

## ALCUNI ASPETTI DEL SIGNIFICATO SIMBOLICO DELL'ICONOGRAFIA PALEOCRISTIANA NELLA REGIONE SIRO-PALESTINESE

IWONA MODRZEWSKA-MARCINIAK

Il periodo che va dal III all'inizio del VII secolo, definito come tardo antico e paleocristiano, era analizzato già alla fine dello scorso secolo. Oggetto di particolare interessamento era l'iconografia.

Dopo che Costantino ebbe accettato il Cristianesimo nel 313, Bisanzio incominciò a svilupparsi come nuovo centro della cultura. In quel periodo si ebbero nell'arte importanti cambiamenti dovuti fra l'altro al mutare dello stile di vita e della struttura del potere. Nondimeno tutto prese inizio dal modo organico di trattare le forme naturali. L'oggetto divenne con il tempo un'allegoria del pensiero ed assunse persino il valore di nuovo simbolo se eseguito secondo l'antica formula.

M. Simon, che sembra evitare l'attribuzione univoca dei simboli a determinati gruppi religiosi, scrive che nel confronto con gli essentisti monastici, che assegnavano alle loro dottrine un carattere arcano, i primi cristiani erano molto vicini al giudaismo. La loro cristologia non si ricollegava invero al monoteismo ebraico nel senso stretto della parola, ma la loro legge si basava sui modelli del mosaismo.<sup>1</sup> Il Cristianesimo, nato da radici giudaