell'esecuzione di Giacomo e dei suoi compagni (20,200), riferisce e sottolinea che coloro che erano ritenuti i più moderati tra i giudei, pur se zelanti osservatori della Legge, si indignarono per la condotta di Anano e si rivolsero direttamente al re, in segreto, per invitarlo a ordinare al sommo sacerdote di non comportarsi più in quel modo (20,201). Aggiunge poi che alcuni andarono persino incontro al nuovo governatore Albino per informarlo che Anano non poteva convocare il sinedrio senza il suo permesso (20,202); Albino, quindi, scrisse ad Anano minacciandolo di punizione e il re Erode Agrippa alla fine lo depose e istituì al suo posto Gesù figlio di Damnaios (20,203). Dunque, come si può vedere, Giuseppe, dal suo punto di vista, qui sembra voler dire soltanto che il giudeo Giacomo, pur essendo alla guida di un gruppo di giudei che riconosceva in Gesù il Messia – secondo un'idea che certamente ben pochi tra i suoi connazionali e correligionari condividevano – era tuttavia apprezzato anche dai Giudei moderati, che dunque chiesero l'intervento di Albino, ma non dagli estremisti, che invece, probabilmente, gradirono l'iniziativa di Anano. Non vi è alcun riferimento né all'assedio di Gerusalemme né ad una sua interpretazione come punizione divina per il crimine compiuto contro Giacomo. Come osserva, tra gli altri, Simonetti, questo argomento si deve dunque ritenere «un'antica interpolazione di mano cristiana in alcuni esemplari di *Ant.*», a noi nota, tra l'altro, oltre che da Eusebio in 2,23,20, anche da Origene, *Commentario a Matteo* 10,17 e *Contro Celso* 1,47; 2,13[303]:

[303] Per queste osservazioni e per la citazione, si veda Manlio SIMONETTI (ed.), *Flavio Giuseppe, Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone ("Antichità giudaiche", libri XII-XX)*, p. 837-838, nota 131. Per alcuni altri riferimenti alla storia di questo periodo e a questi passi di Giuseppe Flavio, si veda inoltre già qui sopra, la *Nota Introduttiva* a questo capitolo su 2,23. Si veda anche Gustave Bardy, *cit.*, p. 89 nota 30: egli osserva che, anche se è vero che Eusebio, in 2,23,20, non cita la fonte da cui ha tratto il presunto passo delle *Antichità*, mentre di solito è molto preciso nell'indicazione delle sue fonti, ciò non significa necessariamente che Giuseppe abbia parlato di Giacomo in modo diverso da quello riferito in questo passo, cioè «Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ», poiché, se il passo fosse stato inserito da un cristiano, cioè l'eventuale interpolatore, egli non si sarebbe riferito a Gesù come a «colui che è chiamato Cristo». Tuttavia, credo si possa controbiettare che un cristiano che volesse presentare il passo come autenticamente proveniente dall'opera di Giuseppe, potrebbe aver inserito nella citazione questa espressione in riferimento a Gesù proprio per rendere più verosimile l'attribuzione del brano a un giudeo. Inoltre, la medesima espressione si trova anche in *Antichità* 20,200, che è certamente autentico, e quindi avrebbe potuto essere mutuata dall'interpolatore a partire da quel passo appunto per aumentare la credibilità della citazione. Infine, la locuzione è anche in uno dei vangeli, alla fine della genealogia di Gesù in *Mt* 1,16, il che dimostra che non è affatto impossibile che un cristiano si esprimesse in questi termini a proposito del Signore. A favore dell'autenticità di 20,IX,1 – che pure è stata messa in dubbio – si veda Emil SCHÜRER (ed.), *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ*, I' *Excursus II. Josephus on Jesus and James.* Ant. *XVIII 3,3 (63-4) and XX 9,1 (200-3)*, p. 428-441, soprattutto p. 430-432; allo Schürer rinviano anche Bardy e Simonetti.

essa dev'essere stata, dunque, anteriore a Eusebio, dal quale comunque dipende quasi certamente Girolamo, che lui stesso del resto cita come sua fonte principale nella prefazione al suo *Gli uomini illustri*.

L'esistenza di una simile versione interpolata del testo di Giuseppe Flavio testimonia, mi pare, ancora una volta, l'ampia affermazione e diffusione della tradizione che vedeva nella caduta di Gerusalemme una conseguenza dell'uccisione di Giacomo il Giusto, per la quale i Giudei sarebbero stati in tal modo puniti da Dio. Ciò dimostra, a sua volta, l'importanza della figura del Fratello del Signore in particolare negli ambienti più legati all'identità giudaica del cristianesimo, dove coloro che, all'interno del popolo eletto, non avevano riconosciuto il Cristo, e neppure il suo inviato Giacomo, dovevano essere visti sotto una luce particolarmente negativa.

Le tradizioni sul luogo della tomba di Giacomo

Veniamo infine alla menzione, nella conclusione del racconto di Egesippo, della sepoltura di Giacomo sul luogo stesso nel quale era stato colpito dal follatore, presso il Tempio, e della stele che, dice ancora Egesippo, rimaneva «ancora» – cioè, presumibilmente, all'epoca nella quale egli scrive – sempre presso il Tempio.[304] Aggiunge poi subito che Giacomo fu veritiero testimone per i Giudei e anche per i Greci della fede in Gesù Cristo – probabilmente con un'eco della menzione dei Giudei e dei Gentili, che erano convenuti per la Pasqua a Gerusalemme, alla fine di 2,23,11 – e conclude ricordando l'immediato assedio da parte di Vespasiano.

Egesippo si esprime, dunque, come se conoscesse la topografia di Gerusalemme e sapesse di una stele rimasta sul luogo della sepoltura di Giacomo e ivi collocata «ancora» ai suoi tempi; di questo punto discuteremo poco più avanti. D'altra parte, egli sembra quasi istituire un collegamento tra la permanenza della tomba e della stele e il valore autorevole e veritiero della testimonianza di Giacomo.

Anche Girolamo, *Gli uomini illustri* 2,14, come si è accennato, riferisce una notizia analoga sulla tomba di Giacomo, ma non presenta questo legame tra la sua sepoltura e la testimonianza resa; inoltre, egli fa riferimento non genericamente a una stele, ma a un vero e proprio epitaffio scritto che sarebbe stato molto conosciuto fino alle azioni intraprese prima da Tito e poi da Adriano contro Gerusalemme; aggiunge, poi, che l'opinione di coloro che

[304] Per la presunta dittografia riconosciuta da Schwartz per l'indicazione topografica «παρὰ τῷ ναῷ» e la sua confutazione si veda sopra l'annotazione alla traduzione di 2,23,18; si veda quest'ultima, inoltre, per la possibilità, pur se non molto probabile, di interpretare l'espressione «ἐπὶ τῷ τόπῳ» come riferita al «luogo del Tempio» di Gerusalemme e non al luogo medesimo della caduta.

collocano la tomba di Giacomo sul monte Oliveto è falsa. Girolamo scrive: « 14. *Triginta itaque annis Hierosolymae rexit ecclesiam, id est usque ad septimum Neronis annum et iuxta templum, ubi et praecipitatus fuerat, sepultus, titulum usque ad obsidionem Titi et ultimam Hadriani notissimum habuit. Quidam e nostris in monte Oliveti eum conditum putant, sed falsa eorum opinio est* ».

Stanley Jones osserva che, probabilmente, anche nello scritto di base delle *Ricognizioni* doveva essere descritta la sepoltura di Giacomo, anche se, tuttavia, essa non compare nella redazione attuale del testo;[305] si è visto, infatti, come in questo racconto non solo non è spiegato come e dove il santo sia stato sepellito, ma non si narra neppure la sua morte, e il suo "martirio" si conclude con il protagonista messo in salvo dai suoi compagni.

Proviamo, dunque, a fornire qualche informazione in più su queste tradizioni e a studiarne gli eventuali significati ideologici, seguendo la falsariga del recente articolo di Richard Bauckham di cui si dirà subito qui di seguito.

Si ricorderà (cf sopra, la sezione *Forma espressiva e sintassi. Ancora sulle "dittografie" riconosciute da Eduard Schwartz*) che anche in quest'ultima sezione del frammento di Egesippo, Schwartz riconosceva due diverse conclusioni difficilmente conciliabili tra loro; si è anche già osservato, però, che la chiusura di 2,23,18 appare in realtà del tutto comprensibile. Infatti, si menzionano qui, innanzi tutto, la sepoltura e la stele di Giacomo, e poi il suo ruolo di veritiero testimone della fede in Gesù Cristo; tale associazione d'idee non appare inverosimile, se si pensa che già in Israele le tombe dei profeti avevano un significato e un valore particolari, legati proprio alla loro testimonianza di fedeltà al Signore nell'annuncio del suo messaggio, che, secondo le tradizioni sulle morti dei profeti, poteva arrivare, appunto, fino al sacrificio estremo. D'altro canto, le stesse *Vite dei Profeti* tramandavano tradizioni sui luoghi di sepoltura dei profeti uccisi, facendovi esplicito riferimento.[306] Dunque, probabilmente, non è un caso che Egesippo si dia la pena di far riferimento anche alla sepoltura del suo eroe e di collegarla al valore forte e solido della sua testimonianza. È verosimile, infatti, che un qualche monumento che ne ricordasse il martirio e che fosse indicato come la tomba del santo, a prescindere dalla sua effettiva autenticità, esistesse davvero, o almeno fosse esistito prima delle due guerre giudaiche e, soprattutto, della distruzione di Gerusalemme e del Tempio da parte di Tito, e avesse quindi lasciato traccia nelle fonti di Egesippo, che ne riferirebbe, in questo caso, solo in modo indiretto.

---

[305] Si veda F. Stanley JONES, *cit.*, p. 157 nota 1.

[306] Un libro classico sulle tombe dei profeti e la loro venerazione, che ha avuto anche il merito di porre l'attenzione su questo tema e di rilevarne l'importanza, è quello di Joachim JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1958.

Uno degli studiosi che più recentemente si siano occupati del problema dell'effettiva esistenza e localizzazione della tomba di Giacomo è Richard Bauckham, in un contributo di pochi anni fa, che prendeva le mosse, come segnala egli stesso, dalle discussioni suscitate dalla pretesa scoperta dell'ossuario del santo pochi anni prima, la *querelle* sul quale era ancora irrisolta quando egli scriveva il suo articolo.[307] Si tratta di un'urna di gesso, che porta su di un lato l'iscrizione aramaica «Giacomo figlio di Giuseppe, Fratello del Signore», che, poco dopo la scoperta, fu riconosciuta come originale dal paleografo ed epigrafista francese André Lemaire nel 2002, il quale lo datò al 63 d.C., cioè esattamente un anno dopo la data della morte di Giacomo trasmessa dalle fonti[308], ma la cui autenticità e datazione furono poi fortemente contestate, e ufficialmente rifiutate dalla "Israeli Antiquities Authority" già nel 2003; il proprietario, Oded Golan, ingegnere israeliano e collezionista di antichità, fu quindi accusato per falso, frode e truffa e il suo processo è ancora in corso. Secondo le dichiarazioni dell'antiquario che lo vendette a Golan – il quale le ricavava a sua volta dalla persona che lo aveva venduto a lui – l'ossuario proverrebbe da Silwan, cioè l'antica Siloe, villaggio a est di Gerusalemme, che, osserva Bauckham, a livello teorico è una collocazione plausibile, poiché vi si trovano numerose tombe dell'epoca del Secondo Tempio. Tuttavia, l'analisi dello studioso inglese voleva servire proprio a verificare se le informazioni ricavate dalle fonti antiche potessero avere un qualche grado di attendibilità storica e quindi contribuire a illuminare la questione dell'autenticità dell'ossuario, giungendo in proposito a un risultato sostanzialmente negativo. A prescindere da quest'ultima, comunque, l'analisi di Bauckham si rivela interessante da un punto di vista letterario, poiché esamina le principali testimonianze antiche sulla sepoltura di Giacomo, ivi comprese quella di Egesippo e quella di Girolamo che abbiamo riportato sopra, valutandone, appunto, il valore storico e la reciproca conciliabilità.

Bauckham riconosce due particolari filoni di tradizione, risalenti rispettivamente al II e al IV secolo. Il primo dei due è appunto quello cui fa riferimento Egesippo. L'ipotesi dello studioso è che essa, come del resto tutto il racconto su Giacomo, non abbia alcun legame con la geografia storica del

---

[307] Richard BAUCKHAM, *Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, in: A. FREY, R. GOUNELLE (ed.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 5), Lausanne, Editions du Zèbre 2007, p. 61-77; il riferimento al problema dell'ossuario è a p. 61, poi ripreso in conclusione, p. 77; per la riflessione sulla testimonianza di Egesippo, cf soprattutto p. 61-67.

[308] La pubblicazione dell'iscrizione e le osservazioni sulla sua autenticità apparvero in André LEMAIRE, *Burial Box of James the Brother of Jesus. Earliest archaeological evidence of Jesus found in Jerusalem*, in *Biblical Archaeology Review* 28,6 (2002), p. 24-33.

Tempio di Gerusalemme, ma dipenda da una trasposizione nell'uso letterario dell'impiego metaforico della terminologia del Tempio e in particolare dall'esegesi del *Sal* 118 come racconto profetico riferito a Giacomo, che si riscontrerebbe anche nella *II Apocalissi di Giacomo* (dove, come detto, si menziona anche la pietra angolare di *Sal* 118,22).[309] Egli precisa innanzi tutto il significato del termine «στήλη» impiegato da Egesippo per indicare il monumento eretto in onore del santo, del quale spiega che si tratta di un blocco di pietra eretto al di sopra della tomba o accanto a essa come segno di pubblico ricordo; il tipo di monumento sarebbe simile a quello attribuito ad Assalonne in *2Sam* 18,18 e Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 7,243, identificato, probabilmente nel Medioevo, con il monumento funerario della Valle del Cedron noto come "la tomba di Assalonne". Questo tipo di sepoltura poteva appartenere soltanto a famiglie molto ricche e prestigiose di Gerusalemme, anche se è possibile che nel caso di Giacomo fossero stati gli stessi cristiani a erigere un simile monumento, anche decenni dopo la sua morte; la sepoltura di un israelita comune, infatti, era costituita da un tumulo in una tomba a grotta non identificata appartenente alla famiglia.

Tuttavia, continua Bauckham, prima di chiedersi se sia plausibile ipotizzare per Giacomo un simile monumento funerario, bisogna cercare di identificare il luogo in cui Egesippo lo collocherebbe e valutarne la plausibilità, che, vedremo, sembra molto scarsa. Il riferimento principale in proposito all'ubicazione della presunta tomba è «il pinnacolo del Tempio», dal quale Giacomo sarebbe precipitato e che Egesippo indica, prima, come «τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ», poi come «τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ»: secondo Bauckham ciò dipende dal fatto che l'autore cristiano dapprima usa l'espressione tale e quale egli la trova in *Mc* 4,5 e *Lc* 4,9, cioè quella che impiega «ἱερόν», ovvero, genericamente, l'intero recinto del Tempio, mentre poi precisa l'indicazione usando «ναός», che significava propriamente l'edificio del santuario, comprese le corti interne (Corte delle Donne, Corte degli Israeliti, Corte dei Sacerdoti).[310]

---

[309] Per questa spiegazione del racconto su Giacomo, si veda Richard BAUCKHAM, *For what offence was James put to death?*, in: Bruce CHILTON, Craig A. EVANS (ed.), *James the Just and Christian origins,* p. 199-232. Il metodo utilizzato è analogo a quello che si è impiegato qui per spiegare gli elementi biblici e letterari inseriti nel racconto, le cui basi storiche sono, come abbiamo visto, quasi irriconoscibili e che è quasi completamente costruito a partire da episodi, schemi narrativi e citazioni bibliche visti come profezie relative a Giacomo.

[310] Cf Richard BAUCKHAM, *Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, p. 63-64 e l'immagine in *Appendice II*, a p. 321 per la topografia dell'area del Tempio di Gerusalemme, da Yaron Z. ELIAV, *The tomb of James, Brother of Jesus, as* Locus Memoriae, in *Harvard Theological Review* 97 (2004), p. 33-59, p. 58-59; a questo contributo rimanda lo stesso Richard BAUCKHAM, *ibid.*, p. 63, nota 5. Yaron Z. ELIAV, *ibid.*, p. 47-52 ha anche una lunga sezione sulla collocazione del pinnacolo del Tempio nelle diverse epoche; si veda, inoltre, la sezione alle p. 38-41, *Identifing the tomb of James: Scholarly Views and Some Objections*. In particolare sul pinnacolo del Tempio e il

Se così fosse, allora Egesippo doveva immaginare il pinnacolo o sulla sommità dell'edificio del santuario, oppure al di sopra di uno dei due cancelli per i quali si entrava nelle corti interne. Tale concezione, conclude Bauckham, è certamente inaccettabile da un punto di vista storico, poiché è assolutamente impensabile che una qualunque tomba si trovasse all'interno del recinto del Tempio; non si può tuttavia escludere che Egesippo la collocasse proprio lì, in modo fortemente ideologizzato e privo di qualunque fondamento reale. Molto probabilmente, l'espressione è stata tratta dal nostro autore proprio dai vangeli – come, del resto, si è visto sopra – dove il luogo indicato come «πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ» è verosimilmente «the highest point of the imposal eastern facade of the sanctuary building in Herod's temple»[311], cioè il punto più alto non solo dell'edificio, ma di tutto il recinto sacro: ciò è plausibile sia come ambientazione delle tentazioni di Gesù, che le collocherebbe nel luogo più eclatante e "pubblico" possibile, sia come indicazione del punto in cui Giacomo avrebbe parlato al popolo, dal quale sarebbe stato ben visibile e udibile da tutti.

Ora, tuttavia, nel IV secolo il pinnacolo era immaginato, in realtà, da tutt'altra parte, nell'angolo sud-orientale del Monte del Tempio, come attesta il Pellegrino di Bordeaux nel 333, che identifica la scena della tentazione di Gesù nell'«angolo di una torre molto elevata»[312], situandovi anche la «grande pietra angolare» di *Sal* 118,22. Bauckham spiega che, all'epoca, le grandi pietre del periodo erodiano nell'angolo sud-orientale erano la parte meno rovinata di tutta l'area e dunque è plausibile che fossero viste come le rovine di una grande torre, più alte di qualunque altra costruzione nei dintorni. Inoltre, proprio qui si trova un impressionante strapiombo sulla Valle di Cedron, che è al di sotto, e ciò rendeva il posto perfettamente adatto a collocarvi l'episodio delle tentazioni. È possibile che questa descrizione ripecchi già la situazione reale dopo la distruzione della città a opera di Tito e ancor più dopo l'intervento di Adriano e quindi può darsi che Egesippo stesso concepisse già in questo modo la topografia del racconto evangelico. Inoltre, il fatto che il pinnacolo fosse

---

luogo del martirio Gustave BARDY, *cit.*, p. 87 nota 20 segnalava lo studio, precendente a quello di Eliav, di Hugues VINCENT, Félix-Marie ABEL (ed.), *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. II. Jérusalem nouvelle. Fascicule 4. Sainte-Anne et les sanctuaires hors de la ville, histoire monumentale de Jérusalem*, Paris, Gabalda 1926, in particolare p. 841-845. Per la topografia di Gerusalemme antica, si può oggi vedere, tuttavia, una guida archeologica aggiornata, come quella di Max KÜCHLER, Klaus BIEBERSTEIN (ed.), *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Orte und Landschaften der Bibel 4,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

[311] Cf Richard BAUCKHAM, *ibid.*, p. 64.

[312] Si veda John WILKINSON (ed.), *Egeria's travels. Newly translated with supporting documents and notes by John Wilkinson*, London, S.P.C.K. 1971, p. 156 «the corner of a very lofty tower», già indicato da Richard BAUCKHAM, *Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, p. 64 nota 8.

verosimilmente associato anche alla pietra angolare di *Sal* 118,2 conferma una sua collocazione in un angolo dell'area del Tempio, piuttosto che in una parte dell'edificio del santuario strettamente inteso: se così fosse, il riferimento al «ναός» cui si accennava sopra dovrebbe essere interpretato in modo molto vago.

Dunque, conclude Bauckham, se si ritiene davvero che questa fosse la concezione all'epoca di Egesippo, allora il monumento in onore di Giacomo dovrebbe trovarsi presumibilmente nella Valle sottostante il presunto pinnacolo. Ora, appunto nella Valle di Cedron, sulle pendici inferiori del Monte degli Ulivi, si trovano la tomba dei sacerdoti della casa dei Bene Hezir, considerata in età più tarda come la tomba di Giacomo, e, accanto a essa, un imponente monumento piramidale oggi chiamato «la tomba di Zaccaria». Tale collocazione del monumento sepolcrale del santo, in teoria, potrebbe corrispondere a quella diffusa già all'epoca di Egesippo; tuttavia, non si adatta molto bene al modo in cui quest'ultimo descrive il luogo della sepoltura, «ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ»; inoltre, è probabilmente proprio questa identificazione che, nel 392, Girolamo, *Gli uomini illustri* 2,14 contesta, dicendo che «*quidam e nostris in monte Oliveti eum* [= il *titulus* di Giacomo] *conditum putant, sed falsa eorum opinio est*». Bauckham osserva, inoltre, che se Girolamo diceva che Giacomo «*titulum usque ad obsidionem Titi et ultimam Hadriani notissimum habuit*» è perché traeva questa informazione da Egesippo, che egli considerava giudeo e appartenente alla prima generazione dopo gli apostoli – secondo quanto indicato da Eusebio, rispettivamente, in *Storia Ecclesiastica* 4,22,8 e 2,23,3 – e quindi la sua attestazione sulla fama della tomba e della stele di Giacomo doveva poter essere valida al massimo fino a un momento utile perché Egesippo stesso potesse esserne testimone, cioè, tutt'al più, fino alla caduta di Gerusalemme sotto Adriano, quando i giudeo-cristiani furono espulsi dalla città; verosimilmente Girolamo rifiuta l'identificazione della tomba di Giacomo con quella dei Bene Hezir, o comunque la sua collocazione sotto il Monte degli Ulivi, proprio perché essa contraddice l'affermazione di Egesippo per la quale la sepoltura era vicina al Tempio. Dunque, sebbene non ci sia dato sapere con assoluta certezza se Egesippo fosse di origine giudaica, e quindi se avesse accesso o meno a Gerusalemme dopo la conquista di Adriano, tuttavia, se egli ricava le sue informazioni da un ambiente giudeo-cristiano, esse devono essere più antiche del 135 e risalire verosimilmente al periodo intercorso tra le due rivolte; se invece le trae da fonti e tradizioni proprie di cristiani provenienti dal paganesimo, allora esse saranno probabilmente successive al 135. Nel primo caso, non sappiamo se davvero il monumento esistesse ancora quando Egesippo scrive; nel secondo, d'altra parte, è possibile che l'identificazione sia stata stabilita non prima della metà del II secolo.

La conclusione di Bauckham è che, in ogni caso, la collocazione della tomba nella tradizione alla quale si richiamano Egesippo e la *II Apocalisse di Giacomo* dipende, con ogni probabilità, dalla notizia leggendaria della precipitazione del santo dal pinnacolo o dalla pietra angolare e, dunque, anche se essa era davvero identificata con un monumento reale, ciò dipendeva semplicemente dal fatto che questo si trovasse in un luogo che si confacesse alla tradizione leggendaria alla quale ci si richiamava. In sostanza, dunque, risulta impossibile districare una qualche genuina memoria storica del luogo di sepoltura di Giacomo dalla tradizione leggendaria del racconto di Egesippo nella quale essa possa essere stata inserita. Seppure davvero fosse esistito un monumento identificato con la tomba di Giacomo, più vicino all'angolo sudorientale del Tempio di quanto non sia la tomba dei Bene Hezir, esso certamente non esisteva più all'epoca di Girolamo, altrimenti egli ne avrebbe avuto notizia. Ne è conferma il fatto che Rufino, nella sua traduzione della *Storia Ecclesiastica*, del 402, omette l'affermazione che «rimane ancora la sua stele presso il Tempio», poiché evidentemente, come attesta anche Girolamo, ciò, all'epoca, non era più vero.

Dunque, a quanto ci è dato sapere, è verosimile che, ancora una volta, nel racconto di Egesippo sia la leggenda basata sui dati scritturistici a condurre le fila della narrazione e a conferire a quest'ultima la sua forma attuale. Infatti, ed è sostanzialmente la conclusione di Bauckham, se anche Egesippo o l'ambiente dal quale egli trae le sue informazioni e tradizioni avessero avuto davvero conoscenza di un monumento indicato come la tomba di Giacomo, con tanto di iscrizione, rimane tuttavia molto più verosimile che esso fosse stato identificato in questo modo a partire dalla leggenda sulla sua morte, piuttosto che sia quest'ultima a conservare traccia di un qualche dato storico reale, poi contestualizzato e amalgamato nella narrazione leggendaria. Il valore storico della notizia di Egesippo, dunque, risulta scarso, per non dire nullo. Tuttavia, essa contribuisce a illustrare, di nuovo, il modo in cui l'autore e il suo ambiente di origine costruivano i racconti e le tradizioni che servivano a dare loro un'identità e un riferimento teologico e ideologico al quale rifarsi ed è perfettamente in linea con quanto si è sopra osservato sull'origine scritturistica dei dati leggendari sulla morte di Giacomo.

Nel seguito del suo articolo, Bauckham traccia una panoramica delle tradizioni letterarie più tarde riguardanti l'ubicazione della sepoltura del "vescovo" di Gerusalemme lungo le pendici del Monte degli Ulivi, che è appunto la tradizione affermatasi dal IV secolo in poi. Egli – come faceva pure Gustave Bardy – rinvia, per questa tradizionale collocazione, a uno studio di

Félix-Marie Abel, indicandolo come «the most important study in this traditional tomb of James».[313]

Di un certo interesse appare, a proposito della presenza nell'antichità di monumenti riguardanti Giacomo – o almeno tradizionalmente presunti tali – la testimonianza di Pietro Diacono, bibliotecario di Cassino, autore nel 1137 di un *Libro sui luoghi santi (Liber de locis sanctis*), nel quale attinge cospicuamente agli itinerari precedenti, in primo luogo l'*Itinerario di Egeria*; qui egli afferma che, nella chiesa di Sion «*In ecclesia vero, quae dicitur sancta Syon*», era conservato il trono di Giacomo Fratello del Signore, che fu sepolto presso il Tempio, «*est thronus Jacobi fratris Domini qui iuxta Templum sepultus est*».

Anche Donato Baldi, nella sezione dedicata al cenacolo del suo *Enchiridion* dei luoghi santi, si riferisce a questo testo. Egli cita l'*Antico Lezionario Armeno*, che riporta al 25 dicembre la festa di Davide e Giacomo e, nel commento, spiega che la chiesa di Gerusalemme fino al VII secolo festeggiava il Natale il 6 gennaio, dedicando invece il 25 dicembre a Davide e Giacomo. Baldi si riferisce quindi a un passo di Eusebio – *Storia Ecclesiastica* 7,19,1 – dov'è menzionata la presenza, ancora al tempo di quest'ultimo, del trono di Giacomo a Gerusalemme,[314] collegando con questa notizia – e veniamo al punto – il passo di Pietro Diacono, senza tuttavia pronunciarsi né a favore né contro una sua dipendenza da Eusebio. Paul Geyer, da parte sua, nella sua edizione degli *Itinera Ierosolimitana*, segnala che la sezione del *Liber de locis* dov'è menzionato il trono (corrispondente alle linee 20-30 di p. 108 della sua edizione) è di un «*anonymus*», ovvero non è tratta da nessuno degli itinerari precedenti. Neppure lui specifica se la menzione del trono di Giacomo possa dipendere da Eusebio; segnala, però, che le sezioni che precedono e seguono immediatamente questo passo sono tratte entrambe dal *Libro sui luoghi santi (Liber de locis sanctis*) di Beda (del resto, molte parti del testo di Pietro Diacono dipendono da Beda). Il contesto della descrizione, comunque, e le espressioni impiegate non sembrano indicare contatti testuali diretti con Eusebio. Ciononostante, Bauckham – che pure esprime il suo parere in proposito – ritiene la descrizione di Pietro

---

[313] Lo studio in questione è quello di Félix-Marie ABEL, *La Sépulture de saint Jacques Le Mineur*, in *Revue Biblique* 16 (1919), p. 480-499. Esso è segnalato da Richard BAUCKHAM, *Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, p. 68, nota 13 (citazione qui sopra nel testo da questa stessa pagina). Anche Gustave BARDY, *cit.*, p. 88 nota 28 rimanda a questo studio per la tomba di Giacomo, in particolare segnalando p. 490. Per questa seconda sezione dello studio di Bauckham, si veda Richard BAUCKHAM, *ibid.*, p. 67-77.

[314] In *Storia Ecclesiastica* 7,19,1 Eusebio scrive: «Τὸν γὰρ Ἰακώβου θρόνον, τοῦ πρώτου τῆς Ἱεροσολύμων ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν πρὸς τοῦ σωτῆρος καὶ τῶν ἀποστόλων ὑποδεξαμένου, ὃν καὶ ἀδελφὸν τοῦ Χριστοῦ χρηματίσαι οἱ θεῖοι λόγοι περιέχουσιν, εἰς δεῦρο πεφυλαγμένον οἱ τῇδε κατὰ διαδοχὴν περιέποντες ἀδελφοὶ σαφῶς τοῖς πᾶσιν ἐπιδείκνυνται οἶνον περὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τοῦ θεοφιλοῦς ἕνεκεν οἵ τε πάλαι καὶ οἱ εἰς ἡμᾶς ἔσῳζόν τε καὶ ἀποσῴζουσι σέβας. καὶ ταυτα μὲν ταύτη»

Diacono appaia in ogni caso più come una descrizione derivata da fonti letterarie, come Eusebio e Girolamo, che da osservazione diretta dei lughi citati, nonostante il passo sia uno di quelli per i quali si è suggerita una derivazione diretta dall'*Itinerario di Egeria*, in pellegrinaggio a Gerusalemme tra il 381 e il 384.[315]

Proseguendo la sua rassegna delle fonti sulla tradizione "tarda" sulla tomba di Giacomo, Bauckham ricorda poi una notizia, trasmessa in latino in un manoscritto di Chartres, e segnalata già da Abel, che sosteneva la derivazione di tale notizia da un originale greco, scritta a Gerusalemme nella seconda metà del IV secolo: essa racconta della scoperta delle spoglie di Giacomo Fratello del Signore, di Zaccaria – il padre di Giovanni il Battista (*Mt* 23,35) – e di Simeone (*Lc* 2,23-35), a opera dell'eremita Epifanio, che sarebbe stato invitato in sogno a recuperare tali reliquie da Giacomo stesso.[316] Il racconto è ambientato nel 351, il primo anno dell'episcopato di Cirillo di Gerusalemme e, secondo Bauckham, nonostante i tratti leggendari e il carattere tradizionale del ritrovamento, avvenuto grazie a una rivelazione in sogno, vi sono alcuni elementi che sembrano verosimili: tra questi, per esempio, 1. la scoperta da parte di un eremita che abitava le caverne intorno a Gerusalemme di nome Epifanio; 2. la conservazione delle ossa del santo prima nella Chiesa di Sion e poi in un santuario costruito appositamente; 3. il nome del promotore di tale costruzione, Paolo, il personaggio più insigne di Eleuteropoli, al quale Epifanio si sarebbe rivolto dopo il ritrovamento, sempre su indicazione di Giacomo, poiché il

---

[315] L'edizione critica del *Liber de Locis sanctis* di Pietro Diacono è in Paul GEYER, *Itinera hierosolymitana. Saeculi IIII-VIII. Recensuit et commentario critico instruxit Paulus Geyer* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 39), Vindobonae – Pragae, Tempsky – Lipsiae, Freytag 1898 (ristampa: New York – London, Johnson Reprint 1964), p. 103-121 *Petri Diaconi Liber de locis sanctis*, in particolare p. 108, linee 20-23 per la citazione sul trono di Giacomo. Donato BALDI, *Enchiridion locorum sanctorum. Documenta S. Evangelii loca respicientia collegit atque adnotavit P. Donatus Baldi. Editio altera, aucta et emendata*, Jerusalem, Typis Patrum Franciscanorum 1955, p. 481-482, nota 3, riporta la citazione del passo di Pietro Diacono subito dopo il rinvio a Eusebio: in particolare, questi due testi sono citati nella parte della nota 3 che si trova nella p. 482; egli rinvia a Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 7,19,1 per il trono di Giacomo, e cita il testo in latino, segnalando come edizione, per questo passo, soltanto «PG 20, 682» (si tratta, naturalmente, di Jacques-Paul MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus*, XX, 1857, p. 682; le pagine, che nel caso del Migne sono piuttosto colonne, sono in realtà 681 per il greco e 682 per la versione latina. Il riferimento a Pietro Diacono è anche in John WILKINSON (ed.), *Egeria's travels*, p. 183, come indica Richard BAUCKHAM, *Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, p. 68 nota 12, che *ivi* commenta la notizia data nell'itinerario di Pietro Diacono.

[316] L'edizione del testo è in un articolo senza autore, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Bibliothecae Civitatis Carnotensis*, in *Analecta Bollandiana* 8 (1889), p. 87-210; cf Richard BAUCKHAM, *Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, p. 68-71 per una traduzione inglese completa del testo e Félix-Marie ABEL, *La Sépulture de saint Jacques Le Mineur*, p. 485-487 per una traduzione completa in francese.

vescovo della città – interpellato per primo – non gli aveva creduto. L'autore mostra, del resto, continua Bauckham, una conoscenza piuttosto accurata della topografia di Gerusalemme e dintorni; inoltre, in quel periodo non era infrequente trovare persone che decidessero di condurre un'esistenza eremitica nelle grotte intorno alla Città Santa. Infine, è possibile che davvero si fosse ritrovato un ossuario con i tre nomi di Giacomo, Zaccaria e Simeone, molto comuni all'epoca, e che essi siano stati interpretati come quelli dei tre santi; nel racconto, comunque, la figura più insigne appare senza dubbio Giacomo.

Bauchkam poi, seguendo Abel, cita numerosi altri documenti che confermerebbero che effettivamente questa tradizione era diffusa a Gerusalemme e proveniva proprio da lì: per esempio, il *Calendario liturgico georgiano* dell'VIII secolo al 25 maggio e al 1° dicembre, o il *Martirologio egiziano* a quest'ultima data, hanno notizie che possono essere ricondotte a questa tradizione; la sua origine gerosolimitana, poi, è resa probabile dal fatto che i tre santi sono venerati nelle due date indicate soltanto nella chiesa di Gerusalemme. Lo studioso nota inoltre che gli altri due santi dovettero essere associati a Giacomo perché tradizionalmente legati, sin dai racconti evangelici, alla Città Santa e al Tempio[317].

Anche dopo il contributo di Abel, nuove scoperte hanno confermato l'affermata presenza di questa tradizione, tra le quali un testo georgiano, trasmesso in due manoscritti dell'VIII/IX e del X secolo, probabilmente tradotto dal greco intorno al VI.[318] Si tratta di una lettera del monaco Giovanni a due monaci di Gerusalemme, Epifanio e Pietro, riguardo l'identità di alcune reliquie sulle quali egli era stato interpellato. Esse sembrano associate con i nomi di Giacomo e Zaccaria, ma Giovanni racconta che in una serie di sogni gli è stato rivelato che si tratta dei resti di Simeone[319]. Anche in questo caso, Bauckham riconosce la possibilità che si sia trattato di una lettera reale, poi arricchita con elementi leggedari, suggerendo anche che originariamente fosse rivolta a Paolo di Eleuteropoli, oltre che a Epifanio, e non a Pietro, dato che il nome di quest'ultimo si trova solo nell'intestazione della lettera e non compare mai nel testo. Tuttavia, esiste una difficoltà cronologica nella conciliazione delle due notizie. Nel racconto georgiano, infatti, il primo personaggio con il nome di

---

[317] Si vedano alcune testimonianze antiche in merito a Zaccaria e Simeone in Richard BAUCKHAM, *Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, p. 72, come i riferimenti contenuti nel *Protovangelo di Giacomo* 8,3; 23,1-24,4: Zaccaria è ritenuto il sommo sacerdote al momento della nascita di Gesù e identificato con il Zaccaria ucciso nel Tempio di *Mt* 23,35; Simeone, dal canto suo, è visto come il successore di Zaccaria come sommo sacerdote.

[318] Una traduzione francese commentata è in Stéphane VERHELST, *L'Apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques*, in *Revue biblique* 105 (1998), p. 81-104.

[319] Anche in questo caso, Simeone è identificato con il personaggio di *Lc* 2,25-35, che sarebbe la stessa figura che succedette a Zaccaria nel sommo sacerdozio.

Simeone, che viene in mente a Giovanni, è Simeone lo stilita, morto nel 459, mentre nel testo latino, come detto, tutta la vicenda è ambientata nel 351. È possibile sia che quest'ultima data costituisca una retrodatazione degli eventi, sia che il riferimento a Simeone lo stilita sia un abbellimento posteriore del testo. Bauckham preferisce senz'altro al seconda opzione, poiché questa concezione che voleva la tomba di Giacomo sulle pendici del Monte degli Ulivi è attestata già da Girolamo nel 392, come si è visto, ed è verosimile che rifletta la situazione reale dopo la "scoperta" delle reliquie e la costruzione della chiesa nella Valle di Cedron da parte di Paolo di Eleuteropoli.

Bauckham tenta quindi di identificare dove si possa collocare esattamente la tomba di Giacomo qui descritta, ovvero, dove debbano situarsi la grotta di Epifanio e il santuario costruito da Paolo. La grotta, nel testo latino, si troverebbe «tra il santo Monte degli Ulivi e il pinnacolo del Tempio», «*prae medio […] montis sancti Oliveti et pinnae templi*»[320]: probabilmente una simile espressione vuole conciliare la tradizione che troviamo in Egesippo sulla caduta dal pinnacolo del Tempio e il ritrovamento delle reliquie del santo sul Monte degli Ulivi da parte di Epifanio, rispecchiando quindi una tradizione che interpretava Egesippo molto più liberamente di quanto non faccia Girolamo.

Nel primo VI secolo il pellegrino Teodosio riferisce che Giacomo, precipitato dal pinnacolo del Tempio, fu sepolto sul Monte degli Ulivi, in una tomba che egli stesso costruì e nella quale fece riseppellire anche San Zaccaria e San Simeone, oltre alle proprie stesse spoglie. La notizia è anche in Gregorio di Tours, che scrive nel 585,[321] e serve a spiegare perché i tre personaggi dovessero essere sepolti nello steso luogo. Ulteriori probabili riferimenti a questa tradizione sono in testi quali il racconto del Pellegrino di Piacenza (570), il racconto di Adomnan, basato sulla testimonianza del pellegrino Arculfo (680), poi le notizie di Giovanni di Würzburg (1165) e di colui che proseguì l'opera di Guglielmo di Tiro (fine del XII secolo); benché talvolta queste testimonianze confondano i nomi dei tre santi con quelli di altri, si può tuttavia riconoscere come loro punto di partenza questa medesima tradizione. È interessante notare, poi, che spesso è menzionata una chiesa sul luogo della sepoltura, il che potrebbe rinviare alla tradizione sulla costruzione del santuario di Paolo di Eleuteropoli; il primo riferimento a questa chiesa dedicata a Giacomo è in un manoscritto caraita del X secolo e la situa vicino alle tombe dei Bene Hezir e "di Zaccaria".[322]

---

[320] Richard BAUCKHAM, *Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, p. 73.

[321] Cf ancora Richard BAUCKHAM, *ibid.*, p. 74, con la nota 30 e ulteriori rinvii alle edizioni di questi testi.

[322] Per la discussione delle testimonianze nel dettaglio si veda di nuovo Richard BAUCKHAM, *ibid.*, p. 74-75, con le note.

Per giungere, dunque, all'identificazione dei monumenti descritti dalle fonti con costruzioni reali attualmente presenti sul sito del Monte degli Ulivi, Bauckham propone che la chiesa costruita per Giacomo da Paolo di Eleuteropoli non si identifichi tanto con la struttura tradizionalmente identificata con la sua tomba – cioè il monumento con portico dorico e iscrizione che lo identifica come tomba dei sacerdoti della casa dei Bene Hezir, probabilmente del II secolo d.C. – ma piuttosto con l'imponente monumento noto come «la tomba di Zaccaria», risalente al I secolo a.C., ma oggetto di modifiche e risistemazioni nei secoli successivi, fino al XIV secolo d.C. La tomba dei Bene Hezir, invece, nel XIV secolo era nota come la casa degli apostoli Filippo e Giacomo, nonché come il luogo in cui il Cristo Risorto sarebbe apparso a quest'ultimo, secondo il racconto di Girolamo, *Gli uomini illustri* 2,11-13, tratto dal *Vangelo degli Ebrei*, che Girolamo avrebbe tradotto in greco e latino; ancora secondo Bauckham, questa "casa" era senz'altro la grande grotta nella quale viveva Epifanio e dove furono trovati i resti dei tre santi (lo studioso aggiunge che l'identificazione delle loro reliquie può essere stata favorita anche dalla presenza del nome di un Simeone al di sopra del portico tra quelli di coloro che dovevano essere sepolti lì; osserva poi che, tuttavia, il luogo doveva contenere certamente molte più sepolture di quelle indicate nell'iscrizione, tra le quali è probabile che vi fossero anche quelle di un Giacomo, un Zaccaria e un Simeone, come si è detto.

L'ultima testimonianza è quella di due iscrizioni, scoperte recentemente nella cosiddetta "tomba di Assalonne", che nominano (rispettivamente con maggiore o minore certezza, dato il loro stato di conservazione) le sepolture *in loco* di Zaccaria e di Simeone. Puech, editore delle iscrizioni insieme a Zias,[323] ipotizzava che la loro presenza significasse che, prima dell'intervento di Paolo nel 351, si riteneva che la tomba dei due fosse in effetti quella di Assalonne e che poi le loro presunte reliquie fossero state trasferite per unirle a quelle di Giacomo. Nel racconto latino della loro "*inventio*", dunque, il ritrovamento dei tre resti insieme potrebbe essere uno sviluppo secondario del racconto; in alternativa, può darsi semplicemente che le iscrizioni della "tomba di Assalonne" non siano state ritenute attendibili da Epifanio e Paolo, poiché essi hanno preferito dar credito alle "nuove" reliquie torvate dal primo nella tomba dei Bene Hezir.

In ogni caso, ciò che interessa qui, conclude Bauckham, è che non vi è traccia di un'associazione a Giacomo per la "tomba di Assalonne" ed è quindi probabile che la tradizione che vuole la tomba di Giacomo nella parte orientale

[323] L'edizione è in Émile PUECH, Joe ZIAS, *Le tombeau de Zacharie et Siméon au monument funéraire dit d'Absalom dans la Vallée de Josaphat*, in *Revue biblique* 110 (2003), p.321-335, ma anche Émile PUECH, Joe ZIAS, *Le tombeau de Siméon et Zacharie dans la Vallée de Josaphat*, in *Revue biblique* 111 (2004), p. 563-577.

della Valle di Cedron sia nata a metà del IV secolo, al momento della scoperta di Epifanio. Il Pellegrino di Bordeaux riferirebbe l'unica testimonianza relativa a un'epoca anteriore a questa data, indicando nella Valle di Josafat, cioè, di fatto, nella stessa Valle di Cedron, due tombe monumentali, che egli attribuisce, rispettivamente, al profeta Isaia e al re Ezechia: Bauchkam le identifica, l'una, con la "tomba di Zaccaria", l'altra, con la "tomba di Assalonne". Solo pochi anni più tardi, tanto la tomba dei Bene Hezir quanto la "tomba di Zaccaria" sarebbero state universalmente associate ai santi Giacomo, Zaccaria e Simeone.

Dunque, è chiaro da questa indagine che, con la massima probabilità, né la tradizione tramandata da Egesippo né quella nata nel IV secolo forniscono alcun dato storicamente attendibile sul luogo di sepoltura di Giacomo al momento della sua morte nel 62 (e, aggiunge Bauckham, neppure sull'autenticità del suo presunto ossuario). Testimoniano entrambe, tuttavia, della grande e ininterrotta popolarità di cui godette questo personaggio nell'area gerosolimitana, dai primissimi secoli dell'era cristiana fino al medioevo e oltre.

II. 2. Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica*, 4,7,15-4,8,1-3

NOTA INTRODUTTIVA

Il contesto del quarto libro della *Storia Ecclesiastica*

Il frammento di Egesippo che ci accingiamo a studiare si inserisce nel quarto libro della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, nel quale, dal terzo capitolo in poi, sono menzionati e descritti avvenimenti e personaggi tutti appartenenti all'età di Adriano (117-138 d.C.); di questi è infatti ricordata la successione di quest'ultimo a Traiano (98-117 d.C.) in *Storia Ecclesiastica* 4,3,1. Dopo aver menzionato le apologie di Quadrato e di Aristide (rispettivamente *Storia Ecclesiastica* 4,3,2 e 4,3,3), Eusebio elenca i vescovi che governarono a Roma e ad Alessandria sotto Adriano (4,4); il capitolo 5 del medesimo libro quarto è dedicato invece alla celebre lista di successione dei vescovi di Gerusalemme (in particolare l'elenco degli episcopi si trova in 4,5,3) e si conclude con la menzione della salita al soglio episcopale di Telesforo a Roma dopo Sisto e di Eumeno a Gerusalemme. Il capitolo 4,6 ricorda invece la rivolta di Bar Kochba del 132-135, che portò all'allontanamento degli ebrei da Gerusalemme e alla rifondazione della città, che ricevette il nuovo nome di *Aelia Capitolina* e fu ripopolata da coloni romani; i vescovi della città, da questo momento in poi, furono gentili, mentre, fino a questi avvenimenti, essi erano stati tutti di origine giudaica (di questi avvenimenti Eusebio stesso menziona come fonte Aristone di Pella).

Il capitolo 4,7, quello che precede immediatamente il nostro, narra invece l'introduzione nella comunità dei credenti dei capi della gnosi, presentati secondo uno schema ormai topico come maghi e ingannatori che cercano di condurre alla perdizione le anime dei credenti; il loro intervento è descritto da Eusebio come un secondo strumento che il demonio utilizzò per combattere la verità, dopo aver minacciato in un primo momento la Chiesa con persecuzioni provenienti dall'esterno.[324] (4,1-4). Eusebio ricorda quindi l'intervento di numerosi uomini appartenenti alla Chiesa che si impegnarono nella lotta contro

[324] Vi sono alcune discrepanze tra il modello eresiologico di Egesippo e quello di Eusebio, che in parte presenta quello della sua fonte "appiattito" sul proprio. Nel modello di Egesippo le "eresie" vengono a portare l'errore all'interno della chiesa solo nella quarta e ultima fase della loro affermazione; i gruppi che noi chiameremmo "gnostici", cui allude qui Eusebio, costituiscono la terza di tali fasi, nella quale, per Egesippo, l'errore si mantiene ancora esterno alla chiesa cristiana. Vi è inoltre uno scarto cronologico tra il momento in cui avrebbe cominciato ad affermarsi l'errore secondo Egesippo, cioè quello della morte di Giacomo, 62 d.C., rispetto a quello proposto da Eusebio, cioè l'epoca di Traiano. Si veda il capitolo seguente, in particolare il commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,4-6.

gli eretici e in difesa della verità, anche attraverso opere scritte: nel paragrafo in questione (4,5), anticipa così questo tema che sarà poi ripreso alla fine del capitolo settimo e che farà da introduzione al successivo, l'ottavo, quello di nostro interesse, contenente il frammento di Egesippo. Il vescovo di Cesarea menziona in particolare la confutazione di Basilide operata da Agrippa Castore (4,6-8), poi fa riferimento alla testimonianza di Ireneo su Carpocrate[325] (4,9). Il capitolo si conclude con alcune considerazioni generali sul male compiuto dagli eretici, i quali, pur riuscendo ad attirare sui cristiani una serie di accuse (unioni incestuose, pasti sordidi), non poterono tuttavia in alcun modo impedire alla verità di risplendere, grazie alla difesa che ne fece l'unica chiesa autentica, in continua crescita, sempre fedele a se stessa e capace di mantenere la propria legittima identità, contrapposta al continuo mutare, corrompersi e moltiplicarsi delle sette eretiche (4,10-13). Tale vittoria della chiesa, sempre nella prospettiva proposta da Eusebio, permise che svanisse progressivamente ogni calunnia rivolta alla fede cristiana e che l'insegnamento autentico da essa trasmesso rimanesse unico e immutato «presso tutti» (4,14). È a questo punto che Eusebio, nell'ultimo paragrafo (4,15) del capitolo 7, torna a trattare il tema dei difensori della fede che lottarono contro le eresie, con confutazioni prodotte sia per via orale sia per iscritto, che aveva anticipato in 4,7,5.

Il capitolo 4,8 è dedicato appunto a tali «scrittori ecclesiastici» che, «in quest'epoca», cioè durante il regno di Adriano, difesero la vera fede dal dilagare delle eresie: si fa riferimento in particolare a due autori, Egesippo (4,8,1-2) e Giustino (4,8,3-8) [326].

---

[325] Gustave BARDY, *cit.*, p. 168, nota 6, rinvia in particolare, per i temi che Eusebio dice si trovino nel capitolo del vescovo di Lione dedicato ai Carpocraziani, a Ireneo, *Contro le eresie* 1,25,1.6.3.4.

[326] Ancora il capitolo successivo, 4,9, è legato a Giustino, poiché contiene il rescritto di Adriano a Minucio Fundano, che Eusebio riporta in greco, come afferma egli stesso, traducendo l'originale latino che egli trovava appunto alla fine della *I Apologia* di Giustino. Gustave BARDY, p. 171, nota 8, osserva tuttavia che non è certo che la traduzione greca sia stata fatta da Eusebio e che, in ogni caso, nei manoscritti di Giustino si trova soltanto il greco di Eusebio; Bardy spiega quindi che sembra poco probabile che, a sua volta, la versione latina di Rufino possa identificarsi con quella originale, cioè non con una ritraduzione di quest'ultimo del testo citato in greco da Eusebio. Il rescritto di Adriano si trova appunto in Giustino, *I Apologia* 68,6-10 (con introduzione di I,68,3-5, riprodotto proprio in Eusebio 4,8,7, cioè nella seconda parte del capitolo 4,8 di cui ci stiamo occupando), coincidente con l'intero 4,9 (diviso in tre paragrafi) di Eusebio. Per testo greco e traduzione delle *Apologie* di Giustino, cf Charles MUNIER (ed.), *Justin Martyr. Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 507), Paris, Cerf 2006, per questo passo p. 314-317. Si veda, per questo rescritto di Adriano, anche il commento di Charles MUNIER (ed.), *Justin Martyr. Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire* (Patrimoines. Christianisme), Paris, Cerf 2006, p. 293-297, con bibliografia. Munier, *ibid.*, p. 293 conferma che la versione latina del rescritto coincide con la traduzione di Rufino da Eusebio e che dunque l'originale latino è per noi perduto.

Egesippo è dunque presentato qui una prima volta tra coloro che si impegnarono nella lotta contro gli appartenenti alle correnti che deviarono dal retto insegnamento della chiesa del Signore, collocandone l'attività già nel periodo adrianeo. Come vedremo, il nostro scrittore sarà presentato da Eusebio anche una seconda volta in *Storia Ecclesiastica* 4,21 tra gli "eresiologi", per dirla in termini moderni, dell'età aureliana. Di questa apparente discrepanza discuteremo subito qui di seguito. Per il momento ci limitiamo a osservare l'attenzione costante di Eusebio a presentare Egesippo sempre tra gli autori di più fidata attendibilità e autentico testimone dell'annuncio apostolico.

Per quanto riguarda la classificazione di questo frammento nelle raccolte precedenti, la presento qui sotto, anche se in questo caso essa risulta molto semplificata, poiché questo specifico passo non viene mai ulteriormente suddiviso e compare infatti negli studi anteriori come un'unica citazione; il passo indicato è talvolta soltanto quello di *Storia Ecclesiastica* 4,8,2, che costituisce in effetti la citazione vera e propria del testo di Egesippo, ma più spesso la citazione letterale è preceduta anche da 4,8,1, che serve a contestualizzarla. Riporto dunque qui di seguito l'ordine secondo il quale il passo è inserito nelle raccolte dai vari autori.[327]

Fonte antica[328]	Routh	Zahn	Preuschen	Lawlor
S. E. 4,8,1-2	1846[2] p. 217-218 (1814[1] p. 201-202)	Fr. VIII. (p. 247)	Fr. 8. (p. 113)	Fr. I fr. <[329] Libro I delle *Annotazioni* (p. 98-99)

[327] Il testo greco relativo a questa sezione si trova in Eduard SCHWARTZ, Theodor MOMMSEN (ed.), *Eusebius Werke, zweiter Band. Die Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Dr. Theodor Mommsen*, I-III, Leipzig, Hinrichs (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 91-93), 1903-1909, I, 1903, p. 314-315.

[328] La suddivisione in paragrafi qui indicata è quella dell'edizione di Eusebio, *Storia Ecclesiastica* di Eduard Schwartz (si veda la nota precedente).

[329] Utilizzo questo simbolo per indicare da quale libro o insieme di libri degli *Hypomnèmata* appartiene il frammento in questione, secondo la ricostruzione proposta da Lawlor, il quale, alla fine del suo contributo cita i frammenti che egli identifica nell'ordine che essi avrebbero avuto, secondo la sua ipotesi, nell'opera di quest'ultimo; cf Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 98-107. Nel caso specifico, Lawlor cita come frammento soltanto il testo corrispondente a *Storia Ecclesiastica* 4,8,2.

Personalmente, proprio per avere, e offrire, uno sguardo leggermente più ampio del contesto della citazione di Egesippo, ho preferito riportare prima di 4,8,1-2 anche l'ultimo paragrafo del capitolo 7, cioè 4,7,15, che del resto lo stesso Schwartz, seguito per esempio da Bardy, inserisce graficamente nel capitolo 8 del quarto libro e non nel capitolo 7, proprio perché 4,7,15 costituisce più un'introduzione a 4,8 che una conclusione di 4,7. Inoltre, riporto 4,8,3, che segue la citazione letterale di Egesippo e che contiene l'introduzione di Eusebio alla testimonianza di Giustino, del quale, ancora in 4,8,3, egli riporta un passo di *I Apologia* 29,4; a Giustino, del resto, è dedicato tutto il resto del capitolo 8, cioè, l'intera sezione 4,8,3-8. Alcuni parallelismi con questa citazione di Giustino permetteranno di comprendere meglio anche la testimonianza di Egesippo. Vediamo, dunque, il testo.

NOTE DI COMMENTO

Testo greco	**Traduzione italiana**
Ὅμως δ᾽οὖν κατὰ τοὺς δηλουμένους αὖθις παρῆγεν εἰς μέσον ἡ ἀλήθεια πλεῖους ἑαυτῆς ὑπερμάχους, οὐ δι᾽ ἀγράφων αὐτὸ μόνον ἐλέγχων, ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἐγγράφων ἀποδείξεων κατὰ τῶν	**7.** 15. Tuttavia[330], dunque, durante il periodo che è stato indicato[331], la verità presentò a propria volta un gran numero di suoi difensori, che combatterono contro le eresie empie, non solo proprio per

[330] Rendo «ὅμως» con un significato concessivo, poiché qui si introducono i difensori della fede che combatterono contro le eresie empie, mentre nella sezione precedente di 4,7 si parlava appunto di eretici, ai quali gli autori di questa parte sono quindi contrapposti. Il senso sembra essere in effetti che la presenza di eretici non impedì che si affermassero, tuttavia, alcuni saldi difensori della retta fede.

[331] L'espressione cronologica «κατὰ τοὺς δηλουμένους», che sottintende «χρόνους» è una di quelle comunemente impiegate da Eusebio; per le espressioni cronologiche in Eusebio si veda Adolf von HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I-II,1-2, II, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 1, *Die Chronologie der Litteratur bis Irenaeus*, in particolare p. 3-25, *Die Zeitbestimmungen in der Kirchengeschichte des Eusebius (Buch II-VII)*, particolarmente p. 1-11 per alcuni esempi di passi in cui sono impiegate quella in questione o altre simili. Nel caso specifico, si sarebbe teoricamente anche potuto intendere il «δηλουμένους» come riferito ai personaggi di cui Eusebio parla nella sezione precedente di 4,7, e leggere quindi l'espressione nel senso di «al tempo di coloro di cui stiamo trattando»; tuttavia, data la frequenza e il carattere usuale dell'espressione in senso cronologico nella *Storia Ecclesiastica*, mi sembra più plausibile renderla in traduzione nel suo significato propriamente temporale.

ἀθέων αἱρέσεων στρατευομένους·

mezzo di confutazioni[332] non scritte, ma anche con dimostrazioni scritte;

Τίνες ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς

8. *Chi (furono) gli scrittori ecclesiastici.*

1. ἐν τούτοις ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος, οὗ πλείσταις ἤδη πρότερον κεχρήμεθα φωναῖς, ὡς ἂν ἐκ τῆς αὐτοῦ παραδόσεως τινὰ τῶν κατὰ τοὺς ἀποστόλους παραθέμενοι.

1. a quest'epoca[333] era celebre Egesippo, del quale già prima abbiamo utilizzato moltissime espressioni[334], secondo che ci sia avvenuto di citare[335] dalla sua tradizione, alcuni degli avvenimenti del tempo degli apostoli.

---

[332] Il termine è quello "tecnico" della confutazione delle false dottrine avverse alla retta fede. Basti pensare, per fare un unico esempio, al titolo stesso dell'opera, appunto, dell'"Autore dell'*Elechos*". Su questo termine e il concetto che esso indica, si veda Gabriella ARAGIONE, *Guerre-éclair contre les hérétiques, guerre de position contre les philosophes : l'Elenchos et ses protagonistes*, in : ARAGIONE, NORELLI (ed.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du Colloque international sur l'Elenchos, Genève 13-14 juin 2008*, p. 73-101.

[333] Anche in questo caso, come in 4,7,15, l'espressione, qui «ἐν τούτοις», potrebbe essere interpretata sia come riferimento propriamente temporale, «ἐν τούτοις (χρόνοις)», sia in relazione ai «difensori della verità» menzionati subito prima, quindi con il significato di «tra questi (ultimi)». In questo caso HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, p. 1, 7 e poi 13-18 segnala molto più spesso, tra quelle costruite al dativo, le espressioni «ἐν τούτῳ», ed «ἐπὶ τούτοις» che quella del nostro passo, citata in effetti soltanto a p. 6, in riferimento a *Storia Ecclesiastica* 4,21, che comincia appunto con l'affermazione che «Ἤκμαζον δ᾽ ἐν τούτοις ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας Ἡγήσιππός τε…», specificando che in quel caso si tratta appunto dell'età di Marco Aurelio, come vedremo nel commento *ad locum*. Qui è dunque meno certa l'interpretazione dell'espressione nel senso di «a quei tempi», «in quel periodo» o «in quelle circostanze» ed essa potrebbe essere compresa davvero come «tra costoro». Tuttavia, l'affinità che, come vedremo, si può riscontrare tra la costruzione di questo passo e quella di 4,21-22 incoraggia a intendere la locuzione nello stesso modo nei due casi; traduco pertanto, qui come lì, «a quest'epoca».

[334] Già Gustave BARDY, *cit.*, p. 169, nota 1 rinviava ai passi di *Storia Ecclesiastica* 2,23,4-18; 3,11.12.19.20.32, che sono appunto quelli che precedono 4,8,1 nei quali si faccia allusione a Egesippo o se ne citi qualche passo. Si può aggiungere 3,16, con la menzione della conoscenza di Egesippo della *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma.

[335] Qui, come in 4,22,8 il verbo "παρατίθημι" ha il significato tecnico di "riferire", "citare" il testo di un autore. Cf 4,22,8 «Καὶ ἕτερα δὲ πλεῖστα γράφει, ὧν ἐκ μέρους ἤδη πρότερον ἐμνημονεύσαμεν, οἰκείως τοῖς καιροῖς τὰς ἱστορίας παραθέμενοι».

2. Ἐν πέντε δ᾽ οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος, καθ᾽ ὃν ἐγνωρίζετο σημαίνει χρόνον, περὶ τῶν ἀρχῆθεν ἱδρυσάντων τὰ εἴδωλα οὕτω πως γράφων· "οἷς κενοτάφια καὶ ναοὺς ἐποίησαν ὡς μέχρι νῦν· ὧν ἐστιν καὶ Ἀντίνοος, δοῦλος Ἁδριανοῦ Καίσαρος, οὗ καὶ ἀγὼν ἄγεται Ἀντινόειος, ὁ ἐφ᾽ ἡμῶν γενόμενος[336]. Καὶ γὰρ πόλιν ἔκτισεν ἐπώνυμον Ἀντινόου καὶ προφήτας"[337]».

2. Dunque costui, avendo esposto[338] in cinque libri, con una composizione semplicissima della scrittura[339], la tradizione senza errore dell'annuncio apostolico[340], indica il periodo nel quale era celebre, scrivendo all'incirca[341] così, riguardo a coloro che, dal principio, innalzarono gli idoli[342]: «E per costoro costruirono cenotafi e templi, come (accade) fino a ora; e tra questi c'è anche Antinoo, schiavo di Adriano Cesare, del quale si celebra anche un "agone Antinoeo", colui che è vissuto al nostro tempo[343]. E infatti [Adriano] fondò una città eponima di Antinoo e (vi istituì) dei veggenti».

---

[336] Rispetto all'espressione «ὁ ἐφ᾽ἡμῶν γενόμενος», Theodor ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, VI, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien; Brüder und Vettern Jesu*, Leipzig, Deichert 1900, p. 247 scrive solo «ἐφ᾽ἡμῶν γενόμενος» e specifica che è il participio aoristo «γενόμενος» a costituire la lezione corretta, e non γινόμενος, che compare nel solo manoscritto B. La versione siriaca conferma e Rufino stesso ha «*nostris adhuc temporibus instituti*»: che la lezione giusta sia l'aoristo è evidente anche solo dal senso stesso della frase; dice Zahn, «versteht sich auch aus sachlichen Gründen von selbst». Del resto, anche da un punto di vista strettamente attinente alla tradizione manoscritta, è piuttosto chiaro che l'aoristo costituisca la lezione giusta, dato che l'altra è in un solo codice contro tutti gli altri, il testo siriaco e quello latino, concordi tra loro. Eduard SCHWARTZ, p. 314, d'altra parte, pubblica il testo scrivendo «ἀγὼν ἄγεται Ἀντινόειος, ὁ ἐφ᾽ἡμῶν γενόμενος» e nell'apparato scrive: «*ὁ* ΜΣ *ὁ καὶ* BD>ATER»; a proposito dell'articolo davanti al participio, Zahn, *ibid.*, osserva che il siriaco leggeva in modo non corretto «Ἀντίνοος ὁ ἐφ᾽ἡμῶν γενόμενος»: sebbene lo studioso non inserisca l'articolo nel suo testo, nota tuttavia che esso si trova attestato, con o senza "καὶ", anche in molti manoscritti greci. La lezione scelta da Schwartz, in effetti, coincide proprio con quella che Zahn riteneva non corretta. Mi sembra tuttavia che la scelta dell'editore di Eusebio rispecchi meglio lo stato della tradizione del testo.

[337] Eduard Schwartz, p. 314 scrive in apparato che «*καὶ προφήτας* nicht übersetz, das Excerpt schliesst mitten im Satz Σ»: la traduzione siriaca, cioè, non traduce «καὶ προφήτας» e il passo finisce in mezzo alla frase; forse ciò è dovuto al fatto che il verbo «ἔκτισεν» fosse sentito come poco adatto in riferimento all'istituzione di veggenti e quindi quest'ultimo termine è stato omesso perché non compreso da chi scriveva nel contesto della frase. Deve trattarsi di personale del Tempio che rendeva oracoli. Gustave BARDY, *cit.*, p. 170 nota 3, rinvia per la fondazione di Antinopoli, a Eusebio, *Cronaca*, all'anno 129 (scrive Bardy «cf Eusèbe, *Chronic., ad annum* 129, édit. HELM, p. 200»). In effetti, l'edizione critica della *Cronaca* di RUDOLF HELM (ed.), *Eusebius*

Werke, siebter Band. Die Chronik des Hieronymus. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Rudolf Helm, I-II (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften 47), Berlin, Akademie-Verlag 1956 (I-II, Die griechischen christlichen Schriftsteller 24; 34[1], Leipzig, Hinrichs 1913-1926[1]), p. 200 ha «*Antinous puer regius eximiae pulchritudinis in Aegypto moritur. Quem Hadrianus vehementer deperiens – nam in deliciis habuerat – in deos refert. Ex cuius nomen etiam urbs appellata est*». Dunque, nella *Cronaca* lo stesso Eusebio non fa cenno a questi «veggenti» istituiti ad Antinopoli da Adriano.

[338] Il participio «*ὑπομνηματισάμενος*» rievoca, chiaramente, il "titolo" di *Hypomnèmata* dell'opera di Egesippo e la sua natura piuttosto vaga, da un punto di vista formale, di compilazione di "appunti", o "annotazioni", o semplicemente di "insieme di libri ("*ὑπομνήματα*", appunto) che formano un'opera.

[339] Lo stile estremamente semplice di Egesippo è stato spesso evocato per spiegare singoli elementi o tratti generali della sua opera che potevano sembrare grossolani o persino segno di una corruzione del testo rispetto ai canoni e agli standard della sensibilità moderna. Si pensi, per esempio, alle presunte "dittografie" riconosciute da Schwartz delle quali si è discusso nel commento a *Storia Ecclesiastica* 2,23,10-18: esse erano probabilmente già proprie della narrazione così come Egesippo la ereditava, della quale la natura composita e intrinsecamente eterogenea rispecchiava più una pluralità delle tradizioni in essa confluite che un intervento di interpolazione esterno su di un testo originariamente coerente e univoco; si è visto, inoltre, come l'iterazione di alcune espressioni sia probabilmente funzionale alla sottolineatura di alcuni concetti da parte dell'autore, o ancora conseguenza, in alcuni casi, della costruzione della narrazione su base scritturistica. Si vedrà, inoltre, come la stessa espressione, tanto discussa, «διαδοχὴν ἐποιησάμην» di Egesippo sia stata talvolta contestata proprio perché eccessivamente semplice e poco raffinata, ma come, d'altro canto, proprio lo stile semplice e poco articolato di Egesippo sia stato indicato come valida ragione per considerare autentica l'espressione e leggerla, anzi, come particolarmente plausibile nel dettato del nostro autore. Si può peraltro osservare come lo stesso termine «σύνταξις» sia termine tecnico della composizione letteraria, cf Papia in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 3,39,15 e il commento di Enrico NORELLI, *Papia di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore: i frammenti. Introduzione, testo, traduzione e note di* (Letture cristiane del primo millennio 36), Milano, Paoline 2005 p. 301-308, a proposito del problema del significato dell'assenza di «τάξις», appunto, nella composizione del *Vangelo di Marco*. Essa riguarderebbe, secondo le due diverse posizioni maggioritarie assunte dai vari studiosi, la mancanza di fedeltà alle regole della corretta disposizione retorica dei fatti narrati oppure l'inattendibilità della disposizione cronologica degli avvenimenti. Norelli opta per un significato della «σύνταξις» che ponga l'accento sulla sistematicità e sulla completezza dell'informazione (cf *ibid.*, p. 305-306). Il fatto che all'opera di Egesippo Eusebio riconosca una «σύνταξις», per quanto «ἁπλουστάτῃ», indica probabilmente un apprezzamento nei suoi riguardi da parte del vescovo di Cesarea, che tiene a segnalare che ciò che Egesippo scrive, benché estremamente semplice, risulta completo e sistematico, e dunque efficace ai fini della difesa della fede sana; per questo intento come uno di quelli centrali per Egesippo, si veda la conclusione di *Storia Ecclesiastica* 4,21 e il commento: Egesippo è annoverato tra gli autori ecclesiastici che difesero «la retta dottrina, di tradizione apostolica, della sana fede». Anche in *Storia Ecclesiastica* 2,23,3 e 4,22,3, del resto, Eusebio sottolinea la grande completezza dell'informazione trasmessa da Egesippo, nel primo caso rispetto alla vicenda di Giacomo il Giusto, nel secondo riguardo alla propria opinione in merito alla concordia tra le chiese, nelle persone dei loro vescovi, riscontrata nel corso del suo viaggio a Roma via Corinto. È dunque

plausibile che le caratteristiche di esaustività e sistematicità che mancavano a Marco secondo Papia siano invece riconosciute a Egesippo da Eusebio che lo cita.

[340] Già nel paragrafo precedente, 4,8,1, era comparso il termine "tecnico" della successione e della trasmissione di un messaggio o di una verità, importante nel primo cristianesimo, cioè quello della «παράδοσις». Qui, la «παράδοσις αὐτοῦ» è intesa tanto come «la tradizione riportata da lui», quanto come «la tradizione di cui disponeva», cioè «che riceveva» dal suo ambiente di origine. Di fatto le due letture non sono che due facce della stessa medaglia, poiché la trasmissione che Egesippo veicola e trasmette inevitabilmente non è altro che quella stessa che egli ha acquisito da coloro che sono venuti prima di lui e dal contesto culturale e comunitario dal quale egli proviene. Immediatamente dopo, all'inizio di 4,8,2, Eusebio specifica che tale «παράδοσις» che Egesippo espone è quella «ἀπλανής» dell'annuncio apostolico, «τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος». Si è già notato come egli tenga a sottolineare l'attendibilità della sua fonte e la sua consonanza con il «κήρυγμα» apostolico, che ne garantisce la conformità alla retta fede e all'insegnamento di Gesù. Si è visto, tuttavia, studiando il frammento su Giacomo, come le tradizioni trasmesse da Egesippo non abbiano primariamente e fondamentalmente un legame con le figure degli apostoli, ma piuttosto con tradizioni gerosolimitane legate alla famiglia del Salvatore. Sul problema della tradizione e della succesione apostolica in Egesippo torneremo studiando i passi di *Storia Ecclesiastica* 4,22,3. L'intento di Eusebio, comunque, è qui anche quello di contrapporre questa "παράδοσις ἀπλανής" di Egesippo alla «πλάνη» dell'eresia di cui ha parlato nel capitolo precedente; il termine compare esplicitamente alla fine si 4,7,8, dove, a proposito della confutazione di Basilide operata da Agrippa Castore (4,7,6-8), si dice che «καὶ ἕτερα δὲ τούτοις παραπλήσια ἀμφὶ τοῦ Βασιλείδου καταλέξας ὁ εἰρημένος οὐκ ἀγεννῶς τῆς δηλωθείσης αἱρέσεως εἰς προῦπτον ἐφώρασε τὴν πλάνην», «il suddetto (scrittore), avendo enumerato molte altre cose simili a queste riguardo a Basilide, svelò manifestamente in modo non sconveniente l'errore dell'eresia indicata». Sulla "παράδοσις" di Egesippo torneremo, si veda qui il paragrafo *1.c. Egesippo, «ἡ αὐτοῦ παράδοσις», «Ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις»*.

[341] L'espressione si trova in moltissimi passi della *Storia Ecclesiastica*, come *Storia Ecclesiastica* 1,2,5; 1,2,14; 1,3,6; 1,3,13; ecc., e costituisce in quest'opera una formula corrente per introdurre le citazioni.

[342] Egesippo sembra riferirsi qui alla posizione evemeristica, che faceva risalire l'origine del culto degli dèi alla divinizzazione di esseri umani defunti. Per l'impiego di questo modello in Egesippo e nel primo cristianesimo si veda il commento, più avanti.

[343] « Ὁ ἐφ᾽ ἡμῶν γενόμενος» si riferisce certamente ad Antinoo e non all'agone "sorto al nostro tempo", come pure si potrebbe teoricamente intendere; l'espressione costituisce una forma corrente, per indicare che un certo personaggio è vissuto nel periodo contemporaneo a chi scrive. Si possono vedere, per esempio: qui sotto, in *Storia Ecclesiastica* 4,8,3 l'espressione di Giustino *I Apologia* 29,4, che scrive di Antinoo «Ἀντινόου τοῦ νῦν γενομένου»; o anche Eusebio *Storia Ecclesiastica* 5,28,8, dove il confessore Natalio è descritto come «ἐπὶ τῶν ἡμετέρων γενόμωνος χαιρῶν». Già Gustave BARDY, *cit.*, p. 170 nota 2 rimandava al passo di Giustino citato poco oltre e ne deduceva la conclusione che Egesippo fosse dunque contemporaneo di Giustino. Sugli elementi cronologici su Egesippo che si possono trarre da questo passo, sulla collocazione della sua attività, o meglio della sua nascita già in età adrianea e sulla presentazione di questi elementi da parte di Eusebio, molto verosimilmente condizionata da suoi intenti ideologici, che lo spingevano a situare Egesippo in un'età il più possibile antica e vicina alle origini, si veda più avanti la discussione del passo.

3. Κατ᾽αὐτὸν δὲ καὶ Ἰουστῖνος, γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής, ἔτι τοῖς παρ᾽ Ἕλλησιν ἀσκούμενος ἐνδιέτριβεν λόγοις. Σημαίνει δὲ καὶ αὐτὸς τουτονὶ τὸν χρόνον ἐν τῇ πρὸς Ἀντωνῖνον ἀπολογίᾳ ὧδε γράφων· "οὐκ ἄτοπον δὲ ἐπιμνησθῆναι ἐν τούτοις ἡγούμεθα καὶ Ἀντινόου τοῦ νῦν γενομένου, ὃν καὶ ἅπαντες[344] ὡς θεὸν διὰ φόβον[345] σέβειν ὥρμηντο, ἐπιστάμενοι τίς τε ἦν καὶ πόθεν ὑπῆρχεν".

3. Nello stesso periodo, poi, anche Giustino, sincero ammiratore della vera filosofia, passava ancora[346] il tempo esercitandosi negli scritti dei Greci[347]. Ora, anche lui indica proprio questo periodo, scrivendo in questo modo nell'*Apologia* (rivolta) ad Antonino[348]: «Non riteniamo fuori luogo, poi, ricordare in questo contesto anche Antinoo, che è vissuto ora, e che tutti, per paura, si affrettarono anche ad adorare come un dio, pur sapendo sia chi fosse sia da dove provenisse».

---

[344] Eduard SCHWARTZ, p. 314, scrive «*πάντεσ* BD Iust»: cioè, nei manoscritti B e D e in quelli di Giustino si trova la lezione "πάντες" anziché l'"ἅπαντες" della gran parte della tradizione manoscritta di Eusebio.

[345] André WARTELLE, *Saint Justin, Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par André Wartelle* (Etudes augustiniennes. Série Antiquité 117), Paris, Etudes augustiniennes 1987, p. 268 spiega che «διὰ φόβον» è una variante di questo passo di Giustino, *I Apologia* 29,4 che si trova solo in questa citazione di Eusebio, ma che è normalmente accolta dagli editori di Giustino, nonché confermata dalla testimonianza di numerosi autori pagani e cristiani (cf gli esempi in Wartelle), i quali attestano che il culto di Antinoo è stato imposto e che solo la paura lo ha fatto accettare. Wartelle osserva tuttavia che il termine potrebbe anche indicare il timore reverenziale giustamente dovuto alla divinità. Non è certamente questo, però, il senso in cui l'espressione è utilizzata in Giustino e negli altri autori cristiani.

[346] Gustave BARDY, *cit.*, p. 170 sembra non tradurre l'avverbio «ἔτι»: egli scrive semplicemente che «Dans le même temps Justin […] passait son temps, etc.». Qui «ancora» potrebbe riferirsi al fatto che Giustino, pur essendo un poco più anziano di Egesippo e avendo cominciato prima a occuparsi della vera filosofia, lo faceva ancora al tempo in cui Egesippo scriveva; è in questo senso, infatti, che Giustino "si occupava degli scritti dei Greci". Di gran lunga meno probabile l'ipotesi che l'espressione indichi una differenza nell'uso di Giustino rispetto a quello del tempo di Eusebio, nel quale quel modello non era più adottato, cioè nel quale non si sarebbero studiati più i filosofi greci antichi per meglio comprendere la fede, unica vera filosofia, come faceva Giustino. Nel contesto di Eusebio è decisamente più plausibile che egli introduca qui un elemento che agevoli il passaggio dall'autore che ha appena presentato, Egesippo appunto, a quello che sta introducendo, cioè Giustino.

[347] «Λόγοι» ha qui probabilmente il significato di «testo scritto» o «libro». L'espressione potrebbe tuttavia alludere anche alle «dottrine», cioè ai «sistemi filosofici» dei Greci che Giustino aveva conosciuto e considerato con attenzione prima di volgersi alla fede cristiana, da lui poi ritenuta unica vera filosofia. Vedremo come, nella citazione di *Storia Ecclesiastica* 4,22,4,

1. Confronto degli schemi espositivi di Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 4,7,15-4,8 e in 4,21-22

a. Lo storico di Cesarea e la sua presentazione di Egesippo "eresiologo"

Prima di affrontare l'analisi dei contenuti del frammento di Egesippo di *Storia Ecclesiastica* 4,8,2, è interessante osservare il modo in cui Eusebio introduce la figura del nostro autore nei due passi nei quali egli ne fornisce coordinate cronologiche e letterarie. Si tratta appunto di *Storia Ecclesiastica* 4,7,15 e *Storia Ecclesiastica* 4,21, seguiti entrambi da qualche paragrafo – 4,8,1-2 – o un intero capitolo – 4,22 – in cui il vescovo di Cesarea ne riferisce testualmente uno o più passi.

Sia in *Storia Ecclesiastica* 4,7,15 sia in *Storia Ecclesiastica* 4,21, Eusebio propone un'introduzione generale a quanto segue: in entrambi i casi, il vescovo di Cesarea introduce, infatti, il tema di cui si occuperà, cioè gli scrittori ecclesiastici delle età che sta descrivendo. Si tratta, rispettivamente, dell'epoca di Adriano (117-138 d.C.), in questo caso di 4,7,15, e di quella di Marco Aurelio (161-180 d.C.), nell'altro, in 4,21. Dopo tale premessa, che prepara il lettore al tema che si sta per affrontare, Eusebio tratta più in particolare ciascuno degli autori che ha menzionato: un solo capitolo, il 4,8, comprende gli unici due esempi della prima serie, Egesippo e Giustino; in 4,22-28, invece, è dedicato, in media, un intero capitolo a ciascuno scrittore, con Egesippo in 4,22, Dionigi di Corinto in 4,23, Teofilo di Antiochia in 4,24, Filippo e Modesto in 4,25, Melitone in 4,26, Apollinare in 4,27 e Musano in 4,28.

Lo scopo del vescovo di Cesarea, come si è accennato, è analogo nei due casi: nel primo, Eusebio spiega che «la verità presentò a propria volta un gran numero di suoi difensori, che combatterono contro le eresie empie, non solo proprio per mezzo di confutazioni non scritte, ma anche con dimostrazioni scritte», «αὖθις παρῆγεν εἰς μέσον ἡ ἀλήθεια πλεῖους ἑαυτῆς ὑπερμάχους, οὐ δι᾽ ἀγράφων αὐτὸ μόνον ἐλέγχων, ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἐγγράφων ἀποδείξεων κατὰ τῶν ἀθέων αἱρέσεων στρατευομένους», ed è appunto di costoro che egli si propone di parlare; nel secondo, invece, lo storico elenca per nome gli

---

Egesippo affermi che Giacomo il Giusto fu condannato «ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ» di Gesù stesso, cioè «a causa della medesima dottrina».

[348] Il passo, come accennato sopra, e come rilevato già da Gustave BARDY, *cit.*, p. 170 nota 4 viene da Giustino, *I Apologia* 29,4. Il testo con traduzione francese e note è in Charles MUNIER (ed.), *Justin Martyr. Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 507), p. 206-209. Su questo passo di Giustino si veda la nota di Charles MUNIER, *Justin Martyr. Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire* (Patrimoines. Christianisme), p. 193, con indicazione di fonti antiche e bibliografia su Antinoo. Sulle apologie di Giustino, si consulti anche il menzionato commento di André WARTELLE, *cit.*, p. 268-269 per questo passo.

scrittori di età aureliana e conclude la sua introduzione affermando che «di costoro giunse anche a noi per iscritto la retta dottrina, di tradizione apostolica, della sana fede», «ὧν καὶ εἰς ἡμᾶς τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως ἡ τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἔγγραφος κατῆλθεν ὀρθοδοξία», ed è dunque per la loro testimonianza in proposito che Eusebio cita questi autori. Le espressioni che indicano la difesa della verità, «ἡ ἀλήθεια», dall'empietà delle eresie, «κατὰ τῶν ἀθέων αἱρέσεων», da un lato, e la trasmissione della retta dottrina, dell'«ὀρθοδοξία», risalente alla tradizione degli apostoli e specchio della fede «sana», «τῆς ὑγιοῦς πίστεως» (in opposizione, topicamente, di nuovo, a quelle "malattie" che sono le eresie), dall'altro, fanno tutte riferimento all'unico e medesimo tema, tanto caro a Eusebio, della difesa della fede autentica risalente alla tradizione degli apostoli, fedele all'insegnamento del Signore e contrapposta alle dottrine false, ingannatrici e molteplici degli eretici; autori e protagonisti dell'attuazione di questo programma sono appunto i rappresentanti della "Grande Chiesa", che lo portano avanti sia attraverso opere scritte sia attraverso confutazioni orali.[349] In entrambi i casi, dunque, la citazione letterale, com'è uso consueto in Eusebio, è preceduta da qualche riga che riepiloga e parafrasa il testo letterale che lo storico sta per citare.[350]

Ebbene, è interessante notare come Egesippo sia presente in entrambi i passi: lo scrittore era dunque inserito da Eusebio nel novero degli autori degni di stima e sostanzialmente "ortodossi". Egli è presentato come fonte attendibile per gli avvenimenti «del tempo degli apostoli» e subito dopo gli è attribuita l'esposizione – indicata dal participio «ὑπομνηματισάμενος», «avendo trattato» – «ἐν πέντε δ᾽ οὖν συγγράμμασιν», «in cinque libri», della «tradizione senza errore dell'annuncio apostolico», «τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος"». Come si vedrà ancora nel commento a *Storia Ecclesiastica* 4,21-22, una delle preoccupazioni maggiori degli autori dei primi secoli cristiani è proprio quella di raccogliere quante più testimonianze possibile della cosiddetta "età apostolica", cioè quella della predicazione di Cristo prima e degli apostoli e discepoli del Signore poi, e di stabilirne quindi un legame di continuità con l'epoca presente, che serva a garantire che la

[349] A questo proposito, si può ricordare anche l'esplicita menzione da parte di Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 4,22,8, del fatto che Egesippo, benché autore di un'opera scritta, avrebbe riportato all'interno di essa, oltre a informazioni «provenienti dal *Vangelo secondo gli Ebrei* e da quello "Siriaco"», anche alcune «espressioni provenienti da una tradizione giudaica non scritta». In questo caso, dunque, tra le fonti del nostro autore comparirebbero non tanto o non soltanto preesistenti confutazioni dell'eresia da parte dei cristiani della Grande Chiesa, quanto tradizioni orali ebraiche, considerate quindi da Egesippo come utili alla comprensione della storia delle origini della fede cristiana. Per il passo in questione, cf il commento *ad locum*.

[350] Per questo medesimo uso, si vedano, proprio in riferimento ad altri passi di Egesippo, *Storia Eccelsiastica* 2,23,2 rispetto a 2,23,4-18 e 4,22,1 rispetto a 4,22,2-3.

dottrina e l'insegnamento custoditi nelle comunità cristiane contemporanee siano autentici, veritieri, attendibili e fedeli, appunto, a quelli del Salvatore e dei suoi primi discepoli. L'espressione di cui si serve Eusebio per designare il contenuto e lo scopo dell'opera di Egesippo, che presenta una formulazione tipica del linguaggio del vescovo di Cesarea, sembra indicare nel nostro uno dei testimoni attendibili e fededegni degli avvenimenti di quest'epoca delle origini.[351] Egesippo è dunque classificato da Eusebio come uno di quegli autori "ecclesiastici" (cf 4,7,15), cioè appartenenti all'unica chiesa autentica, che si impegnarono nella difesa e nella trasmissione della verità consegnata da Cristo agli uomini. [352]

Possiamo peraltro osservare che Eusebio, per indicare le confutazioni prodotte dai vari autori "ortodossi" a tale scopo, usa qui il termine tecnico di "ἔλεγχος", del quale l'uso e l'evoluzione di significato nel tempo sono stati recentemente esaminati da Gabriella Aragione[353]. La studiosa spiega infatti che questa parola, che faceva riferimento nell'epica omerica al disonore che colpiva chi veniva sconfitto in uno scontro militare o in una gara sportiva, assunse già in Pindaro il significato di una prova che dimostrasse la vera natura o l'autentico valore di una persona.[354] In ambito giuridico, la parola "ἔλεγχος" passò poi a indicare la prova o l'argomento che mostrano la colpevolezza di qualcuno, mentre il verbo corrispondente "ἐλέγχω" si riferì appunto all'azione di "dimostrare con prove" tale colpevolezza: si tratta quindi di un utilizzo del termine a senso unico, dove uno dei due contendenti ha l'intento di operare una dimostrazione della colpevolezza dell'altro. Diverso è il caso dell'"ἔλεγχος" filosofico dialettico della tradizione socratico-platonica. In questo caso la confutazione si sviluppa attraverso una serie di domande e risposte e ha lo

---

[351] Si è già accennato e si vedrà ancora come l'estensione cronologica dell'"età apostolica" cambi nella concezione di Eusebio, per il quale essa si protraeva fino all'epoca di Traiano, rispetto a quella che le veniva attribuita da Egesippo, ovvero soltanto fino alla morte di Giacomo il Giusto. Cf oltre, la nota 364 e il commento a 4,22,4-7.

[352] Cf a questo proposito già le osservazioni di Niels HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemata*, in *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 14 (1960), p. 70-113, p. 84 nota 44, dove lo studioso nota appunto come Egesippo doveva essere considerato da Eusebio come un autore ortodosso, anche qualora lo storico di Cesarea avesse deciso di citarlo per la mancanza di altre fonti di maggior valore. Anche Hyldahl osserva che tale concezione di Eusebio, che emerge dalle espressioni eusebiane che introducono la citazione del frammento di cui ci stiamo occupando, è confermata anche dalle notazioni di Eusebio di *Storia Ecclesiastica* 4,21, di cui abbiamo detto, e di 4,22,8 (si tratta qui del passo in cui emerge, tra l'altro, l'interesse di Egesippo per le tradizioni giudeo-cristiane e per gli apocrifi, cf le annotazioni relative nel commento a questo passo).

[353] Per questo termine si veda il contributo di Gabriella ARAGIONE, *cit.*, in particolare p. 75-79 (*Qu'est-ce qu'un elenchos?*) sui significati assunti nel tempo dal termine "*elenchos*", p. 79-81 (*Réfutation ou dévoilement?*) sul significato di "svelamento", "smascheramento" assunto dall'espressione negli autori cristiani (Ireneo, Ippolito).

[354] Cf Gabriella ARAGIONE, *cit.*, p. 75.

scopo, da parte del filosofo, di liberare l'interlocutore dalle sue false credenze, che gli impediscono di perseguire la via del sapere e della virtù, dimostrando la veridicità dell'opinione contraria a quella che egli sostiene: lo scopo comune in un simile dialogo è quello della ricerca della verità. Dato il piano etico e personale sul quale si sviluppa il confronto, permane ancora, in questo caso, la sfumatura del termine legata al disonore di chi viene trovato in errore, che è poi la causa del risentimento di coloro che non accettavano la confutazione che Socrate faceva dei loro costumi e che causarono infine la morte del filosofo. Solo con Aristotele si ha, in effetti, un vero e proprio passaggio a un significato impersonale e squisitamente logico del termine: esso indica, in quest'ultimo autore, un ragionamento che abbia per conclusione una proposizione che contraddice l'affermazione difesa dall'interlocutore; l'ἔλεγχος diviene dunque una pratica istituzionalizzata e scolarizzata, con regole, ruoli e procedure ben definiti, che consente di criticare le idee senza criticare chi le sostiene. Tuttavia, il termine continua anche a essere utilizzato nel suo valore non tecnico di "confutazione", in quanto svelamento di una verità nascosta di una persona, capace di provocare vergogna a chi viene in questo modo "smascherato". Il verbo "ἐλέγχω" assume per questa ragione anche il significato di "svelare", "scoprire" ed è proprio con questo valore che il sostantivo è impiegato nel titolo dell'opera di Ireneo e in quello dello scritto dell'Autore dell'*Elenchos*, appunto, dove il senso del termine è più quello di una "denuncia", di uno "smascheramento" che quello di una "confutazione", benché il termine sia spesso tradotto, invece, proprio con quest'ultima espressione.[355] È appunto con questo significato che il termine indica l'azione di smascheramento compiuta dagli eresiologi rispetto ai loro avversari ed è verosimilmente in questo senso che il termine è utilizzato da Eusebio nel descrivere le opere composte dagli autori cristiani che difesero la verità dalla minaccia delle eresie empie, attraverso una confutazione di queste ultime, intesa appunto come "smascheramento". Del resto, quest'ultimo concetto si adatta molto bene alla prospettiva, ben presente tanto in Ireneo quanto nell'autore dell'*Elenchos*, secondo la quale gli eretici ingannano quelli che vogliono attirare nella loro trappola, presentando come vere le proprie false dottrine e, in particolare nel secondo caso, nascondendo le proprie vere fonti, cioè le dottrine filosofiche pagane, che essi spacciano per l'autentico insegnamento cristiano. In qualche modo, possiamo aggiungere, lo stesso Egesippo sembra dare un certo peso alla natura nascosta e subdola dell'eresia, che s'introduce nella chiesa in modo infido cercando di farvi penetrare, e persino di introdurre alla sua guida, gli

[355] Cf Gabriella ARAGIONE, *cit.*, p. 80, con la nota 39. Il titolo greco del *Contro le eresie* di Ireneo è infatti «Ἐλέγχου καί ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως», come si vede dalla tradizione indiretta del greco originale delle prefazioni ai libri secondo, quarto e quinto, nonché dalle citazioni di numerosi autori antichi.

esponenti delle sette giudaiche e dei gruppi a queste succeduti, come descritto nel frammento di *Storia Ecclesiastica* 4,22,4-6, in particolare 4,22,5. Per quanto ne sappiamo, dunque, sembra che il nostro autore sia a buon diritto annoverato esplicitamente da Eusebio tra coloro che confutano, e smascherano, le eresie empie con discorsi scritti. Tale osservazione consente di aggiungere, dunque, un tassello al quadro degli elementi a favore di un esplicito intento antieretico nell'opera del nostro scrittore.

Si può ancora notare che il passo in questione è, peraltro, uno di quelli dai quali acquisiamo l'informazione che l'opera di Egesippo fosse in cinque libri[356]; inoltre, si trova qui l'espressione con la quale Eusebio descrive tale opera come redatta «con una composizione semplicissima della scrittura», «ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς»: ciò si è già visto studiando il problema delle "dittografie", la cui presenza è presunta da Schwartz nel passo su Giacomo, che possono essere spiegate, almeno in parte, proprio attraverso il riferimento allo stile semplice del nostro; nel seguito, si vedrà anche come il fatto che Eusebio caratterizzi lo stile di Egesippo come estremamente lineare e poco elaborato costituisca uno degli argomenti che sono stati utilizzati, all'interno della *querelle* relativa alla "successione" ("διαδοχή") che Egesippo avrebbe composto (secondo la citazione di *Storia Ecclesiastica* 4,22,3), da parte degli studiosi che difendono l'autenticità dell'espressione «διαδοχὴν ἐποιησάμην», che a tale composizione alluderebbe.[357]

b. Questioni di cronologia

Come si è accennato sopra, il fatto che Egesippo sia citato prima a proposito degli avvenimenti del regno di Adriano (117-138 d.C.) e poi di quelli dell'epoca di Marco Aurelio (161-180 d.C.), lascerebbe intendere che la sua attività attraversi i regni dei due imperatori, coprendo dunque anche quello di Antonino Pio (138-161 d.C.), che governò nel periodo intermedio tra i due: se così fosse, il periodo del suo impegno letterario si estenderebbe almeno dagli anni '30 agli anni '70 del II secolo (quest'ultimo termine, per via della menzione dell'episcopato di Eleutero). In effetti, l'espressione con la quale Eusebio fa riferimento alla sua attività è diversa nei due casi: nel primo, 4,8,1, il verbo utilizato è «ἐγνωρίζετο», che indica, all'attivo, il senso di "rendere noto",

[356] Il dato si trova, per esempio, anche in *Storia Ecclesiastica* 4,22,1, dove Eusebio indica che l'opinione di Egesippo è riferita da questi «nei cinque libri di *Annotazioni* che sono giunti fino a noi», «ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασιν».

[357] Si veda anche, qui sopra, la nota 339. Sul problema della "διαδοχή" di Egesippo, sull'autenticità della lezione tradita e sul significato da dare all'espressione «διαδοχὴν ἐποιησάμην» qualora essa sia ritenuta autentica, cf la sezione *1.b. Dati biografici riguardanti Egesippo. «Διαδοχὴν ἐποιησάμην»* nel commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,3.

"manifestare" e quindi al medio può significare "farsi conoscere", "diventare noto" e dunque, nel valore durativo dell'imperfetto, "essere noto", "essere celebre"[358]; nel secondo, invece, in 4,21, l'espressione è riferita collettivamente a tutti gli scrittori menzionati ed è «ἤκμαζον» "fiorirono", con verbo che indica solitamente il momento di massimo sviluppo dell'attività di un autore[359]. Sembrerebbe, dunque, in effetti, che l'attività di Egesippo, secondo le informazioni che Eusebio possiede e riferisce, sia cominciata sotto Adriano e si sia poi sviluppata da allora fino all'età di Marco Aurelio, nella quale essa avrebbe raggiunto il più alto grado di maturazione. È vero che la nozione di «ἀκμή» nella storiografia letteraria dell'antichità era piuttosto convenzionale; tuttavia, rimane difficile non interrogarsi sulle ragioni per le quali Eusebio estenda l'attività di Egesippo su di una durata così lunga.

I vescovi di Roma che Egesippo menziona esplicitamente e dei quali egli avrebbe scritto secondo 4,22,3, presumibilmente avendoli conosciuti di persona, sono Aniceto, Sotero ed Eleutero. Con il primo dei tre, Aniceto (circa 155-166 d.C.), siamo già sotto Antonino, quindi Egesippo non sembra avere contatti diretti con vescovi di epoca precedente. D'altra parte, egli lascia intendere, in 4,22,2, di aver conosciuto nel suo viaggio verso Roma anche il vescovo Primo di

---

[358] Cf, per esempio, Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press 1968, s. v. γνωρίζω, p. 355, che dà per questo verbo il significato di «*make known, point out* […], in this sense mostly Pass., *become known*», citando un esempio da Paolo *Rm* 9,22, «εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν», «se Dio, volendo mostrare la sua collera e far conoscere ciò di cui è capace, sopportò con molta magnanimità vasi d' ira preparati per la perdizione».

[359] Per il significato generale del verbo, si può vedere per esempio Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, *cit.*, s. v. ἀκμάζω, p. 51, che dà come significato generale «*to be in full bloom, at the prime*». Numerosi, tuttavia, gli studi sulla biografia antica, sulla storiografia letteraria e sulla filologia nell'antichità che si interessano del significato tecnico di «ἀκμάζω», sopra indicato, e del corrispondente sostantivo «ἀκμή». Sempre attuale per la storia della filologia nell'antichità, per esempio, Rudolf PFEIFFER, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press 1968 (ristampa: Oxford, Clarendon Press 1998). Qui, *ibid.*, p. 256, è spiegato che il concetto di «ἀκμή» fu impiegato in senso tecnico per la prima volta da Apollodoro di Atene. Questi, nato intorno al 180 a.C., attivo ad Alessandria e poi a Pergamo intorno al 150, nonché allievo di Aristarco di Samo, identificò il momento in cui si verificarono i più importanti eventi e fatti di un certo personaggio con l'età culmine dei quarant'anni, chiamata in linguaggio medico, appunto, «ἀκμή». Come spiega Pfeiffer, non si può dimostrare se questo termine fu trasferito al genere della cronografia da Apollodoro stesso o dai cronografi più tardi. Tuttavia, esso si affermò in modo generalizzato e si riscontra ancora negli articoli bibliografici del tardo lessico della *Suda* o *Suida*, dove il «γέγονε» indicato in riferimento ai diversi personaggi non ne indica, per lo più, la data di nascita, ma piuttosto l'«ἀκμή», il «*floruit*», di Apollodoro. Per ulteriori verifiche, si veda anche John Edwin SANDYS, *A History of Classical Scholarship, from Antiquity to the modern Era*, I-III, Cambridge, Cambridge University Press 1903-8.

Corinto, della cui cronologia Eusebio, tuttavia, non ci dice nulla, non menzionandolo neanche nella sua *Cronaca*. Neppure lo stesso Egesippo, d'altra parte, sembra essere ricordato in modo esplicito in quest'ultima opera, né in età adrianea né in età aureliana. In sostanza, sembra abbastanza chiaro dall'espressione di Eusebio di 4,8,2, che egli arrivi a situare Egesippo sotto Adriano unicamente come deduzione personale derivante proprio dal frammento su Antinoo, in cui Egesippo definisce quest'ultimo come «colui che è vissuto al nostro tempo». In realtà, però, questa espressione può significare anche soltanto che Egesippo avvertiva Antinoo come proprio contemporaneo, semplicemente nel senso che, quando quest'ultimo morì, Egesippo era già nato; ciò è del resto evidente, se si pensa che il nostro autore era letterariamente attivo almeno intorno al 170 e che la morte di Antinoo si colloca nel 130. Dunque, è altamente probabile che non si debba dare troppo credito a questa collocazione di Egesippo sotto Adriano di 4,8,1. In effetti, tale era la conclusione alla quale era arrivato, seppur implicitamente, Adolf von Harnack, il quale osservava appunto che Eusebio utilizza Egesippo non solo come testimone per l'epoca di Antonino Pio e Marco Aurelio, ma già, "persino", per quella di Adriano; l'unico appiglio per collegare l'autore a quest'ultimo periodo, spiegava Harnack, è appunto il passo su Antinoo di 4,8,1-2 ed è «zu schwach», «troppo debole», anche riferendo giustamente «ὁ ἐφ᾽ ἡμῶν γενόμενος» ad Antinoo[360].

Niels Hyldahl, da parte sua, giungeva ad affermare che l'interesse di Eusebio nel citare questo frammento fosse di natura squisitamente cronologica, tanto che la frase citata faceva chiaramente parte di un periodo del quale noi abbiamo soltanto la sezione conclusiva e del cui contesto non abbiamo alcuna idea: ciò dimostrerebbe – sembra intendere Hyldahl – che Eusebio non sia interessato all'argomento della citazione in quanto tale, ma alle informazioni cronologiche che se ne possono trarre; d'altra parte, però, ciò che nel frammento, come vedremo, interessa allo studioso, è proprio la menzione di Antinoo, a partire dalla quale egli sviluppa un ragionamento da cui trae alcune conclusioni generali riguardo alla natura dell'opera di Egesippo. Lo studioso nota ancora che l'espressione «καθ᾽ ὃν ἐγνωρίζετο σημαίνει χρόνον», «indica il periodo nel quale era celebre» fa verosimilmente riferimento al fatto che Egesippo indichi Antinoo come «ὁ ἐφ᾽ ἡμῶν γενόμενος», «colui che è vissuto al nostro tempo»: quest'ultima indicazione presente nel testo dell'autore, dice Hyldahl, sembra essere stata impiegata da Eusebio allo scopo di ricavare

[360] Adolf VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen litteratur bis Eusebius*, I, *Die Überlieferung und der Bestand. Bearbeitet unter mitwirkung von Erwin Preuschen*, II,1-2, *Die chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, Hinrichs 1893-1904 (1958²), II,1, *Bis Irenäus. Nebst einleitenden Untersuchungen*, 1897, p. 311-313, *Die Denkwürdigkeiten des Hegesipp*, p. 312 per questa osservazione in particolare.

informazioni sul periodo in cui visse Egesippo e, in particolare, a confermare la sua appartenenza alla generazione immediatamente successiva a quella degli apostoli. Quest'ultimo dato è menzionato dal vescovo di Cesarea già in *Storia Ecclesiastica* 2,23,3, dove Egesippo è qualificato come «ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς», cioè, appunto, «vissuto al tempo della prima successione degli apostoli». Questa, come abbiamo visto nello studio di quel passo, è con ogni probabilità un'esagerazione di Eusebio, volta a valorizzare Egesippo situandolo nella prima generazione dopo gli apostoli; la presenza negli *Hypomnèmata* del passo relativo ad Antinoo può effettivamente aver fornito a Eusebio un appiglio per sostenere questa collocazione ideologizzata della sua fonte in età subapostolica. Lo stesso Hyldahl, del resto, giunge alla medesima conclusione, affermando che l'interpretazione di Eusebio di questo passo sembra difficile da difendere e che la massima indicazione che se ne può trarre, secondo quanto afferma Egesippo stesso riguardo alla sua propria biografia, è che egli sia nato prima della morte di Antinoo.[361] Dalla citazione di *Storia Ecclesiastica* 4,22,3, infatti, si evince che la sua attività, o almeno una sua parte, si svolse al tempo dell'episcopato di Eleutero a Roma (175-189).[362]

Come si è detto sopra, sarebbe tuttavia teoricamente anche possibile che l'attività di Egesippo fosse effettivamente cominciata all'epoca di Adriano: Eusebio sembrerebbe presupporre, dal modo in cui si esprime (si è visto come il verbo che indica il concetto dell'attività di Egesippo sia "γνωρίζω", usato al passivo nel senso di "essere noto", "essere celebre"), che in un passo dell'opera di Egesippo fosse l'autore stesso a indicare l'inizio della propria attività nel periodo in cui «furono introdotti gli idoli»; è proprio questo dato che farebbe sentire Eusebio in diritto di affermare che l'attività di Egesippo sia cominciata all'epoca di Adriano. In realtà, però, Egesippo, almeno nel testo che ci è conservato, dice soltanto che l'agone per Antinoo fu istituito alla sua stessa epoca cioè, appunto, dopo la sua nascita, ma non sembra dare indicazioni esplicite su fasi diverse della diffusione della propria fama di scrittore, né su quale fosse il periodo della sua vita in cui si sviluppò il culto del giovane compagno di Adriano. L'identificazione di due diverse fasi del dispiegamento dell'attività del nostro (diffusione della sua fama sotto Adriano, secondo 4,8,1, e ἀκμή sotto Marco Aurelio, secondo 4,21) potrebbero dunque esser dovute semplicemente a una deduzione di Eusebio. Questi avrebbe trovato nell'opera di Egesippo riferimenti, da un lato, all'introduzione del culto di Antinoo, all'"agone Antinoeio" e alla costruzione della città di Antinopoli (cf 4,8,1; come

[361] Hyldahl colloca la morte di Antinoo nel 131 e non nel 130. Sulla morte di Antinoo, le fonti su di lui e alcune indicazioni bibliografiche si veda più avanti, p. 236 con la nota 371.

[362] Cf Niels HYLDAHL, *cit.*, in particolare p. 84-86 su questo frammento.

vedremo, quest'ultima fondazione è datata dalle fonti al 30 ottobre 130); dall'altro, al suo arrivo a Roma dopo essere passato per Corinto e alla sua probabile permanenza nell'Urbe durante l'episcopato di Aniceto (155-166) e dei suoi successori – Sotero prima (167-175) ed Eleutero poi (176-189) (cf 4,22,2-3); appunto da questi dati, Eusebio potrebbe aver tratto la conclusione – non del tutto inverosimile qualora si postulasse una certa longevità di Egesippo, ma tuttavia per noi del tutto indimostrabile – che l'attività di quest'ultimo si sia dispiegata nel corso di tutto l'arco temporale abbracciato dagli avvenimenti che egli stesso menzionava. In effetti, l'interpretazione data da Hyldahl non sembra dare peso al fatto che Eusebio usi il verbo "γνωρίζω" e non sembra far dipendere in alcun modo dall'impiego di tale termine la sua comprensione della citazione di Egesippo né la sua idea di cosa effettivamente lo scrittore dicesse di sé stesso nel passo in questione. In effetti, nel testo che ci è trasmesso Egesippo non dà indicazioni esplicite in merito. In teoria, si potrebbe pensare che Eusebio non abbia scelto l'espressione con il verbo "γνωρίζω" in modo del tutto casuale, ma che abbia parafrasato, in qualche modo, quanto detto dalla sua fonte nella parte di testo che noi non abbiamo; essa doveva costituire, verosimilmente, il contesto di quanto espresso nel nostro passo o fungerne da introduzione. Tuttavia, si deve osservare che per «ἐγνωρίζετο» e locuzioni simili vi sono molteplici attestazioni nella *Storia Ecclesiatica*. Per esempio, in *Storia Ecclesiatica* 2,4,2 essa è impiegata per spiegare che Filone «diveniva celebre» sotto Gaio (cioè Caligola): anche in questo caso, potrebbe essere una deduzione dall'*Ambasciata a Gaio* di Filone stesso. Tuttavia, in 3,22,1, dove l'espressione è impiegata a proposito di Ignazio di Antiochia al tempo di Traiano, vediamo che Bardy traduce «florissait» ed esplicita in nota che qui, e spesso altrove, in Eusebio, «ἐγνωρίζετο» indica la «ἀκμή» di un personaggio[363].

Abbiamo visto che, per Egesippo, sembra esserci distinzione tra i due momenti. E' però pur vero che «ἐγνωρίζετο» è ripreso anche là dove Eusebio parla per esteso di Ignazio, in 3,36,2, a proposito di un momento che dovrebbe effettivamente segnarne la «ἀκμή». In questo caso, non sembra dunque esserci vera differenza, benché, anche qui, Eusebio ricorra a una presentazione dell'individuo in questione in due fasi diverse. In 3,37,1, poi, «ἐγνωρίζοντο» sembra designare, ancora, l'«ἀκμή» di alcuni illustri discepoli dell'apostolo Filippo, che sono indicati, un po' come Egesippo, come coloro che «tenevano il primo ordine della successione degli apostoli» «τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχὴς» (siamo qui ancora al tempo di Traiano). In *Storia Ecclesiastica* 4,10,1, poi, Eusebio rende con «γνωρίζεσθαι» quella che, secondo Ireneo, che egli sta citando, è la «ἀκμή» di certi personaggi. In 4,11,8, ancora, sembra che «γνωρίζεσθαι τῷ βίῳ» significhi addirittura semplicemente

[363] Cf Gustave Bardy, *cit.*, p. 125 nota 1.

«essere in vita» ed è detto in riferimento a Marcione, che «era in vita» al tempo in cui Giustino scriveva. Si potrebbe continuare la serie con molti altri esempi. Tuttavia, mi pare che già da quelli enumerati si possa evincere che non è molto probabile che Eusebio traesse il verbo dal testo di Egesippo che noi non abbiamo, ma piuttosto che esso appartenga all'*usus scribendi* di Eusebio, il quale lo impiega spesso, in effetti, per indicare il momento di massimo sviluppo dell'attività dei personaggi che descrive. Dunque, si dovrà dedurre che tale impiego non ci aiuta in modo particolare a identificare una differenza sostanziale tra i due momenti che Eusebio riconosce nell'attività di Egesippo: semplicemente, egli trova nella sua opera un riferimento ad Antinoo come figura contemporanea all'autore e si sente quindi autorizzato a collocare quest'ultimo sotto Adriano, il che gli fa gioco poiché permette di avvicinarlo il più possibile all'età apostolica. Quando, poi, trova altri passi dello stesso autore, che lo portano a collocarlo, invece, all'epoca di Marco Aurelio, li cita in un capitolo apposito, tutto consacrato a Egesippo, dove peraltro mette insieme, come si è visto, brani slegati della sua opera, probabilmente in origine non consecutivi tra loro; essi consentono tuttavia a Eusebio di comporre, nel complesso, un quadro del nostro autore congeniale ai suoi intenti. Come sempre, insomma, il vescovo di Cesarea cita ciò che gli è utile, quando gli serve di farlo. La strada migliore per avere indicazioni sulla cronologia di Egesippo è, dunque, come si è tentato di mostrare, quella di leggere la sua testimonianza a prescindere da quella di Eusebio. Nel caso specifico, ciò consente, in conclusione, di situare con una certa sicurezza il nostro in età aureliana, in particolare all'epoca di Eleutero, lasciando al suo cenno ad Antinoo un valore sostanzialmente generico, per il quale esso indichi soltanto che, quando quest'ultimo morì, Egesippo era già in vita.

c. Egesippo, «ἡ αὐτοῦ παράδοσις», «Ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις»

Per concludere l'analisi del modo parallelo in cui Eusebio presenta gli scrittori antichi, ed Egesippo in particolare, nei due passi di *Storia Ecclesiastica* 4,8 e 4,22, osserviamo ancora che, proprio come accade in 4,22,8, anche in 4,8,1 Eusebio fa riferimento al fatto di essersi già servito delle espressioni di Egesippo: in 4,8,1 dice, infatti, che di lui «già prima abbiamo utilizzato moltissime espressioni, secondo che ci sia avvenuto di citare dalla sua tradizione»[364], con osservazione analoga a 4,22,8, dove afferma invece che il

[364] Il riferimento, come segnalato già da Giuseppe DEL TON, *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina* (testo greco con traduzione e note di *Giuseppe Del Ton*), Roma – Parigi –Tournai – New York, Desclée & C. 1964, p. 262 e da Gustave BARDY, p. 169, nota 1 è ai passi di Egesippo già prima riportati, rispettivamente, in *Storia Ecclesiastica* 2,23,4-18; 3,11.12.19.20.32, come accennato sopra, in nota alla traduzione. Si può notare, tuttavia, che qui si

nostro «scrive moltissime altre cose, delle quali già prima, in parte, facemmo menzione, quando abbiamo citato le informazioni in modo appropriato alle circostanze»[365]; sembra, quindi, che lo storico di Cesarea, ogni volta che cita Egesippo, richiami alla memoria del lettore il fatto di aver già utilizzato gli scritti di questo autore come fonte in altri punti della *Storia Ecclesiastica*.

Si può poi osservare che, affermando di far citazioni «dalla sua tradizione», «ἐκ τῆς αὐτοῦ παραδόσεως», Eusebio potrebbe riferirsi al fatto che Egesippo si richiamasse a sua volta a quel particolare filone di tradizione, di probabile ascendenza giudeo-cristiana, cui si allude in *Storia Ecclesiastica* 4,22,8 e che comprendeva, da un lato, informazioni risalenti ad alcuni scritti – il *Vangelo secondo gli Ebrei* e quello "Siriaco", a quanto pare in lingua ebraica – dall'altro, altri dati «provenienti da una tradizione giudaica non scritta», «ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως».

Tuttavia, il parallelismo tra i due passi che stiamo delineando non sembra in realtà estendersi completamente anche a quest'ultima notazione. Infatti, a ben guardare, non è certo che in 4,22,8, Eusebio si riferisca alla stessa «παράδοσις» menzionata in 4,8,1; quest'ultima, infatti, è definita subito dopo, in 4,8,2, come la «ἀπλανής παράδοσις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος», la quale non sembra identificabile con la «Ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις» di 4,22,8, ma sembra essere qualcosa di diverso. In effetti, in generale, il motivo per il quale Eusebio afferma di citare Egesippo è sempre il fatto che egli trasmetta una tradizione, che a sua volta ha ricevuta, che permette al lettore di conoscere in modo fedele e autentico alcuni eventi del tempo degli apostoli. Tuttavia, il riferimento alla «Ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις», che Eusebio menziona in modo un po' inaspettato e della quale non fornisce alcuna spiegazione, fa sorgere il dubbio che Egesippo non trasmettesse, in effetti, soltanto informazioni proprie di tradizioni ("apostoliche") cristiane: ci si chiede, dunque, cosa indichi esattamente tale espressione sulla sua "tradizione giudaica", che non sembra adattarsi del tutto alle notizie di Egesippo di cui

---

parla in particolare di informazioni relative «al tempo degli apostoli», quindi in realtà soltanto il racconto dei fatti relativi a Giacomo il Giusto (*Storia Ecclesiastica* 2,23,4-18) risponde davvero completamente a questa caratteristica. Si può però osservare pure che la concezione di Eusebio della cosiddetta "età apostolica" è quella che include in questa definizione tutto il periodo che arriva fino all'età di Traiano, mentre nella concezione di Egesippo tale epoca termina già al momento del martirio di Giacomo il Giusto per mano dei Giudei (cf il commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,4-6 sulla coincidenza con la morte di Giacomo e il momento dell'origine delle eresie, che segna, appunto, la fine dell'età apostolica). A tale proposito cf il contributo di Enrico NORELLI, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, in: Bernard POUDERON, Yves-Marie DUVAL (ed.). *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours, Septembre 2000, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris* (Théologie Historique 114), Paris, Beauchesne 2001, p. 1-22.

[365] In questo caso, Eusebio sta alludendo a tutti i passi elencati qui sopra, con l'aggiunta, naturalmente, di 4,8,2, di cui ci stiamo occupando.

Eusebio si è servito fino a questo momento. Sembra improbabile, infatti, che l'aggettivo «Ἰουδαϊκή» qui identifichi quello che noi chiameremmo una tradizione «giudeo-cristiana», poiché Eusebio non chiamerebbe così, probabilmente, una tradizione che si riferisca a Cristo. Inoltre, non del tutto chiaro appare anche l'aggettivo «ἄγραφος»: esso qui ha probabilmente soltanto il valore di «non scritta», «orale», ma è vero pure che «ἄγραφος» può significare anche «estranea alle Scritture riconosciute». Potrebbe Eusebio far riferimento a qualche tradizione trasmessa da Egesippo, estranea alle Scritture (ebraiche) e tuttavia appartenente all'ambiente giudaico? Purtroppo non abbiamo sufficienti elementi per dirlo con sicurezza, anche se le affinità tra il racconto di *Storia Ecclesiastica* 3,19-20 e 3,32 sui discendenti di Giuda inquisiti e interrogati da Domiziano e alcune narrazioni rabbiniche di incontri di rabbi con imperatori romani lascia pensare che un qualche contatto con una cultura propriamente giudaica Egesippo dovesse averlo. Sta di fatto che tutti i riferimenti di Eusebio a Egesippo nel secondo e terzo libro della *Storia Ecclesiastica* riguardano vicende di credenti in Gesù, che è difficile identificare con elementi di quella «Ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις» di cui Eusebio parla in 4,22,8. D'altra parte, quando Eusebio introduce la tradizione «orale giudaica» non ne parla come parte delle informazioni che ha già presentato e descritto, ma lascia intendere piuttosto che si tratti di una parte del contenuto dell'opera di Egesippo che egli non ha ancora segnalato prima e che è comunque più vicina agli immediati oggetti d'interesse di questo passo (tra cui, appunto, il *Vangelo degli Ebrei* e il "Vangelo Siriaco" di 4,22,9) che a quelli addotti nei capitoli e libri precedenti. La difficoltà, quindi, consiste qui, per noi, nell'identificare quale fosse quella che Egesippo considerava la «propria» tradizione, a prescindere dall'interpretazione che ne dà Eusebio (il quale, come detto, cita da Egesippo solo in merito ad argomenti di interesse cristiano, probabilmente gli unici ai quali egli allude quando parla di «ἀπλανής παράδοσις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος»). È probabile, in effetti, che, in quanto cristiano, Egesippo stesso prediligesse la descrizione di avvenimenti e fenomeni interni al cristianesimo. Tuttavia, abbiamo visto studiando il frammento su Giacomo quanto egli e il suo ambiente fossero vicini a una realtà che sentiva in modo ancora molto forte il legame con le radici giudaiche del movimento di Gesù e quanto ciò abbia influito sul suo modo di sviluppare la narrazione, che certamente egli aveva ereditato a sua volta. È quindi possibile che davvero vi fosse una parte del contenuto dell'opera di Egesippo, di cui purtroppo nulla ci è dato sapere, che provenisse da tradizioni propriamente giudaiche, le quali, forse, per Egesippo avevano un qualche valore anche ai fini della sua autocoscienza di cristiano. Quel che pare certo, è che Eusebio presenta Egesippo entro una cornice chiaramente ideologica corrispondente al modo di pensare di Eusebio stesso, nella quale è per noi molto arduo arrivare a distinguere con certezza dove

finisca tale piano della presentazione di Eusebio e cominci quello dell'auto-presentazione di Egesippo. Proprio il termine «παράδοσις» potrebbe costituire un ottimo esempio: è infatti probabile, o almeno possibile, che lo usasse già Egesippo, ma i quadri di riferimento entro i quali lo usa ciascuno dei due autori sono per noi estremamente difficili da distinguere, proprio perché la quasi totalità della nostra informazione su Egesippo dipende da Eusebio. Tutto ciò che egli non ci dice esplicitamente può essere per noi soltanto congetturato a partire dagli echi che ci arrivano dalle citazioni vere e proprie dei passi originali. Va da sé che è fondamentale tenere presente tutto questo nello studio di tutti i frammenti del nostro autore; il caso specifico qui analizzato appare in merito particolarmente eloquente.[366]

2. Egesippo, Antinoo e il culto degli idoli

Oltre all'analogia strutturale che abbiamo notato nel modo che ha Eusebio di introdurre gli scrittori ecclesiastici, rispettivamente, in *Storia Ecclesiastica* 4,7,15 e 4,8 da un lato e 4,21 e capitoli seguenti dall'altro, se ne può riconoscere una simile nella maniera in cui lo storico, nei due casi, introduce in particolare i dati specifici riguardanti Egesippo. Anche a questo proposito, infatti, la struttura del passo di Eusebio di 4,8 presenta alcune analogie con quella di 4,22. In entrambi i casi, dopo aver presentato in modo generale l'opera di Egesippo, ribadendone l'attendibilità e il ruolo di fedele testimone della retta dottrina apostolica, Eusebio passa alla citazione letterale del suo testo, che in entrambi i passi fa riferimento all'origine di fenomeni che hanno minacciato e continuano a minacciare la fede sana e autentica della chiesa: si tratta, rispettivamente, dell'inizio del culto degli idoli in 4,8,2 e di quello dell'eresia in 4,22,4-6. In quest'ultimo caso, la descrizione del "pericolo" in questione è preceduta dal passo di 4,22,2-3 nel quale la descrizione del viaggio di Egesippo a Roma via Corinto sembra essere riportata in continuità con la premessa sul ruolo di lui come testimone della retta dottrina e a conferma dell'univocità e dell'uniformità di quest'ultima in tutte le comunità e le città visitate dall'autore;[367] questo passo, che precede immediatamente quello dedicato in

[366] Sulle notizie di Egesippo provenienti, a detta di Eusebio, da fonti orali ebraiche, si veda il commento *ad locum* a 4,22,8, con le note. Si guardi quest'ultimo anche per le osservazioni e le ipotesi di identificazione relative ai due scritti "giudeo-cristiani" ivi menzionati e alla loro eventuale connessione con le tradizioni orali di cui si è detto, supposte in particolare da Pier Franco BEATRICE, *The "Gospel According to the Hebrews" in the Apostolic Fathers*, in *Novum Testamentum* 48 (2006), p. 147-195.

[367] Per un inquadramento più generale del passo di *Storia Ecclesiastica* 4,22,1-3 e per un più specifico commento alla descrizione del viaggio di Egesippo, sui dati biografici a lui relativi che se ne possono trarre e sul problema della composizione da parte sua di una "successione", "διαδοχή", cf qui le osservazioni *ad locum*.

modo esplicito alle eresie, sembra dunque fare in qualche modo da appendice a quello introduttivo. Il fatto che Egesippo faccia riferimento all'introduzione del culto degli idoli da una parte e a quella delle eresie dall'altra è ciò che ha suggerito l'ipotesi che l'opera da lui composta avesse uno scopo, contemporaneamente, apologetico e di confutazione dei culti pagani e antieretico e di opposizione ai gruppi cristiani esterni alla "Grande Chiesa".[368]

In particolare il frammento di cui ci stiamo occupando qui viene introdotto da Eusebio precisamente con la notazione che il tempo di Egesippo coinciderebbe con quello nel quale "dapprima", "dal principio", "ἀϱχῆθεν", vi furono alcuni che introdussero il culto degli idoli (questo sembra essere il senso dell'espressione di Eusebio): l'affermazione appare piuttosto sorprendente, poiché è evidente che essi, all'epoca di Adriano, esistevano già da secoli. L'avverbio potrebbe forse tradursi semplicemente "da tempi antichi", in generale, rispetto a Eusebio, e riferirsi al tempo di Egesippo, cioè il II secolo, considerato "antico" rispetto al presente. Questa seconda ipotesi risulta un po' meno incoerente rispetto alla realtà storica, poiché Eusebio in questo caso indicherebbe semplicemente un tempo "antico" rispetto a lui, nel quale sarebbero stati introdotti (alcuni) idoli, ma non necessariamente il momento assoluto della loro prima introduzione. Tuttavia, anche questa seconda possibilità non fornisce un'interpretazione soddisfacente dell'affermazione di Eusebio, anche perché il suffisso "-θεν" indica comunque una provenienza e la sfumatura che conferisce all'espressione è in ogni caso quella di un momento "a partire dal quale" si sia realizzato un dato fenomeno. Ciononostante, è estremamente inverosimile che sia Egesippo, sia Eusebio pensassero al tempo di Adriano come quello della prima introduzione degli idoli. Probabilmente, il modo di esprimersi di Eusebio vuole semplicemente sottolineare che la testimonianza di Egesippo costituisce un buon esempio del modo in cui nacque il culto degli idoli, "sin dal principio" e fino al tempo presente; in effetti, l'inizio della citazione di Egesippo in 4,8,2 pare stabilire una durata temporale e una distinzione tra presente e passato: egli afferma che si innalzarono per loro, cioè, a quanto pare, per gli esseri umani divinizzati dopo la morte, cenotafi e templi, così come (se ne fanno) ancora sino a oggi.

Il modello è quello proposto dal mitografo Evemero di Messene, il quale, tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C., sostenne appunto che l'origine degli dèi altro non fosse che l'elevazione al rango di divinità di uomini insigni dopo la loro morte. Tale concezione fu ampiamente utilizzata dai cristiani per

[368] Cf a tale proposito, in particolare, l'osservazione di Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 2-3 e, più in generale, la sezione *1.c.* relativa alla natura degli *Hypomnèmata* di Egesippo nel commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,1-3, intitolata *Dati biografici riguardanti Egesippo. Gli* Hypomnèmata*: natura dell'opera*.

confutare i culti delle divinità pagane (anche se, parallelamente, non si perse occasione per tacciare di empietà lo stesso Evemero, a causa del suo rifiuto di qualunque culto e, quindi, anche di quello del vero Dio, come vedremo poco oltre). L'idea espressa dalla locuzione temporale "ἀϱχῆθεν" sembra ben essere, dunque, quella della durata di un inganno, l'idolatria, che comincia in tempi antichissimi ma si è conservata sino al momento attuale. L'asserzione di Egesippo sembra, inoltre, sottintendere che proprio il fatto che ancora al giorno d'oggi si continuino a divinizzare personaggi defunti sia la prova della teoria evemerista sull'origine della religione politeista, nonché, naturalmente, del fatto che quest'ultima sia una falsità, perché coloro che vengono adorati sono uomini e non dèi. È dunque escluso che Egesippo abbia voluto affermare che la nascita dell'idolatria come divinizzazione di esseri umani defunti sia un fatto solo contemporaneo e quindi post-cristiano.

Si potrebbe peraltro ipotizzare che egli vi vedesse un'azione di forze diaboliche: se così fosse, allora, a maggior ragione, queste forze dovevano agire sin dai tempi più antichi dell'umanità. Avremmo allora una certa somiglianza con Giustino: i demoni in questo autore adottano diverse strategie per distogliere gli umani dal vero Dio e, tra di esse, vi sono, da un lato, l'idolatria, che risale al tempo precristiano (e che in Egesippo dura ancora), e, dall'altro, l'eresia, che risale a quello cristiano. Una simile caratterizzazione in Egesippo, del resto, non contraddirebbe affatto il carattere antieretico della sua opera: al contrario, ammesso che per Egesippo l'idolatria nasca da un'iniziativa diabolica, si avrebbe probabilmente in questo autore, come in Giustino, una concezione dell'idolatria stessa come antefatto dell'eresia, la quale permetterebbe di inquadrare quest'ultima in una storia universale dell'opposizione a Dio. Tuttavia, è per noi difficile sapere fino a che punto la riflessione di Egesippo si estendesse in questa direzione, anche perché la sua spiegazione delle origini dell'eresia è profondamente diversa da quella di Giustino. Come si vedrà meglio nel commento a 4,22,4-6, nel modello di Egesippo, almeno per quel che se ne può ricostruire, non si menziona mai esplicitamente un'azione demoniaca e, soprattutto, non è negli idoli pagani, ma nelle tribù ebraiche diverse da quella di Giuda – e nelle molteplici fazioni da esse derivate – che si riconosce l'origine prima delle sette "eretiche" cristiane. Gli idoli, in quel contesto, non sono mai menzionati. È pur vero, però, che non si vede perché Egesippo dovrebbe far riferimento alla loro origine e all'esempio di Antinoo, se non per confutare l'attendibilità e la veridicità del loro culto. Dunque, è possibile che, anche in questo caso, come abbiamo visto accadere a proposito dei sistemi di legittimazione del potere ecclesiastico (cf il commento a 2,23,1-3, ma anche poi a 4,22,1-3), nelle concezioni e riflessioni di Egesippo si affianchino più modelli: anche nella sua idea della diffusione dell'errore, infatti, vi sarebbe un ruolo privilegiato attribuito alle sette giudaiche, al quale si

affiancherebbero tuttavia anche spunti che leghino l'azione del male all'istituzione dei culti pagani. Purtroppo, come si diceva, su questo secondo aspetto non abbiamo molti elementi a disposizione, e praticamente tutto ciò che ne sappiamo è riferito nel passo citato da Eusebio di cui stiamo trattando.

Dunque, per concludere il discorso iniziale sul significato dell'indicazione temporale "ἀρχῆθεν", sembra chiaro che l'esempio di Antinoo sia proposto da Egesippo come segno della continua fioritura del culto degli idoli ancora in epoca contemporanea. Ricapitolando, laddove Egesippo parla di coloro che agli inizi, cioè in tempi antichissimi, elevarono idoli, egli osserva che tale pratica dura sino al (suo) presente e fornisce come prova una notizia su Antinoo, nella quale inserisce poi un inciso, cioè la notazione che quest'ultimo visse al suo tempo; ciò permette a Eusebio di fissare il tempo di Egesippo all'età di Adriano. Come visto sopra, tale fissazione torna utile ai fini di Eusebio, al quale fa comodo dire che Egesippo è vissuto in tempo antico, appunto quello di Antinoo e Adriano, per poterlo avvicinare il più possibile all'età apostolica; dovendo altresì constatare, però, che l'autore doveva essere attivo al tempo di Eleutero, Eusebio cerca di mettere insieme le due cose.

Theodor Zahn, dal canto suo, osservava che l'esistenza del fenomeno dell'apoteosi sin dalla «notte dei tempi» (lo studioso utilizza quest'espressione, mostrando di interpretare così l'"ἀρχῆθεν" di cui si è detto), oltre a essere anticipata nell'introduzione di Eusebio, doveva essere già l'argomento della frase di Egesippo che precedeva immediatamente quella con cui comincia il nostro passo (letteralmente lo studioso afferma che la precedente frase di Egesippo doveva trattare «von den der grauen Vorzeit angehörigen Apotheosen») e che quindi l'osservazione «ὡς μέχρι νῦν», «come (accade) fino a ora» di Egesippo, relativa alla costruzione di templi e cenotafi in onore di defunti particolarmente esimi, avrebbe dovuto più verosimilmente essere «ὡς καὶ μέχρι νῦν», come sembrano aver trovato il traduttore siriaco (ma né Schwartz né Zahn riportano qui il testo siriaco) e lo stesso Rufino, che traduce «*sicut etiam nunc videmus*». Si può notare, però, che la tradizione manoscritta del greco è del tutto univoca e che quindi il fatto che sia il latino sia il siriaco presentino un avverbio (un "anche") che espliciti l'analogia tra quanto accadeva in passato e quanto accade ancora al tempo presente non sia dovuto tanto al possesso di un testo greco di partenza diverso da quello che abbiamo noi, quanto a un tentativo di esplicitare il passaggio logico con maggior chiarezza, attraverso una modificazione del testo del resto non molto profonda.[369]

Si può ancora osservare, a proposito della menzione dei «cenotafi e templi» costruiti per gli insigni defunti divinizzati, che qui si parla, appunto, di

[369] Cf Eduard SCHWARTZ, p. 314-315; Theodor ZAHN, *cit.*, Leipzig, Deichert 1900, p. 247.

"cenotafi" e non di tombe. Ciò è dovuto, probabilmente, al legame che s'istituiva, nell'antichità, tra persone di cui non si è conosciuto il modo della morte, ovvero non si è ritrovato il cadavere, e la convinzione che queste persone siano state rapite in cielo e divinizzate.[370] Nel caso di Antinoo, le fonti antiche non sembrano fare esplicito riferimento a un eventuale ritrovamento del suo corpo. L'unica indicazione che forniscono è che Antinoo morì affogando nel Nilo, in circostanze misteriose, non è chiaro se per un incidente, per assassinio o suicidio o per una sorta di sacrificio sacro voluto dall'imperatore stesso; l'anno indicato è, per lo più, il 130, forse il giorno 30 ottobre (quest'ultima data è indicata dalle fonti come quella della fondazione di Antinopoli)[371]. Cassio Dione, *Storia Romana* 69,11,2-4, afferma, appunto, che Adriano sostenne che il giovane fosse annegato nel Nilo, ma che la verità era che il giovane si era offerto in sacrificio in occasione di pratiche magiche alle quali Adriano era dedito, proprio per prolungare la vita del sovrano. Una tale descrizione lascia pensare che comunque il cadavere scomparve o venne fatto scomparire. Del resto, che la divinizzazione di esseri umani presupponesse la scomparsa dei loro cadaveri è abbastanza logico.

---

[370] Si veda, su questo punto, il commento a *Mc* 16,1-8 di Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2,2), II, *Kommentar zu Kapitel 8,27-16,20*, Freiburg, Herder 1977, p. 522-526, subito dopo la traduzione della pericope, con numerosi esempi e bibliografia.

[371] Si è già visto come Niels Hyldahl situi la morte di Antinoo nel 131. Hans Wolfgang HELCK, s. v. *Antinoos*, in: Konrat ZIEGLER, Walther SONTHEIMER, Hans GÄRTNER (ed.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler, Walther Sontheimer und Hans Gärtner*, München, Druckenmüller 1964-1975 (ristampa: München, Deutscher Taschenbuch 1979), I, 1964, p. 385-386 la situa nel 130. Così già nella più ampia notizia di Konrad WERNICKE, s. v. *Antinoos (5)*, in: August Friedrich von PAULY, Georg WISSOWA, Wilhelm KROLL, Karl MITTELHAUS (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus. Supplementband VII, Adobogiona bis Triakadieis, mit Nachträgen*, München, Druckenmüller 1940 (ristampa: Stuttgart, Druckenmüller 1987), p. 2439-2441, che cita, per la morte di Antinoo nel 130, Cassio Dione, *Storia romana* 69,11, in particolare 69,11,2-3 e l'*Historia Augusta, Adriano* 14,5-6, ma anche Aurelio Vittore, *Cesari* 14,7-9; sono poi citate, del resto, le fonti sulla costruzione di Antinopoli e sull'istituzione del suo culto, nonché la notizia di Cassio Dione, *Storia romana* 69,11,2-4 che Adriano sostenne che Antinoo fosse caduto nel Nilo accidentalmente, mentre, la verità sarebbe stata, secondo Cassio Dione, che egli si sarebbe offerto in sacrificio volontariamente per compiacere il suo signore. Abbiamo visto, cf sopra la nota 337, come Eusebio, *Cronaca*, anno 129, collochi appunto in quest'ultimo anno la morte di Antinoo. Anche in Elio Sparziano, *Vita di Adriano* 14,5-7 vi sono informazioni su Antinoo. Per cronologia e ulteriori fonti e bibliografia su Antinoo si può vedere Dietmar KIENAST, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996[2] (ristampa: 2004), p. 133.

Come accennato, afferma poi Egesippo che, dopo la morte di Antinoo, oltre a dedicargli un posto nel *pantheon* greco-latino, Adriano costruì, in suo onore, una città sul luogo dove egli morì, cui diede il nome di Antinopoli. La fondazione di Antinopoli, o Antinoe, è confermata da altre fonti antiche, per esempio, lo stesso Cassio Dione, *Storia Romana* 69,11,3, Pausania, *Periegesi della Grecia* 8,9,7-9, Ammiano Marcellino, *Storie* 22,16,2, *Historia Augusta,* Aurelio Vittore, *Cesari* 14,6, il *Chronicon Paschale* all'anno 122, oltre alla *Cronaca* di Eusebio tradotta da Girolamo all'anno 129, di cui si è già detto. Cassio Dione, *Storia Romana* 69,11,4 aggiunge inoltre che la divinizzazione avvenne attraverso l'identificazione del giovane con una stella, mentre Pausania 8,9,7 ricorda che gli fu costruito un tempio anche a Mantinea; la sua venerazione come dio in oriente è ricordata, ancora, dall'*Historia Augusta, Adriano* 14,7. Ernest Vinet afferma che la Bitinia, sua patria d'origine, oltre ad Antinopoli in Egitto e a Mantinea in Arcadia, insieme ad altre città della Grecia, manifestarono un grande zelo per il nuovo dio. In generale, la menzione da parte di Egesippo del fatto che Adriano ad Antinopoli «(istituì) dei veggenti» – questo sembra qui il significato del termine «προφήτας» – e della celebrazione di un «agone Antinoeo» servono, probabilmente, ad avvalorare ulteriormente la notizia del culto del giovane istituito dall'imperatore e a fornirne alcune prove concrete. Zahn osserva, del resto, che sono documentati molti giochi celebrativi in onore di Antinoo, ancora fino all'anno 262 e, ancora, Vinet ricorda che si conoscono una festa particolare in suo onore celebrata ad Atene come festa dionisiaca (nella città stessa e a Eleusi), nonché alcune celebrazioni ad Argo e, di nuovo, a Mantinea (l'esistenza di tutte queste feste per Antinoo ci è attestata dalla loro menzione in iscrizioni pubbliche). Kienast, poi, ricorda che ad Antinoo furono costruiti un tempio funerario e un obelisco con un'iscrizione geroglifica a Roma, forse sul Palatino.[372]

Per tornare agli schemi ideologici che percorrono il passo, osserviamo che non sembra essere un caso che l'esempio proposto sia proprio quello del giovane compagno dell'imperatore Adriano. Com'è noto, infatti, la relazione di quest'ultimo con Antinoo fu molteplicemente presa di mira dagli scrittori cristiani, benché in realtà non sia completamente certo, da un punto di vista

[372] Cf Theodor ZAHN, *cit.*, p. 247. Su questo personaggio e sul suo culto cf anche Ernest VINET, s.v. *Antinous*, in: Charles DAREMBERG, Edmond SAGLIO (ed.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et romaines, d'après les textes et les monuments. Ouvrage rédigé par une société d'écrivains spéciaux, d'archéologues et de professeurs sous la direction de mm Charles Daremberg et Edmond Saglio*, I-X, Paris, Hachette 1877-1919[2], I, 1877, p. 291-292, con le informazioni qui riferite a p. 291 e poi una più ampia sezione sulla figura di Antinoo nelle rappresentazioni artistiche, in particolare nella statuaria contemporanea. Cf inoltre Dietmar KIENAST, *cit.*, p. 133 per i monumenti romani in onore del giovane.

storico, se essa sia stata di natura erotica; questi autori biasimarono non solo la divinizzazione di un uomo, avvenuta secondo il modello dell'evemerismo, ma anche la relazione stessa di lui con il principe romano come modello di altrettante immoralità ed empietà rispetto all'idolatria stessa. Moltissimi furono, in effetti, gli autori cristiani che menzionarono la formale divinizzazione di Antinoo, come ricorda anche Konrad Wernicke[373]: oltre alla già citata *Cronaca* di Eusebio all'anno 129, si possono menzionare molteplici esempi in Tertulliano, come *Apologetico* 13,9; *Alle nazioni* 2,10; *Contro Marcione* 1,18,4; *Sulla corona* 13,6. Tali passi sono tutti ricordati anche da Charles Munier che menziona, inoltre, Taziano, *Discorso contro i Greci* 10,2; Atenagora, *Supplica in favore dei Cristiani* 30,2; Teofilo, *Ad Autolico* 3,8; Clemente, *Protrettico* 49,1-3; Tertulliano, *Alle nazioni* 2,7,6 (poco prima del passo citato da Wernicke); *Oracoli Sibillini* 8,57; Origene, *Contro Celso* 3,36-38; 5,63; 8,9; Epifanio, *Ancoratus* 106,9.[374] Negli autori cristiani era del resto diffuso anche, come accennato, il ricorso al modello dell'evemerismo. Come osserva Bernard Pouderon nel suo *excursus* dedicato a questo tema, per quanto sorprendente possa sembrare, i polemisti cristiani condivisero l'imbarazzo che era già stato dei filosofi pagani conservatori, i quali vedevano nell'evemerismo il germe dell'ateismo, nonostante essi stessi non credessero più nelle divinità tradizionali in quanto tali; le folle, da parte loro, consideravano in generale Evemero un empio e un ateo. Anche negli autori cristiani, appunto, Evemero è contemporaneamente ritenuto un saggio, denunciatore dei falsi dei, ma anche un empio desacralizzatore di tutto ciò che è divino. È persino possibile, spiega Pouderon, che uno stesso autore cristiano ricorra alla tesi evemerista per rifiutare gli dei pagani, ma poi denunci Evemero per la sua empietà. Lo studioso riporta una serie di esempi di opere di autori cristiani antichi nei quali il tema è trattato; molti di essi sono gli stessi scrittori, spesso apologisti, menzionati qui sopra (per esempio, Taziano, *Ai Greci* 27; Teofilo, *Ad Autolico* 1,9; Clemente, *Protrettico* 2,24,2; Tertulliano, *Apologetico* 10,3; Minucio Felice, *Ottavio* 21,1); tra questi, vi è anche Giustino Martire, *I Apologia* 29,4, cioè il passo che segue immediatamente quello di Egesippo nella citazione di Eusebio di cui ci stiamo occupando (4,8,3).

Per Giustino, Pouderon afferma che «bien qu'implicite, la référence à l'évhémerisme est indéniable»; anche se lo studioso non fa riferimento al nostro passo di Egesippo, la sua asserzione si adatta perfettamente anche a quest'ultimo.[375] Giustino, da parte sua, attestava che fosse «per paura» che si

---

[373] Cf Konrad WERNICKE, *cit.*, p. 2440.

[374] Cf Charles MUNIER, *Justin Martyr. Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire* (Patrimoines. Christianisme), p. 193.

[375] Sul ricorso dei primi cristiani all'evemerismo si veda Bernard POUDERON (ed.), *Athénagore, Supplique au sujet des chrétiens. Sur la résurrection des morts. Introduction, texte et*

cominciò ad adorare Antinoo come se fosse un dio, benché fosse noto a tutti «chi fosse e da dove venisse», «τίς τε ἦν καὶ πόθεν ὑπῆρχεν», cioè nonostante la sua origine genuinamente e certamente umana, e neppure così nobile e illustre, fosse sotto gli occhi di tutti: com'è noto, Antinoo proveniva dalla Bitinia e il suo *status* legale, come del resto abbiamo visto osservare dallo stesso Egesippo, era quello di «δοῦλος Ἀδριανοῦ Καίσαρος», «schiavo dell'imperatore Adriano». Né Egesippo né Giustino, in ogni caso, sembrano qui fare allusione alcuna alla relazione amorosa di Antinoo con Adriano, ma si limitano all'argomento dell'empietà del suo culto.

Come si è accennato sopra, proprio la menzione di Antinoo ha indotto Niels Hyldahl a interrogarsi riguardo all'eventualità che questo riferimento potesse contribuire a fornire informazioni sulla natura dell'opera di Egesippo, sottolineando come tale nostro utilizzo fosse ben diverso da quello di Eusebio, al quale, come si è detto, questa citazione interessava esclusivamente per poterne trarre informazioni di natura cronologica.

Si è già visto, in effetti, come l'accenno al giovane Bitino abbia suggerito l'ipotesi che tra gli intenti di Egesippo vi fosse anche quello apologetico della fede cristiana e di opposizione ai culti pagani. Hyldahl arrivò alla conclusione che lo scopo degli *Hypomnèmata* fosse, appunto, sostanzialmente di tipo apologetico e vi giunse proprio attraverso un ragionamento statistico sui casi in cui Antinoo venne citato nell'antichità. Lo studioso riprese, infatti, il censimento fatto da Lorentz Dietrichson[376] di tutti i passi di autori antichi nei quali è nominato questo personaggio e osservò che, sui 56 totali, almeno 30 erano di autori cristiani, da Giustino Martire a Niceforo Callisto (circa fine del XIV secolo), ai quali si può aggiungere il testo di *Oracoli Sibillini* 8,57-58, che appartiene a una sezione, per così dire, "cristianizzata" dell'ottavo libro di quest'opera. Hyldahl osservava, poi, a quali categorie letterarie appartenessero questi testi: quelli di un primo insieme appartengono alla letteratura cristiana apologetica; quelli di un secondo gruppo provengono da opere riguardanti la storia della chiesa o dotate di un intento cronologico; quelli del terzo sono costituiti da scritti polemici o rivolti contro i pagani; infine, un quarto insieme si identifica con due testi di tipo esegetico[377]; a questi può aggiungersi un quinto gruppo, comprendente soltanto gli *Oracoli Sibillini*, ai quali lo studioso associa anche *Sapienza* 14,12-21, qualora si accetti l'ipotesi di Dulière di vedere in questi

---

traduction par Bernard Pouderon (Sources chrétiennes 379), Paris, Cerf 1992, p. 328-330, con l'*excursus* dell' *Appendice III*, intitolata *Évhémère l'athée*, citazione da p. 329.

[376] Cf Lorentz DIETRICHSON, *Antinoos. Eine kunstarchaölogische Untersuchung*, Christiania, In kommission bei H. Aschehoug & co. 1884.

[377] Si tratta di Giovanni Crisostomo, *Commento a II Corinzi* e Girolamo, *Commento a Isaia*.

versetti un'allusione all'introduzione del culto di Antinoo[378]. Escludendo che l'opera di Egesippo potesse appartenere alle ultime due categorie identificate (opere esegetiche; *Oracoli Sibillini* ed eventualmente *Sapienza*), Hyldahl notò che i generi rimanenti – apologetico; storico e di storia della chiesa; polemico, in particolare in funzione antipagana – sono proprio quelli che più frequentemente nella letteratura scientifica erano stati citati a proposito del tema della divinizzazione di Antinoo. Lo studioso ha quindi isolato, tra questi ultimi esempi, quelli che appartenevano alla letteratura cristiana del II secolo, dal momento che è in questa che si inseriscono gli *Hypomnèmata*: escludendo gli *Oracoli Sibillini*, rimanevano Giustino, *I Apologia*; Taziano, *Discorso ai Greci*; Atenagora, *Supplica per i cristiani*; Teofilo, *Ad Autolico*; Clemente di Alessandria, *Protrettico*; Tertulliano, *Apologetico* e *Ai pagani*. Hyldahl concludeva che questo panorama suscitava l'impressione che fossero stati innanzi tutto gli apologisti a manifestare disapprovazione per l'apoteosi del giovane schiavo e che egli fosse stato citato in scritti polemici e antipagani solo a partire dal terzo secolo e ancor più tardi in opere storiche: nonostante egli stesso ammettesse la "discutibilità di un tale panorama", cioè, se ben comprendo Hyldahl, l'impossibilità di trarre da questo conclusioni obiettivamente dimostrabili riguardo a Egesippo, egli ne deduceva comunque che il quadro proposto rendeva a priori verosimile che gli *Hypomnèmata* fossero un'opera apologetica, sottolineando come tale carattere non dipenda tanto dalla forma dello scritto quanto dal suo contenuto.[379] Si dirà meglio in seguito, d'altra parte, come Hyldahl confutasse la plausibilità dell'affermazione di Lawlor secondo la quale l'opera di Egesippo potesse essere contemporaneamente uno scritto apologetico antipagano e un trattato antieretico volto a contrastare i gruppi cristiani eterodossi; si dirà pure come, in merito alla forma dell'opera del nostro, egli arrivi alla conclusione che la sua denominazione di "*Hypomnèmata*" costituisca un *terminus technicus* che ne indica appunto la categoria letteraria di appartenenza, e non il titolo dell'opera, come è stato pure altrimenti ipotizzato.[380]

---

[378] Cf Niels HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemata*, p. 85, con la nota 47 di rimando a Walter Luis DULIÈRE, *Antinoüs et le livre de la Sagesse*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 11 (1959), p. 201-227.

[379] Per tutta l'argomentazione, cf Niels HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemata*, p. 84-86, soprattutto p. 85-86; per la notazione sulla varietà delle forme che può assumere un'opera apologetica, cf in particolare p. 86, nota 48, con alcuni esempi di opere apologetiche antiche appartenenti a generi differenti.

[380] Cf più avanti, p. 276-277, e i riferimenti contenuti nelle note 451 e 452. Sulla discussione degli argomenti di Lawlor, cf Niels HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemata*, p. 72-73; per la conclusione dello studioso sulla caratterizzazione generale dell'opera di Egesippo cf *ibid.*, p. 83-84; mi sembra tuttavia opportuno ricordare che le osservazioni tratte in merito da Michael DURST, *Hegesipps "*Hypomnemata*". Titel oder Gattungsbezeichnung*, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 84 (1989), p. 299-330, in particolare p. 299-302 e

Benché, come del resto riconosce lo stesso Hyldahl, l'argomentazione da lui sviluppata non arrivi ad avere valore dimostrativo riguardo al contenuto degli *Hypomnèmata*, essa aggiunge tuttavia un tassello al quadro complessivo delle riflessioni sull'argomento. Il fatto che praticamente tutti gli autori cristiani antichi che fanno riferimento ad Antinoo lo facciano in un contesto più o meno connesso con quello apologetico indica senza dubbio che il suo caso e la sua figura erano ritenuti esemplari e particolarmente adatti a dimostare l'inattendibilità dei culti pagani; sembra, in pratica, che il "modello Antinoo" facesse parte, in qualche modo, del "repertorio" del buon apologista. Ciò rende anche probabile che, nel momento in cui Egesippo faceva riferimento a questo personaggio e alla sua divinizzazione, non lo facesse in modo isolato ed esclusivamente di propria iniziativa, ma si inserisse almeno in parte in un filone letterario preesistente, quello polemico-apologetico, appunto, nel quale il tema era già familiare. Tuttavia, mi sembra difficile poter dedurre da ciò che la sua opera possa essere definita *tout court* come un'"apologia", o anche soltanto poterle riconoscere un intento principalmente apologetico.

Si è sopra osservato, infatti, che la menzione polemica degli idoli pagani non si deve necessariamente legare in modo esclusivo a un intento di difesa del cristianesimo, qual è quello degli apologisti. Essa può trovare coerentemente posto anche all'interno di uno scritto essenzialmente antieretico, come mostra l'esempio del modello eresiologico di Giustino che abbiamo ricordato sopra. Si è visto, infatti, come in quest'ultimo l'idolatria del paganesimo costituisca, appunto, la prima delle strategie messe in atto dai demoni al fine di combattere la vera fede, seguita poi, dopo la venuta del Cristo stesso sulla terra, dalle persecuzioni aperte contro i suoi discepoli e dalle eresie che corrompono la vera fede dall'interno. Possiamo notare infatti che, nella stessa *I Apologia* di Giustino, di cui Eusebio cita qui il capitolo 29,4 – e, in particolare, proprio nei passi vicini a quello menzionato – il tema dell'idolatria dei culti pagani è spesso più legato all'argomento antieretico che a quello strettamente apologetico; facciamo alcuni

320-321, lo studioso che più recentemente si è occupato del problema, vanno in una direzione almeno in parte diversa: anch'egli, infatti, esclude che la definizione di "*Hypomnèmata*" possa indicare il titolo dell'opera, ma confuta la possibilità che il termine "ὑπόμνημα" possa indicare un genere letterario preciso e definito, con caratteristiche chiaramente identificabili e riconoscibili, e anzi osserva che proprio tale impossibilità impedisce che "*Hypomnèmata*" sia il titolo dello scritto di Egesippo; questa definizione, secondo la sua argomentazione, ha piuttosto il significato estremamente generico di «annotazioni», «scritti» o «libri», il che rende di fatto impossibile trarre dal suo impiego conclusioni di sorta riguardo al contenuto dell'opera alla quale essa è applicata. Del resto, tale notazione conclusiva di Durst converge in fondo con l'opinione espressa anche da Hyldahl sulla necessità di tenere ben distinti e separati i dati che possono fornire informazioni sul contenuto dell'opera (che egli ipotizza possa essere di tipo apologetico, come abbiamo visto), da quelli che riguardano la sua forma letteraria. Per tutte queste riflessioni e altre sugli stessi temi, cf ancora la sezione del commento a *Storia Ecclesiastica* 4,22,1-3, *1.c. Dati biografici riguardanti Egesippo. Gli* Hypomnèmata*: natura dell'opera*.

esempi: *I Apologia* 26 è il famoso capitolo sulle eresie come strumento dei demoni, con riferimento al *Syntagma*; il capitolo 27 è, invece, tipicamente apologetico, con l'attacco all'immoralità dei pagani e il riferimento alle calunnie contro i cristiani; tuttavia, il capitolo 28 torna ancora sui demoni malvagi, nel loro rapporto con il culto del serpente, e contiene, con ogni probabilità, spunti collegati con la polemica antieretica di Giustino, che potrebbero venire, di nuovo, dal *Syntagma*; *I Apologia* 29, infine, torna sull'immoralità pagana, ma si conclude con la menzione di Antinoo, che non sembra, tuttavia, collegata qui in modo forte con il discorso immediatamente precedente (l'idolatria), il che lascia aperta la possibilità che lo scopo per cui venga inserito qui il riferimento non sia necessariamente apologetico. In sostanza, questo insieme dei capitoli 26-29 della *I Apologia* sembra intrecciare spunti propriamente apologetici con altri antieretici – verisimilmente già presenti nel *Syntagma*, come ha mostrato in particolare Enrico Norelli in alcuni studi recenti[381] – e la menzione di Antinoo potrebbe dunque risalire a questi ultimi. Abbiamo visto sopra, del resto, come sia possibile ipotizzare una qualche affinità tra il modello eresiologico di Giustino e quello di Egesippo, anche se lo schema generale da essi proposto è sostanzialmente differente.

Non si deve dimenticare, del resto, che Eusebio cita, come sempre, i testi per quello che gli interessa e che rientra per lo più in alcune sue categorie argomentative ricorrenti: per esempio, questioni di cronologia, scritti canonici e non canonici, successioni dei vescovi, insegnamento autentico e retta dottrina. Le ragioni per cui Eusebio cita gli autori, dunque, non ci garantiscono in alcun modo che in quello che essi avevano scritto non vi fosse anche molto altro, di cui ciò che ci resta conserva soltanto echi e flebili tracce. Egesippo stesso, in fondo, aveva cinque libri di *Hypomnèmata*, nei quali certamente sviluppava in modo ben più ampio gli argomenti che noi troviamo nei frammenti. Il problema, come sempre, è che non possiamo sapere in quale direzione lo facesse e, nel caso specifico, ignoriamo se egli esplicitasse qualche nesso tra l'origine dell'eresia e i demoni o i culti pagani; ciò non toglie che l'esistenza di simili spunti nella sua opera è almeno teoricamente possibile. È significativo, a questo proposito, ricordare che, del resto, Eusebio non parla affatto di questo tema neanche per Giustino, il quale aveva certamente questo tipo di riflessioni nelle sue opere: dello stesso Giustino, dunque, Eusebio cita ciò che gli è utile, ma noi sappiamo che c'era molto altro! Come si diceva qui sopra, se è vero che Giustino cita Antinoo nell'*Apologia*, è anche vero che il passo riportato si trova

[381] Il possibile riconoscimento di temi antieretici che portano traccia del *Syntagma* di Giustino nella *I Apologia* è stato studiato nel contributo di Enrico NORELLI, *Que pouvons-nous reconstituer du* Syntagma *contre les hérésies de Justin? Un exemple,* in: NORELLI, NUVOLONE (ed.), *"Justin Martyr. Nouvelles Hypothèses. Journé du Groupe Suisse d'Études Patristiques, Fribourg, 1er avril 2006". Revue de Théologie et de Philosophie* 139,2 (2007/II), p. 167-181.

proprio all'interno di una di quelle parti per le quali si è ipotizzato che ci possa essere un inserimento di materiale proveniente dal suo *Syntagma* contro le eresie. Dunque, per concludere, il passo di Egesippo su Antinoo non sembra contrastare la possibilità che gli *Hypomnèmata* fossero innanzi tutto uno scritto diretto contro le forze malvagie che tentano di introdursi nella chiesa, cioè, appunto, di quello che noi chiameremmo uno scritto "antieretico"; anzi, è persino possibile che il cenno a questo personaggio costituisca traccia di un tipo di argomentazione confutatoria e di smascheramento che era presente nella sua opera, ma della quale nessun'altra testimonianza è giunta fino a noi nei frammenti conservati. Del resto, abbiamo visto anche studiando il frammento sulla morte di Giacomo che, pur nella realtà molto giudaizzante nella quale era inserito, Egesippo aveva certamente interesse a identificare nella storia della salvezza gruppi ed esponenti del male, avversari di Dio e del suo Messia, che perseguitavano e attaccavano i loro inviati, dei quali gli scribi e farisei che condannano Giacomo costituiscono un primo, eloquente esempio.

Vedremo nel prossimo capitolo, almeno per quello che se ne può ricostruire, in che modo Egesippo inserisca l'episodio di Giacomo in un più ampio quadro sull'origine dell'errore all'interno del cristianesimo, che costituisce, appunto, lo schema eresiologico del nostro autore.

II.3. Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 4,21-22

NOTA INTRODUTTIVA

Obiettivo dell'analisi dei passi di Egesippo citati in *Storia Ecclesiastica* 4,21-22 e loro contenuto

Come si è visto nell'introduzione, l'analisi dei temi che emergono da ciascuno dei frammenti di Egesippo deve essere condotta tenendo in considerazione, allo stesso tempo, il contenuto degli altri frammenti e i principali studi inerenti gli argomenti in questione. Tale principio vale, naturalmente, anche per i passi citati in *Storia Ecclesiastica* 4,21-22, a maggior ragione dal momento che questi due capitoli di Eusebio appaiono piuttosto complessi dal punto di vista della loro interpretazione e comprensione e sono, in effetti, tra quelli che toccano in modo più diretto e incisivo alcune questioni di fondamentale importanza su Egesippo, la sua biografia, la natura della sua opera e il rapporto tra quest'ultimo e il fenomeno della costruzione delle liste episcopali nelle diverse comunità cristiane delle origini, in connessione con il problema della nascita delle cosiddette "eresie" e della composizione dei cosiddetti scritti "apocrifi".[382]

In effetti, verso l'inizio del II secolo, si assiste, nelle principali chiese del cristianesimo delle origini, alla nascita di liste dei vescovi succedutisi alla guida di ciascuna comunità,[383] liste che si propongono di coprire tutto l'arco cronologico che va dall'inizio della storia di queste chiese fino all'epoca degli autori che le riportano. Questo fenomeno è legato alla necessità, che le comunità avvertono, di stabilire una connessione tra la loro epoca presente e quella dell'origine del movimento cristiano, cioè con il tempo stesso della predicazione

[382] Il testo greco che interessa questa sezione si trova in Eduard SCHWARTZ, Theodor MOMMSEN (ed.), *Eusebius Werke, zweiter Band. Die Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Dr. Theodor Mommsen*, I-III, Leipzig, Hinrichs (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 91-93), 1903-1909, I, 1903, p. 368-372. Di notevole utilità per lo studio del testo è, ancora, la traduzione francese annotata di Gustave BARDY, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV. Texte grec, traduction et annotation* (Sources Chrétiennes 31), Paris, Cerf 1952 (e ristampe), con il testo dei passi che ci interessano alle p. 199-202.

[383] Sulla formazione delle più antiche liste episcopali, rimane studio di riferimento quello di Adolf VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I-II,1-2, II, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 1, *Die Chronologie der Litteratur bis Irenaeus*, Leipzig Hinrichs, 1897, p. 70-230 ; per alcuni studi più recenti, si veda la Bibliografia alla fine del presente contributo.

di Cristo, dapprima, e con quello dell'operato degli apostoli e discepoli del Signore, cioè con la cosiddetta "età apostolica", poi; tale legame con l'età delle origini ha lo scopo di legittimare il ruolo dei vescovi che dirigono le chiese, garantendo la continuità della loro successione con l'epoca degli apostoli che fondarono le rispettive chiese, e, di conseguenza, l'autenticità e l'affidabilità dell'insegnamento e della dottrina che trasmettono, nonché la sua conformità all'autentico e originario messaggio di Cristo.

L'esigenza di stabilire un tale legame diviene ancor più urgente nel momento in cui la comparsa e la diffusione delle cosiddette correnti "gnostiche", del marcionismo e del montanismo, cominciano a costituire una seria minaccia per la formazione di quella che si stava allora definendo come la "Grande Chiesa" e per l'affermazione della dottrina che quest'ultima andava formulando e proponendo come la sola che fosse veritiera e autentica; tale dottrina, del resto, poté definirsi e precisarsi sempre di più proprio nel corso di queste controversie: si tratta appunto di quella che si sarebbe definita come "ortodossia" e che avrebbe presto stigmatizzato tutte le altre correnti con l'appellativo di "eresie", accusandole di voler usurpare il ruolo di depositarie della verità comunicata dal Cristo, proponendo in realtà, anziché l'autentico insegnamento di quest'ultimo, le loro false dottrine.

È proprio in questo contesto che i frammenti che ci accingiamo a studiare permettono di inquadrare anche la figura e l'opera di Egesippo.

In alcuni casi, i problemi che questi passi pongono risultano particolarmente complessi e articolati e se ne avanzano qui alcune proposte di soluzione, senza necessariamente voler fornire una risposta definitiva e assoluta a tutti i quesiti che il testo lascia emergere.

Una prima osservazione di carattere compositivo e strutturale sul modo nel quale il nostro testo si presenta riguarda il fatto che esso, nella forma che gli dà Eusebio, non segue l'ordine compositivo che doveva avere nella formulazione che ne dava originariamente Egesippo; i passi sono invece citati, come vedremo, secondo le esigenze narrative e ideologiche dello storico del IV secolo che li utilizza. In effetti nel testo, in particolare quello del capitolo 22 che contiene le citazioni letterali di Egesippo, dopo l'introduzione del capitolo 21, bisogna distinguere alcuni blocchi tematici differenti: gli editori dei frammenti, penso in particolare a Preuschen e Zahn, se ne sono infatti chiaramente resi conto, al punto che entrambi hanno diviso questo capitolo di Eusebio in più frammenti separati e distinti tra loro, ottenendo per lo più una suddivisione del testo reciprocamente concorde. A tale riguardo, ho trovato tuttavia più conveniente, almeno in questa fase della ricerca, presentare i frammenti secondo la forma testuale nella quale ci sono trasmessi, cioè quella di Eusebio, e

proporre quindi eventuali osservazioni sulla struttura compositiva dei diversi passi a partire da quella, anche considerato il fatto che il contesto di Eusebio andrà sempre tenuto comunque presente nel corso dell'analisi dei passi di Egesippo.

Passiamo dunque in rassegna il contenuto delle diverse parti, per poi analizzarle più da vicino, mettendo in evidenza le informazioni che se ne possono trarre e sviluppando le riflessioni generali che esse suggeriscono. Per rendere più immediato e perspicuo il riferimento ai diversi passi e il modo in cui essi sono stati classificati dagli studiosi precedenti, propongo, anche in questo caso, una sinossi della numerazione che i frammenti che studieremo assumono in ciascuna delle principali raccolte.

Fonte antica[384]	Routh	Zahn	Preuschen	Lawlor
S. E. 4,22,1-3	1846[2] p. 216-217 (1814[1] p. 200-201)	Fr. VI. a. (22,1), b. (22,2-3) (p. 243-246)	Fr. 6. (p. 112-113)	Fr. V b., c., d., e., f., k. fr. <[385] Libro V delle *Annotazioni* (p. 105-107)
S. E. 4,22,4-6	1846[2] p. 215-216 (1814[1] p. 199-200)	Fr. III. a. (egli cita però soltanto IV, 22, 4-5 fino a «Κλεοβιηνοί») (p. 235)	Fr. 3. b. (p. 110)	Fr. III g., h., i., l., fr. < Libro V delle *Annotazioni* (p. 102-103)
S. E. 4,22,7	1846[2] p. 207 (1814[1] p. 191)	Fr. VII. (a partire, però da «Ἔκ τε τοῦ καθ᾽ Ἑβραιοίς, κ.τ.λ.») (p. 246-247)	Fr. 1. (p. 107)	Fr. II, fr. < Libri I-IV delle *Annotazioni* (p. 98)
S. E. 4,22,8-9	1846[2] p. 218 (1814[1] p. 202)	---	Fr. 8. (p. 113)	---

[384] La suddivisione in paragrafi indicata è quella dell'edizione di Eusebio, *Storia Ecclesiastica* di Eduard Schwartz.

[385] Utilizzo questo simbolo per indicare da quale libro o insieme di libri degli *Hypomnèmata* proverrebbe il frammento in questione, secondo la ricostruzione proposta da Lawlor, il quale, alla fine del suo contributo, cita i frammenti che egli identifica nell'ordine che essi avrebbero avuto, secondo la sua ricostruzione, nell'opera di quest'ultimo, cf Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 98-107.

Il primo capitolo che qui interessa, *Storia Ecclesiastica* 4,21, non contiene propriamente dei frammenti del nostro autore, ma costituisce una sorta di introduzione, nella quale Eusebio elenca gli scrittori ecclesiastici dei quali tratterà nei capitoli seguenti, autori che ricompaiono tutti in Girolamo, *Gli uomini illustri*, come osserva già Bardy[386] nelle annotazioni alla sua traduzione francese dell'opera di Eusebio.[387] Egesippo è per l'appunto il primo di questi autori e la caratteristica comune a tutti, che Eusebio tiene a sottolineare, è che essi conservano «la retta dottrina, di tradizione apostolica, della sana fede». Inoltre, tutti gli autori menzionati si situano sotto il regno di Marco Aurelio (161-180): è a questo periodo che corrisponde l'espressione «a quel tempo» nel contesto di Eusebio.[388]

Il capitolo 22, dedicato a Egesippo, può a sua volta essere diviso in più sezioni.

Il primo paragrafo costituisce una sorta di introduzione ai due che seguono, i quali, contrariamente a quello, contengono citazioni esplicite del testo di Egesippo: Eusebio spiega che l'autore, nei suoi cinque libri di *Annotazioni* (*Hypomnèmata*), ha espresso la sua opinione in modo molto esaustivo: egli non spiega esplicitamente a quale proposito, ma si capisce da quanto segue che questa osservazione deve riguardare probabilmente la sua concezione dell'ortodossia e dell'unità dell'insegnamento che egli ha trovato presso i «moltissimi vescovi» che avrebbe incontrato «essendo partito per un viaggio all'estero fino a Roma», come ancora riferisce Eusebio.

I paragrafi 3-4 forniscono alcune informazioni, che Eusebio trasmette citando Egesippo in modo diretto, sul viaggio a Roma che quest'ultimo avrebbe compiuto passando per Corinto e sulla sua opera di redazione di una "successione"[389], portata a termine al momento del suo arrivo; questo lavoro

---

[386] Gustave BARDY, *cit.*, p. 199, note 2-9.

[387] Questo capitolo di Eusebio, così come quelli che seguono e i due che precedono (nell'insieme, si tratta di 4,19-30) e che contengono le notizie sui diversi autori, è stato interpretato da Walter Bauer come uno degli esempi più importanti del modo in cui Eusebio utilizza le sue fonti per i suoi propri fini ideologici, anche al costo di presentarle in un modo alterato e falsato e di accrescerne l'importanza, anche quando non vi sarebbero le premesse effettive per farlo. Cf Walter BAUER, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Paris, Editions du Cerf 2009 (traduzione francese di Philippe VUAGNAT, rivista e completata da Christina e Simon Claude MIMOUNI, con prefazione di Alain LE BOULLUEC di: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen, Mohr Siebeck (1934) 1964[2]), soprattutto il capitolo VIII, *Le combat des écrits*, p. 177-221 e in particolare p. 180-188 (già Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 92, nota 217, ha rinviato a Bauer in questa prospettiva).

[388] Cf già Gustave BARDY, *cit.*, p. 199, nota 1.

[389] Il greco è «διαδοχή»: vi torneremo immediatamente.

corrisponde probabilmente a una lista dei vescovi di Roma fino a Eleutero, che l'autore sembra aver conosciuto personalmente, così come il suo predecessore Aniceto, del quale Eleutero era diacono quando egli era vescovo.

I paragrafi 4-6 espongono la concezione di Egesippo sull'origine delle eresie cristiane.

Il paragrafo 7 presenta un elenco delle antiche sette giudaiche.

Gli ultimi due paragrafi, 8-9, forniscono ancora informazioni su Egesippo che richiamano il suo legame con alcuni ambienti di credenti in Gesù di lingua e tradizione giudaica; per esempio, è menzionata qui la sua conoscenza del *Vangelo secondo gli Ebrei* e del cosiddetto "Vangelo Siriaco", su cui torneremo. È in quest'ultima parte che si trova anche il riferimento di Eusebio al fatto che Egesippo avrebbe citato – e forse discusso – alcuni passi o espressioni semitiche, direttamente in lingua ebraica, contenute in questi vangeli e menzionato «altre espressioni[390]», come egli dice, «come provenienti da una tradizione giudaica non scritta». Da questi dati, Eusebio trae la conclusione che lo scrittore sarebbe «venuto alla fede lui stesso provenendo dagli ebrei». Infine, vi è un riferimento, sul quale ugualmente torneremo, a un'affermazione di Egesippo secondo la quale alcuni libri «cosiddetti "apocrifi"» sarebbero stati composti, alla sua epoca, da alcuni eretici.

Anche in questo caso, come sempre nell'analisi dei passi di Egesippo e di tutti gli autori trasmessi in modo frammentario, è importante tener presente che l'interpretazione che si dà dei passi in se stessi e del loro significato originario deve essere ben distinta da quella che ne propone l'autore che li riporta, nel nostro caso, appunto, Eusebio. Come si vedrà, il problema si pone in modo particolarmente delicato in questi passi, a causa di una serie di luoghi discussi e di questioni aperte che essi presentano; a proposito di tali questioni, il riconoscimento della maggiore o minore aderenza della prospettiva di Eusebio a quella della fonte che egli cita appare decisivo ai fini di individuare la corretta comprensione del senso originario che l'autore voleva dare al proprio scritto.

Prima di esaminare ogni passo, se ne forniscono come sempre il testo greco e la traduzione italiana.[391]

---

[390] Letteralmente «altre cose» ("ἄλλα"). Gustave BARDY, *cit.*, p. 202 «d'autres détails ».

[391] Come si è già osservato nell'introduzione generale, si segnalano qui eventuali differenze rispetto all'interpretazione del testo data da Bardy nella sua traduzione francese, che appaiano particolarmente significative ai fini della comprensione del significato dei diversi passi. Per il testo in questione, cf Gustave BARDY, *cit.*, p. 199.

1. Dati biografici riguardanti Egesippo

L'introduzione di Eusebio ai capitoli che seguono (Storia Ecclesiastica *4,21), l'introduzione al testo di Egesippo* (Storia Ecclesiastica *4,22,1) e la prima citazione* (Storia Ecclesiastica *4,22,2-3)*

Testo greco	**Traduzione italiana**
Περὶ τῶν κατὰ τούτους διαλαμψάντων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων.	**21.** *Gli scrittori ecclesiastici che si distinsero*[392] *in quest'epoca*[393]*.*
«Ἤκμαζον δ᾽ ἐν τούτοις ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας Ἡγήσιππός τε, ὃν ἴσμεν ἐκ τῶν προτέρων, καὶ Διονύσιος Κορινθίων ἐπίσκοπος Πινυτός τε ἄλλος τῶν ἐπὶ Κρήτης ἐπίσκοπος Φίλιππός τε ἐπὶ τούτοις καὶ Ἀπολινάριος καὶ Μελίτων Μουσανός τε καὶ Μόδεστος καὶ ἐπὶ πᾶσιν Εἰρηναῖος, ὧν καὶ εἰς ἡμᾶς τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως ἡ τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἔγγραφος κατῆλθεν	«Fiorivano, peraltro, a quest'epoca, nella chiesa, Egesippo, che conosciamo da ciò che precede, e anche Dionigi vescovo dei Corinzi, e un altro vescovo, Pinito, vescovo di quelli che sono a Creta, e, oltre a questi, Filippo e anche Apollinario e Melitone, Musano e anche Modesto e, al di sopra di tutti, Ireneo; e di costoro giunse anche a noi per iscritto la retta dottrina, di tradizione apostolica,

[392] «Διαλάμπω» nel senso di "distinguersi"" applicato a persone eminenti nei vari campi del sapere è corrente e già di uso classico; per citare un precedente illustre, si trova nel titolo delle «Πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων» di Callimaco, come ricorda anche Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, *cit.*, p. 400, s.v. « διαλάμπω», significato I. 3.

[393] L'espressione greca è «κατὰ τούτους», comune in Eusebio per indicare un determinato momento cronologico del quale ci si sta occupando. Subito sotto, invece, Eusebio utilizza «ἐν τούτοις», sempre per indicare l'epoca di Marco Aurelio, molto meno frequente nella *Storia Ecclesiastica*, come abbiamo già osservato studiando le espressioni temporali che compaiono in 4,7,15-4,8,1-3 (cf le note alla traduzione italiana di questi passi), anzi praticamente esclusiva di 4,21. Sulle espressioni di tipo cronologico nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, lo studio classico rimane ancora il già citato (cf già qui la nota 331, p. 214) Adolf von HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I-II,1-2, II, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 1, *Die Chronologie der Litteratur bis Irenaeus*, in particolare p. 3-25, *Die Zeitbestimmungen in der Kirchengeschichte des Eusebius (Buch II-VII)*. D'altra parte, «κατὰ» con l'accusativo per designare il tempo è classico, anche seguito da pronomi; si veda, per esempio, Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, *cit.*, p. 883, s. v. κατὰ, alla voce B., significato VII, «of Time, *during* or *in the course of* a period».

ὀρθοδοξία».

Περὶ Ἡγησίππου καὶ ὧν αὐτὸς μνημονεύει

1. Ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασιν τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν· ἐν οἷς δηλοῖ ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν ἀποδημίαν στειλάμενος μέχρι Ῥώμης, καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφεν διδασκαλίαν. Ἀκοῦσαί γέ τοι πάρεστιν μετά τινα[395] περὶ τῆς

della sana fede[394]».

22. *Egesippo e coloro che egli stesso ricorda*

1. Egesippo, dunque, nei cinque libri di *Annotazioni* che sono giunti fino a noi[396], ha lasciato una testimonianza davvero completa della propria opinione; e, in questi, mostra di essere entrato in contatto con moltissimi vescovi, essendo partito per un viaggio all'estero fino a Roma, e che ricevette da parte di tutti lo stesso insegnamento[397]. È possibile, se

[394] Gustave BARDY, *cit.*, p. 199, traduce «l'orthodoxie de la tradition apostolique, dans la vraie foi», che tuttavia non esprime la metafora, tratta dal linguaggio della medicina, utilizzata nel cristianesimo antico per opporre la vera fede a quelle "malattie" che sono le eresie.

[395]Per questa espressione, a proposito del «μετά», l'apparato di Eduard SCHWARTZ, p. 368 ha «*μετά* BDMΣ *μεγάλα* ATER». Schwartz sceglie la prima possibilità; diversa appare la lettura di Theodor Zahn, *cit.*, p. 243, con la nota 2, che riporta nel testo l'espressione intera «μετ᾽ἄλλα τινὰ» e afferma che la versione siriaca ha, appunto, questa forma, con l'aggiunta di un «καί», e non il semplice «μετά» segnalato da Schwartz; Zahn indica, poi, «μεγάλα τινὰ» come presente in alcuni manoscritti e «μετά τινα», cioè la lezione accolta da Schwartz, come quella dei «rimanenti» codici, «die übrigen». Effettivamente, la lezione «μετ᾽ἄλλα» non compare nell'apparato di Schwartz. Verosimilmente si tratta di una correzione proposta da qualcuno sulla base della lezione «μεγάλα», giudicata correzione di un originario «μετ᾽ἄλλα» (ΜΕΤΑΛΛΑ > ΜΕΓΑΛΑ), con il quale è facilmente confondibile da un punto di vista grafico. È possibile che l'emendamento sia stato proposto originariamente da Henry Savile, citato da Jacques-Paul MIGNE, *cit.*, XX, 1857, p. 378, nota 11, il quale scrive «*Μετὰ τινα.* Sic cod. Reg. prima manu. Ita etiam legit cod. Savil. editi, *μεγὰλα τινὰ*, male»: il Migne rileva, dunque, che la lettura dei codici editi da Savile è "μεγὰλα τινὰ", ma che essa è errata, si dovrebbe verificare appunto se Savile dicesse qualcosa anche della lezione "μετ᾽ἄλλα" o se, persino, sia stato lui a proporla. Del resto, vedremo discutendo della «διαδοχή» di Egesippo che Zahn si era servito, in effetti, degli studi di Savile e di Pierre Halloix. In ogni caso, mi sembra che qui il testo sia comprensibile a partire dalle lezioni dei manoscritti e non sia dunque necessario proporre emendamenti; tra le due possibilità segnalate da Schwartz, del resto, la più semplice e chiara mi pare il «μετά» da lui stesso preferito. La traduzione letterale dell'intera frase sarà allora «dopo alcune cose da lui dette sulla lettera di Clemente ai Corinzi».

[396] Come si vedrà subito qui di seguito nel commento, «ὑπόμνημα» ha un senso ampio (cf per esempio Geoffrey William Hugo LAMPE, *cit.*, p. 1451, s.v. «ὑπόμνημα») e può significare vari generi di scritti – registrazioni, memorie, rapporti, commenti, ecc. – e anche un "libro" come suddivisione interna di un'opera. La frase potrebbe quindi significare "nei cinque libri che sono giunti fino a noi" oppure "nelle cinque *Annotazioni* che sono giunte fino a noi", o, ancora, esplicitando entrambi i significati del termine, "nei cinque libri di *Annotazioni* che sono giunti

Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ εἰρημένα ἐπιλέγοντος ταῦτα·

non altro,[398] ascoltarlo aggiungere queste informazioni, dopo alcune da lui riferite riguardo alla *Lettera di Clemente ai Corinzi*:[399]

2. «Καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ· οἷς συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις[400] ἡμέρας ἱκανάς, ἐν αἷς συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ.

2. «E la chiesa dei Corinzi rimase nella retta dottrina[401], fino a quando a Corinto era vescovo Primo; e, mentre navigavo verso Roma, entrai in contatto[402] con loro e trascorsi con i Corinzi numerosi giorni, nei quali ci ristorammo insieme nella retta dottrina.

3. Γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποιησάμην[403] μέχρις

3. Giunto poi a Roma, composi una successione[404] fino ad Aniceto, del

---

fino a noi; scelgo appunto questa terza possibilità. Si veda in proposito la sezione qui sotto *1.c. Dati biografici riguardanti Egesippo. Gli* Hypomnèmata*: natura dell'opera.*

[397] Gustave BARDY, *cit.*, p. 199, la parola «διδασκαλίαν» è resa con «doctrine».

[398] *Ibid.*, Bardy traduce soltanto «il est utile», ma credo che il senso sia piuttosto che Eusebio voglia dire che è possibile documentare ciò che egli ha appena affermato attraverso le parole stesse di Egesippo. «È possibile» significa qui, probabilmente, che questa testimonianza è disponibile nel suo scritto: la frase deve quindi essere messa in collegamento con la precedente. Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, *cit.*, p. 340, s. v. γε, significato I.5., spiega «γέ τοι» come «implying that the assertion is *the least* one can say», dunque qui il senso dev'essere che Egesippo in tutte le chiese ha ricevuto la stessa dottrina e che "quanto meno" o "se non altro" "è possibile" ascoltare la sua testimonianza in proposito (sottintendendo "seppure non se ne vogliono cercare anche ulteriori conferme", che forse all'epoca erano disponibili, o non ci si vuole fidare soltanto della parola di Eusebio stesso): questa citazione documenta, dunque, l'asserzione precedente di Eusebio.

[399] Per questo passo, cf ancora Gustave BARDY, *cit.*, p. 199.

[400] L'apparato di Eduard SCHWARTZ, p. 368 a questo passo ha «*οἷσ* ATERDBΣ *ὡ* auf Rasur D[1]MΛ [il latino dice infatti: «*quem Romam navigans vidi*»]»: alcuni manoscritti greci e Rufino, quindi, intendono il testo nel senso che Egesippo dica esplicitamente di aver incontrato Primo a Corinto – per questo il relativo al singolare – e aggiunga poi di aver trascorso con i Corinzi numerosi giorni: tale interpretazione può essere nata forse proprio per eliminare l'inizio della frase con il relativo plurale «οἷς», il cui antecedente «Κορινθίων» è un po' lontano, e rendere l'insieme più scorrevole. Schwartz, inoltre, *ibid.*, p. 370 scrive «*τοῖς Κορινθίοις* altes Glossem»: egli, dunque, non accoglie la modifica del relativo, ma trova anche lui che sia necessario correggere in qualche modo il testo tradito, eliminando «τοῖς Κορινθίοις». Discuteremo nel commento al passo l'ipotesi dello studioso di intendere, appunto, «τοῖς Κορινθίοις» come glossa antica; anticipo, tuttavia, che anche in questo caso è probabile che la scelta più accorta e prudente sia quella di conservare il testo tradito.

[401] O «l'ortodossia»; si veda sopra, alla fine di 4,21 con la nota relativa.

[402] Gustave BARDY, *cit.*, p. 200, «j'ai vécu».

[403] Sulla discussissima espressione «διαδοχὴν ἐποιησάμην», ritenuta da Eduard SCHWARTZ, p. 370 una correzione antica inserita per colmare una lacuna, e sui molteplici

Ἀνικήτου· οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος, καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτὴρ, μεθ᾽ ὃν Ἐλεύθερος. Ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος».

quale era[405] diacono Eleutero, e ad Aniceto successe Sotero, dopo il quale (venne) Eleutero[406]. In ogni successione, quindi, e in ogni città avviene così come annunciano la Legge e i Profeti e il Signore».

a. La presentazione di Eusebio, cenni a Clemente di Roma, ancora sulla cronologia di Egesippo.

Il riferimento al viaggio per mare a Roma via Corinto compiuto da Egesippo e al suo incontro con alcuni vescovi ci riconduce al problema dei dati biografici su questo autore a nostra disposizione.

Il primo passo di 4,22 (paragrafi 1-3) fornisce infatti, come accennato nella *Nota Introduttiva*, alcune informazioni cronologiche sulla vita del nostro autore, da lui stesso forniteci.

Prima della citazione vera e propria, tuttavia, vi è una piccola introduzione, che anticipa e riassume brevemente i dati contenuti nel testo di Egesippo che segue, secondo l'abitudine di Eusebio di far precedere la citazione letterale di una sua fonte da una parafrasi del testo di quest'ultima[407]. Questo passo esemplifica, in effetti, ciò che si è detto più volte, a proposito della necessità di sorvegliare costantemente l'uso che Eusebio fa delle sue fonti e il suo modo di citarle. In effetti, lo storico afferma che Egesippo mostra di aver conosciuto «moltissimi vescovi», mentre la citazione in quanto tale indica solamente che egli ha soggiornato a Corinto e a Roma e la conclusione del passo (sulla fedeltà alla Legge, ai Profeti e al Signore «in ogni successione» e «in ogni

---

tentativi di emendamento e di interpretazione da parte degli studiosi, si veda qui di seguito la sezione *1.b. Dati biografici riguardanti Egesippo. Il suo «διαδοχὴν ἐποιησάμην»*.

[404] Gustave BARDY, *cit.*, p. 200 : «j'y établis».

[405] Gustave BARDY, *cit.*, p. 200, traduce «devînt», ma credo che, in questo modo, possa sembrare che, quando Primo «divenne» vescovo, le cose cambiarono e non si rimase più nella retta dottrina a Corinto; mi sembra invece che la situazione positiva di cui parla Egesippo sia rimasta la stessa ancora durante tutto l'episcopato di Primo.

[406] Gustave BARDY, *cit.*, p. 200 «Soter a succédé à Anicet et, après lui, il y a eu Eleuthère». L'espressione «μεθ᾽ ὃν Ἐλεύθερος» sottintende il verbo «διαδέχεται».

[407] Cf per esempio sopra, ancora a proposito di una citazione di Egesippo, il caso di *Storia Ecclesiastica* 2,23,2; cf anche quello di *Storia Ecclesiastica* 4,7,15 e 4,8,1-2, dove pure una breve introduzione anticipa il contenuto del testo citato e dove introduzione e citazione sono precedute, come nel caso di cui ci stiamo occupando, da un ulteriore preambolo di Eusebio che spiega che nel seguito saranno riportate le testimonianze di una serie di autori che riferiscono fedelmente informazioni a proposito della sana fede e dell'autentico insegnamento degli apostoli.

città») non permette di dedurre che egli abbia frequentato altri vescovi. Ciò che Eusebio dice poteva forse essere dedotto dal contesto o da altri passi di Egesippo, ma non dal passo citato da Eusebio. Egesippo afferma letteralmente: «E la chiesa dei Corinzi rimase nella retta dottrina, fino a quando a Corinto era vescovo Primo; e, mentre navigavo verso Roma, entrai in contatto con loro e trascorsi con i Corinzi numerosi giorni, nei quali ci ristorammo insieme nella retta dottrina»[408].

Anche se si accettasse la correzione di Schwartz, che elimina l'espressione «con i Corinzi» in quanto glossa antica (che tuttavia potrebbe anche essere stata introdotta da Eusebio stesso per rendere più esplicito e comprensibile il testo), risulterebbe comunque piuttosto chiaro che è ai Corinzi che si riferisce il «loro», lo «οἷς» che precede, ma non vi è nulla di esplicito che indichi che Egesippo avrebbe incontrato i vescovi del luogo, e persino «moltissimi» di loro, come afferma Eusebio. È probabile che l'interpretazione di quest'ultimo dipenda dalla sua concezione per la quale entrare in relazione con una comunità significa innanzi tutto avere un contatto con il suo vescovo. Dal momento che Egesippo menziona soltanto due comunità, quelle di Corinto e di Roma, e che per entrambe fa riferimento ai loro vescovi, citando anche i loro nomi, è probabile che già a quest'epoca il vescovo fosse effettivamente rappresentativo della comunità; è anche verosimile, in linea di massima, che Egesippo abbia incontrato i vescovi delle comunità che ha visitato, anche se questo dato non è esplicitamente confermato da quanto egli scrive nei passi che ci riferisce Eusebio. In effetti, a Roma, durante l'episcopato di Eleutero (intorno al 175-189), ha probabilmente già cominciato ad affermarsi il "monepiscopato", anche se non ancora con il vigore che assumerà con il suo successore, Vittore; questa è la posizione che considero più plausibile nella *querelle* sul periodo nel quale questa

[408] Nella sua traduzione, Gustave BARDY, *cit.*, p. 200, inverte il pronome ("loro") e il nome ("i Corinzi") in questo modo: «j'ai vécu avec les Corinthiens et j'ai passé avec eux…», per rendere più chiaro il testo. Egli esplicita dunque il senso dello «οἷς», in riferimento alla frase che precede, e poi non traduce «τοῖς Κορινθίοις»; tuttavia, lo studioso sembra piuttosto scettico sull'ipotesi di Schwartz, secondo la quale quest'ultima espressione sarebbe una glossa antica, che non era nel testo originale, dove Egesippo avrebbe parlato invece soltanto del suo soggiorno a Roma. Bardy, *ibid.*, nota 3, afferma che è "cependant normal pour un voyageur tel que Hégésippe de passer par Corinthe", e dunque, lascia intendere, è possibile conservare il testo trasmesso riferendo lo «οἷς» ai Corinzi come ripresa *ad sensum* del «ἐν Κορίνθῳ» che precede e come pronome prolettico riferito a «τοῖς Κορινθίοις». Il ragionamento mi sembra sensato e credo, in effetti, che con o senza questa espressione, l'ultima frase del periodo («mentre navigavo verso Roma, entrai in contatto con loro e trascorsi con i Corinzi – o «con loro» se seguiamo Schwartz – numerosi giorni, nei quali ci ristorammo insieme nella retta dottrina») si riferisca in ogni caso al soggiorno di Egesippo a Corinto e non al suo soggiorno romano, del quale egli non comincia a parlare se non a partire dal periodo seguente.

funzione si sarebbe affermata.[409] In ogni caso, l'osservazione che questi vescovi incontrati da Egesippo fossero «moltissimi» sembrerebbe davvero dovuta all'iniziativa personale di Eusebio; ciò dimostra, come si è più volte rilevato, che quest'ultimo non esita a dare delle sue fonti un'interpretazione che confermi le sue proprie idee e concezioni: in questo caso specifico, si tratta appunto dell'idea che, al tempo di Egesippo, «moltissimi vescovi» permanessero nella retta dottrina, in totale reciproco accordo.

Si può altresì ricordare l'opinione di Lawlor a proposito di questo passo: egli rileva l'abitudine di Eusebio di omettere spesso, all'interno di una citazione, i passi che non servono al suo personale scopo narrativo, pur senza rilevarlo esplicitamente. Su questa base, lo studioso avanza la supposizione che il riferimento ai «moltissimi» vescovi incontrati da Egesippo possa spiegarsi supponendo che, tra il passo riguardante Corinto e quello riguardante Roma, ve ne fosse un altro, per l'appunto omesso da Eusebio, nel quale sarebbero comparsi i nomi di numerosi vescovi: di questi, gli ultimi sarebbero stati proprio i vescovi di Roma effettivamente menzionati nel seguito del passo (4,22,3); Lawlor immagina anche che in Eusebio manchi, probabilmente, «much more» rispetto al testo originario, benché «how much, or of what kind, it is vain to speculate».[410] Tuttavia, dal momento che non si vedono tracce evidenti, né indizi espliciti, della presenza di queste linee di testo mancanti, è probabilmente più prudente e più economico attribuire a Eusebio stesso la menzione di questo gran numero di vescovi. Non si può escludere che questo dato sia stato inserito

---

[409] La questione dell'origine del monepiscopato a Roma è stata affrontata ancora una volta durante il convegno internazionale sulla *Confutazione di tutte le eresie* (opera generalmente più nota come "*Elenchos*"), intitolato *Des évêques, des écoles et des hérétiques*, che si è tenuto a Ginevra il 13-14 giugno 2008, dei quali sono stati recentemente pubblicati gli *Atti*. La discussione ha visto protagonisti Manlio Simonetti e Allen Brent. Quest'ultimo sostiene, come vedremo, che non sia possibile parlare di episcopato monarchico, almeno fino all'epoca di Callisto (circa 217-222) e che i personaggi menzionati nella lista di Egesippo – Aniceto, Sotero ed Eleutero – non rappresentassero altro che coloro che, tra i presbiteri della chiesa di Roma, erano incaricati di mantenere i contatti con le altre chiese, come faceva Clemente secondo il *Pastore* di Erma, *Visione* 2,4,2-3 (cf Allen BRENT, *The Elenchos and the identification of Christian communities in second-early third century Rome*, in: Gabriella ARAGIONE, Enrico NORELLI (ed.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du Colloque international sur l'Elenchos, Genève 13-14 juin 2008*, Lausanne, Éditions du Zèbre 2010, p. 275-314, p. 283 per la citazione del passo del *Pastore* di Erma). Manlio Simonetti rimane, invece, dell'avviso che il monepiscopato sia un'istituzione che si può riconoscere come presente già al tempo di Vittore (189-199 circa) (cf Manlio SIMONETTI, *Per un profilo dell'autore dell'Elenchos*, in: Gabriella ARAGIONE, Enrico NORELLI (ed.): *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du Colloque international sur l'Elenchos, Genève 13-14 juin 2008*, Lausanne, Éditions du Zèbre 2010, p. 257-273). Sul significato dell'espressione «διαδοχὴν ἐποιησάμην», che non è vista da Brent come riferita alla composizione di una lista di successione dei vescovi, ma semplicemente alla fissazione della trasmissione inalterata della sana dottrina, torneremo qui di seguito.

[410] Cf Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 65-66, citazione da p. 66.

da Eusebio sulla base di qualcosa che era detto nel testo di Egesippo che egli leggeva e che noi non abbiamo più; tuttavia, tenendo in considerazione altri esempi dello stesso genere nella *Storia Ecclesiastica*, sembra appunto preferibile attribuirlo all'interpretazione che lo storico di IV secolo dava al passo della sua fonte, al servizio della propria lettura del passato.

Eusebio osserva in seguito che il testo di Egesippo si collocava, nell'opera di quest'ultimo – che Eusebio cita qui ancora una volta come i suoi *Hypomnèmata* (su questo titolo torneremo) – dopo il passo nel quale lo stesso Egesippo parlava della *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma: il nostro doveva dunque conoscere quest'opera. Tale osservazione suggerisce, prima di passare in rassegna i dati biografici in quanto tali, di sviluppare una riflessione sulla possibile dipendenza di Egesippo da Clemente, almeno per alcuni temi, come quello dell'usurpazione del potere nelle cariche ecclesiastiche, che, com'è ben noto, è centrale nella *Lettera* di Clemente[411]; i dati disponibili non sono sufficienti a provare con certezza tale dipendenza, che può però almeno essere supposta, sulla base delle informazioni che possediamo. Infatti, che Egesippo conoscesse l'opera di Clemente Romano è confermato anche da *Storia Ecclesiastica* 3,16. Già qui, infatti, Eusebio affermava che Egesippo è «testimone affidabile» a proposito del conflitto interno alla chiesa di Corinto, argomento centrale della *Lettera*. Si può aggiungere, del resto, che in 4,22,9 Eusebio ci informa del fatto che «Non solo costui [= Egesippo], poi, ma anche Ireneo e tutto il coro degli antichi chiamava *Sapienza piena di virtù* i *Proverbi* di Salomone»: ciò significa che il nostro autore utilizza per il libro biblico dei *Proverbi* questa designazione, identica a quella che si incontra per la prima volta proprio in un autore cristiano, e precisamente in Clemente, *Lettera ai Corinzi* 57,3. Il titolo di *Sapienza* per questo libro è utilizzato in effetti prima di Egesippo da altri autori, come Giustino, *Dialogo con Trifone* 129,3, e ripreso in seguito, per esempio, da Ireneo, *Contro le eresie* 4,20,3; 5,20,1. Tuttavia l'aggiunta dell'epiteto «*piena di virtù*» sembra comparire esclusivamente in Egesippo e Clemente Romano (nonostante il modo di esprimersi di Eusebio, che sembra estendere questa peculiarità anche a «Ireneo e tutto il coro degli antichi»), il che

[411] Cf per esempio Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi*, 43 sulla gelosia tra le tribù d'Israele a proposito del sacerdozio e, soprattutto, 44 sulla rivalità e discordia in merito alla carica episcopale che sarebbero state predette già da Gesù e sulla destituzione ingiusta di alcuni presbiteri/episcopi che avevano svolto in modo retto e onorevole il loro mandato ; cf anche 57 per l'esortazione a coloro che si sono ribellati ai presbiteri a rimettersi alla loro autorità. I temi della discordia, della contesa, dell'invidia e della gelosia percorrono, comunque, com'è noto, tutta l'epistola di Clemente.

costituisce un ulteriore indizio a favore della conoscenza della *Lettera* da parte del nostro autore, e forse del suo impiego di questa come fonte.[412]

Eusebio comincia quindi a citare direttamente il testo di Egesippo. Quest'ultimo afferma innanzi tutto che «la chiesa dei Corinzi rimase nella retta dottrina, fino a quando a Corinto era vescovo Primo»[413]; tale affermazione si legava, probabilmente, al problema dei conflitti nella chiesa di questa città, al quale l'autore doveva aver fatto riferimento subito prima trattando della *Lettera* di Clemente. Egesippo ricorda poi il suo viaggio per mare verso Roma e riferisce di essere entrato in relazione con i Corinzi in questa occasione e di essersi riconfortato con loro per questa uniformità di dottrina.[414] Primo doveva essere, in effetti, il vescovo che Egesippo ha conosciuto durante il suo viaggio e che fino a quel momento, secondo il modo di vedere di Eusebio, aveva saputo mantenere la chiesa nell'ortodossia, come del resto avevano fatto i suoi predecessori (è questo che sembra sottintendere l'espressione utilizzata da Egesippo).

In seguito, Egesippo menziona la "successione" che egli compose a Roma[415] «fino ad Aniceto», vescovo della città dal 155 al 166 circa, «del quale era diacono Eleutero » e osserva ancora che «ad Aniceto successe Sotero», che resse la stessa

---

[412] Per un quadro generale sulla designazione di "πανάρετος σοφία" o solamente "σοφία" per il libro dei *Proverbi*, ma anche per altri libri sapienziali (soprattutto *Sapienza*, ma anche *Sapienza di Salomone* e *Siracide* o *Ecclesiastico*, occasionalmente anche *Qoelet* o *Ecclesiaste* e *Cantico dei Cantici*) e persino per tutto l'insieme degli «ἁγιόγραφα» o «γραφεῖα», il terzo gruppo degli scritti dell'Antico Testamento secondo la classificazione ebraica, si veda Joseph Barber LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* (1869-1890), I, 1-2 - II, 1-3, I, *St. Clement of Rome. A revised text with introductions, notes, dissertations, and translations*, 2, London-New York, Mac Millan & co. 1890, (ristampa: Hildesheim, New York, Olms 1973), p. 166-167, nota 8.

[413] *Storia Ecclesiastica* 4,22,2.

[414] Gustave BARDY, *cit.*, p. 200, traduce «nous nous sommes réconfortés» ("συνανεπάημεν") «de leur orthodoxie ("τῷ ὀρθῷ λόγῳ")», come se intendesse indicare che si tratti qui di un plurale *maiestatis* utilizzato dall'autore, che si rallegrerebbe dell'ortodossia dei suoi compagni di viaggio. Io credo che il senso sia piuttosto che essi, Egesippo e i Corinzi, tutti insieme si siano rallegrati e riconfortati di verificare la loro concordia in relazione dalla retta dottrina, ma che si siano anche ristorati dopo la fatica del viaggio. Il verbo è utilizzato già da Paolo, *Rm* 15,32, a proposito del conforto e del riposo che troverà se riuscirà a raggiungere Roma e vi è forse qui un'eco di questa espressione paolina. Si potrebbe del resto immaginare anche che il fatto che il termine (che si trova già in *Is* 11,6 a proposito della pace escatologica che vi sarà tra gli animali) sia utilizzato da Paolo proprio in una lettera scritta a Corinto e indirizzata ai cristiani di Roma abbia influenzato il suo uso da parte di Egesippo in un passo che menziona queste due stesse città, Corinto e Roma, anche se nel nostro caso l'espressione non si riferisce all'accordo tra queste due comunità ma tra quella di origine di Egesippo e quella di Corinto.

[415] Tornerò qui di seguito sul problema posto da questa espressione.

chiesa dal 167 al 175, «dopo il quale (venne) Eleutero»[416], vescovo a Roma negli anni 175-189[417]: egli sembra ricordare così ancora i due vescovi di Roma che seguirono quelli che egli citava nella sua "successione", cioè probabilmente nella sua "lista di vescovi", nella quale Aniceto compariva verosimilmente per ultimo. Il paragrafo si conclude con l'affermazione che «in ogni successione e in ogni città» avveniva «così come annunciano la Legge e i Profeti e il Signore». Se questa ricostruzione è esatta, possiamo dunque ritenere che Egesippo abbia composto gli *Hypomnèmata* almeno dieci anni, forse più, dopo la "*Successione*"; questa si concluderebbe in effetti con Aniceto, mentre gli *Hypomnèmata* dovevano essere posteriori all'avvento di Eleutero.

Si può dunque concludere che, a Roma, Egesippo arriva probabilmente a conoscere Aniceto e i suoi due successori, Sotero e poi Eleutero, il quale è, come abbiamo visto, vescovo della città fino all'anno 189. Egesippo aggiunge che Eleutero era stato «diacono» sotto Aniceto prima di diventare vescovo a sua volta: probabilmente il nostro autore lo aveva già conosciuto quando egli era diacono. Il periodo dell'episcopato di Eleutero ci fornisce quindi un'indicazione cronologica, benché vaga, per la cronologia dell'attività e della vita del nostro autore. In effetti, sembrerebbe verosimile, dal modo in cui Egesippo si esprime, che egli sia giunto a Roma sotto l'episcopato di Aniceto e che vi sia rimasto fino a quello di Eleutero, anche se il nostro non fornisce indicazioni esplicite sulla durata precisa del suo soggiorno. In ogni caso, anche se egli non fosse rimasto a Roma fino alla successione degli ultimi due personaggi, dovrebbe aver mantenuto con la comunità locale un contatto abbastanza stretto da permettergli di conoscere i nomi dei suoi nuovi vescovi. Del resto, se è vero che Eusebio colloca il *floruit* di Egesippo sotto il regno di Marco Aurelio (161-180) e che tutti i tre personaggi che Egesippo cita vissero effettivamente in questo periodo, bisogna comunque notare che Eusebio potrebbe anche aver dedotto questo *floruit* dell'autore dalle sue stesse indicazioni riguardanti i personaggi da lui menzionati: il riferimento al regno di Marco Aurelio non costituisce dunque, in sé stesso, un elemento decisivo per precisare la cronologia del nostro autore, anche se, sulla base della menzione dei vescovi in questione, sembra del tutto verosimile che essa si collochi nel periodo indicato da Eusebio.

---

[416] Gustave BARDY, *cit.*, p. 200: «Soter a succédé à Anicet et, après lui, il y a eu Eleuthère»; il greco dice: «καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτὴρ, μεθ᾽ ὃν Ἐλεύθερος».

[417] Per le datazioni della carica dei vescovi, generalmente accettata da tutti gli studiosi, mi sono basata su Adolf VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I-II,1-2, II, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1, *Die Chronologie der Literatur bis Irenaeus*, *Chronologie der römischen Bischöfe*, p. 144-202, si vedano in particolare le ultime pagine, p. 199-202. Cf anche Adolf VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, II, Leipzig, Hinrichs 1924[4], p. 817-832.

b. «Διαδοχὴν ἐποιησάμην»

La menzione della successione che Egesippo avrebbe composto è sempre stata molto controversa e dibattuta tra gli studiosi.[418] Tutti i manoscritti greci utilizzati da Schwartz presentano l'espressione «διαδοχὴν ἐποιησάμην», che è presupposta anche dalla versione siriaca; questo studioso ha proposto di vedere qui una «cattiva correzione antica, per colmare una lacuna»[419]. Infatti, la versione latina della *Storia Ecclesiastica* di Rufino ha *permansi inibi*, cioè, «vi ho soggiornato»; questa lezione sarebbe secondo Schwartz il prodotto di una congettura, forse di Rufino stesso. Il testo di Zahn ha "διαδοχὴν (?) ἐποιησάμην"[420] ed egli svolge un ragionamento per il quale conclude infine che il testo latino dipenda dal fatto che Rufino doveva leggere o voler leggere nel suo testo greco "διατριβὴν ἐποιησάμην" e che, in ogni caso, Egesippo non parlasse di una lista di vescovi che egli avrebbe composto fino ad Aniceto, ma del suo soggiorno a Roma, prolungato fino alla fine dell'episcopato di quest'ultimo; Zahn interpreta in questa direzione anche il testo siriaco. La correzione proposta da quest'ultimo era già stata avanzata da Adolf von Harnack, che aveva suggerito, dopo Henry Savile e Pierre Halloix[421], l'emendamento "διατριβὴν", "visita", "permanenza", anziché "διαδοχὴν", "successione", che egli considerava come già alterato dai copisti, contro Joseph Barber Lightfoot, che difendeva il testo trasmesso e che neppure discuteva la proposta di correzione "διατριβὴν" avanzata da Harnack, ma sembrava dare per assunto il senso di "comporre una lista di successione"[422].

---

[418] Per una ricapitolazione e discussione delle diverse interpretazioni e correzioni di questa espressione, si veda il contributo di Herbert KEMLER, *Hegesipps römische Bischofsliste*, in *Vigiliae Christianae. A review of early Christian life and language* 25 (1971), p. 182-196 e ora anche Ermenegildo COCCO, *cit.*, soprattutto p. 367-373, con una ricapitolazione delle posizioni più significative degli studiosi, da Harnack e Lightfoot (si veda più avanti nel testo) fino ai più importanti contributi contemporanei.

[419] Cf Eduard SCHWARTZ, p. 370, apparato: «*διαδοχὴν ἐποιησάμην* ΠΣ *permansi inibi* Λ nach Conjectur ἐποιησάμην alte Schlimmbesserung, um eine Lücke zu füllen» e sopra l'accenno in nota 403 al testo greco.

[420] Theodor ZAHN, *cit.*, p. 243. Per la discussione di questo passo cf p. 243-246.

[421] Per il riferimento alle congetture dei due studiosi, cf *ibid.*, p. 246.

[422] Cf Adolf VON HARNACK, *Die ältesten christlichen Datierungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom* (Sitzungsberichte der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse), Berlin, Akademie der Wissenschaften 1892, II, p. 617-658, su questo punto in particolare p. 639-646 (questo contributo coincide perfettamente con Adolf von HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, p. 158-200, pubblicato qualche anno più tardi, su questo punto cf p. 180-200) e Joseph Barber LIGHTFOOT, *cit.*, I,1, p. 154; 203-204; per i risultati storici dell'indagine sulle liste dei vescovi di Roma che sono state utilizzate come fonte da Eusebio, cf p. 325-345, per Egesippo soprattutto p. 327-333 (a questi studi di Harnack e Lightfoot si riferisce già Ermenegildo COCCO,

Bardy osserva a sua volta che «le syriaque est d'accord avec les manuscrits grecs, ce qui nous incite à garder le texte traditionnel[423]». È ancora Lightfoot che per primo, benché senza realmente motivare la propria opinione, aveva altresì supposto che la "successione" stessa coincidesse con gli *Hypomnèmata*, o meglio che essa fosse contenuta in quest'opera; tuttavia, questa posizione mi sembra piuttosto difficile da difendere – come spiega già Alain Le Boulluec nel capitolo che egli consacra a Egesippo nel suo *La notion d'hérésie dans la littérature grecque* – poiché la notizia della sua composizione è data da Egesippo nel nostro passo, che è appunto tratto dagli *Hypomnèmata*: l'autore si sarebbe espresso in altro modo se l'opera della quale egli intendeva parlare fosse stata la medesima che stava scrivendo in quel momento.[424] È vero, tuttavia, che non avendo alcuna

---

cit., p. 368, note 54 e 55). Per un riepilogo delle altre proposte di correzione avanzate dagli studiosi, cf Antonio Maria JAVIERRE, *El «diadochen epoiesamen» de Hegesippo y la primera lista papal*, in *Salesianum* 21 (1959), p. 237-253, in particolare p. 241.

[423] Gustave BARDY, *cit.*, p. 200, nota 4. In completo accordo con quest'ultimo si mostra anche Antonio Maria JAVIERRE, *cit.*, p. 242, che afferma che tutte le congetture proposte dagli studiosi sono, a suo avviso, arbitrarie e partono dal presupposto gratuito che il testo sia corrotto, il che è contrario a ogni evidenza documentaria a disposizione (manoscritti, versioni antiche, riferimenti degli autori antichi): «las conjecturas», conclude, «aqui violentan los datos primitivos».

[424] Cf Joseph Barber LIGHTFOOT, *cit.*, I, 1, p. 203, che si riferisce all'opera di Egesippo come ai suoi «"*Memoirs*"… in which probably this papal list was incorporated», senza aggiungere in effetti altre indicazioni o giustificazioni della sua affermazione (ma per ulteriori osservazioni cf *ibid.*, p. 328); per la stessa opinione riguardante l'inclusione della lista negli *Hypomnèmata*, cf anche Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 84 e p. 88-89. Inoltre, Alain LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, I-II, Paris, Études augustiniennes 1985, I, p. 108, nota 260, rinvia a questo proposito a Henry Ernest William TURNER, *The Pattern of Christian Truth. A study in the relations between orthodoxy and heresy in the early Church* (The Bampton Lectures), London, Mowbray 1954, p. 379-386, in particolare p. 380-382, il quale, come spiega Le Boulluec, «expose les différentes thèses pour conclure à la présence d'une liste de succession romaine dans les *Mémoires* d'Egesippo», contro la posizione prudente o persino dubbiosa di Trevor Gervase JALLAND, *The Church and the Papacy. An Historical Study, being Eight Lectures delivered before the University of Oxford, in the Year 1942, on the Foundation of the Rev. John Bampton, Canon of Salisbury, by Trevor Gervase Jalland* (The Bampton Lectures, 1942), London, Society for promoting Christian knowledge – New York, Morehouse – Gorham 1944, il quale, come afferma Turner (p. 380), «raised serious doubts of a more general nature on the question whether the Memoirs of Hegesippus included a succession list of the church at Rome». Le obiezioni di Turner a Jalland non sembrano davvero decisive a questo proposito: Turner propone argumenti che potrebbero mostrare al massimo che Egesippo avrebbe effettivamente composto una lista di successione dei vescovi di Roma (per esempio, silenzio di Eusebio, che non la riproduce, a causa della sua preferenza per la lista di Ireneo, con alcune motivazioni illustrate dallo studioso; assenza di ogni riferimento a una lista di vescovi della chiesa di Gerusalemme anche negli *Hypomnèmata*, spiegata come una mancanza di dati e testimonianze a questo proposito a disposizione di Egesippo, ben presenti, al contario, per Roma), ma non che questa lista dovesse trovarsi necessariamente negli *Hypomnèmata*. In effetti, la sua conclusione (p. 381) è che «Thus despite argument to the contrary the extract from Hegesippus preserved by Eusebius is still most

informazione ulteriore sul contesto del passo di Egesippo, non possiamo sapere se questi non stesse descrivendo, anche all'interno dell'opera stessa, cioè degli *Hypomnèmata*/"*Successione*", le circostanze di composizione di quest'ultima: in tal caso si potrebbe anche immaginare che la "διαδοχή" composta da Egesippo facesse quanto meno parte dello scritto, collocandosi magari in un altro punto dell'opera, e che lo scrittore ne descrivesse qui, appunto, l'occasione nella quale era nata.

In ogni caso, comunque, il senso di "comporre una successione" appare in pieno accordo con il significato, il messaggio e lo scopo generale dell'opera di Egesippo, per il quale, come abbiamo visto, il problema della successione del potere alla guida delle chiese è centrale; inoltre, in generale, è buona regola metodologica quella di non cambiare il testo trasmesso se ciò non è strettamente necessario: questa riflessione già ci inviterebbe a conservare l'espressione così come essa si presenta nei manoscritti. Tuttavia, vale la pena di sviluppare un po' più da vicino le ragioni della plausibilità dell'espressione all'interno di questo passo.

Si può forse prendere innanzi tutto in considerazione qualcuno degli argomenti principali di coloro che si oppongono all'autenticità del testo trasmesso. Uno degli studiosi che sviluppano considerazioni particolarmente sistematiche è proprio Adolf von Harnack. Egli tenta in effetti di confutare tutte le conclusioni tratte da Lightfoot: 1. che Egesippo abbia costruito una lista di successione romana dei vescovi fino ad Aniceto; 2. che egli l'abbia inserita negli *Hypomnèmata*; 3. che essa ci sia conservata ancora in Epifanio (*Panarion* 27,6); 4. che questa lista fosse numerata; 5. che Ireneo l'abbia utilizzata. Personalmente, discuterò qui sotto gli argomenti che riguardano la prima affermazione, quella concernente appunto l'esistenza della lista di vescovi romani fino ad Aniceto nell'opera di Egesippo, proponendomi di approfondire in altra sede i punti che seguono.[425]

Innanzi tutto, Harnack rifiuta l'ipotesi secondo la quale sarebbe possibile dare qui a "διαδοχή" il significato di "lista di successione", significato che, al contrario, questo termine aveva con certezza in *Storia Ecclesiastica* 5,5,9, dove Eusebio lo utilizza a proposito della lista composta da Ireneo: lo studioso

---

naturally interpreted in the sense of a succession list of the Church of Rome. Its omission in the immediate context is almost certainly due to the fact that the historian himself preferred an alternative version»: questa stessa affermazione non sembrerebbe davvero significare, in sé stessa, come sembra intenderla Le Boulluec, che la lista di succesione si trovasse nell'opera di Egesippo nella quale essa è menzionata, ma soltanto che il "διαδοχὴν ἐποιησάμην" si riferisce verosimilmente a una lista di successione. Per le osservazioni dello studioso francese sull'improbabilità della presenza della lista negli *Hypomnèmata* citate qui sopra, cf Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 108 e in generale per il problema della "διαδοχή" p. 108-109.

[425] Cf in particolare Adolf VON HARNACK, *Die ältesten christlichen Datierungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom*, p. 640-642.

osserva infatti che in 5,5,9 il termine è precisato dalla specificazione «di vescovi»; che esso è chiarito inoltre dalla specificazione che si tratta di un «κατάλογον»; che il verbo utilizzato a proposito della composizione della lista è "παρατίθημι", più definito e chiaro del generico "ποιέομαι" di Egesippo. Egli conclude dunque che la traduzione «comporre una lista di successione» per l'espressione di Egesippo non si conformerebbe all'uso di Eusebio. Si può tuttavia osservare che, anche se l'espressione nel testo di Egesippo è meno elegante e forse meno chiara di quella di Eusebio, ciò potrebbe attribuirsi proprio all'uso e allo stile del primo: «questi», come Eusebio stesso afferma in *Storia Ecclesiastica* 4,8,2, e come abbiamo visto, espone «in cinque libri, con una composizione semplicissima della scrittura, la predicazione senza errore dell'annuncio apostolico»[426]. Non sembra strano, dunque, che l'espressione di Egesippo si presenti come meno precisa e meno brillante di quella di Eusebio; inoltre, quest'ultimo cita solitamente le sue fonti in modo piuttosto letterale, anche se spesso le parafrasa con parole proprie o ne dà un'interpretazione che non sempre corrisponde al testo che egli cita: non si tratta qui tanto, quindi, dell'*usus scribendi* di Eusebio, quanto piuttosto di quello di Egesippo, che potrebbe appunto presentarsi come meno raffinato di quello dello storico di Cesarea, rendendo così del tutto comprensibile l'utilizzo di un verbo più generico o di un'espressione più vaga o più semplice di quella di quest'ultimo.

Harnack osserva ancora che il riferimento alla lista romana non sarebbe coerente con il contesto del passo nel suo insieme. Egli nota infatti che, dopo l'osservazione sulla visita di Egesippo ai Corinzi e sulla perfetta ortodossia che egli vi ha trovato, ci si aspetterebbe senz'altro più che Egesippo parli della prosecuzione del suo viaggio a Roma e della retta dottrina preservata anche in questa comunità, piuttosto che della sua composizione di una lista dei vescovi della città stessa. Lo studioso tedesco, per confermare questa tesi, si richiama anche all'interpretazione che, a suo avviso, Eusebio avrebbe dato di questo passo e che risulterebbe da *Storia Ecclesiastica* 4,11,7, dove lo storico parafrasa il passo che ci interessa nel modo che segue: «Egesippo racconta di essere venuto a Roma e di esservi rimasto fino all'episcopato di Eleutero»[427] : Eusebio doveva dunque ricordarsi del passo, dice Harnack, come contenente un'espressione del tipo «τὰς διατριβὰς ἐποιησάμην». Schwartz si riferisce ugualmente alle interpretazioni del passo di Niceforo Callisto, *Storia Ecclesiastica* 4,7 e di Rufino stesso, che non presentano traccia alcuna dell'idea di successione e confermano invece quella del "permanere": Harnack suggerisce quindi che essi leggessero già nel testo «διαδοχὴν ἐποιησάμην», ma che non arrivassero a comprendere

[426] Ricordo il greco: «Ἐν πέντε δ᾽ οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς».

[427] Greco: «Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου ».

questa espressione e dunque la spiegassero a partire da *Storia Ecclesiastica* 4,11,7. In altri termini, questi due autori antichi avrebbero già avuto sotto gli occhi il testo nella sua forma attuale, ma lo avrebbero considerato erroneo e perciò sostituito: il testo trasmesso sarebbe così il risultato di un errore entrato nella tradizione in un momento intermedio tra l'epoca di Eusebio e quella di questi autori, e in ogni caso prima della traduzione siriaca. Tuttavia, si potrebbe notare che il riferimento al concetto di «διαδοχή» è assolutamente plausibile nel contesto di Eusebio, che non perde occasione per riferirsi alla presenza di una successione di autentica derivazione apostolica come criterio di legittimità e di affidabilità della fede delle comunità di cui parla, come mostra già il primissimo capitolo della sua opera, *Storia Ecclesiastica* 1,1,1, dove «le successioni ("διαδοχαί") dei santi apostoli» sono menzionate tra gli obiettivi maggiori dello scritto. Bisognerà allora immaginare che sia stato Eusebio stesso a introdurre questo concetto nel passo? Ciò appare piuttosto inverosimile, proprio perché, come si è appena osservato, Eusebio in questo caso si sarebbe espresso in maniera più chiara e univoca, com'egli fa, appunto, in 5,5,9. D'altra parte, né Harnack né Schwartz pretendono che l'interpretazione del passo da parte dei due altri autori antichi, nel significato di una "permanenza" di Egesippo a Roma, corrisponda al senso che il testo doveva avere prima della presunta corruzione.

Si può ricordare ancora l'opinione di Lawlor, il quale, a proposito della menzione della «successione», osserva che la difficoltà riscontrata da autori antichi come Rufino o Niceforo potrebbe essere considerata persino come un argomento a favore della sua autenticità: infatti, dice, «Eusebius's *History* was a much read, much copied, and early translated book. If Eusebius wrote the word « διαδοχὴν » in error, why did no one correct it? Had none of the scholars into whose hands the *History* came a copy of Hegesippus with the true reading? The wonder is that with or without such authority words of so great difficulty remained without alteration». Di fatto, ancora una volta, la conservazione stessa di una lezione così difficile in tutti i manoscritti depone a favore della sua autenticità. Inoltre, osserva ancora lo studioso inglese, se l'espressione si riferisse in effetti alla permanenza di Egesippo a Roma fino ad Aniceto, ciò sarebbe in contrasto con ciò che egli dice subito dopo riguardo al suo soggiorno nella città fino all'epoca di Eleutero. Lawlor menziona anche gli altri due passi a nostra disposizione in cui Egesippo esprime il concetto di "fare un soggiorno" e nota che egli non utilizza mai perifrasi a questo proposito, ma sempre forme verbali sintetiche. Infine, lo studioso osserva che i casi in cui si trova l'espressione in greco con il significato di "permanenza", il sostantivo è usato al plurale, con l'articolo e con il verbo all'imperfetto, cioè «τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο»; dunque, l'espressione così come essa si presenta nel nostro caso, avrebbe bisogno di un avverbio come "αὐτόθι" o altri simili per completarne il

senso. Lawlor nota peraltro che una derivazione di "διαδοχήν" da un semplice errore di trascrizione da "διατριβήν", o peggio, da "τὰς διατριβάς" è a stento immaginabile. La conclusione tratta dallo studioso mi sembra dunque del tutto coerente con quanto si è osservato finora: «One may well be reluctant to abandon a reading so strongly supported by external evidence and transcriptional probability until it is clearly shown that no meaning can be attached to it consistent with its probable context, due to allowance being made for the possibility of a solecism in such a writer as Hegesippus».[428] In ogni caso, la soluzione di conservare il «διαδοχὴν ἐποιησάμην» che ci è trasmesso, tutto considerato, mi sembra in fondo la più coerente e la più economica; poco plausibile appare anche la possibilità che la menzione della «διαδοχή» nel luogo che ci interessa sia il risultato di una modificazione del testo, derivata dalla presenza della medesima parola nell'ultima frase del passo (si veda la fine di 4,22,3).

Bisognerà dunque distinguere, ormai, i due aspetti della questione: da un lato, ci si chiederà se la lezione «διαδοχὴν ἐποιησάμην» sia quella che il testo presentava originariamente o, almeno, la più antica che si possa ricostruire (ed essa debba quindi essere mantenuta nel testo); dall'altro, anche una volta accettatane l'autenticità, bisognerà tentare di comprenderne il significato, sul quale ugualmente non vi è accordo, anche tra gli studiosi che la accolgono.

Per quanto concerne il primo punto, mi sembra di poter concludere che è tutto sommato difficile riconoscere una vera, forte motivazione per supporre che l'espressione «διαδοχὴν ἐποιησάμην» non fosse nel testo originario di Egesippo e ritenere che essa non sia coerente con il resto del passo. In effetti, non sembra così inverosimile che l'autore abbia parlato della sua permanenza a Corinto, delle persone che egli ha incontrato laggiù e della retta dottrina che ha trovato presso di loro, e che abbia poi proseguito il racconto del suo viaggio, specificando che a Roma ha realizzato una «διαδοχή». A favore di ciò, mi pare, vi è proprio il fatto che il verbo che corrisponde a quest'ultima parola ritorni

[428] Sull'interpretazione del passo, anche in relazione con le altre linee presumibilmente tratte dagli *Hypomneùmata* che compaiono in Epifanio, cf Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 70-90 e su questo frammento nel suo insieme p. 62-90. Sulla presunta lacuna cf p. 67-68, citazione da p. 68; in particolare sulla menzione della «διαδοχή» p. 70-90, citazione da p. 71; gli esempi dei passi in cui Eusebio esprime l'idea di « soggiornare » con verbi sintetici sono tratti da Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 4,22,2 ed Epifanio, *Panarion* 29,7; 30,2, cf *ibid.*, p. 72, nota 2 e p. 73, nota 1; per i casi con «τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο», cf p. 73, nota 2, esempi da Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 4,11,11; 4,19,16; Epifanio, *Panarion*, 24,1; *Chronicon Paschale*, *Olympias* CCLXX, *sub anno* 303 (cf l'edizione critica di Ludwig August DINDORF (ed.), *Chronicon Paschale. Ad exemplar vaticanum. Recensuit Ludovicus Dindorfius* (Corpus scriptorum historiae byzantinae), I-II, Bonnae, Impensis Ed. Weberi 1832, p. 515). Per la conclusione tratta da Lawlor, cf *ibid.*, p. 73.

immediatamente dopo e che il sostantivo stesso compaia soltanto una linea più in basso, come osservato poche righe sopra.

Per quanto riguarda, invece, il secondo aspetto del problema, si può osservare che, anche qualora fosse universalmente accettata la lezione del testo trasmesso, rimarrebbe comunque controversa l'interpretazione del termine da parte degli studiosi. La menzione di questi "ἐπίσκοποι" romani, che Egesippo ha verosimilmente incontrato di persona, appare coerente con quella di Primo, vescovo in carica a Corinto al momento della sua visita. Inoltre, vi è un parallelismo tra «μέχρι Πρίμου» e «μέχρις Ἀνικήτου»; poiché nel primo caso si tratta della permanenza della chiesa nella retta dottrina, è verosimile che il secondo abbia a che fare con lo stesso argomento. Questo dato, naturalmente, non implica ancora che nel caso di Roma l'interesse si concentri su di una successione di vescovi; si potrebbe infatti sostenere che, dal momento che il tema della successione è assente – per quanto ci è dato di constatare – nel caso di Corinto, la sua presenza debba essere esclusa anche nel caso di Roma e che appunto l'espressione «διαδοχὴν ἐποιησάμην» non sia riferibile a una successione episcopale. È appunto questa la linea difesa da Allen Brent, per il quale questa espressione significherebbe che a Roma Egesippo avrebbe stabilito la presenza ininterrotta della vera dottrina. Poiché la radice "διαδεχ-" è legata in questo caso alla successione Aniceto-Sotero, poi senza dubbio a quella Sotero-Eleutero, Brent ritiene che la trasmissione della vera dottrina debba essere effettivamente legata alla successione degli "ἐπίσκοποι"; tuttavia, a suo avviso, non si tratterebbe qui di una successione nel monepiscopato, ma di una trasmissione fedele della dottrina nel collegio dei presbiteri/vescovi che presiedono alle diverse comunità romane, rappresentato dal suo membro incaricato di tenere le relazioni con le chiese di altre località, come sembra sia il caso di Clemente a Roma secondo il Pastore di Erma, *Visione*, 2,4,2-3.[429]

La successione dei presbiteri portatori di questo mandato rappresenterebbe la continuità nel tempo del collegio che dirige la chiesa romana. Sarebbe stato Ireneo a servirsi in seguito della lista trovata in Egesippo per stabilire una vera e propria lista di nomi dei "vescovi" di Roma e lo avrebbe fatto concependo la chiesa come una scuola filosofica, pensata secondo il

[429] Un'analogo punto di vista sembra sostenere Bernard GREEN, *Christianity in ancient Rome. The first three centuries*, London, Clark 2010, p. 95, trattando della *Lettera a Sotero* di Dionigi di Corinto: «when Dionysius refers to Soter as a bishop, *episkopos*, the term now seems to have a clearer meaning: sole authoritative representative of the Church in dealings with other churches and organiser of aid», indicando che alla metà del II secondo secolo questo fosse il significato più proprio del termine (egli fa pure riferimento alla visita di Policarpo ad Aniceto e si riferisce anche a Egesippo cf *ibid.*, p. 94-95).

modello greco e risalente agli apostoli.[430] La posizione di Brent in merito a Egesippo si basa, in effetti, su di una teoria più generale, secondo la quale la successione apostolica e poi episcopale cristiana risalirebbe proprio al modello della successione dei maestri di filosofia del mondo greco, quale essa è presentata nell'opera di Diogene Laerzio, *La successione dei filosofi*; tale lettura si contrappone a quella di Arnold Ehrhardt, il quale aveva precedentemente sostenuto che il modello primo della successione cristiana – del quale l'esempio più eloquente e rappresentativo era nella successione di Giacomo il Giusto – fosse piuttosto quello della successione regale e sacerdotale giudaica. L'opinione, contraria a quest'ultima, sostenuta da Brent, deriva dall'esame da lui condotto sulla terminologia e le categorie utilizzate nell'opera di Diogene, messe a confronto con quelle che si trovano in Ippolito, le *Pseudoclementine*, Ireneo, Egesippo e Clemente di Roma, che egli analizza risalendo dall'autore più recente fino al più antico.[431] Tale concezione aveva condotto Brent, in un primo momento, a rifiutare la posizione di Niehls Hyldahl; quest'ultimo non si limitava ad affermare che la «διαδοχή» di Egesippo non fosse una lista di successione di vescovi "monarchici" – come affermato da Brent – ma giungeva ad affermare che si trattasse di un'attestazione del mantenimento della regolarità e legittimità della trasmissione della retta dottrina, in totale separazione e distacco da qualunque riferimento alle persone che la rappresentavano; su questo punto Brent aveva infatti obiettato che la «διαδοχή» filosofica alla quale rimonterebbe, a suo parere, la successione dell'insegnamento cristiano «was never a list or catalogue of names *per se*, but as a literary *genre* would include such list, as exemplified in the work of Diogenes and his predecessors»: nella storia del pensiero nel mondo greco c'è

---

[430] Cf Allen BRENT, *The Elenchos and the identification of Christian communities in second-early third century Rome*, in particolare p. 282-288 sulla «διαδοχή» in Ireneo e l'autore dell'*Elenchos* e sull'origine della lista di successione romana, con numerosi riferimenti a Egesippo.

[431] Cf Allen BRENT, *Diogenes Laertius and the Apostolic Succession*, in *Journal of Ecclesiastical History* 44 (1993), p. 367-389, contro l'idea sostenuta da Arnold EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London, Lutterworth Press 1953. Si possono ricordare alcune affermazioni di Brent: per esempio, Allen BRENT, *ibid.*, p. 367, «I will argue that there are in fact integral connections between the Hellenistic literature of the philosophical successions, and the development of the idea of the apostolic succession in the late second century, where perhaps the true origin of the Christian concept is to be found»; p. 368 «I will argue that the concept of διαδοχή and the historiographic form adopted in that *genre* of literature of which Diogenes Laertius' *The Succession of the Philosophers*, is our surviving representative, are far more important for our understanding of the development of the idea of apostolic succession than Ehrhardt admitted»; p. 376 «most of the wise men of the *Urzeit* of Hellenistic culture have no role other than to personify the beginnings of cultural identity. The majority of the apostles perform the same function»; p. 382 «recent studies, as we shall now see, have seriously questioned the sacerdotalism of Hegesippus on which Ehrhardt's argument rests».

sempre, diceva Brent, uno stretto legame tra le dottrine trasmesse all'interno di una scuola e la successione dei maestri o capi che guidano queste scuole, i quali hanno la responsabilità personale di questa trasmissione; tale principio varrebbe dunque anche per le prime comunità cristiane.[432]

Più di recente, come si è appena ricordato, Brent sembra aver distinto la posizione di Ireneo da quella di Egesippo. Quest'ultimo, dice, era entrato in relazione con «molti vescovi»: «Of them he was simply able to record 'the same doctrine amongst them all', without any list of successive names. It was however, only when he arrived at Rome that he was able to do more than simply establish the διαδοχή there in the sense of a congruence of doctrine, which I take is what is meant when he said 'I established a doctrinal succession (διαδοχὴν ἐποιησάμην) up until the time of Anicetus'. But at Rome he found also the secretary who wrote to external churches, like the Clement in *Hermas*, and here he was able to recount that 'Soter succeeded Anicetus and, after him, Eleutheros'. He was able thus to give three names at Rome where he could thus establish a more specific succession in doctrine than for the more general ecclesiastical situation where 'in each succession (ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ)' and in each city it is as the law preaches along with the prophets and the Lord». In questa situazione, prosegue Brent, «Irenaeus […] located additional names that took Hegesippus' three names and Clement's letter and placed them in a list of teachers in succession.[433] Brent parrebbe quindi aver modificato la sua posizione in merito a quanto affermava Hyldahl riguardo la «διαδοχή» di Egesippo, rivalutandola positivamente: secondo quanto egli sostiene ora, infatti, «it is doubtful, as Hyldahl argued, that Hegesippus' claim «διαδοχὴν ἐποιησάμην» referred to constructing a list of names in succession, rather than simply establishing the fact that teaching from the law and the prophets was and had remained the same in whatever city he visited on his pilgrimage; he mentions one name, Primus, at Corinth but for the rest it is simply the case that he 'mingled with many bishops' on his voyage to Rome. At all events, Primus was not the one bishop that did not exist in Clement of Rome's letter».[434] Egli sembra

---

[432] Cf Niels HYLDAHL, *cit.*, in particolare p. 100-103, soprattutto p. 102-103 e Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the third century. Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop* (Supplements to *Vigiliae christianae* 31), Leiden – New York – Köln, Brill 1995, in particolare p. 446-453, p. 449 per la citazione, ma anche già Allen BRENT, *Diogenes Laertius and the Apostolic Succession*, in *Journal of Ecclesiastical History* 44 (1993), p. 367-389, in particolare p. 386 (con una formulazione del concetto quasi identica a quella che abbiamo appena citato).

[433] Cf Allen BRENT, *The Elenchos and the identification of Christian communities in second-early third century Rome*, p. 286.

[434] Cf Allen BRENT, *The Elenchos and the identification of Christian communities in second-early third century Rome*, p. 284 per la citazione; cf anche già Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the third century. Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*, in particolare p. 446-453, su Egesippo e la «διαδοχή» soprattutto p. 448-449, al quale rinvia già lo

dunque affermare, correggendo quanto detto in suoi contributi precedenti, che in realtà, nel caso di Egesippo, il modello della successione filosofica non sia ancora attivo e che la serie dei nomi che egli riporta si riferisca semplicemente ai segretari delle chiese incaricati di intrattenere le relazioni con le altre comunità: soltanto con Ireneo tale prospettiva sarebbe poi mutata, poiché questi si sarebbe servito di quegli stessi nomi per costruire la sua lista della successione romana, sul modello delle scuole filosofiche greche.

Come si può vedere, tutto lo sviluppo del ragionamento di Brent conferma in modo eloquente che, anche se si accetta il testo trasmesso, ciò non significa che l'espressione abbia un valore e un significato chiari e univoci; al contrario, le interpretazioni che se ne possono dare possono essere anche molto diverse le une dalle altre e ricche di sfumature.

Personalmente, non trovo molto convincente l'ultima posizione di Brent, che riprende quella di Hyldhal, e avanzerei anche qualche riserva sul modo in cui lo studioso sembra intendere la concezione che Egesippo doveva avere del ruolo dei vescovi. Non entrerò qui, tuttavia, nel dibattito tra Brent e Simonetti sull'opportunità di intendere gli "ἐπίσκοποι" che figurano nel testo di Egesippo come dei "vescovi" nel senso "monarchico" del termine (Simonetti) o come i segretari incaricati di tenere i contatti della comunità con le altre chiese (Brent) e rinvio per il momento ai lavori dei due studiosi.

In ogni caso, mi sembra di poter osservare che, in qualunque modo si interpreti la carica rivestita dagli "ἐπίσκοποι" in questione, risulta comunque piuttosto strano considerare la «διαδοχή» di Egesippo come "successione dottrinale", separata da ogni riferimento alle persone alle quali essa è concretamente legata; del resto, lo stesso Brent sembrava affermare questo, almeno in un primo momento. In effetti, per indicare la fedeltà alla retta dottrina e la sua conservazione perfetta, Egesippo utilizza per Corinto un'espressione quale "rimanere «ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ»" e dunque non si vede perché subito dopo egli dovrebbe utilizzare invece per Roma una locuzione tanto diversa per indicare lo stesso concetto; inoltre, se è vero che il verbo "ποιέομαι" può sembrare poco preciso e stilisticamente poco raffinato, se usato per indicare la composizione di una lista di successione di persone che rivestono un certo incarico, appare a mio avviso ancor più inverosimile e bizzarro che esso sia utilizzato per indicare la "verifica" di una successione retta della sana dottrina; in terzo luogo, l'impiego del verbo della stessa radice di "διαδοχή", "διαδέχομαι", di cui si è detto, indica, nell'espressione subito successiva alla nostra, in modo chiaro e inequivocabile, una successione

stesso Brent (cf Allen BRENT, *The* Elenchos *and the identification of Christian communities in second-early third century Rome*, p. 284 nota 3).

personale, quella di Aniceto, Sotero ed Eleutero. Sarei dunque piuttosto orientata a considerare l'espressione come riferita alla composizione di una lista di "vescovi" romani, lasciando per il momento da parte la questione del valore da dare alla loro funzione.

Si può peraltro citare, ultimo argomento a favore della conclusione qui delineata, il passo di Giuseppe Flavio, *Contro Apione* 1,IX(50), dove il verbo «ἐποιησάμην» è evidentemente riferito alla composizione di uno scritto. Il passo greco è questo: «Εἶτα σχολῆς ἐν τῇ Ῥώμῃ λαβόμενος, πάσης μοι τῆς πραγματείας ἐν παρασκευῇ γεγενημένης, χρησάμενός τισι πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς, οὕτως ἐποιησάμην τῶν πράξεων τὴν παράδοσιν». Esso è tradotto in modi non identici da diversi studiosi. Per fare qualche esempio, Henry St. John Thackeray traduce «Then in the leisure which Rome afforded me, with all my materials in readiness, and with the aid of some assistants for the sake of the Greek, at last I committed to writing my narrative of the events»; un altro autore di lingua inglese, John M.G. Barclay, scrive «Then, when I had leisure in Rome, and when all the work was prepared, having made use of some collaborators for the Greek language, I thus constructed my account of the events»; o, ancora, Thedore Reinach, nell'edizione *Les Belles Lettres*, propone «Ensuite, dans les loisirs que j'eus à Rome, la préparation de mon histoire entièrement terminée, je me fis aider pour le grec par quelques personnes et c'est ainsi que je racontai les événements pour la postérité»; infine, la studiosa italiana Francesca Calabi traduce «In seguito, a Roma, avendo del tempo libero da impegni, con tutta l'opera in preparazione, feci uso di collaboratori che mi aiutarono per il greco e affidai così gli avvenimenti alla tradizione».[435] Come si vede, nonostante le sfumature di significato proposte dai vari autori, nessuno mette in dubbio che, in questo caso, il verbo "ποιέω", e in paricolare la sua forma "ἐποιησάμην", stia a indicare la redazione di un'opera scritta. Ciò testimonia che esiste, dunque, almeno un caso nella letteratura greca – in un'epoca non troppo distante da quella di Egesippo – in cui è provato un tale impiego per questo verbo. Anche se

[435] Per le citazioni si vedano, rispettivamente: Henry St. John THACKERAY, *Josephus, with an English translation. 1, The life. Against Apion; with an English translation by Henry St. John Thackeray* (The Loeb classical library 186), London, Heinemann – Cambridge (Massachussets), Harvard University Press 1993, p. 182 per il greco, p. 183 per la traduzione; John M.G. BARCLAY, *Against Apion, Translation and commentary by John M.G. Barclay* (Steve MASON (ed.), *Flavius Josephus, Translation ad Commentary, edited by Steve Mason* X), Leiden – Boston, Brill 2007, p. 35-36, solo traduzione inglese; Théodore REINACH, *Flavius Joseph, Contre Apion. Texte établi et annoté par Théodore Reinach et traduit par Léon Blum* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres 1972, p. 11 (pagine doppie con greco e traduzione a fronte); Francesca CALABI, *Flavio Giuseppe. Contro Apione* (Biblioteca ebraica 8), Genova, Marietti *1820* (1993) 2007², p. 70 testo greco, p. 71 traduzione italiana.

Giuseppe Flavio non è forse il massimo esempio di eleganza che si possa addurre, tuttavia il suo passo mostra che un'espressione simile a quella da lui impiegata doveva essere perfettamente intelligibile per un pubblico di lingua greca. Non si vede quindi perché, se Giuseppe parla della composizione del suo lavoro in questi temini, non possa averlo fatto anche Egesippo.

Queste considerazioni relative al significato di "lista dei 'vescovi'" che si può probabilmente attribuire alla «διαδοχή» di Egesippo appare del tutto coerente con la conclusione del passo, nella quale lo scrittore si riferisce alla conformità alla Legge, ai Profeti e al Signore della dottrina professata appunto «in ogni "διαδοχή" e in ogni città», laddove "successione" sembra essere appunto inequivocabilmente qui corretta traduzione di "διαδοχή": mi parrebbe piuttosto verosimile che quest'ultimo periodo riassuma e ricapitoli in qualche modo il racconto e le osservazioni che l'autore ha appena sviluppato, sottolineando appunto la conformità alla retta dottrina, da una parte, in tutti i luoghi, e più precisamente in tutte le città, che ha visitato e, dall'altra, in tutte le successioni da lui esaminate; rispettivamente a queste due categorie farebbero riferimento i due esempi di comunità che egli ha proposto, Corinto da un lato e Roma dall'altro, per ciascuna delle quali egli avrebbe esplicitato una caratteristica differente, cioè, rispettivamente, l'ortodossia della comunità locale e la legittimità della successione episcopale.

Ci si potrebbe domandare ugualmente, tenendo conto dell'importanza della "διαδοχή" nel passo immediatamente successivo, se il «μέχρι Πρίμου» che precede non dovrebbe già essere inteso, secondo l'intenzione dello scrittore, nella direzione di un legame tra la conservazione della retta dottrina e la successione dei vescovi. Se si volesse prendere in considerazione qui la pertinenza di un possibile legame tra la successione cristiana e quella dei filosofi pagani, si potrebbe osservare che già in Diogene Laerzio si trova «μέχρι» seguito da un nome proprio di filosofo (o da un pronome equivalente) per indicare il mantenimento di una certa forma di filosofia fino a uno in particolare dei suoi rappresentanti: per esempio, in *Vite dei filosofi* 1,18 troviamo «Fino ad Archelao, vi fu il genere fisico; a partire da Socrate, come abbiamo detto, il genere etico; a partire da Zenone di Elea, il genere dialettico»[436]; in 2,126 «E fino a costoro [= Menedemo e Asclepiade] quelli della scuola di Fedone si chiamavano eleati, come abbiamo detto nella *Vita di Fedone*; essi furono denominati eretriaci, dal nome della patria di colui del quale parla il discorso [= Menedemo, che veniva da Eretria]»[437]; in 8,15 «Ma fino a Filolao non era

[436] «Καὶ μέχρι μὲν Ἀρχελάου τὸ φυσικὸν ἦν εἶδος· ἀπὸ δὲ Σωκράτους, ὡς προείρηται, τὸ ἠθικόν· ἀπὸ δὲ Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου, τὸ διαλεκτικόν».

[437] «Καὶ μέχρι μὲν τούτων, ὡς προείρηται ἐν τῷ περὶ Φαίδωνος, Ἠλιακοὶ προσηγορεύοντο· Ἐρετρικοὶ δ' ἐκλήθησαν ἀπὸ τῆς πατρίδος τοῦ περὶ οὗ ὁ λόγος». Il rinvio

possibile conoscere nessuno dei dogmi pitagorici; è soltanto lui che pubblicò i tre libri famosi […]»[438] . Si potrebbe dunque immaginare che sia proprio in questa logica e utilizzando il modello della successione delle dottrine filosofiche per il tramite degli scolarchi che Egesippo abbia utilizzato l'espressione «fino a Primo». Accettando questa ipotesi, l'espressione contenuta nel testo a proposito di Corinto avrebbe un significato non così lontano da quello che si trova immediatamente dopo nell'affermazione riguardante Roma: ciò renderebbe la riflessione sviluppata dal nostro autore più sistematica e organica che se questi parlasse in maniera distinta e separata della sanità della dottrina per la prima città e della successione episcopale per la seconda, senza dover necessariamente fare appello, per comprendere la struttura della frase, alla semplicità e all'ingenuità d'espressione di Egesippo rilevate da Eusebio. Si può notare, del resto, che accogliendo questa interpretazione, non sarebbe affatto necessario cambiare il testo trasmesso, il quale apparirebbe del tutto sensato e comprensibile; al contrario, si è già visto che non vi sono ragioni davvero convincenti per correggere il termine «διαδοχή». Sembra andare in questa stessa direzione, ancora una volta, Hugh Jackson Lawlor, benché la sua idea parta dal presupposto che si possa e si debba riconoscere in questo passo almeno una lacuna: egli non considera, infatti, plausibile che il riferimento ai vescovi di Roma Aniceto, Sotero ed Eleutero si leghi direttamente con l'osservazione che segue circa la conformità alla Legge, ai Profeti e al Signore delle comunità visitate; Lawlor ritiene invece, per l'appunto, che debba esserci stato un qualche riferimento all'ortodossia della chiesa di Roma, così come c'era quello alla retta dottrina custodita a Corinto; lo stesso studioso nota ancora che il criterio di selezione di ciò che Eusebio citava, «his main interest», doveva essere «the testimony of Hegesippus to the universal agreement of the bishops in doctrine». Se l'ipotesi appena delineata sul valore dell'espressione «fino a Primo» come riferita alla successione dei vescovi in quanto garanzia della conservazione della retta dottrina, e al vescovo in quanto intermediario della trasmissione di questa, fosse corretta, l'esigenza di coerenza interna del contenuto del passo manifestata da Lawlor risulterebbe in fin dei conti soddisfatta, senza peraltro che si debba immaginare al suo interno una lacuna.

Del resto, il contesto storico invita anch'esso ad ammettere la plausibilità di un interesse di Egesippo per la successione romana dei vescovi, legata alla difesa dell'ortodossia. Infatti, nel periodo nel quale Egesippo visita Roma, nella

---

al passo precedente su Fedone si riferisce a 2,105, dove troviamo: «Fino a costoro, [i filosofi di questa scuola] li si chiamò eliaci; ma, dopo Menedemo, eretriaci» («Καὶ ἕως μὲν τούτων Ἠλιακοὶ προσηγορεύοντο, ἀπὸ δὲ Μενεδήμου Ἐρετριακοί»).

[438] «Μέχρι δὲ Φιλολάου οὐκ ἦν τι γνῶναι Πυθαγόρειον δόγμα· οὗτος δὲ μόνος ἐξήνεγκε τὰ διαβόητα τρία βιβλία […]».

capitale dell'impero è appunto in corso la riflessione sul legame tra successione dei vescovi e retta dottrina, come mostreranno il pensiero e l'opera di Ireneo, non più di una ventina d'anni più tardi. Anche se, da un lato, si può immaginare che Ireneo sia stato in qualche modo influenzato da Egesippo, tuttavia la presenza degli stessi temi, tanto negli scritti del primo quanto nei frammenti del secondo, dimostrerebbe ulteriormente che questo genere di riflessione non era estranea, particolarmente a Roma, al periodo e all'ambiente di Egesippo prima e, a maggior ragione, di Ireneo poi; in effetti, si pensa generalmente che sia proprio in quest'epoca che cominciarono ad affermarsi la figura e il ruolo di un vescovo "monarchico", del quale sarebbe primo compiuto esempio Vittore I (189-199), diretto successore di Eleutero. Si è già visto come l'idea dell'affermazione di un vescovo monarchico a quest'epoca sia stata oggetto, ancora di recente, di un dibattito tra Manlio Simonetti e Allen Brent, in merito al quale tendo appunto a propendere per la posizione di Simonetti, che difende l'idea che il monepiscopato si sia sostanzialmente già affermato con Vittore.[439] Si tratta dunque di un'epoca in cui il "partito episcopale" ha tutto l'interesse a stabilire e fissare una linea di successione certa e definita che garantisca la legittimità del potere del vescovo; l'iniziativa di Egesippo potrebbe allora configurarsi come uno dei primi tentativi di proporne una. Per quanto riguarda la possibile obiezione "perché, se esisteva una lista di Egesippo, Eusebio avrebbe dovuto rinunciare a riprodurla, nonostante il suo forte interesse per il tema delle successioni?", è ancora una volta Lawlor a osservare che l'argomento *e silentio* è sempre poco affidabile e ancor di più se esso viene applicato a un autore così poco sistematico, qual è Eusebio. Egli osserva inoltre che la preferenza accordata alla lista di Ireneo, riportata da Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 5,6 e tratta da *Contro le Eresie* 3,3,3, potrebbe essere attribuita appunto alla brevità e alla concisione di questa stessa lista; inoltre, Lawlor nota che probabilmente Eusebio considerava Egesippo una fonte ben più importante per la comunità di Gerusalemme, per la quale infatti si serve ampiamente della sua testimonianza, che per quella di Roma. Lawlor suggerisce poi, ancora, la possibilità che vi sia traccia del catalogo di Egesippo in *Storia Ecclesiastica* 3,13 e 15, dove Eusebio riferisce l'informazione sulla durata di dodici anni degli episcopati di Lino e Cleto/Anacleto, tenendo conto anche del fatto che Eusebio utilizzi Egesippo come fonte nell'insieme dei capitoli 11-12 e 16-20 del suo terzo libro.[440] Si può aggiungere, poi, che potessero esserci anche alcune ragioni

[439] Cf Allen BRENT, *The Elenchos and the identification of Christian communities in second-early third century Rome* e Manlio SIMONETTI, *Per un profilo dell'autore dell'Elenchos*; cf sopra anche per l'interpretazione di «διαδοχὴν ἐποιησάμην» di Egesippo data da Brent.

[440] Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 81-82; riferimento all'impiego di Egesippo in *Storia Ecclesiastica* 3,11; 3,12; 3,16-20, oltre che in 3,13,15, cf *ibid.*, p. 82 nota 1. Per ulteriori osservazioni a favore del significato di «lista di successione dei vescovi» per il termine "διαδοχή" nel testo di

specifiche e "personali" per le quali Eusebio potesse preferire Ireneo a Egesippo: per esempio, non si ha, per quanto ne sappiamo, nessun riferimento preciso al ruolo che quest'ultimo rivestiva all'interno della propria comunità e ciò porta a supporre che egli non avesse nessun incarico o posizione particolarmente degni di nota; neppure, del resto, abbiamo indicazioni su un qualche legame biografico che collegasse Egesippo all'età apostolica o alla tradizione originaria della fede cristiana. Il vescovo di Lione, al contrario, come Eusebio stesso ricorda, possedeva delle basi di affidabilità molto solide, grazie al suo ruolo di vescovo, ma probabilmente anche in quanto discepolo di Policarpo di Smirne, che egli avrebbe conosciuto nella sua infanzia. Policarpo era infatti considerato a sua volta come istruito e ordinato vescovo dagli apostoli in persona, nonché dotato del privilegio di essere entrato in contatto con molte persone che avevano visto personalmente il Cristo, tra le quali Giacomo «il discepolo del Signore»; a proposito di quest'ultimo, secondo quanto riferisce lo stesso Ireneo, Policarpo avrebbe raccontato l'episodio del suo incontro con l'eretico Cerinto a Efeso.[441] La testimonianza di Ireneo avrebbe potuto dunque essere stata preferita da Eusebio a quella di Egesippo anche soltanto e semplicemente in quanto dotata di un'autorevolezza maggiore, o almeno in quanto da lui ritenuta tale.

Nonostante tutte le obiezioni avanzate contro l'autenticità del testo trasmesso, esso dunque non sembra affatto inaccettabile. Dal punto di vista della critica testuale, l'espressione rappresenta la lezione più solida; il suo

---

Egesippo, cf ancora *ibid.*, p. 86-90, contro Adolf von HARNACK, *Die ältesten christlichen Datierungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom*, p. 640-642, soprattutto fine di p. 642, e Theodor ZAHN, *cit.*, p. 243-246, in particolare fine di p. 244, i quali rifiutano in modo assoluto che l'espressione possa avere questo significato.

[441] Su Policarpo, cf Ireneo, *Contro le eresie*, 3,3,4, citato anche da Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 4,14,3-8; sulla relazione di Ireneo con il vescovo di Smirne, cf anche la breve introduzione relativa a quest'ultimo, che Eusebio colloca prima della lista dei vescovi romani, in *Storia Ecclesiastica* 5,5,8-9, ma soprattutto gli estratti della *Lettera a Florino* di Ireneo riprodotti da Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 5,20,4-8.

Sull'identità di Giovanni, «il discepolo del Signore», del quale Policarpo era stato discepolo e sul quale raccontava infatti alcuni aneddoti in vecchiaia, si può notare che è molto più probabile che si tratti di Giovanni il Presbitero, discepolo del Signore secondo Papia, citato in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 3,39,4 (in 3,39,14 Eusebio scrive appunto che Papia riferirebbe alcune tradizioni di Giovanni il Presbitero), piuttosto che si parli di Giovanni il figlio di Zebedeo (cf a questo proposito Enrico Norelli, *Esposizione degli oracoli del Signore: i frammenti*, p. 242-244, nota 3, con il commento a questo passo di Papia). Ireneo identificava senza dubbio il Giovanni discepolo di Policarpo con Giovanni il figlio di Zebedeo, cioè l'unico discepolo di Gesù con questo nome che egli conoscesse (cf anche Martin HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen, Mohr 1993, p. 19-20), ma sembra più probabile, come mostra Norelli, che ci sia stato veramente un Giovanni il Presbitero e che questi sia stato il maestro di Policarpo (alcuni studiosi, tra cui Hengel, credono che questo Giovanni sia stato anche l'autore del quarto vangelo, ma non affronterò qui la questione).

significato appare comprensibile e coerente tanto con il contesto del passo quanto con le circostanze storiche nelle quali si colloca l'attività del suo autore. Del resto, persino uno dei più importanti avversari dell'affidabilità della lezione tradita, Adolf von Harnack, non si pronuncia mai veramente in modo definitivo per l'impossibilità della composizione di una lista dei vescovi romani da parte di Egesippo, pur negando del tutto che essa potesse essere contenuta in una sezione degli *Hypomnèmata* (come si è visto, su quest'ultimo punto gli studiosi condividono oggi la stessa posizione).[442] Sulla base delle considerazioni che precedono, si può dunque verosimilmente trarre una conclusione a favore dell'esistenza di una lista di vescovi romani composta dal nostro autore.

Per tornare ai dati biografici, notiamo che questo primo frammento lascia intendere che il nostro autore deve essere venuto dall'Oriente, se per giungere a Roma è passato per Corinto. Vi è, in effetti, tutto un dibattito sulla sua provenienza geografica, legato anche al problema della sua presunta origine giudaica. L'opinione di Eusebio secondo la quale Egesippo sarebbe un giudeo-cristiano è stata infatti rifiutata in modo preciso e sistematico soprattutto da William Telfer[443], con molti argomenti, essenzialmente accettati anche da Le Boulluec, sebbene quest'ultimo affermi anche che «il paraît probable cependant qu'il ait vécu en Palestine» [444]. Non vi è ancora, tuttavia, un accordo completo su questo punto, anche se la riflessione dello studioso francese appare pertinente e coerente con i dati a disposizione: egli giunge in effetti ad alcune conclusioni importanti, tra le quali quella che Egesippo tragga i suoi dati sulla comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme da una fonte anteriore al 132, data della distruzione della Città Santa da parte di Adriano e la costruzione al suo posto di *Aelia Capitolina*, ma anche quella riguardante il fatto che la forma dei suoi frammenti, così come il suo utilizzo della Settanta, impediscono di attribuirgli una conoscenza delle lingue semitiche, in particolare dell'ebraico. Ciò che sembra certo è che vi sia un legame, del quale abbiamo detto e su cui torneremo, tra Egesippo e il giudeo-cristianesimo, inteso in senso lato come un

---

[442] Adolf von HARNACK, *Die ältesten christlichen Datierungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom*, p. 642-643; 646. Per la scarsa probabilità che la lista si trovasse negli *Hypomneùmata*, cf sopra Le Boulluec.

[443] William TELFER, *Was Hegesippus a Jew?*, in *Harvard Theological Review* 53 (1960), p. 134-153.

[444] Cf Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 93-94, citation de p. 94. Si veda tuttavia anche Oskar SKARSAUNE, *Fragments of Jewish Christian litterature quoted in some Greek and Latin fathers*, in: Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, Peabody (Massachussets), Hendrickson Publishers 2007, p. 338-348, p. 339-340 che torna nuovamente sulla questione, ritenendo non del tutto cogenti gli argomenti di Telfer e sospendendo infine il giudizio, senza prendere una posizione definitiva sull'argomento.

cristianesimo ancora fortemente legato a modelli e tradizioni di ascendenza giudaica; allo stesso modo, risulta molto probabile la sua origine orientale.

c. Gli *Hypomnèmata*: natura dell'opera

Per quanto riguarda l'opera dalla quale provengono i frammenti, Eusebio – per esempio in *Storia Ecclesiastica* 2,23,3, e 2,23,8 – la chiama "*Hypomnèmata*": è la sola opera di questo autore di cui si abbia notizia, se si esclude la "successione" di cui si è discusso sopra. Come ricorda ancora Le Boulluec, il greco "*hypòmnema*" ha un significato molto ampio e può indicare «des ouvrages très divers, qui vont des notes et souvenirs rassemblés dans un écrit aux commentaires des philologues»[445] , ma anche un "libro" come suddivisione interna di un'opera. La parola "*hypòmnema*", che corrisponde al latino "*commentarius*" (più raramente "*commentarium*") può assumere in effetti molti significati differenti: il senso del termine si evolve nel corso del tempo ed esso arriva ad assumere dei valori tecnici e specializzati, come mostrano già ad un primo sguardo le voci dei principali dizionari sull'antichità.[446] Dal significato originario ed etimologico di "memoria" o "ammonizione", legato alla radice del verbo "μιμνήσκω", esso passa a quello, più concreto, e attestato intorno al IV secolo a.C., di "aiuto per la memoria", "strumento di memorizzazione" e quindi "nota scritta", "blocco per annotazioni", privato o pubblico, e poi genericamente "biglietto", con numerosi impieghi, per lo più pratici, come quelli di libro di contabilità, lista di persone o cose, ma anche documento formale, petizione, ecc., di cui si trovano esempi soprattutto nei papiri documentari. In particolare, a partire dal significato di "ammonizione", esso assume il significato specifico di "documento d'udienza" accanto all'ἔντευξις (intorno all'anno 240 a. C.) e diventa infine il solo termine utilizzato per indicare appunto una "petizione", con una forma e una struttura compositiva regolate in modo strettissimo, dotata sempre di un prescritto e di una formula conclusiva: esso si distingue appunto dall'ἔντευξις soprattutto per il prescritto e giunge a sostituirla del tutto intorno al 200 a.C. Dall'epoca alessandrina, il termine indica anche i registri ufficiali, cioè gli archivi dei poderi o delle proprietà e degli uffici pubblici.

---

[445] Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 95.

[446] Cf per esempio Erich ZIEBARTH, s. v. *ὑπόμνημα*, in: August Friedrich von PAULY, Georg WISSOWA, Wilhelm KROLL, Karl MITTELHAUS (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus. Supplementband VII, Adobogiona bis Triakadieis, mit Nachträgen*, München, Druckenmüller 1940 (ristampa: Stuttgart, Druckenmüller, 1987), p. 281-282; Franco MONTANARI, s. v. *Hypomnema*, in: Hubert CANCIK, Helmuth SCHNEIDER (ed.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Herausgegeben von Hubert Cancik und Helmuth Schneider*, Stuttgart - Weimar, Metzler, 1996-2003, V, *Gru-Iug*, 1998, p. 813-815.

Dal significato di "aiuto per la memoria" si sviluppa anche quello di appunti per un discorso o per una lezione, e la parola è impiegata ugualmente per le indicazioni scritte del medico al malato o del maestro del *gymnasium* ai suoi allievi. A partire dal significato di "nota personale e privata" il termine giunge invece a indicare uno scritto che non è destinato a una diffusione pubblica ma che è pensato a vantaggio di colui che lo produce e della sua cerchia, diversamente dalle opere ufficialmente pubblicate e destinate al grande pubblico; da qui deriva anche il significato di "schizzo preparatorio", per esempio di un'opera storica o filosofica. Tuttavia, dall'idea di "oggetto degno di memoria e di nota", il termine può passare a esprimere quello di "analisi", "esposizione", "trattato" e quindi anche di libro compiuto e pubblicato, di argomento storico, geografico, medico, filosofico. La parola può ugualmente designare gli scritti o memorie autobiografiche di personaggi illustri, sebbene in questo caso – e l'osservazione vale anche per l'opera di Egesippo, come vedremo – è difficile dire se l'indicazione rimonti all'autore e costituisca effettivamente l'originale titolo dell'opera o se si tratti piuttosto di un'indicazione di genere letterario legata alla storia della sua ricezione.[447] A partire dall'epoca ellenistica, "*hypòmnema*" diviene anche il termine utilizzato per designare il commentario esegetico e filologico dei testi letterari, il quale rappresentava una delle attività tipiche dei grammatici alessandrini e accompagnava abitualmente l'edizione critica del testo ("ἔκδωσις"), all'incirca dopo la prima metà del II secolo a.C., e che si distingue dal "σύγγραμμα", che costituisce piuttosto una monografia su di un dato tema.

Per giungere dunque al caso di Egesippo, osserviamo che nel passo che stiamo esaminando Eusebio afferma che si tratta di uno scritto in cinque libri: per esempio, in 4,22,1 egli scrive «nei cinque libri di *Annotazioni*» o, ancor più letteralmente, «nelle cinque *Annotazioni* ("*Hypomnèmata*") che sono giunte fino a noi»[448]. D'altra parte, come si è appena ricordato, non è chiaro se con "*Hypomnèmata*" si designasse il titolo dell'opera o piuttosto il genere letterario al quale essa apparteneva. Vi sono degli studi specifici a questo proposito, come quello di Niels Hyldahl, *Hegesipps Hypomnemata*, e, ancor più nel dettaglio, quello di Michael Durst, *Hegesipps «Hypomnèmata». Titel oder Gattungsbezeichnung*[449].; del resto, inevitabilmente, tutti gli studiosi che hanno

---

[447] Cf a questo proposito l'osservazione di Franco MONTANARI, s.v. *Hypòmnema* , in: Hubert CANCIK, Helmuth SCHNEIDER (ed.), *cit.*, V, *Gru-Iug*, 1998, p. 814.

[448] Il greco dice «ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασιν».

[449] Niels HYLDAHL, *cit.*, soprattutto l'introduzione, p. 70-75 et p. 75-84 sulla denominazione di "*Hypomnèmata*" (la sezione s'intitola infatti *Die Bezeichnung Hypomnemata*); Michael DURST, *Hegesipps "Hypomnemata". Titel oder Gattungsbezeichnung*, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 84 (1989), p. 299-330.

fatto di Egesippo il loro oggetto di interesse specifico e peculiare hanno riflettuto su questo problema.

Gli studiosi, in effetti, hanno creduto per lungo tempo che l'opera di Egesippo fosse una storia della chiesa delle origini; questa idea si è senza dubbio prodotta a causa di quanto dice Girolamo, in *Gli uomini illustri* 22,1: «*omnes a passione Domini usque ad suam aetatem* ecclesiasticorum actuum *texens* historias *multaque ad utilitatem legentium pertinentia id inde congregans quinque libros composuit sermone simplici, etc.*».

Fu già Lawlor, tuttavia, a identificare alcuni passi che mostrano che non sussiste, come egli dice, «no doubt that the work of Hegesippus was not primarily a history», e che «the *Memoirs* then were an Apology for the Faith against unbelievers, for orthodoxy against misbelievers»[450]. Nel suo contributo, infatti, lo studioso si propone di dimostrare che i passi storici che Eusebio cita sono tutti tratti dal quinto libro degli *Hypomnèmata* e che di conseguenza dovevano esserci poche allusioni alla storia della chiesa negli altri libri, o non dovevano essercene affatto, poiché, se ve ne fossero state, Eusebio le avrebbe certamente utilizzate come fonti. Del resto, anche se gli studiosi moderni hanno riconosciuto, come si è appena ricordato, che l'uso del termine nel significato di scritto letterario può indicare, tra l'altro, un lavoro storico (oltre che geografico, medico o filosofico), ciò non dice in realtà molto riguardo ai frammenti di Egesippo in particolare, proprio a causa del valore molto sfumato e variegato che il termine può assumere.

Hyldahl, da parte sua, riassume in modo critico nella sua introduzione le posizioni dei numerosi studiosi che si interessarono al problema prima di lui. Egli prende in considerazione, tra l'altro, l'affermazione di Lawlor e il modo in cui egli procede nella sua indagine. Da un lato, egli osserva che, benché la sua analisi sia molto dettagliata e ben condotta, la sua concezione dell'opera di Egesippo, al di là di quanto egli afferma, è ancora troppo legata all'idea che si tratti di un'opera storica, poiché lo studioso inglese tenta di ricostruire l'ordine cronologico e la connessione storica che i frammenti hanno gli uni con gli altri: ciò avrebbe un senso, secondo Hyldahl, soltanto se gli *Hypomnèmata* fossero appunto un'opera di natura chiaramente e incontrovertibilmente storiografica. Egli trova inoltre contraddittoria l'affermazione di Lawlor che l'opera di Egesippo possa essere un'apologia e contemporaneamente un'opera antieretica e allo stesso tempo inserirsi nel contesto storico del II secolo. Infine, nota Hyldahl, l'affermazione di Lawlor sulla natura dello scritto non costituisce il risultato della ricerca, ma si colloca all'inizio di quest'ultima e non ha in effetti alcun peso o ruolo reali ai fini della riflessione che egli conduce nel seguito.[451] In

[450] Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 2-3.

[451] Cf Niels HYLDAHL, *cit.*, p. 72-73, con la nota 9 a p. 73.

ogni caso, l'idea di Lawlor che non si tratti di una storia della chiesa è stata accettata nella sua sostanza dalla maggior parte degli studiosi, come mostra ancora la panoramica della storia della ricerca sull'argomento proposta da Hyldahl. Quest'ultimo sviluppa anche una riflessione sulla differenza tra "ὑπόμνημα" e "ἀπομνημόνευμα": i due termini sono stati in effetti spesso confrontati e accostati tra di loro, poiché entrambi hanno il significato di "annotazioni", ma lo studioso rileva come carattere tipico degli *apomnemoneùmata* il fatto di non costituire mai dei promemoria a uso personale, né delle registrazioni di avvenimenti memorabili da lasciare ai posteri, ma delle memorie che riguardano un personaggio significativo e degno di nota, per lo più un maestro di filosofia, redatti da qualcuno che può dare una testimonianza diretta a suo riguardo, laddove gli *hypomnèmata*, benché si possano anch'essi considerare come un genere letterario, hanno una natura e trattano temi ben più variegati e ricchi di sfumature, e prevedono anche la possibilità che l'autore intervenga in prima persona durante l'esposizione, il che risulta invece escluso per quanto riguarda gli *apomnemoneùmata*. Hyldahl conclude la sua argomentazione affermando che il termine *hypomnèmata* certamente non indica il titolo dell'opera di Egesippo, ma è piuttosto un *terminus technicus* che designa la categoria letteraria alla quale essa appartiene e che costituisce del resto un genere molto diffuso e importante nel mondo greco-romano antico. Di conseguenza, il vero titolo dell'opera rimane per noi del tutto ignoto.[452]

La questione, dunque, non è risolta e un ulteriore riepilogo delle posizioni dei vari studiosi che se ne sono interessati si trova nell'introduzione del contributo di Michael Durst, che costituisce l'intervento più recente sull'argomento. Lo scopo di Durst è quello di analizzare ancora una volta l'impiego e le attestazioni del termine "*hypòmnema*" come termine tecnico letterario per poi verificare e valutare le ipotesi di coloro che lo hanno preceduto. Egli si pone quindi diverse questioni riguardanti: 1) la possibilità che gli *hypomnèmata* costituiscano un genere letterario; 2) se non è così, l'esistenza tuttavia di caratteristiche letterarie legate al termine, anche all'interno di generi letterari differenti; 3) la relazione precisa tra *hypomnèmata* e *apomnemoneùmata*; 4) la possibilità che "*Hypomnèmata*" sia il titolo o almeno una parte del titolo dei libri di Egesippo; 5) le conclusioni che si possono trarre da questa denominazione riguardo al lavoro di questo autore. Dopo un'attenta e puntuale analisi dei punti che abbiamo appena enumerato, Durst conclude il suo ragionamento arrivando a un risultato che egli definisce come "negativo": egli giunge infatti a escludere che la parola in questione indichi un genere letterario preciso e definito e anche che esso faccia riferimento a caratteristiche letterarie ben determinate, ciò che permetterebbe che il termine venisse a coincidere con il

[452] Cf Niels HYLDAHL, *cit.*, p. 80-81 e 83-84.

titolo dell'opera. Si tratta piuttosto di una parola molto generica che significa "annotazioni", "scritti" o "libri", ragion per cui appare di fatto impossibile dedurne qualunque tipo di informazione sul contenuto dell'opera alla quale è applicato. Secondo questa conclusione, si possono dunque soltanto formulare alcune ipotesi sulla natura di quest'opera sulla base dell'esigua quantità di testo che ci è giunta nei frammenti conservati, nonché immaginare che i cinque *hypomnèmata* dei quali l'opera si compone siano in qualche modo legati tra loro in un insieme più o meno organico e coerente, anche se non si può escludere che ciascuno di essi abbia avuto una certa indipendenza e autonomia rispetto agli altri.[453]

In generale, al di là della questione riguardante la designazione di "*Hypomnèmata*" attribuita allo scritto del nostro autore, si può comunque affermare che sussiste oggi un certo accordo su alcuni elementi principali che la caratterizzano.

Si pensa infatti che sia possibile identificare due obiettivi principali dell'opera. Da una parte, si è portati ad ammettere uno scopo apologetico, contro il paganesimo: si può pensare al passo citato in *Storia Ecclesiastica* 4,8,2, dove è menzionata l'origine degli idoli pagani come divinizzazione di persone morte, secondo il meccanismo proprio del cosiddetto "evemerismo", con il caso di Antinoo, che abbiamo già analizzato. D'altra parte si riconosce, soprattutto, come centrale lo scopo antieretico: come dice ancora Eusebio stesso in 4,8,2, l'opera di Egesippo illustra in cinque libri «la tradizione senza errore della predicazione apostolica»[454] e in questo quadro il problema dell'origine delle eresie ha verosimilmente un ruolo determinante; in effetti, questa non è un'espressione che descrive un'opera storica, ma piuttosto un'opera che tenta di ricostruire una linea di tradizione "giusta", "retta", "vera", contrapposta a uno o più filoni di dottrina che sarebbero, agli occhi dell'autore, falsi o illegittimi, benché essi pretendano di presentarsi come affidabili e autentici.[455]

[453] Cf Michael DURST, *cit.*, p. 299-302 et 320-321.

[454] Greco: «τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος».

[455] Cf ancora il paragrafo di Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 94-95, intitolato *La nature des Hypomnemata*.

2. Διαδοχή, sana fede, origine delle "eresie" cristiane e sette giudaiche

La seconda citazione (Storia Ecclesiastica *4,22, 4-6 e 7)*

Testo greco

4. Ὁ δ᾽ αὐτὸς καὶ τῶν κατ᾽ αὐτὸν αἱρέσεων τὰς ἀρχὰς ὑποτίθεται διὰ τούτων· «Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. Διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις·

5. Ἄρχεται δ᾽ ὁ Θεβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων,

Traduzione italiana

4. Ed egli stesso espone anche le origini delle eresie del suo tempo, con queste parole: «E, dopo che Giacomo il Giusto aveva reso testimonianza come anche il Signore, a causa della medesima dottrina, a sua volta[456] venne costituito come vescovo il figlio di suo zio, Simeone, figlio di Cleopa, che tutti prescelsero[457], come secondo vescovo, poiché[458] era cugino del Signore. Per questo chiamavano "vergine" la chiesa, poiché non era ancora stata corrotta[459] da vane predicazioni.

5. Cominciò però Theboutis, poiché non era diventato vescovo egli stesso, a corromperla gradualmente[460]

---

[456] Gustave BARDY, *cit.*, p. 200, sembra non tradurre la parola "πάλιν". Il senso di questo avverbio non è completamente chiaro. Credo che esso possa significare appunto "a sua volta" dopo Giacomo il Giusto, il quale, come lui, era stato vescovo di Gerusalemme e parente del Signore, come vedremo qui di seguito. Si può osservare anche che nella frase seguente si dice in effetti che Simeone fu il "secondo" vescovo dopo Giacomo (si vedano, più avanti, p. 288-299 e soprattutto la lunga nota 487).

[457] O anche «proposero», ma il senso è più o meno lo stesso.

[458] L'«ὄντα» del testo greco viene qui tradotto sempre come un participio congiunto con valore causale: in questo caso la frase diventa «poiché era cugino del Signore». A rigore, però, non è detto con assoluta certezza che il valore sia causale, potrebbe anche trattarsi semplicemente di un participio attributivo che spieghi il grado di parentela con il Signore. Tuttavia, è probabile che Egesippo stabilisca qui una sorta di successione familiare a Gerusalemme, visto che poi, in 3,19-20 parlerà anche dei discendenti della famiglia di Gesù alla guida delle comunità. Tradurre con valore causale, come io ho fatto, rimane in ogni caso già un modo interpretativo di rendere il testo.

[459] Gustave BARDY, *cit.*, p. 200 : «souillée».

[460] O anche, con accezione negativa, «subdolamente». Bardy, *ibid.*, sembra non dare importanza allo ὑπο- del verbo "ὑποφθείρειν" e traduce semplicemente «à la souiller». Le Boulluec (Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 99 nota 234) contesta anch'egli la traduzione di Bardy e rende: «Ce fut Thébouthis […] qui commença à la corrompre insensiblement, à partir des sept

ὧν καὶ αὐτὸς ἦν, ἐν τῷ λαῷ, ἀφ᾽ ὧν Σίμων, ὅθεν Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθιανοί, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γοραθηνοί, καὶ Μασβωθεοι· ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ, καὶ Μαρκιανισταὶ καὶ Καρποκρατιανοί καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ, καὶ Σατορνιλιανοί ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτεροίως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν.

nel popolo, a partire dalle sette fazioni, alle quali anche egli stesso apparteneva[461], dalle quali provennero Simone dal quale discesero i Simoniani, e Cleobio, da cui i Cleobieni, e Dositeo, da cui i Dositiani, e Gorteo, da cui i Gorateni, e i Masbotei. Da costoro, Menandrianisti, e Marcianisti e Carpocraziani e Valentiniani e Basilidiani, e Satorniliani, introdussero, ciascuno a suo modo e diversamente dagli altri, la propria opinione.

6. Ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ».

6. Da costoro (vennero) falsi cristi, falsi profeti, falsi apostoli, i quali divisero l'unità della chiesa, con discorsi corruttori contro Dio e contro il suo Cristo».

7. Ἔτι δ᾽ ὁ αὐτὸς καὶ τὰς πάλαι γεγενημένας παρὰ Ἰουδαίοις αἱρέσεις ἱστορεῖ λέγων· «Ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραηλιτῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι Γαλιλαῖοι Ἡμεροβαπτισταί

7. Ancora egli stesso, poi, ricorda[462] anche le fazioni esistite anticamente presso i Giudei, dicendo: «C'erano poi opinioni contrastanti nella circoncisione tra i figli degli Israeliti[463], contro la tribù di Giuda e contro il suo Cristo: Esseni, Galilei,

---

sectes du peuple, dont il était lui-même», aggiungendo «Rufin, *qui erat ex septem haeresibus in populo constitutus*, indique le sens».

461 Eduard SCHWARTZ, p. 370, ha «ἦν, ἐν τῷ λαῷ», Theodor ZAHN, *cit.*, p. 235, ha «ἦν (? τῶν) ἐν τῷ λαῷ». In ogni caso, il senso dell'espressione non è del tutto chiaro: sarebbe stato apparentemente più logico che l'autore indicasse quali fossero le sette delle quali Theboutis faceva parte, piuttosto che dire in modo generico che egli era un membro "delle sette giudaiche" nel loro insieme. Proporremo qui di seguito un'interpretazione di quest'espressione così generica e vaga di Egesippo analizzando il suo modello eresiologico.

462 Anche Gustave BARDY, *cit.*, p. 201, ha «le même [Hégésippe] rappelle encore, etc.»; si potrebbe anche tradurre il verbo con «esamina», esprimendo l'idea della "ricerca" del verbo "ἱστορέω".

463 Sembrerebbe che «nella circoncisione» e «tra i figli degli Israeliti» siano espressioni equivalenti e che vi sia quindi un pleonasmo. Nell'apparato di Eduard SCHWARTZ, p. 372 troviamo: «*Ἰσραηλιτῶν* Valois *ἰσραὴλ ἡ τῶν* AT¹M *ισραὴλ τῶν* T durch Rasur corr., ERBD ΣΛ». Martinus Josephus ROUTH, *cit.*, p. 207 ha mantenuto «*Ἰσραὴλ, τῶν*». Theodor ZAHN, *cit.*, p. 228 ha solamente «Ἰσραήλ τῶν»: egli separa dunque le due parole, facendo cominciare dopo "Ἰσραήλ" un nuovo periodo; cf le osservazioni di Zahn, *ibid.*, nota 1, p. 228-229.

Μασβωθεοι Σαμαρεῖται Σαδδουκαῖοι Φαρισαῖοι».

Emerobattisti, Masbotei, Samaritani, Sadducei, Farisei».

Conformemente a quanto si è osservato qui sopra, e come osserva ancora una volta Le Boulluec, «l'intention principale d'Hégésippe semble avoir été de réunir des témoignages sur la transmission de la saine doctrine dans les villes qu'il a visitées, essentiellement Corinthe et Rome, en mettant en relief l'exemple de Jérusalem vu à travers un document plus ancien»[464] e questa è fondamentalmente anche l'interpretazione dell'opera di Egesippo data da Eusebio, il quale lo associa a tutti quegli autori antichi dei quali è pervenuta fino alla sua epoca «la retta dottrina, di tradizione apostolica, della sana fede», con la metafora, tratta dal linguaggio della medicina, utilizzata nel cristianesimo antico per contrapporre la vera fede a quelle "malattie" che sono le eresie[465]. Inoltre, Eusebio riferisce anche che Egesippo avrebbe ricevuto «da parte di tutti lo stesso insegnamento»[466]. Sin dai primi paragrafi si manifesta dunque l'interesse dell'autore a sottolineare la coerenza e l'uniformità della dottrina e la fedeltà alle Scritture, che egli identifica con «la Legge, i Profeti e il Signore»[467] e che egli trova in tutti i luoghi che egli visita; d'altra parte, il fatto

[464] Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 95.

[465] In greco l'espressione è «τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως ἡ τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἔγγραφος… ὀρθοδοξία», cf *Storia Ecclesiastica* 4,21 e le note alla traduzione, in particolare p. 250 nota 394.

[466] Il verbo utilizzato è "παραλαμβάνω", che può avere il senso tecnico di «ricevere per insegnamento» o «per tradizione», che si trova già, per esempio, en *1Cor* 15,3, e che, nel passo che stiamo esaminando, riguarda in effetti la "διδασκαλία" che Egesippo avrebbe ricevuto.

[467] Walter Bauer osservava che il "canone" che Egesippo attribuiva a tutta la chiesa non corrisponde in effetti a quello che doveva essere riconosciuto dai vescovi di Roma e Corinto, che dovevano annoverare tra le loro autorità non soltanto l'Antico Testamento e i vangeli, ma anche le lettere di Paolo. Egli ritiene, infatti, che Egesippo generalizzi una situazione che era propria delle comunità giudeo-cristiane di Palestina, «d'ou», dice, «est issu Hégésippe» e che potrebbe anche trattarsi della sopravvivenza di una formula propria della generazione precedente «d'un Justin ou de Papias» (cf Walter BAUER, *cit.*, p. 224-225). Le Boulluec, da parte sua (cf Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 106-108, con la nota 254, p. 107, dove egli rinvia a sua volta a Bauer), nota la reticenza di Egesippo, a causa della sua appartenenza al giudeo-cristianesimo, a dare credito a Paolo, come mostra il suo intervento contro l'interpretazione gnostica di *1Cor* 2,9, contenuta nel frammento conservato da Stefano Gobaro e citato da Fozio, *cod.* 232,288B: anche se Egesippo non contesta il testo di Paolo in quanto tale, il modo in cui egli si esprime sembra mettere in luce ugualmente le possibili ambiguità dell'espressione paolina commentata. Lascio qui da parte tutta l'interpretazione del passo di Egesippo data da Bauer, e in particolare l'idea che l'"ortodossia" presunta dei vescovi incontrati da Egesippo sarebbe una deduzione gratuita di Eusebio, tratta dai soli esempi che Egesippo esplicita, quelli di Giacomo e di Simeone di Gerusalemme. Per l'argomentazione, rinvio alle sue pagine, cf soprattutto Walter BAUER, *cit.*, p. 224-225 e 240-241.

che egli cerchi testimonianza di questa coerenza «in ogni successione» è significativo[468].

Il problema di Egesippo sembra essere infatti quello che si pone all'inizio della storia della Chiesa e che si identifica con la necessità di formulare il criterio per stabilire un legame legittimo tra la predicazione originaria di Gesù e la sua trasmissione e conservazione autentica dopo il suo ritorno al Padre.

Questo problema poteva ricevere soluzioni diverse, come mostra Enrico Norelli in *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*[469]. Da una parte – ed è la soluzione predominante in una prima fase – poteva esservi una continuità stabilita grazie alla trasmissione di un insegnamento orale da parte di predicatori itineranti, i quali si consideravano come gli eredi dello stesso carisma di Gesù. Questo è il caso documentato ancora da Papia di Ierapoli, che scrive nella prima metà del II secolo, citato anche lui da Eusebio (*Storia Ecclesiastica* 3,39). Egli compose una raccolta di detti e fatti del Signore, nella quale attribuiva molta importanza alle fonti orali dalle quali aveva ricevuto le informazioni fornite; egli si richiamava infatti a una catena di tradizione personale che passava per gli apostoli e i presbiteri[470] e che continuava ancora alla sua epoca. Centrali in questa fase sono le figure dei presbiteri e dei "διδάσκαλοι", cioè i "maestri", che non hanno necessariamente un ruolo direttivo nella Chiesa, ma ricevono la loro autorità soprattutto dal loro carisma, trasmesso da maestro a discepolo. Papia, in effetti, percepiva se stesso come qualcuno che viveva in continuità con l'epoca delle origini, dotato della possibilità di conoscere persino alcuni discepoli diretti di discepoli di Gesù, ancora legati in modo personale alla predicazione del Signore e beneficiari di una relazione diretta con lui.

Tuttavia, con il passare del tempo, la generazione delle persone che potevano avere questa relazione diretta vennero a mancare e vi fu dunque bisogno di un altro modo di costruire un legame tra il tempo presente e la predicazione del Salvatore; esso non poteva più essere fondato sulle relazioni personali e sulla trasmissione diretta di un carisma, ma doveva basarsi su di un ruolo istituzionalizzato che si ricollegasse all'età apostolica.

È qui, dunque, che entra in gioco un nuovo modo di concepire la successione, che si esprimerà in forma particolarmente evidente nel caso della

---

[468] «Ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ», in *Storia Ecclesiastica* 4,22,3.

[469] Enrico NORELLI, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, in: Bernard POUDERON, Yves-Marie DUVAL (ed.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours, Septembre 2000, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris* (Théologie Historique 114), Paris, Beauchesne 2001, p. 1-22.

[470] Cf *ibid*., p. 17, «une chaîne de la tradition orale passant par les apôtres et les presbytres».

successione episcopale. È appunto la successione dei presbiteri, poi dei vescovi, che andrà a costituire quel legame con gli apostoli e l'epoca delle origini, la quale è ora percepita come sempre più separata e distinta dal presente. È appunto questa la soluzione adottata da Egesippo. Egli visse, in effetti, «à l'époque du grand développement des systèmes gnostiques» e doveva quindi «opposer à la pluralité des doctrines hérétiques ce qu'il considérait comme la tradition unique et intacte de l'Église». Il tempo delle origini «où la prédication serait restée fidèle à celle de Jésus» finisce appunto «lors de l'apparition de l'hérésie»[471] .

Il nostro autore situa l'origine delle eresie, che egli descrive ai paragrafi 4-6 del capitolo di Eusebio che stiamo analizzando, in un momento immediatamente successivo al martirio di Giacomo il Giusto, Fratello del Signore, e poi a quello di Simone, figlio di Cleopa e cugino di Gesù, primi due "vescovi" di Gerusalemme ed entrambi appartenenti alla famiglia del Salvatore: durante il loro episcopato «chiamavano "vergine" la chiesa, poiché non era ancora stata corrotta da vane predicazioni». È qui che si colloca un primo momento di passaggio da un'epoca all'altra: questo passaggio è chiaramente indicato da Egesippo, quando egli dice che questa condizione privilegiata poté persistere solamente fino al momento in cui «cominciò però Theboutis, poiché non era diventato vescovo egli stesso, a corromperla gradualmente nel popolo, a partire dalle sette fazioni, alle quali anche egli stesso apparteneva».[472]

Con Theboutis, altri quattro personaggi escono contemporaneamente dalle sette giudaiche e diventano capi di altrettante correnti eretiche: si tratta di «Simone dal quale discesero i Simoniani, e Cleobio, da cui i Cleobieni, e Dositeo, da cui i Dositiani, e Gorteo, da cui i Gorateni, e i Masbotei[473]»; da costoro provengono quindi gli eretici che noi chiameremmo "gnostici" del II

---

[471] *Ibid.*, p. 19.

[472] Si trova una breve osservazione sul *tòpos* che «any "heretical" opinion can be attributed to one isolated person who went awry» in F. Stanley JONES, *Principal Orientations on the Relations between the Apocryphal Acts (*Acts of Paul *and* Acts of John*;* Acts of Peter *and* Acts of John*)*, in: Eugene Harrison LOVERING (ed.), *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers*. *One hundred Twenty-Ninth Annual Meeting. November 20-23, 1993. The Sheraton Washington and the Omni Shoreham Hotels. Washington D. C.*, Atlanta (Georgia), Scholars Press 1993, p. 485-505, p. 492, nota 3, che riconduce questo *tòpos* anche alla testimonianza di Tertulliano, *Sul Battesimo* 17,5, riguardante il presbitero d'Asia che avrebbe composto gli *Atti di Paolo*.

[473] In Eduard SCHWARTZ, p. 370, si trova: «*μασβωθεοι* TE (*μασβωθεοί* R *μασβωθαῖοι* B *μασβωθέοι* D *μασβωθηναίοι* M) *μασβώθεοι* [*ε* in ras. A[1]] *ὅθεν* A מסתביא» «mit Pluralpunkten», «con i punti del plurale» per il testo siriaco (Σ) e «*Masbutheus unde Masbutheni*» in Rufino (Λ); Schwartz osserva che «*καὶ Μασβώθεοι* scheint eine alte Interpolation zu sein», anteriore alle traduzioni latina e siriaca. L'edizione di Routh (Martinus Josephus ROUTH, *cit.*, 1846[2], p. 216 (1814[1], p. 200) presenta «Μασβώθεος, ὅθεν Μασβωθαίοι», forse traendolo dal testo latino, considerato qui quello più fededegno.

secolo: «Menandrianisti[474] e Marcianisti[475] e Carpocraziani e Valentiniani e Basilidiani e Satorniliani», i quali «introdussero, ciascuno a suo modo e diversamente dagli altri, la propria opinione» (4,22,5). Alla fine del frammento si legge che «da costoro (vennero) falsi cristi, falsi profeti, falsi apostoli, i quali divisero l'unità della chiesa, con discorsi corruttori contro Dio e contro il suo Cristo» (4,22,6).

Theboutis, colui che dà origine alle eresie nel modello di Egesippo è presentato come qualcuno che cercherebbe di alterare, con la propria

---

[474] Eduard SCHWARTZ, p. 372, sceglie «Μενανδριανισταὶ»; i manoscritti hanno «*μενανδριανισταὶ* TERBDM» e «*ἀδριανισταὶ* A». È probabile che "μενανδριανισταὶ", in Eusebio, sia la lezione corretta, poiché si trova in entrambi i rami della tradizione, ma bisogna osservare, come nota Gustave BARDY, *cit.*, p. 201 nota 13, che questa setta si trova anche in Teodoreto, *Compendio delle favole degli eretici*, I, 1, e che la denominazione che egli dà è "ἀδριανισταὶ" e non "μενανδριανισταὶ". Bisognerebbe verificare se si tratti di due sette differenti e motivare la scelta di una delle due per il passo in questione. In ogni caso, ci si potrebbe anche chiedere se la lettura "ἀδριανισταὶ" non possa provenire dall'errore di un copista che ha interpretato "μενανδριανισταὶ" come "μὲν" e "*ἀνδριανισταὶ", riducendo poi quest'ultimo a "ἀδριανισταὶ" per ricondurlo a un nome proprio esistente.

[475] Eduard SCHWARTZ, *ibid.*, sceglie "Μαρκιανισταὶ"; la tradizione manoscritta ha «*Μαρκιανισταὶ καὶ*» che manca in D, «*μαρκιανισταὶ* AT[1]M *μαρκιωνισταὶ* T[c]ERB Λ מרקיונו Σ». Come observa già Gustave BARDY, *cit.*, p. 201 nota 15, la lezione «μαρκιωνισταὶ», presente in numerosi manoscritti, è una *lectio facilior*, «car les disciples de Marcion portent en général ce dernier nom». Bardy rinvia a questo proposito, a sua volta, ad alcune osservazioni di Harnack riguardanti la denominazione dei «marcianisti», in Adolf VON HARNACK, *Marcion: das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion, von Adolf von Harnack* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 44,4 (Reihe 3, Band 14), 45 (Reihe 3, Band 15)), Leipzig, Hinrichs 1924[2] (ristampa: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985), p. 9*, dove lo studioso tedesco spiega che i discepoli di Marcione erano chiamati anche "Μαρκιανισταί", come mostra Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 5,16,21, con l'espressione «οἱ ἀπὸ τῆς Μαρκίωνος αἱρέσεως Μαρκιανισταὶ καλούμενοι». In questo passo Eduard SCHWARTZ, p. 468, scrive poi nel testo "Μαρκιανισταὶ" (i manoscritti hanno «*μαρκιανισταὶ* AT[1]D» e «*μαρκιωνισταὶ* T[c]ERBM Λ מרקינא Σ»); tuttavia Gustave BARDY, *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique. Livres V-VII. Texte grec, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 41), Paris, Cerf 1955 (e ristampe), p. 52, nota 33, osserva che, in questo caso, «Il paraît assuré que la forme Marcionistes est la plus ancienne et doit être préférée à l'autre», malgrado la scelta di Schwartz, che ha forse adottato lo stesso criterio della *lectio difficilior* di *Storia Ecclesiastica* 4,22,5. Harnack spiegava, in ogni caso, che i discepoli di Marcione potevano essere chiamati tanto "Marcianisti" quanto "Marciani" poiché "Marcione" non è altro che una forma secondaria di "Marco"; i discepoli di Marcione sono in effetti chiamati "Μαρκιανοί" in Giustino Martire, *Dialogo con Trifone* 35 (si tratta qui sicuramente dei Marcionisti e non degli adepti dello gnostico Marco, cf ancora Bardy, *ibid.*). Inoltre, spiega ancora Harnack, *ibid.*, p. 382 con la nota 3*, il nome di "Marcianisti" fu dato più tardi anche ai Messaliani a causa di uno dei suoi membri chiamato Marciano, il che fu all'origine di una confusione con i discepoli di Marcione, ugualmente chiamati in questo modo e altrettanto numerosi in Oriente (Siria, Armenia).

candidatura, l'ordine legittimo della successione episcopale (rappresentato qui da Simeone di Cleopa[476], eletto dai discepoli e dai parenti del Signore secondo *Storia Ecclesiastica* 3,11, dove Eusebio rinvia a Egesippo), introducendo inoltre una dottrina inquinata da elementi estranei al cristianesimo, tratti dalle sette giudaiche alle quali appartiene. La rinuncia dell'autore a precisare più chiaramente da quale setta egli provenga potrebbe riferirsi semplicemente al fatto che ciò che qui conta per lui è proprio e soltanto il dato stesso dell'appartenenza di questo personaggio "alle sette" d'Israele, e non all'unica vera erede di questo popolo, cioè proprio la Chiesa cristiana. Inoltre, come osserva Richard Bauckham nel suo *Jude and the relatives of Jesus in the early church*[477], questo dettaglio indica anche il carattere artificiale e vago della connessione della figura di Theboutis con lo schema che Egesippo propone: questa figura, dice Bauckham, doveva trovarsi già nella tradizione giudeo-cristiana alla quale l'autore fa riferimento, come antagonista e rivale di Simeone.

Una tale conclusione ben si accorderebbe con la teoria proposta da Alain Le Boulluec sullo schema eresiologico di Egesippo. Egli identifica infatti, nel modello di quest'ultimo, quattro tappe della diffusione dell'errore. Quest'ultimo trarrebbe la sua prima origine da una opposizione tra la parte del popolo d'Israele – attualmente differenziata e frazionata al suo interno – dalla quale verrebbero gli "eretici" e l'altra sua componente, costituita dalla tribù di Giuda alla quale appartiene il Cristo e che corrisponde quindi, dice Le Boulluec, a «ceux qui sont prêts à reconnaître le Christ»[478]. Questa opposizione è presentata nel frammento citato da Eusebio, in 4,22,7: «c'erano poi opinioni contrastanti ("γνῶμαι διάφοροι") nella circoncisione tra i figli degli Israeliti, contro la tribù di Giuda e contro il suo Cristo»[479]. Questa opposizione non

---

[476] Su questo personaggio cf Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 76-106; sull'identificazione sua e di suo padre Cleopa in particolare p. 16-18.

[477] Richard BAUCKHAM, *cit.*, p. 89.

[478] Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 96, con la nota 225.

[479] Il greco dei manoscritti recita «ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραηλιτῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται·». Tuttavia, Eduard SCHWARTZ, p. 372, propone una correzione dell'"αὗται" trasmesso in "αὐτῆς", a partire dall'osservazione che nella versione latina di Rufino l'"eccole" manca e si trova invece «*>Erant<, inquit, >diversae sententiae in circumcisione, id est in filiis >Israhel, quae maxime adversabantur tribui Iudae, ex qua Christus est*» : l'ultima espressione "*ex qua Christus est* " esplicita in effetti un legame tra la tribù di Giuda e il Cristo, che non è espresso nel greco tradito e che sarebbe, invece, molto chiaro se si avesse "αὐτῆς" al posto di "αὗται" : la pericope si concluderebbe dunque con le parole «κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτῆς» e la traduzione italiana qui proposta rende appunto il testo con la correzione di Schwartz. Con questa correzione si comprende anche meglio il ragionamento di Le Boulluec sulla concezione della tribù di Giuda come quella dalla quale

sarebbe nient'altro che la prosecuzione al tempo presente della divisione nata all'epoca di Salomone tra il Regno d'Israele e quello di Giuda, dove quest'ultimo sarebbe l'unico legato alla discendenza davidica e alla venuta del Messia, mentre l'altro sarebbe legato appunto all'origine delle eresie.[480] Questo modello sarebbe lo stesso che era già stato utilizzato per spiegare la separazione tra Samaritani e Giudei risalente al periodo post-esilico e la sua applicazione all'origine delle eresie deriverebbe da una lettura particolare della genealogia di Gesù contenuta nel *Vangelo di Matteo*, dove il Salvatore è presentato come discendente dei re di Giuda; l'idea poteva richiamarsi alla benedizione di Giacobbe su Giuda in *Gen* 49,8-12, largamente sfruttata per la "dimostrazione" cristiana contro i Giudei. Gli avvenimenti di questa fase non sono narrati nel nostro passo, ma sarebbero rappresentati, in particolare in Egesippo, da una parte, dai racconti delle accuse e del martirio di Giacomo il Fratello del Signore e di Simeone figlio di Cleopa (*Storia Ecclesiastica* 2,23,3-19 e 3,32); e, dall'altra, dall'inchiesta istruita da Domiziano contro i nipoti di Giuda, fratello di Gesù, in quanto discendenti della famiglia di Davide (*Storia Ecclesiastica* 3,19-20,1-8). Tutti questi personaggi sarebbero stati denunciati da Giudei: in 3,20,1 Egesippo non esplicita l'identità dei delatori, ma in 3,32,4, al contrario, è espressamente detto che «dal momento che erano ricercati coloro che provenivano dalla tribù regale dei Giudei», coloro che denunciarono Simeone furono arrestati «come facenti parte di questo gruppo»[481]. Come osserva Le Boulluec, sembrerebbe qui che gli accusatori appartengano essi stessi alla tribù di Giuda e ciò sarebbe in contraddizione con l'idea che gli "eretici" siano piuttosto gli avversari di questa tribù nella costruzione di Egesippo; lo studioso osserva anche, però, che qui non si tratta di una citazione letterale del testo di quest'ultimo, ma piuttosto di una parafrasi di Eusebio: potrebbe darsi, dunque, che «celui-ci [= Egesippo] laissait peut-être entendre que cette arrestation était le fait d'une erreur, signe de la punition des accusateurs»[482] e ciò eliminerebbe la contraddizione, poiché essi sarebbero accusati in quanto appartenenti alla tribù di Giuda, pur non essendolo realmente. In ogni caso, una tale soluzione presupporrebbe

---

verrebbe il Cristo (opposta a quella d'Israele, culla delle eresie), della quale si parlerà qui di seguito.

[480] Questa opposizione tra il regno d'Israele/Nord visto come negativo e il regno di Giuda/Sud percepito come positivo era stata già sviluppata nella letteratura biblica, oltre che utilizzata nelle tradizioni giudaiche e cristiane sulla falsa e la vera profezia, ricondotte rispettivamente al regno del Nord e al regno del Sud. Per quest'ultimo tema della profezia vera e falsa, cf per esempio Enrico NORELLI, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, in particolare, alle p. 93-113, il capitolo IV. *L'AI e lo sviluppo di un modello narrativo sulla contrapposizione tra vera e falsa profezia.*

[481] Le due espressioni greche suonano rispettivamente : «ζητουμένων τότε τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς ἰουδαίων φυλῆς» e «ὡς ἂν ἐξ αὐτῶν ὄντας».

[482] Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 97-98, citazione da p. 98.

comunque che gli accusatori fossero degli Israeliti, poiché altrimenti la loro appartenenza alla tribù di Giuda non avrebbe potuto essere neppure immaginata: è chiaro quindi che si tratta di persone che provengono dal giudaismo e che non si tratta ancora di cristiani. Vi sarebbe quindi una prima tappa, nella quale l'opposizione sarebbe e resterebbe completamente esterna alla chiesa.

Le altre tre tappe sarebbero tutte descritte nel passo di cui ci stiamo occupando. La seconda è rappresentata appunto dall'intervento di Theboutis, con l'irruzione, ancora dall'esterno, dalle sette giudaiche, di un corpo estraneo che tenta di introdursi nella Chiesa. Sembrerebbe, infatti, che qualcuno che non appartiene alla Chiesa, per una sorta di sete di potere, tenti non soltanto di entrarvi, ma anche di arrivare a governarla, forse introducendovi delle idee e degli elementi propri delle "sette" dalle quali proviene, che non riflettono la vera fede, cioè quella del cristianesimo autentico legato alla tribù di Giuda. Ma, per la natura stessa della sua origine dalle "sette", egli non può né pretendere di entrare nella Chiesa, né, a maggior ragione, di governarla: è per questo motivo che egli è considerato un impostore e che il suo tentativo di candidatura è ritenuto illegittimo e persino corruttore della sanità della Chiesa. Come Theboutis, vi sono altri individui provenienti da un ambiente non cristiano, ma, ancora una volta, giudaico, che danno origine a gruppi: sono Simone, Cleobio, Dositeo e Gorteio, ai quali si aggiungono i Masbotei.

In terzo luogo, vi sono le eresie gnostiche cristiane propriamente dette – anche se Egesippo non utilizza mai la definizione di "gnostico" per indicarle, almeno nei frammenti che ci sono giunti – presentate anch'esse come derivate dalle sette precedenti: Le Boulluec insiste ancora sulla loro provenienza dal di fuori della comunità cristiana.

Solo alla fine, nell'ultima tappa, che coinciderebbe con la situazione presente reale, della quale i cristiani dell'epoca di Egesippo ed egli stesso sarebbero infine costretti a prendere coscienza, si collocherebbe la presenza, ormai all'interno del movimento cristiano, di «falsi cristi, falsi profeti, falsi apostoli, i quali divisero l'unità della chiesa, con discorsi corruttori contro Dio e contro il suo Cristo»[483]. Non sono più "le nazioni", contrapposte a Israele, con i loro re e i loro principi, che cospirano "contro Dio e contro il suo Cristo", come dice il *Sal* 2,2[484]; sono ora, piuttosto, coloro che vorrebbero presentarsi come una parte della chiesa, pretendendo di avere un legame autentico con la predicazione del Messia e dei suoi inviati, ma che sono in realtà degli impostori.

[483] *Storia Ecclesiastica* 4,22,6.

[484] In *Sal* 2,2 si legge, infatti: «παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αυτοῦ», «si presentarono i re della terra, e i principi convennero insieme contro il Signore e contro il suo Cristo».

Il riferimento al *Sal* 2,2 potrebbe essere stato ripreso d'altra parte anche al paragrafo 7, quando Egesippo stila un elenco delle sette giudaiche, che egli elenca in questo modo: «Esseni, Galilei, Emerobattisti, Masbotei, Samaritani, Sadducei, Farisei»[485]; egli introduce la lista dicendo che «c'erano poi opinioni contrastanti nella circoncisione tra i figli degli Israeliti, contro la tribù di Giuda e contro il suo Cristo», dove la tribù di Giuda rappresenterebbe quindi la parte "buona" di Israele, fedele a Dio e sua testimone veritiera. Questa espressione sembra confermare anche l'idea che l'autore parta dalla divisione all'interno di Israele per costruire il suo modello eresiologico. Si può poi aggiungere ancora che la presenza di un riferimento biblico legato a questo contesto e situazione potrebbe essere ricondotto a uno sforzo di ricercare passi delle Scritture che predicessero la nascita delle eresie, secondo un metodo che si può verosimilmente osservare anche nel passo di Egesippo su Giacomo il Giusto in *Storia Ecclesiastica* 2,23,15, dove *Is* 3,10 è considerato come riferito appunto al martirio del fratello del Signore[486]. Saremmo dunque in presenza di una sorta di ricerca di *testimonia* riguardanti l'origine delle eresie.

Come si può constatare, Egesippo, almeno nella parte della sua opera che ci è pervenuta, non fornisce informazioni sui contenuti dottrinali dell'errore condannato come eretico, ma insiste soprattutto sulla pluralità dei gruppi eterodossi e sulla loro separazione ed eterogeneità. Tutte queste caratteristiche si oppongono alla coerenza della dottrina e all'uniformità di pensiero che si riscontrano invece nella Chiesa, come dimostra il fatto che "tutti" (4,22,4) erano d'accordo sull'elezione di Simone come vescovo.

Si può poi osservare che la condizione di parenti di Gesù appare essenziale per Egesippo come criterio di legittimità della successione dei vescovi, in particolare nella comunità di Gerusalemme. Quando egli afferma, infatti, che «dopo che Giacomo il Giusto aveva reso testimonianza come anche il Signore, a causa della medesima dottrina, a sua volta venne costituito come vescovo il figlio di suo zio, Simeone, figlio di Cleopa, che tutti prescelsero, come secondo vescovo poiché era cugino del Signore»[487], egli mostra molto

---

[485] Non mi fermo su questa lista per il momento, ma un interessante spunto di ricerca potrebbe essere quello di operarne un confronto con la lista delle sette giudaiche di Giustino Martire.

[486] Si è già detto della forma "cristiana" nella quale si presenta la citazione di *Is* 3,10 in 2,23,15: si veda il commento *ad locum*.

[487] «Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον», *Storia Ecclesiastica* 4,22,4; Gustave BARDY, *cit.*, p. 200, sembra non tradurre la parola "πάλιν": egli traduce infatti soltanto «le fils de son oncle, Siméon, fils de Clopas, fut établi évêque: tous le préférèrent, comme deuxième (évêque) parce qu'il était cousin du Seigneur». Il senso di questo avverbio, come si è accennato, non è del tutto chiaro.

Credo che esso possa significare appunto "a sua volta" dopo Giacomo il Giusto, il quale, come lui, era stato vescovo di Gerusalemme e parente del Signore. Alcune perplessità sull'espressione e sul suo significato sono state sollevate anche da Hugh Jackson LAWLOR, *cit.*, p. 18-19, nel contesto della sua riflessione più in generale su questo frammento, in rapporto con quello su Giacomo il Giusto: egli osserva infatti che «Since it cannot be supposed that Symeon was made bishop twice the word 'again' must, if the texte is sound, refer to the appointment of James the Just »… « Indeed we have found reason to suppose that Hegesippus represented the designation of James as so entirely different in its character from the designation of Symeon that the two could hardly be connected by the world *πάλιν*. According to him, if we are right, he was promoted to the episcopate not as the result of an election, but by the personal act of the Lord. We may suspect then that some words have here fallen out of the text, among them being the verb with which *πάλιν* was connected ». In ogni caso, per approfondire ancora la riflessione, si può notare che, nei frammenti di Egesippo, c'è soltanto un altro "πάλιν", in *Storia Ecclesiastica*, 2,23,14, «τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον», in riferimento al fatto che costoro, dopo aver invitato Giacomo il Giusto a rendere testimonianza a Gesù, decidono di ucciderlo poiché ciò che egli ha appena detto va in direzione opposta a quanto essi si aspettavano. Qui "πάλιν" potrebbe significare "da parte loro", in opposizione all'atteggiamento delle altre persone che è stato appena descritto, cioè quello di coloro che avevano creduto in Gesù (ed è così che sembra interpretarlo Gustave BARDY, *cit.*, p. 88, che traduce «Alors, par contre, les mêmes scribes et pharisiens se disaient les uns aux autres»), ma è in effetti più probabile che il "πάλιν" si riferisca al fatto che essi si consultino di nuovo e prendano una nuova decisione riguardo a Giacomo, rendendosi conto che il fatto di avergli chiesto di parlare di Gesù ha prodotto un effetto opposto a quello che essi si aspettavano e quindi è ora necessario ucciderlo per non avere più problemi da parte sua: dunque, essi "tornano indietro" sulla loro posizione.

Comunque, è probabile che il significato che ha qui l'avverbio non aiuti a comprendere il "πάλιν" di 4,22,4. In effetti, se si verificano i possibili significati della parola, per esempio in Frederick William DANKER (ed.), *cit.*, s. v. «πάλιν», p. 752, si vede che in 2,23,14 è più pertinente il significato 1. «pert[aining] to return to a position or state», mentre in 4,22,4 si tratta piuttosto del significato 2. «pert[aining] to repetition in the same (or similar) manner». Del resto, quest'ultimo significato è talvolta precisato da altri avverbi, tra i quali anche "δεύτερον", nell'espressione "πάλιν δεύτερον" (cf per esempio *Gv* 21,16 «λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον», dove Gesù chiede a Pietro per la seconda volta se egli lo ama; tuttavia, si tratta qui di una serie di tre volte, con l'espressione di *Gv* 21,17 «εἶπεν αυτῷ τὸ τρίτον»); in questo caso, Danker osserva ancora che l'aggiunta di altri avverbi è talvolta pleonastica e riferisce, tra gli altri, un esempio con "ἄνωθεν". Tuttavia, nel nostro caso il "δεύτερον" si trova piuttosto lontano dal "πάλιν", contrariamente a quanto avviene negli altri esempi citati dal dizionario; potrebbe riferirsi all' "ἀνεψιόν" che precede, ma l'espressione "cugino secondo", nel senso di "di secondo grado", che esiste, anche se non è molto usata, nelle lingue moderne non sembra in effetti utilizzata nel greco cristiano antico (per esempio, non si trova in James Hope MOULTON, George MILLIGAN (ed.), *The vocabulary of the Greek Testament: illustrated from the papyri and other non-literary sources*, London, Hodder and Stoughton 1963, s. v. «ἀνεψιός», né in Henricus STEPHANUS, *cit.*, II, p. 732-733). D'altra parte, sembra anche difficile intendere che Simeone fosse un "cugino di secondo grado" di Gesù dopo Giacomo e che egli fosse stato scelto come vescovo per questo motivo, poiché Giacomo non è ritenuto da Egesippo come un cugino del Signore, ma come suo fratello (cf *Storia Ecclesiastica* 2,23,4), come anche Giuda (cf *Storia Ecclesiastica* 3,20,1), ed entrambi sono descritti come fratelli di Gesù «κατὰ σάρκα» e non quindi come figli di suo zio Cleopa, com'è invece il caso per Simone; inoltre, l'"αὐτοῦ" di "ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεών"

chiaramente che il criterio secondo il quale Simeone era stato scelto era proprio il suo legame di parentela con il Salvatore.[488] Sembra, se si confronta questo frammento con gli altri, che l'autore segua un filo rosso della successione dei vescovi di Gerusalemme dell'età delle origini, che si conformi a sua volta a una sorta di genealogia di appartenenti alla famiglia di Gesù come capi di un collegio che dirige la comunità. Come mostrato già da Bauckham, «the notion of succession in such an office certainly does not need to be regarded as an early catholic one, but is deeply rooted in Jewish tradition»[489]. Che le prime liste episcopali siano le eredi delle liste di successione regale e soprattutto

può essere riferito a Giacomo e non al Signore (cf qui la nota seguente). Eduard SCHWARTZ, p. 370 dice anch'egli che "δεύτερον" si collega con "ἐπίσκοπος" secondo la versione siriaca della *Storia Ecclesiastica* e che la parola è assente nella versione latina ed egli afferma anche che questa parola è errata («unrichtig»): si potrebbe anche immaginare che "δεύτερον" sia una glossa, anche se molto antica, proprio perché già presente nella traduzione siriaca, che sarebbe stata inserita per affermare che Simeone fu il secondo vescovo di Gerusalemme dopo Giacomo; tuttavia, dal momento che non è strettamente necessario modificare il testo trasmesso, la scelta migliore sarà conservarlo e intendere il "δεύτερον" come riferito in effetti a un sottinteso "vescovo", mettendo una virgola dopo l'espressione "ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου" per chiarire meglio il senso e che si considera "δεύτερον" come un complemento predicativo dell'oggetto, rappresentato dal relativo "ὃν". Questa è del resto anche la conclusione alla quale giunge Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 23-24, in particolare p. 24, dove egli afferma che il modo migliore di comprendere l'espressione «ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον» è quello di vederla in analogia con *Storia Ecclesiastica* 3,22, dove «δεύτερος» descrive prima Ignazio come secondo vescovo di Antiochia e poi Simeone come secondo vescovo di Gerusalemme, senza aggiungere in nessuno dei due casi la parola "ἐπίσκοπος" che deve essere sottintesa.

[488] Bisognerà tuttavia osservare, per amor di precisione, che lo stesso Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 24 interpreta l'espressione «figlio di suo zio» non come riferita a Gesù, ma come probabilmente riferita a Giacomo. Ciò non cambia comunque la sostanza del ragionamento, poiché, subito dopo, Egesippo aggiunge comunque il dato che Simeone fu scelto «poiché era cugino del Signore». In verità, tuttavia, proprio quest'ultima nota di Egesippo lascerebbe pensare che egli, con quest'ultima specificazione, voglia insistere su quanto già detto poche righe sopra, piuttosto che aggiungere un dato nuovo: la specificazione che Simeone fu scelto perché «cugino del Signore» ben si spiegherebbe, a mio avviso, proprio supponendo che subito prima l'autore aveva affermato che egli era «figlio di suo zio», cioè appunto dello zio del Signore. A suffragio di questa interpretazione vi è anche il fatto che tanto in 3,11 quanto in 3,32,6, Egesippo allude al fatto che Cleopa fosse il fratello di Giuseppe e che, per questo motivo, Simeone era "cugino" di Gesù: 3,11 si chiude, come si è visto (cf più sopra il commento a 2,23,1-19, p. 34, con la nota 45) con la menzione del fatto che Simeone fu eletto «ἀνεψιόν, ὥς γέ φασι, γεγονότα τοῦ σωτῆρος (τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ)» e, ancor più esplicitamente, in 3,32,6 Simeone viene descritto come «ὁ ἐκ θείου τοῦ Κυρίου, ὁ προειρημένος Σίμων υἱὸς Κλωπᾶ», «il figlio dello zio del Signore, il suddetto Simeone figlio di Cleopa»; quest'ultima espressione, in particolare, inviterebbe a pensare che anche qui in 4,22,4 nell'espressione «ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ», "αὐτοῦ" si riferisca al Signore – peraltro nominato subito prima – e non a Giacomo.

[489] Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, p. 86.

sacerdotale giudaica è proprio la tesi già sostenuta da Arnold Ehrhardt nel suo *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*[490].

Lo schema di Egesippo, come osserva ancora Le Boulluec, ha un carattere singolare e arcaico, «qui en limite la portée et l'efficacité», com'egli afferma, poiché «il associe l'erreur doctrinale à la tentative d'usurper le pouvoir religieux» e «il fait percevoir les conflits comme la répétition de la rupture entre l'Église et Israël».[491] Esso è dunque ancora legato a elementi mitici o simbolici, come la morte di Salomone e le sue conseguenze sul popolo giudaico, che sono fortemente connessi con il giudeo-cristianesimo, nonché con il problema della rottura tra la Chiesa e Israele. In effetti, la morte di Salomone, nella concezione giudaica, aveva portato alla separazione interna al popolo di Israele che si era diviso in due regni diversi: essa aveva dunque acquisito il valore di un avvenimento simbolico e tragico, in quanto causa di un'irreparabile scissione all'interno del popolo di Dio. Allo stesso modo, nel modello ideologico che sembra seguire Egesippo, tale divisione si sarebbe in seguito perpetuata nel momento in cui la Chiesa avrebbe ereditato il ruolo di porzione buona e autentica di Israele che era stato della tribù di Giuda contrapponendosi a tutte le altre tribù. Una simile concezione è possibile, in effetti, soltanto all'interno di un ambiente che sia ancora strettamente legato all'origine giudaica del cristianesimo e dei cristiani che vi aderiscono: in una tale visione la Chiesa arriva a essere identificata in effetti con il solo vero popolo d'Israele, con il quale essa si troverebbe in una relazione di completa e perfetta continuità. Questo schema non è dunque destinato a durare a lungo, dal momento in cui Gerusalemme, come osserva Le Boulluec, non è più il polo d'attrazione che era, dopo la distruzione del Tempio e dopo l'intervento di Adriano e la fondazione di *Aelia Capitolina*; la città finisce con il costituire ormai un ambiente in cui «les chrétiens se recrutent principalement parmi les Gentils»[492]. Egesippo si trova a vivere appunto in quest'epoca di passaggio e riceve verosimilmente il suo schema dagli ambienti che riflettono tradizioni proprie del periodo immediatamente precedente.

Tuttavia, Eusebio trova evidentemente molto utile al proprio scopo la teoria di Egesippo sulla precisa definizione di un'epoca delle origini ben

---

[490] Arnold EHRHARDT, *cit.*, in particolare p. 48. Come si è visto, questa interpretazione è stata esplicitamente contestata da Brent, che lega l'origine della «διαδοχή» cristiana al modello della successione nell'insegnamento delle scuole filosofiche greche (cf già p. 264-267 più sopra, con le note relative). Brent nega anche il ruolo e l'importanza dell'appartenenza alla famiglia di Gesù come criterio di legittimazione del potere dei vescovi di Gerusalemme a partire da Giacomo, cf Allen BRENT, *Diogenes Laertius and the Apostolic Succession*, p. 383-384.

[491] Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 109-110, citazione da p. 109.

[492] Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 96.

distinta dal momento presente. In Eusebio, il "tempo apostolico", come mostrato da Norelli, arriva, benché con ulteriori suddivisioni interne, fino all'età di Traiano. Per Egesippo, invece, quest'epoca d'oro giunge soltanto fino alla morte di Giacomo, nel 62 d.C., come dimostra l'affermazione, già segnalata, che, a quell'epoca – che tuttavia Eusebio identificherà invece con l'età di Traiano – «chiamavano "vergine" la chiesa, poiché non era ancora stata corrotta da vane predicazioni». Eusebio, come sempre, non esita a modificare la prospettiva della sua fonte nell'uso che ne fa e nel modo in cui la interpreta, se ciò può costituire un modo per utilizzarla per avvalorare le sue proprie idee.

3. "Eretici", scritti "apocrifi", *Vangelo secondo gli Ebrei*, "Vangelo Siriaco"

La terza citazione (Storia Ecclesiastica *4,22,8-9)*

Testo greco	**Traduzione italiana**
8. Καὶ ἕτερα δὲ πλεῖστα γράφει, ὧν ἐκ μέρους ἤδη πρότερον ἐμνημονεύσαμεν, οἰκείως τοῖς καιροῖς τὰς ἱστορίας παραθέμενοι, ἔκ τε τοῦ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.	8. E scrive[493] moltissime altre cose, delle quali già prima, in parte, facemmo menzione, quando abbiamo citato le informazioni in modo appropriato alle circostanze,[494] e riferisce alcune espressioni provenienti dal *Vangelo secondo gli Ebrei* e da quello "siriaco" e, in particolare, dalla lingua ebraica, mostrando di essere venuto alla fede lui stesso provenendo dagli ebrei[495] e menziona, poi, altre espressioni[496] come provenienti da una tradizione giudaica non scritta[497].

[493] Gustave BARDY, *cit.*, p. 202, traduce *ad sensum*: «a écrit».

[494] Al posto di «quando abbiamo citato le informazioni», Gustave BARDY, *cit.*, p. 202, ha «en les rapportant»; apparentemente, egli non traduce «τὰς ἱστορίας» e riferisce «παραθέμενοι» alle "autres choses" («"ἕτερα"») della prima linea del paragrafo.

[495] Gustave BARDY, *cit.*, p. 202, «du judaïsme».

[496] Letteralmente «altre cose» («ἄλλα»).

[497] Per la discussione del significato di questa «Ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις», si veda la sezione *1.b. Confronto degli schemi espositivi di Eusebio in Storia Ecclesiastica 4,7,15-4,8 e in 4,21-22. Egesippo, «ἡ αὐτοῦ παράδοσις», «Ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις»*, nel capitolo precedente e alcune osservazioni più avanti nel testo.

9. Οὐ μόνος δὲ οὗτος, καὶ Εἰρηναῖος δὲ[498] καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον *Σοφίαν* τὰς Σολομώνος *Παροιμίας* ἐκάλουν. Καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρὸς τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ. Ἀλλὰ γὰρ ἐφ᾽ ἕτερον ἤδη μεταβατέον.

9. Non solo costui, poi, ma anche Ireneo e tutto il coro degli antichi chiamava *Sapienza piena di virtù* i *Proverbi* di Salomone. E facendo poi un'attenta analisi riguardo ai cosiddetti[499] apocrifi, ricorda che alcuni di questi furono composti ai suoi tempi da alcuni eretici. Ma in effetti bisogna ormai passare ad altro.

L'ultima parte della nostra analisi riguarda, tra gli elementi di maggior interesse che vi si possono riconoscere, la menzione di libri apocrifi da parte di Egesippo nella sezione conclusiva della pericope che stiamo esaminando (paragrafo 4,22,9). In effetti l'idea che Eusebio attribuisce a Egesippo, secondo la quale gli apocrifi sarebbero stati composti da "eretici" ben si accorda con la distinzione tra ciò che è vero, affidabile e autentico e ciò che è, al contrario, falso, infido e ingannatore. Questa distinzione, già operata al riguardo delle persone, con la separazione tra gli eretici e i membri della Grande Chiesa, che si considerano come gli eredi dalla sola vera fede, è così proiettata anche sui testi di riferimento delle loro rispettive comunità: gli uni, quelli che diventeranno "canonici", sono considerati come Parola di Dio e depositari del suo vero e autentico messaggio agli uomini; agli altri, i cosiddetti "apocrifi", il riconoscimento di questa qualità è rifiutato.

Del resto, come nota Bardy, «nous ignorons de quels apocryphes Hégésippe voulait parler»[500]. In effetti, non è facile stabilire quali testi in particolare Egesippo indicasse con la denominazione di "apocrifi" e non è neppure del tutto certo che Egesippo utilizzasse personalmente questo termine per indicare tali scritti, dal momento che l'espressione si trova in una parafrasi di Eusebio del testo del nostro scrittore e non in una sua citazione diretta. Si può altresì osservare che questo termine non appartiene nemmeno all'uso abituale di Eusebio nel caso in cui egli voglia indicare un certo genere di libri o di scritti: la sola altra occorrenza del termine nella stessa opera è in *Storia Ecclesiastica* 4,11,3, ma qui l'aggettivo "ἀπόκρυφον" è utilizzato per caratterizzare la malvagità («κακίαν») di Valentino, che è appunto "segreta"

[498] In Eduard SCHWARTZ, p. 372, l'apparato presenta: «*καὶ εἰρηναῖοσ δὲ* T¹BDM *ἀλλὰ καὶ εἰρηναῖοσ* AT^{c}ER»; Theodor ZAHN, *cit.*, p. 246 e Martinus Josephus ROUTH, *cit.*, p. 218 qui si accordano scrivendo: «ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος», mentre Schwartz sceglie la lezione «καὶ Εἰρηναῖος δὲ». Schwartz rinvia per questo riferimento a Ireneo, *Contro le eresie* 4,20,3.

[499] Gustave BARDY, *cit.*, p. 202, traduce «τῶν λεγομένων» come «les livres appelés».

[500] Gustave BARDY, p. 202, nota 21.

(qui è l'uso dell'aggettivo "ἀπόκρυφον"), oltre che "nascosta" («λεληθυῖαν»). La classificazione che Eusebio fa in *Storia Ecclesiastica* 3,25 tra i libri sacri, o presunti tali, com'è noto, distingue gli scritti in "ὁμολογούμενα", "riconosciuti da tutti" e "ἀντιλεγόμενα", "discussi" e, all'interno di questi ultimi, riconosce due ulteriori raggruppamenti, cioè, da un lato, i libri ammessi come autentici dalla maggioranza e, dall'altro, quelli che sono "νόθα", cioè "falsi"; vi sono poi gli scritti dei quali si può dire con certezza che siano stati prodotti dagli eretici e che sono completamente assurdi ed empi. [501]

Nel linguaggio di Eusebio non si tratta dunque mai di "apocrifi" nel senso nel quale il termine è oggi correntemente inteso e che si trova, appunto, nella *Storia Ecclesiastica*, soltanto nel nostro passo a proposito di Egesippo. È quindi possibile che il termine sia stato utilizzato da quest'ultimo nella sua opera e che Eusebio l'abbia a sua volta ripreso da lì. Dunque il "λεγομένων" dell'espressione "περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων" ("riguardo ai cosiddetti apocrifi") può risalire a Egesippo, ma anche a Eusebio, il quale, potrebbe averlo utilizzato con l'intento di prendere le distanze dall'impiego di un'espressione che non gli appartiene. Anche in questo caso, non è tuttavia possibile per noi sapere quale precisa tipologia di scritti Egesippo indicasse con il termine "apocrifi": si può soltanto osservare che essi non erano considerati come qualcosa di completamente negativo o, almeno, di esclusivamente riconducibile agli eretici, ma che essi dovevano comprendere un insieme più ampio di testi, poiché Eusebio dice esplicitamente che soltanto «alcuni di questi», cioè tra i libri chiamati in questo modo, erano stati composti «ai suoi tempi» (= al tempo di Egesippo) «da alcuni eretici». Del resto, si può confrontare questo dato con la terminologia di Eusebio: come si è visto, sebbene egli non parli esplicitamente di apocrifi, tuttavia distingue in modo del tutto analogo i libri composti da eretici da tutte le altre categorie di libri che egli prende in considerazione, persino dai "νόθα", quelli che egli considera come del tutto falsi.

Ci si può chiedere, d'altra parte, se Egesippo avesse una concezione degli apocrifi come di testi falsi o illegittimi, contrapposti a degli scritti dotati invece di un valore normativo e di riferimento per le comunità cristiane o, se non altro, per quelle comunità con le quali egli è entrato in contatto; tuttavia, la quantità dei dati a disposizione per stabilire se egli avesse o meno conoscenza di una simile collezione di scritti normativi è davvero esigua. È ugualmente possibile, infatti, che egli avesse semplicemente saputo dell'esistenza di alcuni libri "nascosti", da non considerarsi come risalenti all'insegnamento autentico della

[501] Per la classificazione dei libri cristiani proposta da Eusebio, cf in particolare Eric JUNOD, *D'Eusèbe de Césarée à Athanase d' Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem : de la construction savante du nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du canon*, in: Gabriella ARAGIONE, Eric JUNOD, Enrico NORELLI (ed.), *Le canon du Nouveau Testament: regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* (Le monde de la Bible 54), Genève, Labor et Fides 2005, p. 169-195.

Chiesa, e dunque da rifiutare, dei quali alcuni sarebbero stati composti da "eretici". Tale concezione sarebbe simile a quella che esprimerà Ireneo (cf per esempio *Contro le Eresie* 1,20,1), il quale attribuisce ai cristiani proprio la composizione di una grandissima quantità di scritture nascoste e non autentiche («ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν») che dovevano servire a stupire e ingannare le persone semplici e coloro che non conoscevano gli autentici libri della verità ispirata da Dio. Del resto, Ireneo stesso sembra distinguere gli scritti eretici che volevano presentarsi come Vangeli da quelli che erano più verosimilmente trattati di dottrina letti nei gruppi che li avevano composti.[502]

Per comprendere meglio che tipo di riflessione Egesippo conducesse sugli apocrifi, si può analizzare più attentamente il significato che Eusebio dà qui al verbo "διαλαμβάνω", che egli utilizza per indicare l'interesse di Egesippo per questi scritti. Il senso principale del verbo è quello di "prendere separatamente, dividere, ripartire, distinguere", ma anche "definire", generalmente con l'accusativo. Per "διαλαμβάνω περί" si trova nel Liddel-Scott-Jones[503] il significato di «state distinctly», cioè, "dichiarare", "esporre in dettaglio" o "analiticamente" e il dizionario rinvia al grammatico Apollonio Discolo, *Sulla Sintassi* (II secolo), ma aggiunge «etc.»: in quest'ultimo autore si trovano in effetti due occorrenze del verbo con "περί"; in III, 48, «Εἴρηται ἡμῖν περὶ συνεμπτώσεως τῆς ἐμοῦ, πότε κτητική ἐστι καὶ πότε πρωτότυπος, ἡνίκα καί περί τῆς Ζηνοδοτείου γραφῆς διαλαμβάνομεν», «abbiamo detto, a proposito della coincidenza di forma di "ἐμοῦ", quando è il possessivo [letteralmente: «di ἐμοῦ "di acquisizione"»] e quando il pronome primario [letteralmente: "originario"], quando abbiamo analizzato la grafia di Zenodoto»; in III, 170, «οὕτως ἔχει τὸ ὀσφραίνεσθαι, τὸ γεύεσθαι· περισσὸν ἄν εἴη περὶ τῆς τῶν τοιούτων ἀντιδιαθέσεως διαλαμβάνειν, καθὸ πρόδηλόν ἐστιν ὡς ἀεὶ ἡ γινομένη τῶν πικρῶν γεῦσις ἀντιδιατίθησι τὴν γεῦσιν καὶ τῶν δυσωδῶν <ἡ ὄσφρησις> τὴν ὄσφρησιν», «accade lo stesso per l'odorato e il gusto; potrebbe essere superfluo esaminare delle contro-diatesi legate a questi sensi, nella misura in cui è estremamente chiaro che, sempre, il gusto che deriva dagli oggetti acidi impone al nostro gusto una contro-diatesi e l'<odore> delle cose maleodoranti ne impone uno al nostro odorato»[504]. Sembrerebbe dunque che

---

[502] Cf Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 228-229. Le Boulluec, p. 228, nota del resto «à quel point à cette époque, même du côté ecclésiastique, le contenu de l'"Évangile" reste fluctuant, si ferme que soit la conception d'un canon des Écritures», come indica il fatto che lo stesso Ireneo, *Contro le eresie* 1,20,2, menziona come «l'une des paroles "présentes dans l'Évangile", que le Marcosiens adaptent à leur système, un dit extra-canonique».

[503] Cf, appunto, per esempio, Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, *cit.*, p. 400, s. v. «διαλαμβάνω».

[504] Cf l'edizione di Gustav UHLIG (ed.), *Apollonii Dyscoli quae supersunt recensuerunt, apparatum criticum, commentarium, indices adiecerunt Richardus Schneider et Gustave Uhlig. Volumen alterum. Apollonii Dyscoli De constructione libri quattuor recensuit apparatu critico et explanationibus*

Eusebio voglia indicare che, in qualche modo, Egesippo classificasse o enumerasse degli apocrifi, dedicando loro una certa attenzione. D'altra parte, se si analizza l'uso che Eusebio stesso fa di "διαλαμβάνω" nella *Storia Ecclesiastica*, lo troviamo utilizzato in molti sensi differenti (cf soltanto, a titolo di esempio, 4,9,3, con il significato di "pronunciare un verdetto"; 4,19,1 come "ricevere (in successione)"). Tuttavia, se si considerano i passi nei quali esso è accompagnato da un complemento costruito con la preposizione "περί", possiamo constatare che il significato del verbo è confrontabile con il nostro caso e che esso ha quasi sempre questo medesimo significato di "analisi attenta". Si trovano infatti almeno quattro occorrenze di "διαλαμβάνω περί": in *Storia Ecclesiastica* 1,4,1 Eusebio introduce l'argomento del capitolo 4, affermando che egli mostrerà che l'insegnamento di Gesù non è né nuovo né straniero né proclamato da un uomo uguale a tutti gli altri e, a questo scopo, dice, «spieghiamoci anche brevemente su questo argomento», «βραχέα καὶ περὶ τούτου διαλάβωμεν», e l'affermazione è seguita in effetti da una lunga argomentazione sul tema annunciato; in *Storia Ecclesiastica* 4,18,3, Eusebio afferma che Giustino ha composto un *Discorso ai Greci*, dove, «esprimendosi su molte questioni esaminate da noi e dai filosofi greci», in particolare «tratta della natura dei demoni», «περὶ τῆς τῶν δαιμόνων διαλαμβάνει φύσεως», dove "διαλαμβάνω περί" sembra indicare un esame accurato; in *Storia Ecclesiastica* 6,25,11 l'autore introduce alcune osservazioni di Origene a proposito della *Lettera agli Ebrei*, scrivendo «E ancora, inoltre, riguardo alla *Lettera agli Ebrei*, egli spiega questo nelle *Omelie* pronunciate su di essa», «ἔτι πρὸς τούτοις περὶ τῆς *Πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς* ἐν ταῖς εἰς αὐτὴν Ὁμιλίαις ταῦτα διαλαμβάνει»; in *Storia Ecclesiastica* 7,24,3 Eusebio spiega che, nel secondo libro del suo trattato *Sulle Promesse*, Dionigi di Alessandria esaminava l'*Apocalisse di Giacomo*, con precisione, in dettaglio, come mostra anche il lungo estratto che Eusebio ne riporta, e il testo di Eusebio dice precisamente «nel secondo, trattando dell'*Apocalissi di Giovanni*», ovvero «διὰ δὲ τοῦ δευτέρου περὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου διαλαμβάνων». Sembrerebbe dunque che, secondo Eusebio, Egesippo abbia trattato gli apocrifi con una certa attenzione. Tuttavia, purtroppo, non ne sappiamo di più.

---

instruxit Gustavus Uhlig (Grammatici Graeci II,2), Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1910 (ristampa: Hildesheim, Olms 1965), rispettivamente p. 314 e p. 417-418. La traduzione italiana si basa su quella francese di Jean LALLOT, *Apollonius Dyscolus, De la construction. (Peri syntaxeōs). Texte grec accompagné de notes critiques, introduction, traduction, notes exégétiques, index par Jean Lallot* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 19), I, *Introduction, texte et traduction*, Paris, Vrin 1997, rispettivamente p. 223 e p. 262-263. Il secondo esempio si riferisce alla possibilità di riconoscere una componente passiva intrinseca nel significato dei verbi di percezione (qui, quelli che indicano il gusto e l'odorato), legata al fatto che non è mai soltanto colui che percepisce qualcosa a compiere un'azione, ma è la cosa percepita che ha essa stessa necessariamente un effetto su colui che la percepisce.

In ogni caso, si può osservare che, dal momento che Eusebio è sempre interessato alle questioni che riguardano il "canone" negli scritti di cui parla, egli avrebbe verosimilmente aggiunto altre informazioni sulla posizione di Egesippo a questo proposito, se avesse trovato dati più precisi e dettagliati al riguardo nell'opera di quest'ultimo: non doveva quindi esservi molto più di quello che Eusebio riferisce. Per completare il quadro delle possibilità, bisogna poi notare che vi è anche l'eventualità, almeno a livello teorico, che Egesippo esprimesse una concezione che Eusebio non poteva condivideva e che egli ha quindi omesso.

Da ultimo, si potrebbe pensare che, quando Eusebio attribuisce a Egesippo la conoscenza di questi libri "apocrifi", egli si riferisca, tra l'altro, al *Vangelo secondo gli Ebrei* e al "Vangelo Siriaco" che egli menziona al paragrafo precedente tra gli argomenti notevoli dell'opera dello scrittore. Riguardo al "Vangelo Siriaco", non è neppure certo di quale opera si tratti; la ricerca ha largamente accettato la sua identificazione con il *Vangelo dei Nazareni*[505]. Le Boulluec[506] considera anche la possibilità che si tratti del medesimo testo utilizzato da Eusebio stesso nella *Teofania*, mentre Bardy lo riconduce a un targum del *Vangelo di Matteo* o a un *Diatessaron*, «voire», dice, «celui de Tatien»[507]. Le Boulluec, in ogni caso – seguendo Telfer, al quale rinvia – osserva anche che è molto inverosimile che Egesippo abbia citato da questo vangelo in aramaico o in siriaco: egli deve essersi servito di una traduzione greca, come del resto Eusebio stesso ha fatto nella sua *Teofania*, e ciò esclude che l'utilizzo di

---

[505] Per una sintesi, si può vedere Philippe VIELHAUER, Georg STRECKER, *Judenchristliche Evangelien. Einleitung: Die altkirchlichen Zeugnisse über judenchristliche Evangelien*, in: Wilhelm SCHNEEMELCHER (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 5. Auflage, I. Evangelien*, Tübingen, Mohr 1987, p. 115-128, su questo punto p. 117-118: la designazione "Siriaco" risalirebbe a Egesippo e non a Eusebio; la testimonianza di Egesippo mostra che, in ogni caso, il "Vangelo Siriaco" deve essere distinto dal *Vangelo secondo gli Ebrei*. Si deve notare tuttavia che Pier Franco BEATRICE, *The "Gospel According to the Hebrews" in the Apostolic Fathers*, in *Novum Testamentum* 48 (2006), p. 147-195, in particolare p. 174-175, propone una correzione del testo (da «ἔκ τε τοῦ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ» a «ἔκ τε τοῦ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγελίου τοῦ καὶ Συριακοῦ») che permetterebbe, a suo avviso, di riferire i due titoli di "*secondo gli Ebrei*" e di "Vangelo Siriaco", a una sola e medesima opera, dalla quale l'autore trarrebbe anche le citazioni in ebraico o in aramaico menzionate da Eusebio subito dopo; questo testo sarebbe da identificarsi con il *Vangelo aramaico di Matteo*. La questione è suscettibile, tuttavia, di ulteriori approfondimenti.

[506] Alain LE BOULLUEC, *cit.*, p. 93.

[507] Gustave BARDY, p. 202, nota 19. Eusebio riferisce peraltro che un *Vangelo degli Ebrei* è classificato da alcuni tra i "νόθα" di 3,25, e che si tratta di un testo molto amato dai cristiani provenienti dall'ebraismo. L'identificazione del *Vangelo secondo gli Ebrei* con questo scritto citato da Eusebio non è dunque da escludersi. Si veda, inoltre, la testimonianza di Girolamo, *Gli uomini illustri* 2,11-13 che cita alcune frasi dal *Vangelo degli Ebrei* dov'è descritta l'apparizione del Risorto a Giacomo il Giusto. Girolamo, come si è accennato, dice di aver tradotto questo testo in greco e in latino dall'ebraico.

questo testo costituisca un indice della conoscenza delle lingue semitiche da parte di Egesippo.

Qualunque sia la corretta identificazione dei due libri di cui si sta trattando, non sembra verosimile che essi abbiano fatto parte del gruppo di quelli che stigmatizzava come "apocrifi": il modo in cui il passo è strutturato e la maniera in cui Eusebio si esprime invitano a distinguere gli apocrifi composti da eretici dai libri della tradizione giudeo-cristiana conosciuti da Egesippo; inoltre, se questi due libri fossero stati inclusi da Egesippo in questa categoria, Eusebio lo avrebbe probabilmente esplicitato. Il problema degli apocrifi nella concezione di Egesippo resta dunque ancora aperto.

D'altra parte, l'impressione che si ha è che le informazioni sul *Vangelo secondo gli Ebrei* e sul "Vangelo Siriaco", in quanto menzionate immediatamente dopo le «moltissime altre cose» che Eusebio avrebbe tratto da Egesippo e citato «in modo appropriato alle circostanze (del racconto)» e in quanto collocate accanto ad altri dati che proverrebbero «da una tradizione giudaica non scritta», facciano parte di un insieme di fonti d'informazione che Eusebio considera come positive e affidabili. Ciò ci inviterebbe a considerare tali testi giudeo-cristiani non soltanto come distinti dai libri cosiddetti "apocrifi" composti al tempo di Egesippo «da alcuni "eretici"», ma persino contrapposti a questi ultimi, perché degni di essere utilizzati come valida testimonianza sulla storia della Chiesa e sugli altri argomenti dei quali tratta Eusebio.

Un altro elemento importante è l'affermazione che gli "apocrifi" sarebbero stati composti «ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων», cioè al tempo di Egesippo stesso: sembra dunque che lo scrittore sottolineasse il carattere molto recente, "a lui contemporaneo", degli apocrifi, che andava di pari passo con l'origine tardiva delle eresie: in entrambi i casi sembra esser sottinteso che tutto ciò che era nuovo era anche falso e illegittimo, in quanto non risalente alle origini. Questa implicazione diverrà un *topos* della riflessione sull'origine delle eresie: ancora assente in Giustino Martire, lo si ritrova, per esempio, in Ireneo,Tertulliano e altri, i quali presentano l'eresia come una deviazione, una corruzione della vera fede, sopravvenuta dunque necessariamente in un momento cronologicamente successivo e in subordinazione a questa. Nel caso di Egesippo si può tuttavia osservare che l'origine delle eresie non sembra davvero così recente, se si considera che essa è fatta risalire agli anni '60 del I secolo.

Ancor più arduo appare stabilire di quali eretici si intenda parlare nel passo in questione, anche a causa della reticenza di Egesippo a chiarire le distinzioni e le differenze tra i diversi gruppi di eretici che menziona, come si è già visto. Infatti, almeno nei frammenti conservati, Egesippo non sembra davvero interessato alle dottrine professate dalle numerose fazioni che egli enumera, ma piuttosto alla loro molteplicità e pluralità in quanto tali, come

detto: se fosse davvero così, sembrerebbe del tutto ragionevole pensare che egli non sia neppure interessato a stabilire di quale eretico o quale setta di eretici provenissero l'uno o l'altro scritto particolare; ciò che conta sarebbe invece, anche in questo caso, la natura genericamente ingannatrice, falsa, "eretica" almeno di alcuni tra questi scritti, più che l'identificazione esatta delle dottrine professate dai loro autori. Tuttavia, le poche informazioni che ci sono fornite da Eusebio non sono sufficienti a escludere che Egesippo abbia menzionato esplicitamente alcuni libri e alcuni eretici. Eusebio stesso, del resto, non ci viene affatto in aiuto in questo senso e la conclusione del passo dello storico di Cesarea appare, in effetti, piuttosto eloquente: egli non sviluppa né chiarifica in alcun modo la propria affermazione riguardo agli apocrifi noti a Egesippo e dichiara che «in effetti bisogna ormai passare ad altro», con un'espressione che Eusebio utilizza spesso per dire che passerà ad un nuovo argomento rispetto a quello che sta trattando. È quindi verosimile che egli non abbia trovato molte più informazioni su questi apocrifi nell'opera dello scrittore, poiché, altrimenti, egli le avrebbe utilizzate e riferite: anche se si è visto il significato di "analisi attenta" che il verbo "διαλαμβάνω περί" può assumere, abbiamo probabilmente una quantità troppo esigua di dati a disposizione a questo proposito per affermare che quanto Egesippo diceva fosse molto più di ciò che Eusebio riferisce. Tuttavia, l'analisi che abbiamo appena proposto sul valore del verbo lascia aperta la possibilità che vi sia stato qualcosa di più di quello che Eusebio ha ripreso e che – come si è già sopra ipotizzato – quest'ultimo abbia deciso di ometterlo poiché non era conforme al suo pensiero e al messaggio che egli voleva trasmettere. Rimane strano, comunque, che Egesippo parlasse di apocrifi senza menzionarne alcun titolo; tuttavia, mi sembra confermata la conclusione che non si abbiano in realtà elementi sufficienti per sviluppare riflessioni ulteriori a questo riguardo.

4. Conclusione

Alla fine di questo percorso di analisi dei frammenti di Egesippo che Eusebio trasmette nel suo quarto libro della *Storia Ecclesiastica* al capitolo 22, con l'introduzione del capitolo 21, si può tentare di formulare alcune conclusioni generali sui dati che se ne possono ricavare e su alcuni punti nei quali la nostra conoscenza dell'autore e della sua opera sia stata in qualche misura accresciuta.

All'inizio della trattazione, dopo un'introduzione di inquadramento generale di questo passo, si è proposta una sinossi delle diverse classificazioni e numerazioni dei frammenti contenuti nel capitolo in questione secondo le differenti raccolte.

Si è quindi passati allo studio puntuale del contenuto del testo di Egesippo, dedicando un'attenzione particolare a distinguere, nei limiti del possibile, il messaggio di Egesippo dall'interpretazione che ne è stata proposta da Eusebio, come nel caso della menzione da parte di Eusebio dei «moltissimi» vescovi che Egesippo avrebbe incontrato durante il suo viaggio a Roma, ma anche della fissazione dei limiti cronologici dell'"età apostolica", della quale il vescovo di Cesarea colloca il momento conclusivo all'età di Traiano, spostandola in questo modo in avanti rispetto all'epoca della morte di Giacomo, nel 62, che costituiva invece il termine cronologico nella sua fonte.

Si è poi trovato di un certo interesse il ricorso di Egesippo, sempre secondo Eusebio, alla *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma, alla quale egli poteva verosimilmente aver fatto ricorso a proposito del tema dell'usurpazione del potere religioso (in Egesippo, il tema è rappresentato dal caso di Theboutis). Un indizio di un tale contatto tra i due scritti potrebbe essere riconosciuto nell'uso, per il libro dei *Proverbi*, della designazione di "*Sapienza piena di virtù*", che nella letteratura cristiana delle origini è attestata, per quanto noto, soltanto in questi due autori.

Si sono quindi ripresi in considerazione i dati biografici che si possono trarre dai frammenti a proposito del loro autore, e si è riflettuto in particolare sul viaggio di Egesippo a Roma passando per Corinto, sul suo probabile arrivo nella capitale dell'Impero sotto l'episcopato di Aniceto e sulla sua permanenza sul luogo al tempo di Sotero e poi di Eleutero: tali dati costituirebbero anche un'indicazione cronologica piuttosto chiara (i tre personaggi citati furono in carica, complessivamente, tra il 155 e il 189 circa).

L'analisi del passo ha condotto altresì a riesaminare la questione della successione dei vescovi di Roma che lo scrittore avrebbe fissato quando si trovava nella capitale: si sono riconsiderate le osservazioni formulate da Adolf von Harnack, che mirano a rifiutare questa ipotesi contro Joseph Barber Lightfoot e si è tentato di dimostrare che in effetti nessuno degli argomenti contrari alla composizione di una successione da parte di Egesippo sembra essere davvero determinante e cogente in quella direzione; allo stesso modo, si sono valutate alcune osservazioni di Lawlor, anch'egli favorevole all'ipotesi della composizione di una successione dei vescovi romani da parte del nostro autore.

Anche se le conclusioni tratte non sono ovviamente assolute e definitive, è parso possibile pronunciarsi a favore di una difesa del testo trasmesso e della sua interpretazione nel senso di una lista di successione di vescovi/presbiteri, riprendendo peraltro in considerazione le affinità e i possibili elementi di

dipendenza tra il modello della successione filosofica antica e quello della successione episcopale apostolica.

A proposito dell'origine di Egesippo, si è visto come la sua conoscenza delle lingue semitiche e dunque la sua provenienza dal popolo ebraico, supposta da Eusebio, siano state messe in discussione dagli studiosi moderni come Telfer e Le Boulluec e probabilmente a ragione, nonostante le difficoltà ancora sollevate in merito da studiosi come Skarsaune. Si è osservato, tuttavia, che la sua origine orientale è molto probabile, così come il suo legame con un ambiente giudeo-cristiano e con alcune tradizioni giudaiche precedenti la distruzione del Tempio di Gerusalemme e la costruzione di *Aelia Capitolina* nel 132 d.C.

Si è quindi giunti alla questione generale della natura dell'opera di Egesippo, prima di considerare il contenuto specifico dei passi in questione.

Si sono riepilogati i significati attestati nell'antichità per il termine "*hypòmnema*", con il quale l'opera di Egesippo è abitualmente designata, per poi discutere le osservazioni di Lawlor, Hyldahl e Durst. Gli ultimi due autori hanno condotto la loro riflessione basandosi sulla definizione stessa di "*Hypòmnemata*" che è applicata all'opera nel testo di Eusebio, ma anche in quello di Stefano Gobaro, e ne hanno analizzato le accezioni, chiedendosi se si potessero legare a questo termine alcune caratteristiche proprie di un genere letterario preciso e definito e se fosse legittimo, d'altra parte, considerarlo come il titolo dell'opera. Si è quindi arrivati, con Durst, alla conclusione che questa ipotesi è in effetti difficile a sostenersi e che è molto più verosimile che nel caso di Egesippo il termine "*Hypomnèmata*" costituisca piuttosto una definizione generica e vaga che designi "annotazioni", "scritti" o "libri" e dalla quale non sia possibile dedurre quindi nessuna informazione specifica sicura sulla natura dell'opera alla quale la parola è riferita; la riflessione su questo punto dovrà dunque esser condotta soprattutto sulla base del contenuto dei frammenti che ci sono giunti, malgrado la loro limitata estensione.

Si è potuto notare, del resto, che l'opinione della maggior parte degli studiosi sul carattere generale dell'opera del nostro autore è orientata verso un'interpretazione che la vede come dotata di uno scopo verosimilmente apologetico, contro il paganesimo, e antieretico, contro la diffusione dei gruppi cristiani eterodossi la cui genesi risale al periodo immediatamente precedente a quello dell'attività del nostro autore; questa prospettiva corrisponde a una riflessione proposta già da Lawlor, il quale tuttavia non conduceva una vera e propria dimostrazione delle motivazioni in base alle quali sosteneva questa posizione.

Senza dubbio, la questione dell'origine della concezione eresiologica di Egesippo costituisce uno dei temi centrali della riflessione moderna su questo autore. L'indagine in merito è stata ripresa qui a proposito del passo di *Storia Ecclesiastica* 4,22,4-6, tenendo conto, in particolare, dello studio che ne è stato fatto da Alain Le Boulluec nel suo *La notion d'hérésie dans la littérature grecque*. Si sono ricordate le quattro tappe che lo studioso francese identifica nel processo d'introduzione dell'eresia all'interno della comunità cristiana (persecuzione e martirio di Giacomo il Giusto fratello del Signore e di Simeone di Gerusalemme; tentativo d'introduzione di un corpo estraneo all'interno della Chiesa da parte di Theboutis, nonché di altri quattro capi di altrettanti gruppi eterodossi, provenienti dalle sette del popolo di Israele – Simone, Cleobio, Dositeo e Gorteio; nascita delle eresie cristiane propriamente dette; falsi cristi, falsi profeti e falsi apostoli i quali, nell'età presente, corrompono la Chiesa, ormai dal suo interno) e si è poi osservato come il modello così proposto derivi da un concezione ancora molto legata a un ambiente e a una mentalità vicine al giudeo-cristianesimo, che facevano risalire le divisioni all'interno del cristianesimo alla separazione tra il Regno d'Israele e quello di Giuda all'epoca della morte di Salomone.

Si sono inoltre identificate, come criteri di autenticità della trasmissione della vera fede nelle diverse comunità, da un lato, l'uniformità della dottrina professata nei vari luoghi, dall'altro, la fedeltà alle Scritture comune a tutti e, infine, la legittimità della successione delle cariche ecclesiastiche e in particolare dei vescovi, contrapposta alla molteplicità, eterogeneità e illegittimità del pensiero, delle caratteristiche e delle dottrine che si trovano nelle sette, giudaiche prima e cristiane poi: si è osservato come l'attività di Egesippo si collochi in effetti nell'epoca in cui i criteri che garantiscono la trasmissione autentica del messaggio di Gesù non sono più forniti dalla catena di successione maestro-discepolo (com'era ancora nel caso di Papia di Ierapoli), ma dalla successione dei vescovi. Tuttavia, si è potuto notare altresì che, nel modello di Egesippo, una delle condizioni che garantiscono la fondatezza e la legittimità del potere episcopale era l'appartenenza alla famiglia di Gesù, con gli esempi di Giacomo il Giusto e di Simeone visti come capi di un collegio che dirige la comunità di Gerusalemme: ciò distingue appunto il pensiero del nostro autore dal modello che è poi prevalso, nel quale ciò che garantisce la legittimità di questo stesso potere sarà l'inserimento nella successione degli apostoli prima e dei vescovi poi.

Si può ancora ricordare la possibilità che l'allusione a un versetto del *Salmo* 2,2 nel frammento riguardante l'origine delle eresie (*Storia Ecclesiastica* 4,22,6) sia il segno di una ricerca di *testimonia* veterotestamentari adatti a essere applicati e riferiti al fenomeno dell'introduzione di queste sette ingannatrici che

tentano di corrompere la chiesa, del quale costituirebbero una prefigurazione biblica.

L'ultimo punto toccato in questa analisi riguarda la relazione di Egesippo con gli scritti apocrifi (cf *Storia Ecclesiastica* 4,22,9) e il possibile legame di questi ultimi con i gruppi "eretici". In effetti, Eusebio riferisce dell'interesse che il nostro autore avrebbe avuto per «i cosiddetti "apocrifi"», dei quali egli sembrerebbe aver condotto un'attenta analisi (secondo quanto lascia intendere, a quanto si è visto, l'uso del verbo "διαλαμβάνω περί") e tra i quali alcuni sarebbero stati composti, secondo Egesippo, «da alcuni eretici» del suo tempo. Tuttavia, si è potuto osservare che le indicazioni date da Eusebio a questo proposito sono piuttosto vaghe, il che sembra suggerire che non vi fosse in realtà nell'opera di Egesippo molto più di quello che il vescovo di Cesarea ne riferisce, se si considera il grande interesse che quest'ultimo manifesta abitualmente su questo tema e in generale sulla questione del canone delle Scritture: tale attenzione per l'argomento lo avrebbe probabilmente spinto a riferire i dati che egli trovava in Egesippo, se egli ne avesse effettivamente avuti in gran numero e di una certa rilevanza. Si è quindi formulata l'ipotesi che gli aspetti sui quali si concentrava l'interesse di Egesippo non fossero la natura e il contenuto preciso di questi libri, e forse neppure i loro titoli, ma piuttosto la loro molteplicità, illegittimità e mancanza di affidabilità, contrapposte all'unicità, legittimità e autenticità della Scrittura, esattamente allo stesso modo in cui i gruppi eretici, differenti, eterogenei e ingannatori, che lo scrittore citava si opponevano alla Chiesa, unica e coerente con se stessa in tutte le comunità. Inoltre, il carattere recente, persino contemporaneo, della composizione degli apocrifi, opposto all'antichità e al carattere originario della Scrittura veramente e autenticamente ispirata, traspone forse il *topos* della nascita recente delle eresie, che ha lo scopo di negarne il legame con l'età delle origini del cristianesimo e dunque l'autenticità, l'affidabilità e la fedeltà all'insegnamento di Cristo.

In effetti, Eusebio non sembra in grado di indicare né a quali eretici né a quali apocrifi Egesippo facesse riferimento, oppure non ha l'interesse o la volontà di farlo. Egli ricorda invece due scritti, provenienti verosimilmente da un ambiente giudeo-cristiano, il *Vangelo secondo gli Ebrei* e il "Vangelo Siriaco" (l'identificazione di quest'ultimo oscilla tra un *targum* del *Vangelo di Matteo* o un *Diatessaron*, secondo Bardy, e il *Vangelo dei Nazareni*, per esempio secondo Le Boulluec), ma si è visto che, dal modo in cui Eusebio si esprime, non sembra probabile che questi scritti possano essere identificati con gli "apocrifi" suddetti. D'altra parte, non è neppure certo che Egesippo utilizzasse davvero questo termine, poiché esso non si trova in una citazione diretta della sua opera, ma in una delle parafrasi che ne fa Eusebio. Tuttavia, Eusebio stesso non utilizza nella

Storia Ecclesiastica questo termine nel senso di «libri non canonici», divenuto poi abituale, né in generale se ne serve a proposito di opere scritte: si può quindi immaginare che il suo impiego della parola sia il riflesso dell'uso della sua fonte. Tuttavia, dal momento che Egesippo non sembra aver avuto un interesse specifico per il canone delle Scritture, per quanto si può vedere nei frammenti conservati, si può supporre che egli, in conformità con quello che probabilmente era ancora l'uso normale alla sua epoca, non utilizzasse questa parola nel suo significato tecnico posteriore, ma piuttosto in generale per indicare scritti nascosti e non autentici.

III. CONCLUSIONI GENERALI

Lo studio dei frammenti di Egesippo condotto nel corso della presente ricerca ha permesso di affrontare alcuni punti capitali per la conoscenza di questo personaggio, della sua opera e del contesto culturale e storico dal quale egli proviene, del quale è espressione e di cui egli veicola e trasmette concezioni e tradizioni, spesso a noi note esclusivamente per il tramite della sua testimonianza.

Attraverso l'incrocio delle informazioni ricavate dall'analisi dei diversi passi, è possibile, dunque, tracciare alcune conclusioni generali sui dati a disposizione fino a oggi, indicare alcune linee di riflessione e proporre alcune chiavi di lettura che aiutino a comprendere l'autore e il suo ambiente in un modo più consapevole e più completo di quanto non sia stato possibile fare finora.

L'analisi dei passi, sempre contestualizzati nell'ambito dei libri di Eusebio che li contengono – il secondo libro nel caso del frammento su Giacomo e il quarto per il frammento su Antinoo e per i passi del capitolo dedicato da Eusebio esplicitamente e specificatamente a Egesippo – ha permesso di individuarne gli scopi e i significati intrinseci, al di là degli intenti narrativi e ideologici che Eusebio stesso voleva attribuire loro e in virtù dei quali egli operava le citazioni.

Il primo passo esaminato, *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19 ha posto alcune questioni generali importanti per lo studio dei frammenti nel loro complesso.

Innanzi tutto, il problema della sua collocazione all'interno dell'opera originaria di Egesippo rispetto agli altri frammenti conservati ha portato ad affrontare il problema più generale dell'ordine dei frammenti nel loro insieme. Si è visto come *Storia Ecclesiastica* 2,23,1-19, o meglio 2,23,4-18, cioè il passo che propriamente costituisce citazione di Egesippo, doveva seguire certamente *Storia Ecclesiastica* 4,22,7, cioè il frammento con la lista delle sette giudaiche, che sono presentate, in particolare nei gruppi degli scribi e farisei, come i primi avversari della chiesa autentica e prima causa dell'innescarsi del processo che porterà all'origine delle eresie cristiane. Inoltre, si è potuta constatare la probabile anteriorità di *Storia Ecclesiastica* 2,23,4-18 rispetto al passo che elenca le "eresie" cristiane e ne descrive l'origine, *Storia Ecclesiastica* 4,22,4-6, dove la morte di Giacomo è presentata come discrimine del passaggio dalla prima alla seconda fase della genesi delle sette eretiche nella Chiesa, presupposta come già nota al lettore nel momento in cui Egesippo vi fa riferimento. Non del tutto certa rimane la collocazione di *Storia Ecclesiastica* 4,22,3, con la descrizione del

viaggio di Egesippo a Roma, passando per Corinto, e della composizione della «διαδοχή», che potrebbe tuttavia aver seguito originariamente quello sulle eresie, dal momento che accenna al discorso dell'ortodossia e della fedeltà alla «Legge, ai Profeti e al Signore» all'interno di tutte le comunità come a una questione che sembra essere stata già posta e appare quindi ormai nota al lettore. Certamente anteriore a questa sezione sul viaggio doveva essere il passo nel quale Egesippo faceva riferimento alla *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma, al quale Eusebio allude in 4,22,2 ma anche, prima, in *Storia Ecclesiastica* 3,16.

Inoltre, la discussione degli altri passi della *Storia Ecclesiastica* che menzionano la figura del primo vescovo di Gerusalemme ha permesso di valutare il modo in cui Eusebio considerasse la figura di Giacomo e come quindi dovesse comprendersi la posizione di Egesippo in merito anche in rapporto con quella dell'autore che lo cita. Si è visto come in *Storia Ecclesiastica* 1,12,5 si ponga il problema della classificazione di Giacomo e dei fratelli del Signore rispetto al gruppo degli «apostoli» e come la conclusione più plausibile in merito sia che Eusebio non li considerasse parte di esso, ma piuttosto una categoria a parte. Inoltre, l'allusione all'assunzione della guida del seggio di Gerusalemme da parte di Giacomo direttamente per volontà degli apostoli di *Storia Ecclesiastica* 2,23,1 richiama il passo di 2,1,2-5 sulla sua elezione, mentre il riferimento alla consonanza tra la testimonianza di Egesippo e quella di Clemente sul modo in cui morì Giacomo allude alla citazione delle *Ipotiposi* 6-7 di Clemente di Alessandria riportata in *Storia Ecclesiastica* 2,1,3-5.

Dopo una breve nota sulle espressioni di Eusebio che attestano la sua completa fiducia nell'attendibilità di Egesippo – che egli colloca, in modo ideologicamente condizionato, in età sub-apostolica, proprio per sottolinearne l'affidabilità, come mostra anche il frammento su Antinoo in *Storia Ecclesiastica* 4,8,1 – si è quindi presa in esame la testimonianza di Clemente. Si è discusso il significato da dare all'affinità rivendicata da Eusebio tra l'attestazione su Giacomo di Clemente e quella di Egesippo, valutando se l'affermazione dello storico di Cesarea presupponga un'analogia generale di tutto il passo di 2,23,14-18 con un presunto ampio passo delle *Ipotiposi* di cui Eusebio avrebbe citato solo una parte, come suggeriva Theodor Zahn, o se, invece, la vicinanza tra le due testimonianze riguardi in particolare ciò che Eusebio cita esplicitamente, cioè la descrizione del martirio del santo. Al seguito di una valutazione attenta del modo in cui il passo di Clemente è presentato, si è quindi optato per questa seconda possibilità: probabilmente ciò che a Eusebio interessava sottolineare era proprio il fatto che entrambi gli autori trasmettessero una tradizione sulla morte di Giacomo piuttosto insolita e poco comune, cioè quella della caduta dal pinnacolo del Tempio di Gerusalemme e dell'uccisione a bastonate per mano di un follatore. Come si è visto in seguito, tale tradizione, o una a essa simile, è alla

base anche dei racconti della morte del protagonista contenuti nella *II Apocalissi di Giacomo* e, probabilmente, anche dei *Riconoscimenti* pseudoclementini.

Si è riflettuto, ancora, sul significato dell'epiteto di "Fratello del Signore" dato a Giacomo e sull'importanza che esso poteva avere in un contesto di ascendenza giudaica come quello palestinese e gerosolimitano, dove i legami di parentela erano fortemente sentiti e costituivano un criterio importante per la trasmissione dei ruoli all'interno delle comunità; tale modello avrebbe perso molto del suo valore e del suo peso nel momento in cui ci si fosse allontanati, geograficamente e culturalmente, dal mondo giudaico e avesse preso piede il criterio della successione apostolica dei vescovi come base per la legittimità del ruolo di guida delle chiese. Si è inoltre riflettuto, sulla scorta degli studi condotti in merito, principalmente, da Richard Bauckham, sul grado di parentela tra Gesù e Giacomo presupposto da Egesippo nella sua descrizione: si è concluso che non è possibile stabilire con certezza se la sua posizione fosse quella "elvidiana", cioè quella che vuole i fratelli Gesù come figli di Giuseppe e di Maria, o quella "epifaniana", per la quale essi sarebbero i figli di Giuseppe nati da un precedente matrimonio; la posizione di Egesippo potrebbe coincidere con questa seconda possibilità, ma si deve tener presente che la prima doveva risultare scomoda per Eusebio, perché contraria alla verginità di Maria, e che, dunque, egli avrebbe potuto avere interesse a tacerla, anche qualora Egesippo la difendesse. Rimane sempre, del resto, la possibilità che in realtà Egesippo non ponesse affatto la questione nella sua opera, dando per acquisita la definizione di Giacomo come "Fratello del Signore", già tradizionale al suo tempo, senza interrogarsi esplicitamente sul modo in cui essa dovesse essere compresa.

Dopo questa sezione introduttiva, su temi di carattere generale e di studio del modo in cui Eusebio presenti la citazione su Giacomo, si è proceduto all'analisi vera e propria del testo del nostro autore.

Per la prima sezione, quella di *Storia Ecclesiastica* 2,23,4-7, si è innanzi tutto studiato il modo in cui Egesippo concepisca la successione di Giacomo alla guida della chiesa «insieme con gli apostoli» e si è visto come il suo modo di concepire l'autorità nelle comunità cristiane sia ancora piuttosto arcaico: esso è legato, cioè, a una concezione che vede una parità completa tra gli apostoli – e la loro successione – e il ruolo assunto, invece, dagli appartenenti alla famiglia del Signore. Ciò è dimostrato anche dal fatto che l'espressione «διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων» ha creato difficoltà nella tradizione manoscritta di Eusebio, poiché rispondeva a una concezione del potere ecclesiastico in cui parentela con Gesù e discendenza dagli apostoli erano sullo stesso piano; tale concezione sarebbe stata presto abbandonata a favore, appunto, della sola seconda caratteristica come criterio di legittimità per l'acquisizione delle cariche, in particolar modo dell'episcopato.

Si è quindi esaminato il modo in cui Egesippo presenti, o meglio costruisca, la figura del santo, delineata in modo molto evocativo, in particolar modo alle orecchie di un cristiano proveniente dal giudaismo, cioè, probabilmente, di tutti coloro ai quali un'opera come quella di Egesippo doveva essere destinata, o, quanto meno, degli appartenenti all'ambiente nel quale le informazioni e le tradizioni che Egesippo veicola dovevano essersi originate.

Il primo passo in tal senso è stato lo studio dell'appellativo di Giacomo, «il Giusto», del quale si sono viste le implicazioni ideologiche e sociologiche in un ambiente giudaizzante nel quale la "giustizia" costituiva da sempre una caratteristica privilegiata di comunione e di vicinanza con Dio. L'epiteto è stato esaminato in connessione con alcune tradizioni antiche, come quella del *logos* 12 del *Vangelo di Tommaso*, nelle quali la giustizia di qualcuno, in questo caso di Giacomo, appare legata più in generale alla sussistenza del mondo, del quale essa garantisce la stabilità e, appunto, l'esistenza stessa. L'argomento della giustizia di Giacomo, insieme a quello della sua definizione di «baluardo del popolo», che prega incessantemente per il suo perdono, sono poi confluiti nello studio del modo in cui è stato costruito, verosimilmente, anche il racconto del martirio.

In secondo luogo, si è esaminata la descrizione che Egesippo fa della condotta e dello stile di vita del suo personaggio: anche in questo caso gli echi e le allusioni bibliche tengono un posto di centrale importanza. Alcuni dei tratti attribuiti a Giacomo, come la santità sin dal seno materno o l'astinenza dalle bevande inebrianti, alludono a caratteristiche peculiari di personaggi ben noti al conoscitore, contemporaneamente, degli scritti cristiani che sarebbero poi diventati canonici e della Scrittura d'Israele, come il Giovanni il Battista di *Lc* 1,15, la madre di Sansone di *Gdc* 13,4, il Samuele di *1Sam* 1,11 secondo la promessa fatta a Dio dalla madre Anna; inoltre, tali caratteri rimandano ad alcune delle prescrizioni da osservare per l'investitura sacerdotale nel Tempio, come, ancora, l'astinenza dal vino di *Lev* 10,9, o per l'assunzione del voto di nazireato, che prevede, oltre alla rinuncia alle bevande alcoliche, anche quella alla rasatura del capo, come è descritto in *Num* 6; altri elementi, come le vesti che dovevano essere necessariamente di lino e non di lana, o la prerogativa esclusiva dell'ingresso nel Tempio, fanno di Giacomo una figura di tipo sacerdotale. Il fatto che anche a Giovanni evangelista in *Storia Ecclesiastica* 3,31,3 e 5,24,3 sia attribuito l'utilizzo della lamina d'oro dei sacerdoti del Tempio ha portato a formulare l'ipotesi che, in alcune comunità, gli apostoli o i discepoli di Gesù che le avrebbero fondate fossero descritti e ricordati con caratteri che richiamassero in qualche modo quelli dei sacerdoti giudaici, proprio per dimostrare la completa e perfetta continuità tra la chiesa cristiana e il popolo della Promessa dell'antica alleanza. La presentazione di Egesippo, d'altra parte, mostra che la sua cognizione dello svolgimento del culto del Tempio e delle

mansioni che vi erano svolte doveva essere piuttosto vaga e certamente non derivata da conoscenza diretta.

Qui, in *Storia Ecclesiastica* 2,23,5-6, come poi anche nel caso di 2,23,8-18, si è confutata l'ipotesi di Schwartz sulle presunte "dittografie", cioè "ripetizioni" che egli credeva di poter riconoscere nel testo di Egesippo e si è spiegata la presenza di frasi o espressioni reiterate come dipendenti non tanto da un rimaneggiamento o persino da un'interpolazione secondari del testo originario, quanto piuttosto dallo stile e dal linguaggio estremamente semplici dell'autore, esplicitamente rilevati da Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 4,8,1.

In conclusione di questa sezione si è, infine, presentato lo *status quaestionis* sul problema del significato dell'epiteto di «ὠβλίας» attribuito a Giacomo in *Storia Ecclesiastica* 2,23,7, nella definizione a lui attribuita di «ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίας» che sembra formare quasi un'endiadi. Si sono ripercorse tutte le principali proposte d'interpretazione di questo enigmatico termine, inesistente in greco e probabilmente deformazione di una parola ebraica che, almeno per quanto ce ne dice Egesippo, doveva avere un significato vicino a quello di «baluardo del popolo». Al di là delle differenze tra i singoli ragionamenti e procedimenti adottati dai vari studiosi per giungere a una plausibile spiegazione del termine, si è visto come il risultato sia quasi sempre quello di dare all'appellativo di Giacomo un valore che ne sottolinei, appunto, questa caratteristica di difesa e baluardo del popolo, nonché la derivazione, in modo più o meno indiretto, da passi della Scrittura, suggerita da Egesippo stesso, il quale indica che l'epiteto gli era stato attribuito «ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ», «come indicano i profeti riguardo a lui». Anche questo tratto, dunque, rinvia in ultima analisi a una vera e propria "costruzione" del personaggio di Giacomo e della sua vicenda sulla base di dati e informazioni testamentari che permettessero di riconoscere in lui una figura dotata di un ruolo chiave e prefigurata nelle Scritture.

La descrizione del martirio di Giacomo in *Storia Ecclesiastica* 2,23,10-18, con la premessa di *Storia Ecclesiastica* 2,23,8-9 ha permesso, infine, di completare lo studio di questa figura in Egesippo e si è rivelata del tutto in linea con quanto osservato fino a quel punto. Infatti, l'interrogazione posta al protagonista in 2,23,8-9 sulla «porta di Gesù» ha potuto essere letta come una sorta di rielaborazione e "rinarrativizzazione" di *Gv* 10, la quale, da un lato, permette a Giacomo di spiegare che Gesù è la Porta della salvezza, dall'altro consente all'autore di stabilire una serie di richiami e corrispondenze tra il confronto di Giacomo con scribi e farisei e quello che con questi ultimi aveva avuto Gesù stesso.

Sulla stessa linea appaiono, a conferma di questa lettura, anche 2,23,10-14, dove la scena presenta numerose affinità con quella dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, così com'è presentata in *Gv* 12, quindi in un passo molto vicino a

quello che sarebbe alla base dei paragrafi immediatamente precedenti. Si è osservato, infatti, come in questo racconto del martirio, più che in ogni altro, si sia cercato di presentare Giacomo con tratti messianici affini a quelli del Signore, alcuni dei quali erano già stati ripresi in *At* 7,56-58 nella descrizione della lapidazione di Stefano, come, per esempio, la preghiera per i persecutori. Anche la visione di Giacomo del Figlio dell'Uomo che siede alla destra della Potenza è descritta in modo quasi identico a quella del protomartire e richiama a sua volta le profezie pronunciate da Gesù stesso secondo le quali si sarebbero manifestate simili visioni, come nei discorsi di *Mt* 26,64 e *Mc* 14,62. Sembra quasi che a Giacomo non si vogliano attribuire, quindi, solo i caratteri delle figure bibliche dei "giusti", ma anche alcuni tratti che lo rendano perfettamente conforme al Salvatore, e quasi un suo *alter ego*, ed equiparabile, d'altronde, anche al primo testimone della fede, martire per eccellenza, cioè Stefano. Di fatto, il racconto appare costruito in modo da attribuire a Giacomo praticamente tutte le caratteristiche che un ebreo credente in Gesù avrebbe voluto riconoscere nel personaggio che guidasse la sua comunità.

Ciò è confermato dall'analisi del seguito della narrazione e dal tentativo di ricostruzione della sua genesi. L'ipotesi qui formulata suppone, infatti, che la successione degli eventi del martirio vero e proprio costituisca la massima espressione del ruolo che si voleva attribuire a Giacomo nell'ambiente che ha prodotto il racconto, nonché il culmine della sua glorificazione come guida della chiesa di Gerusalemme. Gli elementi che Egesippo inserisce, infatti, sembrano convergere in una rappresentazione del protagonista che gli conferisca sia i tratti biblici del mediatore-intercessore tra Dio e il suo popolo, che con la sua stessa presenza e preghiera incessante lo salva dall'ira divina imminente, sia quelli del "giusto perseguitato", e, per alcuni versi, in particolare, del "profeta perseguitato". Si è proposto, in particolare, che una tale visione di questo personaggio si sia generata in ambiente palestinese, probabilmente gerosolimitano, in un momento in cui ancora si attendeva l'imminente venuta del Messia nella gloria e si pensava quindi che essa non si verificasse ancora proprio a causa della presenza di Giacomo, il quale, in quanto Giusto per eccellenza e intercessore per il popolo, riusciva a ritardare l'intervento divino, offrendo in tal modo agli uomini, e in particolare a quella parte di Israele che non aveva riconosciuto il Cristo, un'ulteriore opportunità di conversione. L'idea originaria doveva essere che, una volta morto Giacomo, il Signore sarebbe certamente tornato, perché nessuno avrebbe più stornato dal popolo il momento del Giudizio finale. Quando in effetti Giacomo morì, e la *parousìa* non si verificò come ci si aspettava, si interpretò, allora, come segno della vendetta divina su Israele, l'assedio di Gerusalemme da parte di Vespasiano – cui sarebbe seguita la distruzione della città – che in 2,23,18 è, infatti, presentato come immediata conseguenza della morte del Giusto. In questo quadro

d'insieme si troverebbero poi inseriti anche molti altri elementi, ancora di derivazione biblica, che contribuirebbero a dare a tutta la vicenda una coloritura quasi divina e a identificarla con un momento della storia della salvezza già profeticamente annunciato. La figura del Rechabita, unico difensore di Giacomo di fronte ai suoi carnefici, costituirebbe un richiamo a quel gruppo di persone, i Rechabiti appunto, che compaiono in *Ger* 42 della Settanta – ovvero *Ger* 35 della Bibbia ebraica – i quali, soli, rimasero fedeli al Signore al tempo della predicazione di Geremia; secondo una tradizione antica, forse anteriore al II secolo d.C., questo gruppo sarebbe stato premiato dal Signore per la sua fedeltà e condotto nell'Isola dei Beati, come narra, appunto, la *Storia dei Rechabiti* (un racconto che narra come costoro, con la loro condotta, avrebbero salvato Gerusalemme dall'ira divina, meritando la ricompensa del Signore). Il loro ruolo, dunque, sarebbe affine a quello che si è ipotizzato per Giacomo, il che spiegherebbe perché sia proprio uno di loro a intervenire in suo favore. Si è inoltre potuto riscontrare come alcuni schemi narrativi impiegati qui corrispondano a quelli biblici relativi al profeta Geremia, rifiutato e perseguitato dai suoi contemporanei, come del resto accade sovente ai profeti in genere; tale procedimento di riutilizzo di schemi narrativi veterotestamentari allo scopo di costruire nuovi racconti è stato riscontrato in altri testi cristiani antichi, come, per esempio, nell'*Ascensione di Isaia* a opera di Enrico Norelli. Oltre alle strutture narrative, d'altronde, un *testimonium* veterotestamentario esplicito è stato interpretato, nel nostro racconto, in riferimento alla vicenda di Giacomo: si tratta di *Is* 3,10, nella sua versione "cristiana" – modificata probabilmente rispetto alla sua forma originaria attraverso il procedimento di esegesi biblica ebraica noto come *gezera shawa* per analogia con *Pr* 1,12 ma anche con *Sap* 2,12 – che ha probabilmente anch'esso contribuito a fornire spunti per la costruzione del racconto, forse generando, o contribuendo a generare, in particolare, la tradizione sulla precipitazione del protagonista dal pinnacolo del Tempio, per la quale, tuttavia, Richard Bauckham riconosce anche una possibile narrativizzazione del *Sal* 118.

Ricordo ancora, infine, tra i nuovi spunti proposti in questa analisi, la possibile connessione tra la tradizione sulla morte di Giacomo a bastonate, coniugata con quella, probabilmente storica, della lapidazione, e la parabola messianica dei «vignaioli omicidi» di *Mc* 12,1-12, *Mt* 21,33-45, *Lc* 20,9-19, indirizzata proprio, nei racconti evangelici, contro sommi sacerdoti, scribi, farisei e anziani del popolo, che vi tengono appunto la parte dei mezzadri rivoltosi. La descrizione del comportamento dei vignaioli nei confronti dei servi del padrone, prima, e poi del suo stesso figlio, ben si adatta, infatti, a spiegare il ruolo di Giacomo, che assume le caratteristiche del servo, ma talvolta ricalca quelle del figlio stesso, del quale è presentato come imitatore e successore.

Il quadro complessivo che emerge da queste considerazioni, e dalle altre che si sono potute svolgere nel corso della trattazione, è dunque quello di un racconto senz'altro leggendario, come più volte notato dagli studiosi, ma nel quale ben poco spazio è lasciato alla fantasia. A quanto pare, praticamente tutti i tratti attribuiti al personaggio Giacomo, le caratteristiche della sua condotta e del suo stile di vita e ogni più piccolo dettaglio della sua vicenda, fino al momento della morte, sono costruiti sulla base di citazioni bibliche esplicite, schemi narrativi ed echi scritturistici vari, di cui la narrazione è costellata e che servono a dare di lui un'immagine che richiami immediatamente alla mente dei lettori, e dei fedeli, episodi, modelli, e logiche a loro noti e familiari, propri di un contesto e di un ambiente dove i cristiani si sentivano ancora a tutti gli effetti come gli unici autentici e legittimi eredi del giudaismo e, anzi, gli unici "giudei" ad aver riconosciuto in Gesù il Messia e ad aver creduto nel suo inviato Giacomo il Giusto, Fratello del Signore.

Se coniugato con gli altri frammenti studiati, il racconto offre, in effetti, moltissimi elementi che permettono di fare nuova luce su Egesippo, sul genere di comunità e di gruppi nei quali le tradizioni che trasmette e delle quali è espressione possono aver avuto origine, nonché sul genere di fonti che egli può aver avuto a disposizione.

La notevole importanza data in questa narrazione a un criterio di legittimità dell'autorità alla guida della chiesa di Gerusalemme, qual è quello del legame di parentela con il Signore, che Egesippo sembra equiparare a quello della discendenza apostolica del potere episcopale, da lui riconosciuto come valido in altre sedi, come Corinto e Roma (si veda *Storia Ecclesiastica* 4,22,3), è indice del fatto che Egesippo si trova probabilmente in un momento di passaggio dall'uno all'altro modello.

Quando egli scrive, infatti, si sta ormai fortemente affermando il secondo dei due, ma, evidentemente, almeno nel suo ambiente, sono ancora vive e conosciute tradizioni che rispondono piuttosto al primo e che si legano, del resto, fortemente, a schemi, prototipi e concezioni ancora molto interne alla realtà ebraica, come, per esempio, quello del "profeta perseguitato". Anche in altri frammenti, del resto, compaiono attestazioni dell'importanza rivestita dalla famiglia di Gesù nella concezione egesippiana della "gerarchia ecclesiastica". Basti pensare, per esempio, al passo di *Storia Ecclesiastica* 3,19-20, nel quale i nipoti di Giuda, un altro fratello di Gesù, ricercati da Domiziano per la loro discendenza davidica sono scagionati da ogni accusa a seguito dell'interrogatorio cui li sottopone il sovrano stesso e rimangono alla guida delle chiese di Giudea e Galilea fino all'epoca di Traiano.

Tuttavia, è probabile, appunto, che tale criterio di legittimità valga, essenzialmente, per la comunità madre di Gerusalemme, forse con una

possibile estensione a tutta la Galilea, forse anche all'insieme della terra d'Israele. È possibile che questa comunità costituisse per Egesippo una sorta di modello e punto di riferimento per tutti gli altri luoghi, cioè come una sorta di "garante" della legittimità delle altre successioni grazie alla presenza, almeno in essa, di appartenenti alla famiglia del Salvatore che ne perpetuassero la successione per via del loro legame di sangue con lui. Senza dubbio, l'indiscusso ruolo di guida e di figura profetica, se non messianica, attribuito a Giacomo, comune anche alla *II Apocalisse di Giacomo* e ancor più ai *Riconoscimenti* pseudoclementini, attestato anche dalle tradizioni sorte ben presto sulla tomba di lui, proprio come accadeva per i più celebri profeti dell'Antico Testamento (di questi le tombe erano intese ed esibite come monumenti che attestavano la loro testimonianza resa a Dio), mostra che questo personaggio, per Egesippo e il suo ambiente, era l'autorità suprema e indiscussa nel mondo cristiano: anche molti anni dopo la sua morte, la distruzione della sua città, e la consumazione di entrambe le guerre giudaiche, valeva la pena di ricercare la prefigurazione della sua vicenda nella Scrittura e negli scritti protocristiani, come i vangeli – o, almeno, di mantenere vive le tradizioni che di tale operazione erano espressione – e di ricordarlo come una figura di importanza fondamentale per Chiesa di Gerusalemme e per la "Grande Chiesa" in genere.

Non stupisce, allora, che la morte di Giacomo costituisca non solo il momento in cui Israele conosce la sua definitiva condanna, rappresentata, nella rilettura a posteriori degli avvenimenti, dall'assedio di Vespasiano e Tito, ma anche l'inizio dell'intervento del male contro il popolo di Dio. Si è osservato, infatti, come sia proprio con la morte di Giacomo – e poi di Simeone di Gerusalemme, suo cugino e successore – che Egesippo identificava il primo momento della genesi dell'origine delle sette "eretiche" cristiane, secondo la ricostruzione di Alain Le Boulluec. La stessa poligenesi di queste ultime a partire dalle sette fazioni presenti nel giudaismo, ben diversa, per esempio, dalla genesi da un unico capostipite, Simon Mago, proposta da Giustino (che non fa peraltro cenno alcuno a un qualche legame dell'eresia con le sette giudaiche, ma la collega piuttosto ai demoni pagani), mostra come il modello di Egesippo sia, anche in questo, molto legato a schemi e strutture proprie appunto del giudaismo, in particolare di quello palestinese: esso faceva, infatti, risalire le divisioni all'interno del cristianesimo molto indietro nel tempo e le legava, in ultima analisi, alla separazione tra il Regno d'Israele e quello di Giuda all'epoca della morte di Salomone, secondo una concezione che nel cristianesimo di derivazione pagana sarebbe stata impensabile. Tuttavia, anche nella descrizione delle quattro tappe dell'origine dell'eresia, vi è traccia, mi pare, di una commistione dell'antica lettura giudaizzante dei fenomeni con i

nuovi criteri di legittimità della successione legati ai vescovi e quindi agli apostoli. Nell'ultima delle quattro fasi, infatti, quella contemporanea, l'unica nella quale l'errore è ormai interno alla chiesa, compaiono «falsi Cristi, falsi profeti e falsi apostoli», dove le categorie dei «profeti» e degli «apostoli» sembrano richiamare, rispettivamente, una tipologia di figure più vicine al mondo giudeo-cristiano e veterotestamentario e una, invece, più legata a quello neotestamentario e propria di un cristianesimo ormai del tutto separato dal giudaismo.

In questo contesto, e pur in questa fase di transizione da un modello di legittimazione istituzionale all'altro, di cui Egesippo è espressione – e ai quali sembra dar credito in egual misura, o meglio, tra i quali sembra preferire l'uno o l'altro a seconda dell'area geografica di cui si interessa (a Gerusalemme, l'appartenenza alla famiglia di Gesù, a Corinto e Roma la successione episcopale) – questi riesce a riconosce una serie di tratti propri, in generale, di tutte le comunità, per così dire, "ortodosse", che permettono di distinguerle dalle sette "eretiche". L'uniformità della dottrina professata nei vari luoghi, la fedeltà alle Scritture comune a tutti e, infine, la legittimità della successione delle cariche ecclesiastiche e in particolare dei vescovi si contrappongono alla molteplicità, eterogeneità e illegittimità del pensiero, delle caratteristiche e delle dottrine che si trovano nelle fazioni, giudaiche prima e cristiane poi, e vengono a costituire quel patrimonio comune che permette di mantenere l'unità all'interno della Chiesa in un momento nel quale, ormai, la parentela con il Signore, per quanto ancora sentita e presente, soprattutto a Gerusalemme e in Palestina, come garanzia di continuità tra la chiesa e la predicazione di Gesù, costituisce più una traccia di concezioni appartenenti al passato che una realtà di fatto concreta e attendibile. Né la parentela con il Signore né la catena di successione maestro-discepolo, così come la descriveva per esempio Papia di Ierapoli, possono più essere riconosciuti, di fatto, come i criteri che garantiscono la trasmissione autentica del messaggio di Gesù: tale ruolo è assunto ormai sempre più dalla successione dei vescovi.

Anche l'interesse di Egesippo, da un lato, per alcuni scritti giudeo-cristiani come il *Vangelo secondo gli Ebrei* e il "Vangelo Siriaco" – si è visto che quest'ultimo potrebbe essere un *targum* del *Vangelo di Matteo* o un'armonia evangelica (un «*Diatessaron*»), secondo Bardy, o coincidere con il *Vangelo dei Nazareni*, secondo Le Boulluec – dall'altro, per alcuni, difficilmente identificabili, «scritti apocrifi», composti da «alcuni eretici», secondo l'informazione che ce ne dà Eusebio in *Storia Ecclesiastica* 4,22,9, mostra che il nostro autore, pur nelle sue peculiarità di scrittore arcaico e giudaizzante, appartiene ormai a un'epoca nella quale si è costretti a riconoscere la presenza di divisioni all'interno del mondo cristiano, nonché la necessità di cominciare a definirne i "confini", anche dal punto di vista del *corpus* scritturistico di

riferimento, come mostra la menzione di opere "apocrife", probabilmente nel significato originario di "nascoste" e quindi, in qualche modo, misteriose o sospette, che vorrebbero, forse, sostituirsi o almeno affiancarsi alla Scrittura autentica e a quegli scritti protocristiani che si andavano pian piano affermando come punti di riferimento sempre più "normativi" e che avrebbero infine costituito il nuovo "canone" neotestamentario. Anche in Egesippo sembra valere il criterio del carattere recente, se non contemporaneo, della composizione degli apocrifi, opposto all'antichità e al carattere originario dei testi sacri autentici, come *pendant* del *topos* della nascita recente delle eresie, che ha lo scopo di negarne la connessione con l'età delle origini e quindi l'affidabilità e la fedeltà all'insegnamento di Cristo.

Il presente studio ha, dunque, toccato alcuni punti nodali riguardanti Egesippo e la sua opera, consentendo anche di indicare alcune linee-guida per la lettura dei frammenti qui non ancora considerati, i quali, del resto, consentiranno a loro volta di ampliare lo sguardo d'insieme sull'autore e la sua opera e di approfondire ulteriormente l'analisi dei diversi e particolari temi e problemi che essa pone, anche attraverso l'esame comparato degli scritti di altri autori della stessa epoca e la vigile analisi dei processi storici nei quali essa si inserisce.

In particolare, l'esame dei passi di *Storia Ecclesiastica* 3,19 e 3,20,1-6, insieme a 3,32,5-8, contenenti il racconto dell'incontro dei nipoti di Giuda con Domiziano e dell'interrogatorio cui sono sottoposti in quanto discendenti della stirpe di Davide, i cui nomi sono trasmessi nel frammento di Egesippo citato nella *Storia Cristiana* di Filippo di Side, consentirà di analizzare gli eventuali contatti tra i modelli e le concezioni di Egesippo e quelli presenti in alcuni racconti rabbinici sugli incontri di certi rabbi con l'imperatore, che, anche nel caso delle narrazioni ebraiche, è spesso identificato con Domiziano. Ciò potrà contribuire a illuminare ancor meglio le relazioni tra il nostro autore e il mondo giudaico contemporaneo. Ulteriori chiarimenti a suo riguardo, poi, potranno venire dall'analisi sistematica degli argomenti proposti da Lawlor a favore dell'identificazione di alcuni passi del *Panarion* di Epifanio e del *Contro le eresie* di Ireneo con frammenti di Egesippo.

Il presente studio pone, d'altra parte, l'attenzione su numerosi aspetti dell'attività letteraria e della figura di questo autore, del suo ambiente storico e culturale, delle sue ideologie e delle tradizioni da lui trasmesse, finora poco o affatto esaminati, offrendo, mi auguro, un contributo alla ricerca su Egesippo e, anche, più in generale, sul "giudeo-cristianesimo" di cui egli è espressione e testimone, nonché sul periodo della prima storia cristiana al quale appartengono lui, le sue concezioni e i fenomeni che egli descrive.

APPENDICE I. Tavola comparativa della numerazione dei frammenti di Egesippo nelle principali raccolte

fr.	Routh[508]	Zahn	Preuschen	Lawlor[509]
I	4,22,7 + 3,32,3 (sette giudaiche; accusa degli eretici a Simeone e suo martirio)	4,22,7 (sette giudaiche)	4,22,7 (sette giudaiche)	[…] 4,8,2 […] (Antinoo)
II	2,23,4-18 (Giacomo il Giusto)	2,23,3-19[510] (Giacomo il Giusto) a. 2,23,3 b. 2,23,4 c. 2,23,5 d. 2,23,6-7 e. 2,23,8-9 f. 2,23,10-19	2,23,3-19 (Giacomo il Giusto)	4,22,7 (sette giudaiche)
III	3,20,1-6 + 3,32,6-7 (i nipoti di Giuda davanti a Domiziano, guidano le chiese fino a Traiano; i parenti del Signore guidano la chiesa, ancora martirio	3,11-12 + 4,22,4-5 (elezione di Simeone di Gerusalemme e origine delle eresie; Vespasiano ricerca i discendenti di Davide)	3,11-12 + 4,22,4-5 (elezione di Simeone di Gerusalemme e origine delle eresie; Vespasiano ricerca i discendenti di Davide)	2,23,4-18+ **3,5,2-3**+ 3,11+ 4,22,4-6 + 3,32,2-3.7 (Giacomo il Giusto; insidie dei giudei contro il Signore e i suoi, tra i quali Giacomo il Giusto, fuga dei cristiani a

[508] Di questa raccolta indico i passi nell'ordine in cui vi compaiono, anche se Routh non classifica i frammenti con una vera e propria numerazione, ma li riporta, semplicemente, l'uno di seguito all'altro. Il numero del frammento, dunque, risulta semplicemente dal fatto di scrivere qui i riferimenti uno dopo l'altro, ma non risale all'autore della raccolta.

[509] Nel caso della raccolta di Lawlor, segnalo con il simbolo […] i passi in cui egli suppone una lacuna nel testo di Egesippo, che spesso egli ritiene, del resto, di poter colmare con passi tratti dal *Panarion* di Epifanio e talvolta con altri di Ireneo di Lione, che tuttavia io non cito in questa sede e che corrispondono a spazi vuoti nella tabella. Egli ritiene peraltro di poter ricostruire da quale libro degli *Hypomnèmata* provenga il testo citato di volta in volta: i primi due frammenti da lui riportati (I e II nella tabella) provengono, a suo avviso, dai libri I-IV degli *Hypomnèmata*; tutti gli altri (III-VI), invece, dal V e ultimo libro dell'opera.

[510] Tuttavia, il testo che Zahn riporta per l'ultima sezione del frammento 2, cioè quella che egli indica come 2,23,10-18, corrisponde in realtà soltanto alla conclusione del §18, insieme all'inizio del §19. Anche Preuschen si arresta all'inizio del §19, ma riporta per intero i §10-18.

	di Simeone, ancora comparsa degli eretici)	a. 4,22,4-5 b. 3,11-12	a. 3,11-12 b. 4,22,4-6	Pella e punizione divina dei giudei; elezione di Simeone di Gerusalemme e origine delle eresie; accusa degli eretici a Simeone e suo martirio, ancora comparsa degli eretici) a. b. c. 2,23,4-5 […] d. 2,23,6 […] e. 2,23,7-18 f. **3,5,2-3** g. 4,22,4 […] e 3,11[…] h. 4,22,4 […] e 3,11 […] i. 4,22,4 […] j. 3,11 […] k. 3,32,7 l. 4,22,4-6 e 3,32,2 m. 3,32,3 e 3,32,2
IV	4,22,4-6 (elezione di Simeone di Gerusalemme e origine delle eresie)	3,19-20,1-7 + 3,32,6-7 (eretici denunciano a Domiziano i discendenti di Giuda; i nipoti di Giuda davanti a Domiziano, guidano le chiese fino a Traiano; i parenti del Signore guidano la chiesa, ancora martirio di Simeone, ancora comparsa degli eretici)	3,19-20,1-7 + **Filippo di Side** + 3,32,5-8 (eretici denunciano a Domiziano i discendenti di Giuda; i nipoti di Giuda davanti a Domiziano, guidano le chiese fino a Traiano; i parenti del Signore guidano la chiesa, ancora martirio di Simeone, ancora comparsa degli eretici, vengono a mancare i conoscitori diretti del Signore e si afferma la gnosi)	3,12 + **3,17-18,1** + 3,19-20,1-7.9 + **Filippo di Side**+ 3,32,2.4.6 (Vespasiano ricerca i discendenti di Davide; la persecuzione generale di Domiziano; esilio di Giovanni a Patmos; eretici denunciano a Domiziano i discendenti di Giuda; i nipoti di Giuda davanti a Domiziano, guidano le chiese fino a Traiano; rientro a Efeso di Giovanni da Patmos; martirio di Simeone, arresto degli eretici per

		a. 3,19 b. 3,20,1-4 c. 3,20,5-8 d. 3,32,6 e. 3,32,7	a. 3,19-20,1-8 b. Filippo di Side c. 3,32,5-8	la stessa accusa, i parenti del Signore guidano la chiesa, ancora martirio di Simeone) a. 3,12 b. 3,17 e Filippo di Side c. 3,19 d. 3,18,1 e Filippo di Side e. 3,20,9 f. 3,20,1 e 3,19 g. Filippo di Side h. 3,20,1-2 e Filippo di Side i. 3,20,3-5 e Filippo di Side j. k. 3,32,6 e 3,20,6-7 l. 3,32,2 m. 3,32,4
V	4,22,1 + **3,16** + 4,22,2-3 (viaggio a Roma di Egesippo; la *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma; «διαδοχὴν ἐποιησάμην»)	3,32,1-4 (persecuzione dei cristiani dopo Nerone e Domiziano, accusa degli eretici a Simeone e suo martirio, arresto degli eretici per la stessa accusa) a. 3,32,1-3 b. 3,32,3 c. 3,32,4	3,32,1-4 (persecuzione dei cristiani dopo Nerone e Domiziano, accusa degli eretici a Simeone e suo martirio, arresto degli eretici per la stessa accusa)	**3,16** + 4,22,1-3 + **4,11,7** (la *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma; viaggio a Roma di Egesippo e «διαδοχὴν ἐποιησάμην») a. 3,16 b. 4,22,1 c. 4,22,2 d. 4,22,2 e 4,22,1 e. 4,22,2 f. 4,22,3 e 4,11,7 g. h. i. j. k. 4,22,3 e 4,22,1

VI	4,8,1-2 (Antinoo)	4,22,1-3 (viaggio a Roma di Egesippo e «διαδοχὴν ἐποιησάμην») a. 4,22,1 b. 4,22,2-3	4,22,1-3 (viaggio a Roma di Egesippo e «διαδοχὴν ἐποιησάμην»)	Stefano Gobaro in Fozio, *Biblioteca*, cod. 232 (contro un'interpretazione gnosticizzante di *1Cor* 2,9)
VII	4,22,8-9 (origine degli "apocrifi" e scritti giudeo-cristiani)	4,22,8-9 (origine degli "apocrifi" e scritti giudeo-cristiani)	**3,16** (la *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma)	---
VIII	3,11 (elezione di Simeone di Gerusalemme)	4,8,2 (Antinoo)	4,22,8-9 (origine degli "apocrifi" e scritti giudeo-cristiani)	---
IX	Stefano Gobaro in Fozio, *Biblioteca*, cod. 232 (contro un'interpretazione gnosticizzante di *1Cor* 2,9)	Stefano Gobaro in Fozio, *Biblioteca*, cod. 232 (contro un'interpretazione gnosticizzante di *1Cor* 2,9)	4,8,1-2 (Antinoo)	---
X	---	---	Stefano Gobaro in Fozio, *Biblioteca*, cod. 232 (contro un'interpretazione gnosticizzante di *1Cor* 2,9)	---

APPENDICE II.

Fig. 1. Ricostruzione dell'area sacra del Secondo Tempio di Gerusalemme[511]

Fig. 2. Topografia di Gerusalemme. Le identificazioni del pinnacolo del Tempio e della tomba di Giacomo nel cristianesimo primitivo e in età bizantina

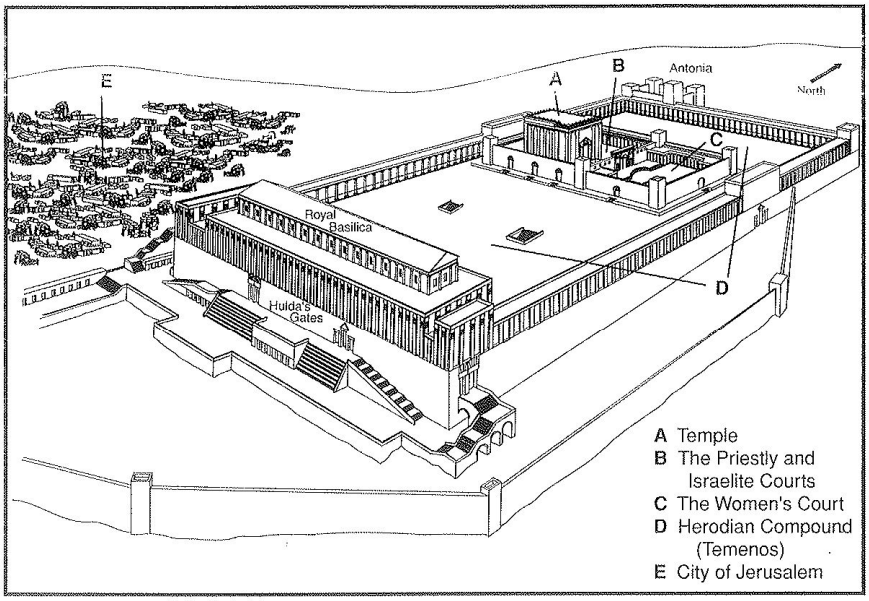

Fig. 1. Second Temple Compound. Based on Meir Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple* (trans. Ina Friedman; Jerusalem: Keter, 1982) 98–99, with permission from the author.

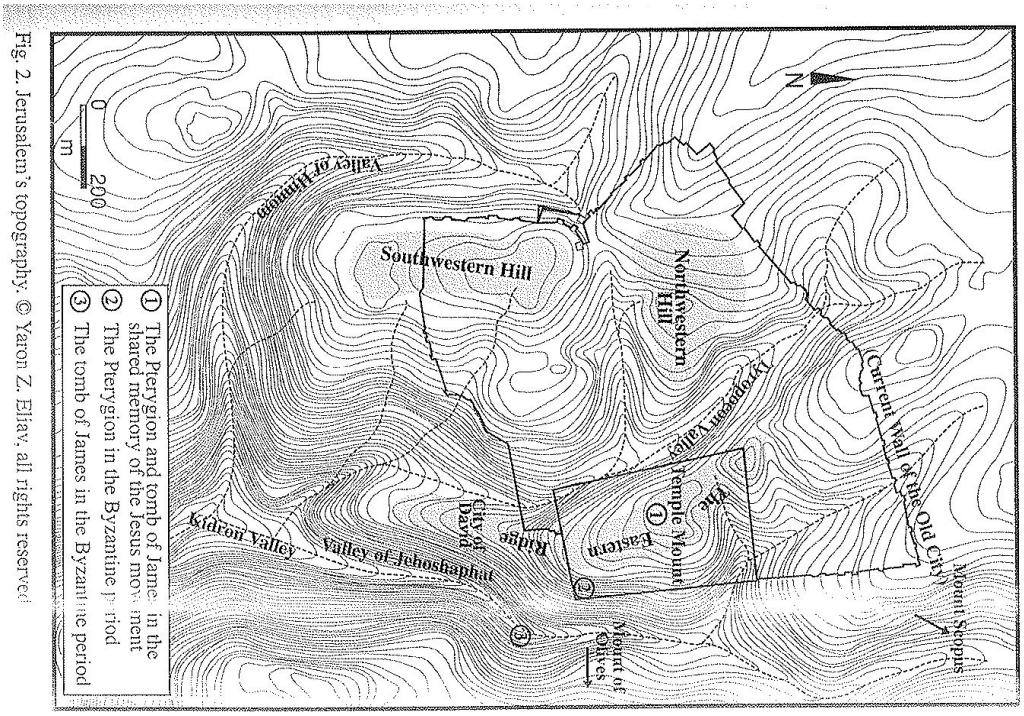

Fig. 2. Jerusalem's topography. © Yaron Z. Eliav, all rights reserved.

[511] Le immagini sono tratte da Yaron Z. ELIAV, *The tomb of James, Brother of Jesus, as* Locus Memoriae, in *Harvard Theological Review* 97 (2004), p. 33-59, p. 58-59.

APPENDICE III. Sinossi del testo greco e della traduzione italiana dei frammenti analizzati

In fascicolo separato

BIBLIOGRAFIA

I. FONTI[512]

Egesippo

Carl Gotthard DE BOOR, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, in: Ernst NOELDECHEN, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians.* Carl Gotthard DE BOOR *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 5, 2), Leipzig, Hinrichs 1888, p. 165-184

Ermenegildo COCCO, *I frammenti degli Ὑπομνήματα di Egesippo*, in: Luigi CIRILLO, Giancarlo RINALDI (ed.), *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico. Giubileo 2000. Atti del Convegno di studi. Napoli 9-11 ottobre 2000*, Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" 2004, p. 327-396

John Antony CRAMER (ed.), *Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecae regiae parisiensis*, II, Oxonii, e Typographeo academico 1839-1841 (ristampa: Hildesheim, Olms 1963), p. 88

Hugh Jackson LAWLOR, *The* Hypomnemata *of Hegesippus*, in: ID. (ed.), *Eusebiana. Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius Pamphili, ca. 264-349 A. D., Bishop of Cesarea: preceded by Essays on the* Hypomnemata *of Hegesippus, ca. 120-180 A. D., with Publication of the remaining Fragments of the Memorials, and on the Heresy of the Phrigians, with critical and historical Notes, an Index of Passages referred to and a general Index*, Oxford, Clarendon Press 1912 (ristampa: Amsterdam, Philo Press 1973), p. 1-107

Erwin PREUSCHEN, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Giessen, Töpelmann (1901) 1905²

Martinus Josephus ROUTH, *Reliquiae sacrae: sive auctorum fere jam perditorum secundi tertiique saeculi post Christum natum, quae supersunt. Accedunt synodi et epistolae canonicae nicaeno concilio antiquiores. Editio altera*, I-V, Oxonii, Typographeum Academicum 1846² (ristampa: Hildesheim – New York, Olms 1974), I, p. 203-284 (Martin Joseph ROUTH, *Reliquiae sacrae: sive auctorum fere jam perditorum secundi tertiique saeculi fragmenta, quae*

[512] Indico prima i contributi utilizzati come fonti per Egesippo, poi di seguito quelli inerenti a tutti gli altri autori antichi in ordine alfabetico; infine, sotto la voce *Altre fonti* classifico gli strumenti e i contributi utilizzati come fonti che non rientrano in nessuno degli autori per i quali ho proposto una voce propria.

supersunt. Accedunt epistole synodicae et canonicae nicaeno concilio antiquiores, I-V, Oxonii, Typographeum Academicum 1814[1] (ristampa: Hildesheim, New York Olms 1974), I, p. 187-225)

Theodor ZAHN (ed.), *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, I-X, Leipzig, Deichert 1881-1929, VI, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien; Brüder und Vettern Jesu*, Leipzig, Deichert 1900

Antico e Nuovo Testamento

ACADEMIA SCIENTIARUM GOTTINGENSIS (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum graecum. Auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum*, I-XVI, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1974- .

Erwin NESTLE, Kurt ALAND (ed.), *Nuovo Testamento Greco-Italiano a cura di Bruno Corsani, Carlo Buzzetti, prefazione di Carlo Maria Martini e Barbara Aland. Testo greco XXVII Edizione dell'opera di Eberhard e Erwin Nestle a cura di Barbara e Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo Maria Martini, Bruce Manning Metzger, in collaborazione con l'Istituto per la Ricerca testuale del Nuovo Testamento, Münster, Westfalia. Testo Italiano Versione Conferenza Episcopale Italiana della* Traduction Oecuménique de la Bible, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera 1996

Michael E. STONE, John STRUGNELL, *The Books of Elijah, parts 1-2 collected and translated* (Texts and translations 18. Pseudepigrapha 8), Missoula, Montana, Scholars Press 1979

Francesco VATTIONI (ed.), *La Bibbia di Gerusalemme. Edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di Francesco Vattioni. Direzione editoriale di Andrea Tessarolo. Redazione di Giuseppe Albiero*, Bologna, Dehoniane 1971

Joseph ZIEGLER (ed.), *Duodecim prophetae edidit Joseph Ziegler* (Septuaginta Vetus Testamentum graecum 13), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt 1943[1] (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1967[2], 2012[4])

Joseph ZIEGLER (ed.), *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae edidit Joseph Ziegler* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 15), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1957 (1976[2], 2006[3])

Atenagora di Atene

Bernard POUDERON (ed.), *Athénagore, Supplique au sujet des chrétiens. Sur la résurrection des morts. Introduction, texte et traduction par Bernard Pouderon* (Sources chrétiennes 379), Paris, Cerf 1992

II Apocalisse di Giacomo

Wolf Peter FUNK, *Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V. Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von Wolf Peter Funk* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 119) Berlin, Akademie-Verlag 1976

Charles W. HEDRICK, *The (second) apocalypse of James V,* 4 *: 44,11-63,32* in: Douglas M. PARROT (ed.), *Nag Hammadi Codices: V, 2-5 and VI with Papyrus Berolensis 8502, 1 and 4* (The coptic gnostic library. Nag Hammadi studies 11), Leiden, Brill 1979, p. 105-149

Armand VEILLEUX, *La première apocalypse de Jacques (NH V,3). La seconde apocalypse de Jacques (NH V,4), texte établi et présenté par Armand Veilleux* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes 17), Québec, Les Presses de l'Université Laval 1986

Apollonio Discolo

Jean LALLOT, *Apollonius Dyscolus, De la construction. (Peri syntaxeōs). Texte grec accompagné de notes critiques, introduction, traduction, notes exégétiques, index par Jean Lallot* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 19), I-II, *Introduction, texte et traduction*, Paris, Vrin 1997

Gustav UHLIG (ed.), *Apollonii Dyscoli quae supersunt recensuerunt, apparatum criticum, commentarium, indices adiecerunt Richardus Schneider et Gustave Uhlig. Volumen alterum. Apollonii Dyscoli De constructione libri quattuor recensuit apparatu critico et explanationibus instruxit Gustavus Uhlig* (Grammatici Graeci II,2), Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1910 (ristampa: Hildesheim, Olms 1965)

Clemente di Alessandria

Otto STÄHLIN, Ludwig FRÜCHTEL, Ursula TREU (ed.), *Clemens Alexandrinus, herausgegeben von Otto Stählin. Band 3. Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente. Herausgegeben von Otto Stählin. In 2. Auflage, neu herausgegeben von Ludwig Früchtel. Zum Druck besorgt von Ursula Treu* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 17,3), Berlin, Akademie-Verlags 1970²

Clemente di Roma

Joseph Barber LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* (1869-1890), I, 1-2 - II, 1-3, I, *St. Clement of Rome. A revised text with introductions, notes, dissertations and translations*, 2, London – New York, Mac Millan & co. 1890 (ristampa: Hildesheim, New York, Olms 1973)

Clemente di Roma (pseudo)

Wilhelm FRANKENBERG (ed.), *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext. Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung, von Wilhelm Frankenberg* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 48,3), Leipzig, Hinrichs 1937

F. Stanley JONES, *An ancient Jewish Christian source on the history of christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71*, (Society of Biblical Literature. Texts and Translations 37. Christian Apocrypha Series 2), Atlanta, Georgia, Scholars Press 1995

Bernhard REHM (ed.), *Die Pseudoklementinen, herausgegeben von Bernhard Rehm. Zweite verbesserte Auflge von Georg Strecker* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), I-V, Berlin, Akademie-Verlag – Leipzig, Hinrichs 1953-2008²

Bernhard REHM (ed.), *Die Pseudoklementinen, herausgegeben von Bernhard Rehm. Zweite verbesserte Auflge von Georg Strecker. II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin, Akademie Verlag 1994²

Chronicon Paschale

Ludwig August DINDORF (ed.), *Chronicon Paschale. Ad exemplar vaticanum recensuit Ludovicus Dindorfius* (Corpus scriptorum historiae byzantinae), I-II, Bonnae, Impensis Ed. Weberi 1832

Epifanio di Salamina

Christian-Friedrich COLLATZ, Arnd RATTMANN (ed.), *Epiphanius, IV. Register zu den Bänden I-III (Ancoratus, Panarion haer. 1-80 und De Fide) nach den Materialen von Karl Holl, bearbeitet von Christian-Friedrich Collatz und Arnd Rattmann unter Mitarbeit von Marietheres Döhler, Dorothea Hollnagel und Christoph Markschies* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Neue Folge. Band 13), Berlin – New York, De Gruyter 2006

Karl HOLL (ed.), *Epiphanius. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften von D. Dr. Karl Holl*, I-III (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften 25; 31; 37), Leipzig, Hinrichs 1915-1933

Giovanni PINI (ed.), *Epiphanius, Panarion* (Letteratura cristiana antica. Nuova serie 21), Brescia, Morcelliana 2010

Eusebio di Cesarea

Gustave BARDY (ed.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Texte grec, traduction et annotation. Introduction par Gustave Bardy. Index par Pierre Périchon* (Sources Chrétiennes 31 ; 41 ; 55 ; 73), Paris, Cerf 1952-1960 (e ristampe)

Maristella CEVA (ed.), *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica. Traduzione libro I di Francesco Maspero. Traduzione libri II-X di Maristella Ceva. Introduzione, note, bibliografia, appendici, indici di Maristella Ceva* (Classici di storia. Sezione greco-romana 11), Milano, Rusconi 1979

Giuseppe DEL TON, *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina. Testo greco con traduzione e note di Giuseppe Del Ton*, Roma – Parigi –Tournai – New York, Desclée & C. 1964

Emile GRAPIN (ed.), *Eusèbe, Histoire ecclésiastique. Livres I-IV. Texte grec et traduction française par Emile Grapin* (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 2), Paris, Picard 1905

Rudolf HELM (ed.), *Eusebius Werke, siebter Band. Die Chronik des Hieronymus. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Rudolf Helm*, I-II (Die griechischen christlichen Schriftsteller 24; 34), Leipzig, Hinrichs 1913-1926[1]; (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften 47), Berlin, Akademie-Verlag 1956[2]

Heinrich KRAFT (ed.) *Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte. Herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft. Die Übersetzung von Philipp Haeuser (Kempten 1932) wurde neu durchgesehen von Hans Armin Gärtner*, München, Kösel 1967

Kirsopp LAKE, John Ernest Leonard OULTON (ed.), *Eusebius, The ecclesiastical history.* Kirsopp LAKE (ed.), *Eusebius, The ecclesiastical history 1. With an English translation by Kirsopp Lake* (The Loeb classical library 153), London, Heinemann 1959; John Ernest Leonard OULTON (ed.), *Eusebius, The ecclesiastical history 2. With an English translation by John Ernest Leonard Oulton* (The Loeb classical library 265), London, Heinemann – Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press 1964

Franzo MIGLIORE (ed.), *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica. 1. Introduzione a cura di Franzo Migliore. Traduzione e note libri I-IV a cura di Salvatore Borzì. Traduzione e note libro V a cura di Franzo Migliore. Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica. 2. Traduzione e note libri VI-VII a cura di Franzo Migliore. Traduzione e note libri VIII-X a cura di Giovanni Lo Castro* (Collana di testi patristici 158; 159), Roma, Città Nuova 2001

Eduard SCHWARTZ, Theodor MOMMSEN (ed.), *Eusebius Werke, zweiter Band. Die Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Dr. Theodor Mommsen* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften 91-93), I-III, Leipzig, Hinrichs 1903-1909

William WRIGHT, Norman MCLEAN (ed.), *The ecclesiastical history of Eusebius Pamphili, 265-339, bishop of Caesarea. Syriac text, edited from the manuscripts in London and St. Petersburg [by] William Wright and Norman McLean. With a collation of the ancient Armenian version by Adalbert Merx* (Gorgias historical texts 9), London, Cambridge University Press 1898 (ristampa: Amsterdam, Philo Press 1975)

Fozio di Costantinopoli

RENÉ HENRY, *Photius, Bibliothèque. Texte établie et traduit par René Henry, Index par Jacques Schamp* (Collection des universités de France. Série grecque 137; 142; 158; 169; 177; 205; 229; 250; 339), I-IX, Paris, Les Belles lettres 1991²

Giorgio Sincello

William ADLER, Paul TUFFIN (ed.), *The chronography of George Synkellos. A Byzantine chronicle of universal history from the creation. Translated with introduction and notes*, Oxford, Oxford University Press 2002

Alden A. MOSSHAMMER, *Georgii Syncelli Ecloga chronographica* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, in aedibus B. G. Teubneri 1984

Girolamo di Stridone

Aldo CERESA-GASTALDO, *Gerolamo. Gli uomini illustri* (Biblioteca patristica 12), Firenze, Nardini – Centro internazionale del libro 1988

Giulio Africano

Christophe GUIGNARD (ed.), *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ: analyse de la tradition textuelle, édition, traduction et étude critique* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 167), Berlin, de Gruyter 2011

Giuseppe Flavio

John M.G. BARCLAY, *Against Apion, Translation and commentary by John M.G. Barclay* (Steve MASON (ed.), *Flavius Josephus, Translation ad Commentary, edited by Steve Mason* X), Leiden – Boston, Brill 2007

Francesca CALABI, *Flavio Giuseppe. Contro Apione* (Biblioteca ebraica 8), Genova, Marietti *1820* (1993) 2007²

Louis H. FELDMAN (ed.), *Josephus, with an English translation. 10, Jewish antiquities, book XX; with an English translation by Louis H. Feldman* (The Loeb classical library 456), Cambridge (Massachussets), Harvard University Press 1981

Benedikt NIESE (ed.), *Flavii Iosephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. 4. Antiquitatum iudaicarum libri XVI-XX et vita*, I-VII, Berolini, apud Weidmannos 1887-1895

Benedikt NIESE (ed.), *Flavii Iosephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. 6. De Bello iudaico libros VII ediderunt Iustus a Destinon et Benedictus Niese. Editio secunda lucis ope expressa*, Berolini, apud Weidmannos 1955

Théodore REINACH, *Flavius Joseph, Contre Apion. Texte établi et annoté par Théodore Reinach et traduit par Léon Blum* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres 1972

Manlio SIMONETTI (ed.), *Flavio Giuseppe, Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone ("Antichità giudaiche", libri XII-XX). Introduzione, traduzione e note a cura di Manlio Simonetti* (I meridiani), Milano, Mondadori 2002

Henry St. John THACKERAY, *Josephus, with an English translation. 1, The life. Against Apion; with an English translation by Henry St. John Thackeray* (The Loeb classical library 186), London, Heinemann – Cambridge (Massachussets), Harvard University Press 1993

Giustino Martire

Charles MUNIER (ed.), *Justin Martyr. Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire* (Patrimoines. Christianisme), Paris, Cerf 2006

André WARTELLE (ed.), *Saint Justin, Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par André Wartelle* (Etudes augustiniennes. Série Antiquité 117), Paris, Etudes augustiniennes 1987

Ippolito di Roma

Adolf BAUER, Rudolf HELM (ed.), *Hippolytus Werke IV. Die Chronik*. *Hergestellt von Adolf Bauer, durchgesehen, herausgegeben und in zweiter Auflage bearbeitet von Rudolf Helm* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 46), Berlin, Akademie Verlag 1955²

Ireneo di Lione

Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU (ed.), *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau,* I-X (Sources Chrétiennes 100.1; 100.2; 152; 153; 210; 211; 263; 264; 293; 294), Paris, Cerf 1965-1982

Itinerari antichi

Donato BALDI, *Enchiridion locorum sanctorum. Documenta S. Evangelii loca respicientia collegit atque adnotavit P. Donatus Baldi. Editio altera, aucta et emendata*, Jerusalem, Typis Patrum Franciscanorum 1955

Paul GEYER (ed.), *Itinera hierosolymitana. Saeculi IIII-VIII. Recensuit et commentario critico instruxit Paulus Geyer* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 39), Vindobonae – Pragae, Tempsky – Lipsiae, Freytag 1898 (ristampa: New York – London, Johnson Reprint 1964)

John WILKINSON (ed.), *Egeria's travels. Newly translated with supporting documents and notes by John Wilkinson*, London, S.P.C.K. 1971

Papia di Ierapoli

Enrico NORELLI, *Papia di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore: i frammenti. Introduzione, testo, traduzione e note di Enrico Norelli* (Letture cristiane del primo millennio 36), Milano, Paoline 2005

Storia dei Recabiti

James H. CHARLESWORTH (ed.), *The history of the Rechabites. I. The Greek recension. Edited and translated by James H. Charlesworth* (Texts and translations 17; Pseudepigrapha series 10), Missoula, Scholars press 1982

James H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament pseudepigrapha. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, II, Garden City, New York, Doubleday&Company 1985

Albert-Marie DENIS et collaborateurs (ed.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I-II, Turnhout, Brepols 2000

Vangelo di Tommaso

April D. DECONICK, *The original Gospel of Thomas in translation. With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel* (Early Christianity in context, Library of New Testament studies 287), London, Clark International, 2006

Matteo GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, traduzione e commento*, Roma, Carocci 2011

Vite dei Profeti

James H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament pseudepigrapha. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, II, Garden City, New York, Doubleday&Company 1985

Albert-Marie DENIS et collaborateurs (ed.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I-II, Turnhout, Brepols 2000

Gianfrancesco LUSINI, *Vite dei Profeti*, in: Paolo SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Biblica 8), IV, Brescia, Paideia 2000, p. 527-570

Theodor SCHERMANN (ed.), *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata, inter quae nonnulla primum edidit recensuit Schedis Vir. Cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis indicibus testimoniis apparatu critico instruxit Theodorus Schermann* (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana), Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1907

Altre fonti

Enrico CATTANEO (ed.), *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli* (Letture cristiane del primo millennio 25), Milano, Paoline 1997

Remy CEILLIER (ed.), *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, qui contient leur vie, le catalogue, la critique, le jugement, la chronologie, l'analyse et le dénombrement des différentes éditions de leurs ouvrages; ce qu'ils renferment de plus intéressant sur le dogme, sur la morale et sur la discipline de l'église; l'histoire des conciles tant généraux que particuliers, et les actes choisis des martyrs*, I-XIV, Paris, Vivès 1858-1863

Johann Ernst GRABE (ed.), *Spicilegium Sanctorum Patrum ut et Haereticorum Saeculi post Christum natum I. II. et III. quorum vel integra monumenta, vel fragmenta, partim ex aliorum Patrum libris jam impressis collegit, et cum codicibus manuscriptis contulit, partim ex mss. primum edidit, ac singula tam praefatione, quam notis subjunctis illustravit Joannes Ernestus Grabius*, I-II, I, *sive, Seculum I.* II, *sive Seculi II.*, Oxoniae, e Theatro Sheldoniano impensis Gulielmi Innys bibliopolae Londinensis 1714[2]

Dimitris KAIMAKIS (ed.), *Die Kyraniden*, Hain, Meisenheim am Glan 1976

Jean-Pierre MAHÉ [et al.] (ed.), *Ecrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi. Edition publiée sous la direction de Jean-Pierre Mahé* (Bibliothèque de la Pléiade 538), Paris, Gallimard 2007

Florentino García MARTÍNEZ, Eibert J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, I-II, Leiden, Brill 1997-1998

Jacques-Paul MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque ecclesiasticorum, qui ab aevo apostolico ad tempora Innocenti III (anno 1216) pro Latinis et ad concilii Florentini tempora (ann. 1439) pro graecis floruerunt. Series Graeca, in qua prodeunt Patres, Doctores scriptoresque ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Bessarionem accurante Jacques-Paul Migne*, I-CLXI, Parisiis, apud Garnier fratres 1857-1866

Eduard SCHWARTZ, *Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor. Mit Excursen über die Interpolationen bei Africanus und Eusebios* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 40,2), Göttingen, Dieterich 1894

Louis-Sébastien LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Justifiez par les citations des auteurs originaux. Avec une chronologie, ou l'on fait un abregé de l'histoire ecclesiastique et profane, et des notes pour éclaircir les difficultez des faits et de la chronologie, par Mr. Lenain de Tillemont*, I-XVI (16 volumi in 4 tomi), Paris, Robustel 1693-1712[1]; I-XXX (10 tomi in 30 volumi), Bruxelles, Fricx, 1706-1730[2]

Stéphane VERHELST, *L'Apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques*, in *Revue biblique* 105 (1998), p. 81-104

Léon VOUAUX (ed.), *Les Actes de Pierre. Introduction, textes, traduction et commentaire par Léon Vouaux* (Documents pour servir à l'étude des origines chrétiennes. Les apocryphes du Nouveau Testament), Paris, Letouzey et Ané 1922

II. STUDI

Louise ABRAMOWSKI, *Διαδοχή und ὀρθὸς λόγος bei Hegesipp*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 87 (1976), p. 321-327

Kurt ALAND, Frank Leslie CROSS (ed.), *Studia Patristica 1. Papers presented to the second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part 1* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 63), Berlin, Akademie Verlag 1957

José Antonio DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II* (Biblioteca de autores cristianos 300), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1970

Charles Martial ALLEMAND-LAVIGERIE, *De Hegesippo Disquisitionem proponebat Facultati Litterarum Parisiensi C. Allemand-Lavigerie*, Paris-Lyon, Librairie Catholique de Perisse Frères 1850

Berthold ALTANER, Alfred STUIBER (ed.), *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Herders theologische Grundrisse), Freiburg – Basel, Herder 1978

Gabriella ARAGIONE, Eric JUNOD, Enrico NORELLI (ed.), *Le canon du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* (Le monde de la Bible 54), Genève, Labor et Fides 2005

Gabriella ARAGIONE, *Una "storia" universale dell'eresia. Il* Panarion *di Epifanio*, in: Giovanni PINI (ed.), *Epiphanius, Panarion* (Letteratura cristiana antica. Nuova serie 21), Brescia, Morcelliana 2010, p. 5-59

Gabriella ARAGIONE, Enrico NORELLI (ed.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques: actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies », Genève, 13-14 juin 2008*, Lausanne, Éditions du Zèbre 2011

Gabriella ARAGIONE, *Guerre-éclair contre les hérétiques, guerre de position contre les philosophes: l'Elenchos et ses protagonistes*, in : ARAGIONE, NORELLI (ed.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du Colloque international sur l'Elenchos, Genève 13-14 juin 2008*, p. 73-101

Norbert BACKMUND, s. v. *Hégésippe*, in BAUDRILLART, AUBERT (ed.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (Encyclopédie des sciences ecclésiastiques 4), XXIII, 1990, p. 772-773.

Klaus BALTZER, HELMUT KOESTER, *Die Bezeichnung des Jakobus als Ὠβλίας*, in *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 46 (1955), p. 141-142

Ernst BAMMEL, *L'erede di Gesù. Le tradizioni neotestamentarie*, Roma, Borla 1994 (traduzione italiana di Enrico NORELLI di: *Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums*, Heidelberg, Schneider 1988)

Otto BARDENHEWER, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs oeuvres*, I-III, Paris, Bloud 1905 (edizione francese di Pierre GODET, C. VERSCHAFFEL (ed.) di: *Patrologie*, Freiburg, Herder 1901²)

Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen literatur*, I-V, Freiburg im Breisgau, Herder 1913-32, I, *Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*, Freiburg, Herder 1913²

Gustave BARDY, s. v. *Etienne Gobar* in: JACQUEMET, MATHON, BAUDRY, GUILLUY (ed.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Publié sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille*, IV, 1956, p. 598

Timothy D. BARNES, *The editions of Eusebius*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21 (1980), p. 191-201

Richard BAUCKHAM, *Jude and the relatives of Jesus in the early church*, Edinbourgh, Clark 1990

Richard BAUCKHAM, *For what offence was James put to death?*, in: CHILTON, EVANS (ed.), *James the Just and Christian origins*, p. 199-232

Richard BAUCKHAM, *James and the Jerusalem Community*, in: SKARSAUNE, HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, p. 55-95

Richard BAUCKHAM, *Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, in: FREY, GOUNELLE (ed.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 5)

Walter BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, Fortress Press 1971 (edizione inglese del Philadelphia Seminar on Christian Origins, Robert A. KRAFT, Gerhard KRODEL (ed.) di: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen, Mohr Siebeck (1934) 1964²)

Walter BAUER, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Paris, Editions du Cerf 2009 (traduzione francese di Philippe VUAGNAT, rivista e completata da Christina e Simon Claude MIMOUNI, con prefazione di Alain LE BOULLUEC di: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen, Mohr Siebeck (1934) 1964²)

Franz Christian BAUR, *Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen, Füs 1860² (ristampa: Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann 1966)

Friedrich Wilhelm BAUTZ, s. v. *Hegesippus*, in: BAUTZ, BAUTZ (ed.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, II, 1990, p. 649-650

George BAREILLE, s. v. *Hégésippe*, in: VACANT, MANGENOT, AMANN (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, VI, 2, 1925, p. 2116-2120

Pier Franco BEATRICE, *The "Gospel According to the Hebrews" in the Apostolic Fathers*, in *Novum Testamentum* 48 (2006), p. 147-195

Klaus BERGER, *Zur Diskussion über die Herkunft von* 1 Cor *2,9*, in *New Testament Studies* 24 (1978), p. 270-283

Karlmann BEYSCHLAG, *Das Jakobus-martyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Liturgie*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 56 (1965), p. 149-177

Karlmann BEYSCHLAG, *Kallist und Hippolyt*, in *Theologische Zeitschrift* 20 (1964), p. 103-124

BIBLIA. ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA (ed.), *Atti del seminario invernale: La famiglia di Gesù: «Ecco di fuori tua madre e i tuoi fratelli». Vicenza, 30 gennaio – 1 febbraio 2004*, Firenze, Tipografia Giuntina 2005

Elias J. BICKERMAN, *Chronology of the Ancient World. Revised Edition* (Aspects of Greek and Roman life), London, Thames & Hudson 1980

Ludwig BIELER, *Adamnan und Hegesipp*, in *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik* 69 (1956), 344-349

Jodef BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgarter Bibelstudien 21), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk 1967²

Josef BLINZLER, *Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Simeon von Jerusalem*, in: *Passauer Studien. Festschrift für Bischof Simon Konrad Landesdorfer OSB zum 50. Jahrestag seiner Priesterweihe dargeboten von der Philosophischen-Theologischen Hochschule Passau*, Passau, Passavia Verlag 1953, p. 25-55

Georg Günter BLUM, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenaeus* (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 9), Berlin – Hamburg, Lutherisches Verlagshaus 1963

Alexander BÖHLIG, *Zum Martyrium des Jakobus*, in *Novum Testamentum* 5 (1962), p. 207-213

Alexander BÖHLIG, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums 6), Leiden, Brill 1968

Franco BOLGIANI, *La tradizione eresiologica sull'encratismo. I. La notizia di Ireneo*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 91 (1956-57), p. 343-419

Heinrich BÖMER, *Zur altrömischen Bischofsliste*, in *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 7 (1906), p. 333-339

Franz BÖMER, *Der Commentarius*, in *Hermes* 81 (1953), p. 210-250

Joseph BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Bibliothèque de théologie historique), Paris, Beauchesne 1939

Bogdan G. BUCUR, *The Place of the Hypotyposeis in the Clementine Corpus: An Apology for "The Other Clement of Alexandria"*, in *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009), p. 313-335

Allen BRENT, *The* Elenchos *and the identification of Christian communities in second-early third century Rome*, in: ARAGIONE, NORELLI (ed.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du Colloque international sur l'Elenchos, Genève 13-14 juin 2008*, p. 275-314

Allen BRENT, *Diogenes Laertius and the Apostolic Succession*, in *Journal of Ecclesiastical History* 44 (1993), p. 367-389

Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the third century. Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop* (Supplements to *Vigiliae christianae* 31), Leiden – New York – Köln, Brill 1995

William F. BROSEND, *James and Jude* (New Cambridge Bible commentary), Cambridge, Cambridge University Press 2005

Scott Kent BROWN, *James: a religious-historical study of the relations between Jewish, Gnostic, and Catholic Christianity in the early period through an investigation of the traditions about James the Lord's brother*, Brown University, Ph.D. dissertation 1972

Scott Kent BROWN, *Jewish and gnostic elements in the Second Apocalypse of James (CG V,4)*, in *Novum Testamentum* 17 (1975), p. 225-237

Norbert BROX, s. v. *Häresie*, in: KLAUSER, KREMER, DÖLGER, DASSMANN, SCHÖLLGEN, COLPE (ed.), *Reallexikon fuïr Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, XIII, *Gütergemeinschaft – Heilgötter*, 1986, p. 248-297

Ernesto BUONAIUTI, *Marcione ed Egesippo*, in *Religio* 12 (1936), p. 401-413

Francis Crawford BURKITT, *Early Eastern Christianity. St. Margaret's lectures 1904 on the Syriac-speaking church*, London, Murray 1904

Pierre-Thomas CAMELOT, s. v. *Hégésippe*, in JACQUEMET, MATHON, BAUDRY, GUILLUY (ed.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Publié sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille*, V, 1963, p. 568-569

Erica CAROTENUTO, *Tradizione e innovazione nella* Historia Ecclesiastica *di Eusebio di Cesarea* (Istituto italiano per gli studi storici in Napoli), Bologna, il Mulino 2001

Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, *Die Nachfolge des Jakobus. Zur Frage eines urchristlichen 'Kalifats'*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950/51), p. 133-144

Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, *Lehrerreihen und Bischofsreihen im zweiten Jahrundert*, in: Werner SCHMAUCH (ed.), *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk 1951, p. 240-249

Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, *The formation of the Christian Bible*, London, Black 1972 (edizione inglese di J. A. BAKER di: *Die Entstehung der Christlichen Bibel*, Tübingen, Mohr 1968)

Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiatical Authority and Spiritual Power in the Church of the first three centuries*, London, Black 1969 (edizione inglese di J. A. BAKER di: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei*

Jahrhunderten (Beiträge zur historischen Theologie 14), Tübingen, Mohr 1963²

Erich CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste: kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionenreihen* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, Jahr 2, Heft 4), Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte 1926 (ristampa: Hildesheim, Gerstenberg 1975)

Erich CASPAR, *Geschichte des Papsttums. Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, I-II, I, *Römische Kirche und Imperium Romanum*, II, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*, Tübingen, Mohr 1930-1933

John CHAPMAN, *La chronologie des premières listes épiscopales de Rome*, in *Revue bénédectine de critique, d'histoire et de littérature religieuse* 18 (1901), p. 399-417, 19 (1902), p. 13-37; p. 145-170

Bruce CHILTON, Craig A. EVANS (ed.), *James the Just and Christian origins* (Supplements to "Novum Testamentum" 98), Leiden, Brill 1999

Bruce CHILTON, Jacob NEUSNER (ed.), *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*, Louisville, Wesminster, Knox Press 2002

Hans CONZELMANN, *Heiden-Juden-Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit* (Beiträge zur historischen Theologie 62), Tübingen, Mohr 1981

Frank Leslie CROSS (ed.), *Studia Patristica 3. Papers presented to the third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part 1, Introductio, editiones, critica, philologica* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 78), Berlin, Akademie-Verlag 1961-1962

Frank Leslie CROSS (ed.), *Studia Patristica 4. Papers presented to the third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part 2, Biblica, Patres apostolici, historica* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 79), Berlin Akademie-Verlag 1961-1962

Gianluca CUNIBERTI, Hypomnemata *in* Suda*: genere letterario, fonte lessicografica,* FGrHist *227-238*, in: VANOTTI (ed.), *Il lessico Suda e gli storici greci in frammenti. Atti dell'incontro internazionale, Vercelli, 6-7 novembre 2008. Themata 6*, p. 347- 369

Jean DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1, Bibliothèque de Théologie), Tournai, Desclée – Paris, Cerf 1991

Alberto D'ANNA, *Terza Lettera ai Corinzi.* Pseudo-Giustino, *La Resurrezione*, Milano, Paoline 2009

Henri DANNREUTHER, *Du témoignage d'Hégésippe sur l'Église chrétienne aux deux premiers siècles*, Nancy 1878

Michel DESJARDINS, *Bauer and Beyond. On Recent Scholarly Discussions of Αἵρεσις in the Early Christian Era*, in: *The second century* 8/2 (1991), p. 65-82

Lorentz DIETRICHSON, *Antinoos. Eine kunstarchaölogische Untersuchung*, Christiania, In kommission bei H. Aschehoug & co. 1884

Walter Luis DULIÈRE, *Antinoüs et le livre de la Sagesse*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 11 (1959), p. 201-227

James DONALDSON, *A Critical History of Christian Literature and Doctrine from the Death of the Apostels to the Nicene Council*, I-III, I, *The Apostolic Fathers*, II, *The apologists* , III, *The Apologists Continued*, London, Mac Millan &co. 1864-1866

Hermigild DRESSLER, s. v. *Hegesippus*, in: MC DONALD, MAGNER (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, VI, 1967, p. 994

Jacques DUPONT, *Les trois Apocalypses synoptiques :* Marc *13 ;* Matthieu *24-25 ;* Luc *21* (Lectio divina 121), Paris, Cerf 1985

Michael DURST, *Hegesipps «Hypomnemata». Titel oder Gattungsbezeichnung*, in *Römische Quartalschrift für christlische Altertumskunde und Kirchengeschichte* 84 (1989), p. 299-330

Michael DURST, s. v. *Hegesipp*, in BÄUMER, SCHEFFCZYK (ed.), *Marienlexikon. Herausgegeben im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg E. V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk*, III, 1991, p. 91-93

Michael DURST, s. v. *Egesippo*, in: DÖPP, GEERLINGS (ed.), *Dizionario di letteratura cristiana antica*, p. 286-287

Arnold EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church,* London, Lutterworth Press 1953

Yaron Z. ELIAV, *The tomb of James, Brother of Jesus, as* Locus Memoriae, in *Harvard Theological Review* 97 (2004), p. 33-59

Everett FERGUSON, *The Ministry of the Word in the First Two Centuries*, in *Restoration Quarterly* 1 (1957), p. 21-31

Everett FERGUSON, *The Church at Corinth Outside the New Testament*, in *Restoration Quarterly* 3 (1959), p. 169-172

Giovanni FILORAMO, Claudio GIANOTTO (ed.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999*) (Biblioteca di cultura religiosa 65), Brescia, Paideia 2001

Isidor FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon*, (Freiburger theologische Studien 90), Freiburg, Herder 1971

Albert FREY, Remy GOUNELLE (ed.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 5), Lausanne, Editions du Zèbre 2007

Kurt GALLING (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I-VII, Tübingen, Mohr – Siebeck 1958-1965

Harry Y. GAMBLE, *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani. Edizione italiana a cura di Donatella Zoroddu*, Brescia, Paideia 2006 (edizione italiana di: *Books and readers in the early Church. A history of early Christian texts*, New Haven – London, Yale University Press 1995)

Stephen GERO, *Ὠβλιας reconsidered*, in *Le Muséon: revue d'études orientales*, 88 (1975), p. 435-440

Claudio GIANOTTO, *Giacomo e il giudeocristianesimo antico*, in: FILORAMO, GIANOTTO (ed.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999*) (Biblioteca di cultura religiosa 65), p. 108-119

John GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy* (Hypomnemata 56), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978

Robert McQueen GRANT, *Eusebius as Church Historian*, Oxford, Clarendon Press 1980

Erich GRÄßER, Otto MERK (ed.), *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburstag*, Tübingen, Mohr 1985

Bernard GREEN, *Christianity in ancient Rome. The first three centuries*, London, Clark 2010

Berndt GUSTAFSSON, *Hegesippus' sources and his Reliability*, in: CROSS (ed.), *Studia Patristica 3. Papers presented to the third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part 1, Introductio, editiones, critica, philologica* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 78), p. 227-232

Berndt GUSTAFSSON, *Eusebius' Principles in handling his sources as found in his Church History, Books I-VII*, in: CROSS (ed.), *Studia Patristica 4. Papers presented to the third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part 2, Biblica, Patres apostolici, historica* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 79), p. 429-441

Thomas HALTON, *Hegesippus in Eusebius*, in: LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica* 17. *Proceedings on the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 3-8 September, 1979*, p. 688-693

Thomas HALTON, s. v. *Hegesipp (ca. 110-180)*, in: KRAUSE, MÜLLER, BALZ (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, XIV, 1985, p. 560-562

Adolf VON HARNACK, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus*, Leipzig, Bidder 1873, p. 36-41

Adolf VON HARNACK, *Zur Quellenkritik des Gnostizismus*, in *Zeitschrift für die historische Theologie* 44 (1874), p. 143-226

Adolf VON HARNACK, *Die ältesten christlichen Datirungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom* (Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse), Berlin, Akademie der Wissenschaften 1892, II, p. 617-658

Adolf VON HARNACK, *Marcion: das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion, von Adolf von Harnack* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 44,4 (Reihe 3, Band 14), 45 (Reihe 3, Band 15)), Leipzig, Hinrichs 1924[2] (ristampa: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985)

Adolf VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I, *Die Mission in Wort und Tat*, II, *Die Verbreitung*, Leipzig, Hinrichs 1902, 1906[2], 1915[3], 1924[4]

Adolf VON HARNACK (ed.), *Geschichte der altchristlichen litteratur bis Eusebius*, I, *Die Überlieferung und der Bestand. Bearbeitet unter mitwirkung von Erwin Preuschen*, II,1-2 *Die chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, Hinrichs 1893-1904 (1958[2])

Adolf VON HARNACK, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles, préface par Michel Tardieu, postface par Pierre Maraval* (Patrimoines. Christianisme) Paris, Cerf 2004 (edizione francese di Joseph HOFFMANN di: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*)

Hans Wolfgang HELCK, s. v. *Antinoos*, in: ZIEGLER, SONTHEIMER, GÄRTNER (ed.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler, Walther Sontheimer und Hans Gärtner*, I, 1964, p. 385-386

Martin HENGEL, *Jakobus der Herrenbruder – der erste 'Papst'?*, in: GRÄßER, MERK (ed.), *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburstag*, p. 71-104

Martin HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen, Mohr 1993

Edgar HENNECKE, Wilhelm SCHNEEMELCHER, Robert Mac Lachlan WILSON (ed.), *New Testament Apocrypha*, I-II, Philadelphia, The Westminster Press 1964 (edizione inglese di Robert Mac Lachlan WILSON di: Wilhelm SCHNEEMELCHER (ed.), *Neutestamentliche Apocryphen in deutscher Übersetzung*, I-II, Tübingen, Mohr 1959-1964)

LÉON HERMANN, *La famille du Christ d'après Hégésippe*, in *Revue de l'Université de Bruxelles* 42 (1936-1937), p. 387-394

Adolf HILGENFELD, *Hegesippus*, in *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie und Kirche* 19 (1876), p. 177-229.

Adolf HILGENFELD, *Hegesippus und die Apostelgeschichte. I. Noch einmal Hegesippus. II. Die Kirchenpolitik der Apostelgeschichte*, in *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie und Kirche* 21 (1878), p. 298-330.

Adolf HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Urkundlich dargestellt*, Leipzig, Füs 1884 (ristampa: Hildesheim, Olms 1966, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966)

Karl HOLL, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde* (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 53), Berlin, Akademie Verlag 1921

Niels HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemata*, in *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 14 (1960), p. 70-113

Sabrina INOWLOCKI, *Eusebius and the Jewish authors. His citation technique in an apologetic context* (Ancient Judaism & Early Christianity 64), Leiden, Brill 2006

Trevor Gervase JALLAND, *The Church and the Papacy. An Historical Study, being Eight Lectures delivered before the University of Oxford, in the Year 1942, on the Foundation of the Rev. John Bampton, Canon of Salisbury, by Trevor Gervase*

Jalland (The Bampton Lectures, 1942), London, Society for promoting Christian knowledge – New York, Morehouse – Gorham 1944

Montague Rhodes JAMES, *The apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press 1926 (ristampa: *The Apocryphal New Testament, being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with other narratives and fragments*, Oxford Clarendon Press 1975)

Antonio Maria JAVIERRE, *El «diadochen epoiesamen» de Hegesippo y la primera lista papal*, in *Salesianum* 21 (1959), p. 237-253

Antonio Maria JAVIERRE, *El Tema Literario de la Sucesion en el Judaismo Helenismo y Christianismo Primitivo. Prolegómenos para el estudio de la sucesión apostolica* (Bibliotheca theologica salesiana Series 1. Fontes 1), Zürich, Pas Verlag 1963

Joachim JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1958

Theodor JESS, *Hegesippus nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung*, in *Zeitschrift für die historische Theologie* 35 (1865), p. 3-95

F. Stanley JONES, *The Martyrdom of James in Hegesippus, Clement of Alexandria, and Christian Apocrypha, Including Nag Hammadi: A Study of the Textual Relations*, in *Society of Biblical Literature. 1990 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press 1990, p. 322-335

F. Stanley JONES, *Principal Orientations on the Relations between the Apocryphal Acts (*Acts of Paul *and* Acts of John*;* Acts of Peter *and* Acts of John*)*, in: LOVERING (ed.), *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers*. *One hundred Twenty-Ninth Annual Meeting. November 20-23, 1993. The Sheraton Washington and the Omni Shoreham Hotels. Washington D. C.*, p. 485-505

F. Stanley JONES, *Hegesippus as a Source for the History of Jewish Christianity*, in MIMOUNI, JONES (ed.), *Le judéo-christiansime dans tous ses états. Actes du Colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998* (Lectio divina hors série), p. 201-212

F. Stanley JONES, *Jewish Christians as Heresiologists and as Heresy*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo* 6/2 (2009), p. 333-348

Klaus JUNACK, s. v. *Hegesipp*, in: GALLING (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 1959, p. 120

Eric JUNOD, *D'Eusèbe de Césarée à Athanase d'Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem: de la construction savante du nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du canon*, in: ARAGIONE, JUNOD, NORELLI (ed.), *Le canon du*

Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation (Le monde de la Bible 54), p. 169-195

Éric JUNOD, *Les hérétiques et l'hérésie dans le "programme" de l'*Histoire ecclésiastique *d'Eusèbe de Césarée*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo* 6/2 (2009), p. 417-434

Herbert KEMLER, *Der Herrenbruder Jakobus bei Hegesipp und in der frühchristlichen Literatur*, Göttingen, Universität Göttingen 1966

Herbert KEMLER, *Hegesipps römische Bischofsliste*, in *Vigiliae Christianae. A review of early christian life and language* 25 (1971), p. 182-196

Wolfram KINZIG, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 58), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1994

Gerhard KITTEL, *Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum*, in *Zeitschriftfür die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 30 (1931), p. 145-157

Theodor KLAUSER, *Anfänge der römische Bischofsliste*, in *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge* 8 (1931), p. 193-213

Theodor KLAUSER, *Anfänge der römische Bischofsliste*, in: ID., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie*, Münster, Aschendorff 1974, p. 121-138

Albetus Frederick Johannes KLIJN, *The Apocryphal Correspondance between Paul and the Corinthians*, in *Vigiliae Christianae. A review of early christian life and language* 17 (1963), p. 2-23.

Albetus Frederick Johannes KLIJN, *The Study of Jewish Christianity*, in *New Testament Studies* 20 (1973-1974), p. 419-431

Rudolf KNOPF, *Nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians*, Tübingen, Mohr 1905

Hugo KOCH, *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts* (Beiträge zur historischen Theologie 2), Tübingen, Mohr 1929 (ristampa: Nendeln (Liechtenstein), Kraus 1966)

Leo KOEP, s. v. *Bischofsliste*, in: KLAUSER, KREMER, DÖLGER, DASSMANN, SCHÖLLGEN, COLPE (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, II, *Bauer – Christus*, 1954, p. 407-415

Helmut KOESTER, *The Designation of James as ὭΒΛΙΑΣ*, in : ID. (ed.), *Paul and His World. Interpreting the New Testament in Its Context*, Minneapolis, Fortress Press 2007, p. 266

Georg KRETSCHMAR, *Erfahrung der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift*, in: Willy RORDORF (ed.), *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jeacque Von Allmen*, Genève, Labor et fides 1982, p. 73-85

Manfred KROPP, *Arabisch-ätiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der Zena Ayhud (Yosippon) und des Tarikä Wäldä - 'Amid*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986), 314-346

Max KÜCHLER (ed.), *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Orte und Landschaften der Bibel 4,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2007

Hugh Jackson LAWLOR, *Hegesippus and the Apocalypse*, in *The Journal of Theological Studies* 8 (1906-1907), p. 436-444

Roger LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque II. Exode et Lévitique. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par Roger Le Déaut. Avec la collaboration de Jacques Robert* (Sources chrétiennes 256), Paris, Cerf 1979

Roger LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta Biblica 22), Rome, Institut biblique pontifical 1963

André LEMAIRE, *Les Ministères aux origines de l'Eglise. Naissance de la triple hiérarchie. Evêques, Presbytres, Diacres* (Lectio divina 68), Paris, Cerf 1971

André LEMAIRE, *I ministeri nella chiesa* (La fede oggi 6), Bologna, Dehoniane 1977 (edizione italiana di Luisito BIANCHI di: *Ministères dans l'église*, Broché, Bayard 1974)

André LEMAIRE, *Burial Box of James the Brother of Jesus. Earliest archaeological evidence of Jesus found in Jerusalem*, in *Biblical Archaeology Review* 28,6 (2002), p. 24-33

Alain LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, I-II, Paris, Études augustiniennes 1985

Alain LE BOULLUEC, s. v. *Eresia*, in: MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, p. 133-138

Joseph LENZENWEGER, s. v. *Hegesippos*, in: BUCHBERGER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, V, 1960, p. 60-61

Hans LIETZMANN, s. v. *Hegesipp 7. Hegesippos*, in: PAULY, WISSOWA, KROLL (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Alterthumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll*, VII, 2, 1912, p. 2611-2612

Richard Adalbert LIPSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Wien, Braumüller 1865

Richard Adalbert LIPSIUS, *Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts*, Kiel, Schwers 1869

Richard Adalbert LIPSIUS, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, I-VIII, Leipzig, Barth 1875

Elizabeth A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica* 17. *Proceedings on the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 3-8 September, 1979*, Oxford-New York, Pergamon Press 1982

Friedrich LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle am Saale, Niemeyer 1906[4]

Friedrich LOOFS, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 46, 2), Leipzig, Hinrichs 1930

Eugene Harrison LOVERING (ed.), *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers*. *One hundred Twenty-Ninth Annual Meeting. November 20-23, 1993. The Sheraton Washington and the Omni Shoreham Hotels. Washington D. C.*, Atlanta (Georgia), Scholars Press 1993

Gerd LÜDEMANN, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis (Minnesota), Fortress Press 1989 (edizione inglese di M. Eugene BORING di: *Paulus, der Heidenapostel*. I-II. II *Antipaulinismus im frühen Christentum* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 130), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1983)

Adolf LUMPE, *Zum Hegesipps-Problem*, in *Byzantinische Forschungen: internationale Zeitschrift für Byzantinistik* 3 (1968), p. 165-167

Rebecca LYMAN, *Hellenism and Heresy*, in *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003), p. 209-222

Franz MALI, s. v. *Hegesippos*, in: KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, 1995, p. 1244

Philipp MAYER, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrhundert*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 11 (1890), p. 155-158

James F. MCCUE, *Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians*, in *Vigiliae Christianae* 33,2 (1979), p. 118-130

Jorgen MEIJER, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background* (Hermes Einzelschriften 40), Wiesbaden, Steiner 1978

Paul METZGER, *Katechon. II Thess. 2,1-2 im Horizont apokalyptischen Denkens* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 135), Berlin – New York, de Gruyter 2005

Paul METZGER, *Il KATECHON. Una fondazione esegetica*, in: NICOLETTI (ed.), *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomìa* (= Politica e Religione 2008-2009), p. 25-39

A. MEYER, Walter BAUER, *The Relatives of Jesus*, in: HENNECKE, SCHNEEMELCHER, WILSON (ed.), *New Testament Apocrypha*, I, *Gospels and related writings*, p. 418-432

Eduard MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I-III, Stuttgart, Cotta 1921-1923, III, *Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums*, 1923

William MILLIGAN, s. v. *Hegesippus (1)*, in: SMITH, WACE (ed.), *A Dictionary of Christian Biography, literature, sects and doctrines*, II, p. 875-878

Simon Claude MIMOUNI, F. Stanley JONES (ed.), *Le judéo-christiansime dans tous ses états. Actes du Colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998* (Lectio divina hors série), Paris, Cerf 2001

Einar MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 34 (1954), p. 1-29

Franco MONTANARI, s. v. *Hypomnema*, in: CANCIK, SCHNEIDER (ed.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Herausgegeben von Hubert Cancik und Helmuth Schneider*, V, *Gru-Iug*, 1998, p. 813-815

Karl MRAS, *Die Hegesipps-Frage*, in *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 95 (1958), p. 143-153

Aloys MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Paradosis 5), Freiburg, Universitätsverlag 1955[2]

Johannes MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Acta Jutlandica 26,1, Teologisk serie 6), København, Munksgaard 1954

Matti MYLLYKOSKI, *James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part I)*, in *Currents in Biblical Research*, 5,1 (2006), p. 73-122

Matti MYLLYKOSKI, *James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part II)*, in *Currents in Biblical Research*, 6,1 (2007), p. 11-98

Paul NAUTIN, *Patristique et histoire des dogmes*, in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e Section, Sciences Religieuses*, 90 (1981-82), p. 335-340.

Emile NEUBERT, *Marie dans le dogme de l'Église anténicéenne*, Paris, Lecoffre 1908

T. NICKLIN, R. O. P. TAYLOR, *James the Lord's Brother*, in *Church Quarterly Review* 147 (1948), p. 46-63

Michele NICOLETTI (ed.), *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomìa* (= Politica e Religione 2008-2009), Brescia, Morcelliana 2009

Enrico NORELLI, *L'*Ascensione di Isaia*: studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini. Nuova serie 1), Bologna, Dehoniane 1994

Enrico NORELLI, *La tradizione sulla nascita di Gesù nell᾽ Ἀληθὴς λόγος di Celso*, in: PERRONE (ed.), *Discorsi di verità: paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel* Contro Celso *di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"* (Studia Ephemeridis Augustinianum 61)

Enrico NORELLI, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, in: POUDERON, DUVAL (ed.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours, Septembre 2000, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris* (Théologie Historique 114), p. 1-22

Enrico NORELLI, *Il canone biblico cristiano: formazione e problemi*, in: ALBERIGO, RUGGERI, RUSCONI (ed.), *Il Cristianesimo. Grande Atlante*, III, *Le dottrine*, p. 952-983

Enrico NORELLI, Flavio G. NUVOLONE (ed.), *Justin Martyr. Nouvelles Hypothèses. Journé du Groupe Suisse d'Études Patristiques, Fribourg, 1er avril 2006"* (Revue de Théologie et de Philosophie 139 (2007),2), Lausanne, Revue de théologie et de philosophie 2007

Enrico NORELLI, *Que pouvons-nous reconstituer du* Syntagma *contre les hérésies de Justin? Un exemple,* in: NORELLI, NUVOLONE (ed.), "*Justin Martyr. Nouvelles Hypothèses. Journé du Groupe Suisse d'Études Patristiques, Fribourg, 1er avril 2006"(*Revue de Théologie et de Philosophie 139,2 – 2007/II), p. 167-181

Enrico NORELLI, *Marie des apocryphes: enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique* (Christianismes antiques 1), Genève, Labor et Fides 2009

Enrico NORELLI, *Introduzione*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo* 6/2 (2009), p. 323-332

Enrico NORELLI, *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo* 6 (2009), p. 363-388

Lorenz OBERLINNER, *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der «Brüder Jesu» in der Synopse* (Forschung zur Bibel 19), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk 1975

Franz OVERBECK, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel* (Libelli. Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Basel, Reinhardt 1892 (ristampa: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1965).

John PAINTER, *Just James. The brother of Jesus in history and tradition* (Studies on personalities of the New Testament), Edinburgh, Clark 1999

C. PAPADOPOULOS, *The Martyrdom of St. James*, in *Dokumentationsreihe der Vereinigten Evangelischen Mission* 11,2 (1982), p. 41-46

José M. PEDROZO, *The Brothers of Jesus and his Mother's Virginity*, in *The Thomist* 63 (1999), p. 83-104

Lorenzo PERRONE (ed.), *Discorsi di verità: paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel* Contro Celso *di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"* (Studia Ephemeridis Augustinianum 61), Roma, Augustinianum 1998

Romolo PERROTTA, *Hairèseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze religiose in Trento, *series maior* 11), Bologna, Dehoniane 2008

Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2,1; 2,2), I-II, Freiburg am Mein, Herder 1976-1977[1] (I, *Einleitung und Kommentar zur Kapitel 1,1-8,26*, Freiburg, Herder 1976, 1980[3], 1984[4], 1989[5]. II, *Kommentar zu Kapitel 8,27-16,20*, 1977)

Erik PETERSON, s. v. *Egesippo*, in: PIZZARDO, PASCHINI (ed.), *Enciclopedia Cattolica*, V, 1950, p. 136-137

Rudolf PFEIFFER, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press 1968 (ristampa: Oxford, Clarendon Press 1998)

Michael PLATHOW, *Successio apostolica*, in *Kerygma und Dogma* 24 (1978), p. 53-76

Bernard POUDERON, Yves-Marie DUVAL (ed.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours, Septembre 2000, organisé par*

l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris (Théologie Historique 114), Paris, Beauchesne 2001

Karl PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums* (Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie 1) Berlin, Mittler 1926[12]

Wilhelm PRATSCHER, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1987

Wilhelm PRATSCHER, *Der Herrenbruder*, in *Biblica* 70 (1989), p. 116-118

Émile PUECH, Joe ZIAS, *Le tombeau de Zacharie et Siméon au monument funéraire dit d'Absalom dans la Vallée de Josaphat*, in *Revue biblique* 110 (2003), p. 321-335

Émile PUECH, Joe ZIAS, *Le tombeau de Siméon et Zacharie dans la Vallée de Josaphat*, in *Revue biblique* 111 (2004), p. 563-577

Johannes QUASTEN, Angelo DI BERARDINO (ed.), *Patrologia. I Padri latini (secoli V-VIII)*, I-V, Torino – Genova, Marietti 1967-2000 (edizione italiana di: Johannes QUASTEN (ed.), *Patrology*, I-III, Utrecht, Spectrum Publishers 1950-1960), I, *Fino al Concilio di Nicea*, 1975

Joseph RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg, Triltsch 1931

Yann REDALIÉ, *I fratelli di Gesù*, in: BIBLIA. ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA (ed.), *Atti del seminario invernale: La famiglia di Gesù: «Ecco di fuori tua madre e i tuoi fratelli». Vicenza, 30 gennaio – 1 febbraio 2004*, p. 225-249

Thomas REINESIUS, *Variae Lectiones, in quibus de Scriptoribus sacris & profanis claßicis plerisq[ue] disseritur: loca obscura multa illustrantur, difficilia explicantur, corrupta emendantur. Adjecti sunt Indices necessarii*, I-III, Altenburgi, Michael 1640

Karl Heinrich RENGSTORF, s. v. «ἀποστέλλω (ἐξαποστέλλω, ἀπόστολος, ψευδαπόστολος, «ἀποστολή»), in: KITTEL, FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Fondato da Gerhard Kittel e continuato da Gerhard Friedrich. Edizione italiana a cura di Felice Montagnini, Giuseppe Scarpat e Omero Soffritti. Indici a cura di Oskar Rühle*, I, *A*, 1965, p. 1063-1195

Karl Heinrich RENGSTORF, s. v. «δώδεκα», in: KITTEL, FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Fondato da Gerhard Kittel e continuato da Gerhard Friedrich. Edizione italiana a cura di Felice Montagnini, Giuseppe Scarpat e Omero Soffritti. Indici a cura di Oskar Rühle*, II, *B-Δ*, 1966, p. 1563-1580

Giancarlo RINALDI, *Procurator Felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di Atti 24*, in *Rivista Biblica Italiana* 39 (1991), p. 423-466

Albrecht RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Bonn, Marcus 1857²

Thomas Arthur ROBINSON, *The Bauer Thesis examined. The geography of heresy in the early Christian Church* (Studies in the Bible and early Christianity 11), Lewiston – New York – Queenston, The Edwin Mellen Press 1988

John J. ROUSSEAU, Rami ARAV (ed.), *Jesus and His World. An Archaeological and Cultural Dictionary*, London, SCM Press 1996

Harald SAHLIN, *Noch einmal Jacobus «Oblias»*, in *Biblica* 28 (1947), p. 152-153

Ed Parish SANDERS, *Il Giudaismo: fede e prassi (63 a.C.- 66 d.C.)* (Scienze delle religioni), Brescia, Morcelliana 1999 (edizione italiana di Piero CAPELLI di: *Judaism. Practice and belief : 63 BCE - 66 CE*, London, SCM Press 1998)

Ed Parish SANDERS, *Paolo e il Giudaismo Palestinese: studio comparativo su modelli di religione*, Brescia, Paideia 1986 (Edizione italiana a cura di Mauro PESCE (ed.), edizione italiana di Pier Cesare BORI di: *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 17), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1985)

John Edwin SANDYS, *A History of Classical Scholarship, from Antiquity to the modern Era*, I-III, Cambridge, Cambridge University Press 1903-8

Maurice SARTRE, *Le Haut Empire Romain. Les provinces de Méditerranée orientale, d'Auguste aux Sévères* (Nouvelle histoire de l'Antiquité 9), Paris, Seuil 1997 (ristampa: 2006) (edizione abbreviata e aggiornata di: Maurice SARTRE, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. - 235 après J.-C.)* (L'univers historique), Paris, Seuil 1991)

Wilhelm SCHNEEMELCHER (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 5. Auflage, I. Evangelien, II. Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes. Herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher*, Tübingen, Mohr 1987-1989

Hans-Joachim SCHOEPS, *Jacobus der Gerechte und Oblias. Neuer lösungsvorschlag in einer schwierigen Frage*, in *Biblica* 24 (1943), p. 398-403

Hans-Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Juden-Christentums*, Tübingen, Mohr 1949

Hans-Joachim SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen, Mohr 1950

Hans-Joachim SCHOEPS, *Jacobus* ὁ δίκαιος καί ὠβλίας, in : ID., *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*

Francesco SCORZA BARCELLONA, s. v. *Egesippo*, in: DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico di antichità cristiane*, I, p. 1594.

Emil SCHÜRER (ed.), *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar*, I-IV, Edinburgh, Clark 1973-1987 (Edizione inglese di Geza VERMES e Fergus MILLAR (ed.) di: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I-III, Leipzig, Hinrichs 1901[4])

Emil SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C-135 d.C.). Edizione italiana a cura di Omero Soffritti da Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black con la collaborazione di Pamela Vermes* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici), I-IV, Brescia, Paideia 1985-1998 (Edizione italiana di Omero SOFFRITTI (ed.) di: Emil SCHÜRER (ed.), *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar*, I-IV)

Eduard SCHWARTZ, *Zu Eusebius Kirchengeschichte*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 4 (1903), p. 48-66

Eduard SCHWARTZ, *Griechische Geschichtschreiber. Herausgegeben von der Kommission für Spätantike Religionsgeschichte bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 2. Auflage*, Leipzig, Koehler and Amelang 1959

Marcel SIMON, *Les sectes juives chez les Pères*, in: ALAND, CROSS (ed.), *Studia Patristica 1. Papers presented to the second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part 1* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 63), p. 526-539

Marcel SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome), Paris, Boccard 1964

Marcel SIMON, *Les sectes juives du temps de Jesus* (Mythes et religions 40), Paris, Presses de l' université de France 1960

Manlio SIMONETTI (ed.), *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, in: ID. (ed.), *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo* (Armarium. Biblioteca di storia e cultura religiosa 5), Soveria Mannelli – Messina, Rubbettino 1994, p. 11-45

Oscar SKARSAUNE, Reidar HVALVIK (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, Peabody (Massachussets), Hendrickson Publishers 2007

Ethelbert STAUFFER, *Zum Kalifat des Jakobus*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4 (1952), p. 193-214

Gunter STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti* (Collana di studi religiosi), Bologna, Dehoniane 1989 (edizione italiana di Donata MORETTI di: *Der Talmud, Einführung, Texte, Erläuterungen*, München, Beck 1982)

Friedrich Anton Emil SIEFFERT, s. v. *Jakobus im NT*, in: HAUCK, *Realenzyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, VIII, 1900³, p. 574-581

Hermann Leberecht STRACK, Gunter STEMBERGER (ed.), *Introduction au Talmud et au Midrash. Septième édition revue et corrigée par Gunter Stemberger.* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf 1986⁷ (edizione francese di Maurice-Ruben HAYOUN di: Hermann Leberecht STRACK, Gunter STEMBERGER (ed.), *Einleitung in Talmud und Midrasch. Siebte völlig neu bearbeitete Auflage* (Beck'sche Elementarbücher), München, Beck 1982)

Hermann STRATHMANN, s. v. *μάρτυς κ.τλ.*, in: KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von Gerhard Kittel. Herausgegeben von Gerhard Friedrich*, IV, Stuttgart, Kohlhammer 1942, p. 477-514

Burnett Hillman STREETER, *The primitive church, studied with special reference to the origins of the Christian ministry. Lectures delivered on the Hewett foundation*, London, Mac Millan 1929

Hans-Werner SURKAU, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 54, Neue Folge 36), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1938

Henry Barclay SWETE (ed.), *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, London, Mac Millan 1921²

Michel TARDIEU, *Les trois stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973), p. 545-567

William TELFER, *Was Hegesippus a Jew?*, in *Harvard Theological Review* 53 (1960), 134-153

Hildegard TEMPORINI, Wolfgang HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil 2. Principat, 26. Religion (Vorkonstantinisches Christentum, Neues Testament Sachthemen)*, I-III, Berlin, De Gruyter 1992-1996

Claus-Jürgen THORNTON, s. v. *Hegesipp*, in: BETZ, BROWNING, JANOWSKI, JÜNGEL (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, III, 2000, p. 1510

Timothy C. G. THORNTON, *High-Priestly Succession in Jewish Apologetics and Episcopal Succession in Hegesippus*, in *The Journal of Theological Studies* 54 (2003), p. 160-164

Charles Cutler TORREY, *James the Just and his name "Oblias"*, in *Journal of Biblical Literature* 63 (1944), p. 93-98

Cuthbert Hamilton TURNER, *Apostolic succession. A. The original conception. B. The problem of non-catholic Orders*, in: SWETE (ed.), *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, p. 93-214

Henry Ernest William TURNER, *The Pattern of Christian Truth. A study in the relations between orthodoxy and heresy in the early church* (The Bampton Lectures), London, Mowbray 1954

Robert E. VAN VOORST, *The ascents of James. History and theology of a Jewish-Christian community* (Dissertation series. Society of biblical literature 112), Atlanta (Georgia), Scholars Press 1989

Gabriella VANOTTI (ed.), *Il lessico Suda e gli storici greci in frammenti. Atti dell'incontro internazionale, Vercelli, 6-7 novembre 2008. Themata 6*, Tivoli, Edizioni Tored 2010

Philipp VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin – New York, De Gruyter 1975

Philippe VIELHAUER, Georg STRECKER, *Judenchristliche Evangelien. Einleitung. Die altkirchlichen Zeugnisse über judenchristliche Evangelien*, in: SCHNEEMELCHER (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 5. Auflage, I. Evangelien*, 1987, p. 115-128

Hugues VINCENT, Félix-Marie ABEL (ed.), *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. II. Jérusalem nouvelle. Fascicule 4. Sainte-Anne et les sanctuaires hors de la ville, histoire monumentale de Jérusalem*, Paris, Gabalda 1926

Ernest VINET, s. v. *Antinous*, in: DAREMBERG, SAGLIO (ed.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et romaines, d'après les textes et les monuments. Ouvrage rédigé par une société d'écrivains spéciaux, d'archéologues et de professeurs sous la direction de mm Charles Daremberg et Edmond Saglio*, I, 1877, p. 291-292

François VOUGA, *Il cristianesimo delle origini. Scritti protagonisti dibattiti* (Strumenti 7 Biblica), Torino, Claudiana 2001 (edizione italiana di Aldo COMBA di: *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et fides 1997)

Hans WAITZ, *Ps. Klementinen. Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 25,4), Leipzig, Hinrichs 1904

Hans WAITZ, *James of Jerusalem in the first two centuries*, in: TEMPORINI, HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil 2. Principat, 26. Religion (Vorkonstantinisches Christentum, Neues Testament Sachthemen)*, I, 1992, p. 779-812.

Roy Bowen WARD, *James of Jerusalem*, in *Restoration Quarterly* 16 (1973), p. 174-190.

Johannes WEISS, Rudolf KNOPF (ed.), *Earliest Christianity. A History of the Period A. D. 30-150*, I-II, New York, Harper 1959 (edizione inglese di Frederick Clifton GRANT di: *Das Urchristentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1917)

Konrad WERNICKE, s. v. *Antinoos (5)*, in: PAULY, WISSOWA, KROLL, MITTELHAUS (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus. Supplementband VII, Adobogiona bis Triakadieis, mit Nachträgen*, p. 2439-2441

Wolfgang WISCHMEYER, *Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23 (1980), p. 22-47

Theodor ZAHN, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 2 (1878), p. 288-291

Theodor ZAHN, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. und 17. Jahrhundert*, in *Theologisches Literaturblatt* 43 (1893), p. 495-497

Theodor ZAHN (ed.), *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, I-X, Leipzig, Deichert 1881-1929, VI, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien; Brüder und Vettern Jesu*, 1900

Erich ZIEBARTH, s. v. ὑπόμνημα, in: PAULY, WISSOWA, KROLL, MITTELHAUS (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus. Supplementband VII, Adobogiona bis Triakadieis, mit Nachträgen*, p. 281-282

Konrat ZIEGLER, Walther SONTHEIMER, Hans GÄRTNER (ed.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler, Walther Sontheimer und Hans Gärtner*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1979

Ernst ZUCKSCHWERDT, *Das Naziräat des Herrenbruders Jakobus nach Hegesipps*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 68 (1977), p. 276-287

s. v. *Hegesippus, St.*, in: Frank Leslie CROSS, Elisabeth A. LIVINGSTONE (ed.), *The Oxford Dictionary of the Catholic Church*, New York, Oxford University Press 1957[1] (ristampe con correzioni: 1958 e 1961), p. 617-618; 1983[2] (ristampa: 1997), p. 746

III. STRUMENTI

Dizionari enciclopedici e lessici

Giuseppe ALBERIGO, Giuseppe RUGGERI, Roberto RUSCONI (ed.), *Il Cristianesimo. Grande Atlante*, I-III, Torino, UTET 2006

Alfred BAUDRILLART, Roger AUBERT (ed.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (Encyclopédie des sciences ecclésiastiques 4), I-XXIX, Paris, Letouzey et Ané 1912-2007

Remigius BÄUMER, Leo SCHEFFCZYK (ed.), *Marienlexikon. Herausgegeben im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg E. V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk*, I-VI, St. Ottilien, EOS 1988-1994

Friedrich Wilhelm BAUTZ, Traugott BAUTZ (ed.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, I-XXXI, Hamm – Herzberg – Nordhausen, Bautz 1975-2010

Hans Dieter BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI, Eberhard JÜNGEL (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, I-VIII, Tübingen, Mohr – Siebeck 1998-2005

Michael BUCHBERGER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder 1957-1965[1]

Hubert CANCIK, Helmuth SCHNEIDER (ed.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Herausgegeben von Hubert Cancik und Helmuth Schneider*, Stuttgart – Weimar, Metzler, 1996-2003

Frank Leslie CROSS, Elisabeth A. LIVINGSTONE (ed.), *The Oxford Dictionary of the Catholic Church*, New York, Oxford University Press 1957[1] (ristampe con correzioni: 1958 e 1961) 1983[2](ristampa: 1997)

Charles DAREMBERG, Edmond SAGLIO (ed.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et romaines, d'après les textes et les monuments. Ouvrage rédigé par une société*

d'écrivains spéciaux, d'archéologues et de professeurs sous la direction de mm Charles Daremberg et Edmond Saglio, I-X, Paris, Hachette 1877-1919[2]

Angelo DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico di antichità cristiane*, I-III, Genova – Milano, Marietti 2006

Siegmar DÖPP, Wilhelm GEERLINGS (ed.), *Dizionario di letteratura cristiana antica*, Roma – Città del Vaticano, Urbaniana University Press – Città Nuova 2006 (edizione italiana di Celestino NOCE di: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, I-III, Freiburg – Basel – Wien, Herder 2002)

Kurt GALLING (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I-VII, Tübingen, Mohr – Siebeck 1958-1965

Albert HAUCK, *Realenzyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, I-XXIV, Leipzig, Hinrichs 1896-1913[3]

Gabriel JACQUEMET, Gérard MATHON, Gérard-Henry BAUDRY, Paul GUILLUY (ed.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Publié sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille*, I-XVI, Paris, Letouzey et Ané 1948-2000

Walter KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Rom – Wien, Herder 1993-2001[3]

Theodor KLAUSER, Christian Joseph KREMER, Franz Joseph DÖLGER, Ernst DASSMANN, Georg SCHÖLLGEN, Carsten COLPE (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt* I-XIX, Stuttgart, Hiersemann 1950-2001

Gerhard KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von Gerhard Kittel. Herausgegeben von Gerhard Friedrich*, I-X, Stuttgart, Kohlhammer 1933-1979

Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Fondato da Gerhard Kittel e continuato da Gerhard Friedrich. Edizione italiana a cura di Felice Montagnini, Giuseppe Scarpat e Omero Soffritti. Indici a cura di Oskar Rühle*, I-XVI, Brescia, Paideia 1965-1978 (edizione italiana di Felice MONTAGNINI, Giuseppe SCARPAT e Omero SOFFRITTI (ed.) di: Gerhard KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von Gerhard Kittel. Herausgegeben von Gerhard Friedrich*)

Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH (ed.), *Theological dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Version Abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans – Exeter, The Paternoster Press 1985 (edizione inglese di Geoffrey W. BROMILEY (ed.) di: Gerhard KITTEL (ed.),

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von Gerhard Kittel. Herausgegeben von Gerhard Friedrich)

Gerhard KRAUSE, Gerhard MÜLLER, Horst Robert BALZ (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, I-XXXVI, Berlin – New York 1976-2006, XIV, 1985, p. 560-562

William J. MC DONALD, James A. MAGNER (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, I-XVII, New York – St. Louis – St. Francisco – Toronto – London – Sidney, Mc Graw-Hill Book Company 1967-1979

Adele MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma, Città Nuova 2000

August Friedrich von PAULY, Georg WISSOWA, Wilhelm KROLL (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Alterthumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll*, Stuttgart, Metzler – München, Druckenmüller 1894-1980

August Friedrich von PAULY, Georg WISSOWA, Wilhelm KROLL, Karl MITTELHAUS (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus. Supplementband VII, Adobogiona bis Triakadieis, mit Nachträgen*, München, Druckenmüller 1940 (ristampa: Stuttgart, Druckenmüller 1987)

Giuseppe PIZZARDO, Pio PASCHINI (ed.), *Enciclopedia Cattolica*, I-XII, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico – Firenze, Sansoni 1948-1954

William SMITH, Henry WACE (ed.), *A Dictionary of Christian Biography, literature, sects and doctrines*, I-IV, London, Murray 1877-1887

Alfred VACANT, Eugène MANGENOT, Emile AMANN (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, I-VI, Paris, Letouzey et Ané 1903-1970

Konrat ZIEGLER, Walther SONTHEIMER, Hans GÄRTNER (ed.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler, Walther Sontheimer und Hans Gärtner*, München, Druckenmüller 1964-1975 (ristampa: Deutscher Taschenbuch Verlag 1979)

Dizionari di Lingua

Frederick William DANKER (ed.), *A Greek English lexicon of the New Tenstament and other early Christian Literature. A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich*, Chicago (Illinois) – London, The University of Chicago Press 1979 2000[3]

Geoffrey William Hugo LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press 1968

Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press 1968

Franco MONTANARI (ed.), *G.I. Greco-Italiano. Vocabolario della lingua greca*, Torino, Loescher 2003

James Hope MOULTON, George MILLIGAN (ed.), *The vocabulary of the Greek Testament : illustrated from the papyri and other non-literary sources*, London, Hodder and Stoughton 1963

Takamitsu MURAOKA, *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, Louvain, Peeters 2009

Johann Caspar SCHWEITZER, *Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis, ordine alphabetico exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses et hujusmodi alia spectant. Johannes Caspar Suicerus, Editio secunda, priori emendatior, elegantior et longe auctior*, I-II, Amsteladami, Apud Wetstenios & Smith 1728[2]

Evangelinus Apostolides SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. From B.C. 146 to A.D. 1100*, Cambridge (U.S.A.), Harvard University Press – Leipzig, Harrassowitz 1914 (ristampa: Hildesheim – Zürich – New York, Olms 1992)

Henricus STEPHANUS, *Thēsauros tēs ellēnikēs glōssēs = Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano constructus ; in quo praeter alia plurima quae primus praestitit, (paternae in thesauro latino diligentiae aemulus) vocabula in certas classes distribuit, multiplici derivatorum serie ad primigenia, tanquam ad radices unde pullulant revocata ; thesaurus lectori, nunc alii intrepide vestigia nostra sequantur, me duce plana via est quae salebrosa fuit*, I-IV, [Genevae], excudebat Henricus Stephanus 1572

Altri Strumenti

Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER, Friedrich REHKOPF (ed.), *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2), Brescia, Paideia 1982 (edizione italiana di Giordana PISI (ed.) di: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1976)

Franz BOLL (ed.), *Codices Germanici* (Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum 7), Brussels, Lamertin 1908

Dietmar KIENAST, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996[2] (ristampa: 2004)

Max KÜCHLER, Klaus BIEBERSTEIN, (ed.), *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Orte und Landschaften der Bibel 4,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2007

Friedrich PREISIGKE, Emil KIESSLING (ed.), *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten*, I-IV, Supplementa 1-3, Wiesbaden, Harrassowitz 1925-2000

Siegfried M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. IATG. Zeischriften, Serien, Lexica, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin – New York, De Gruyter (1974[1]) 1992[2]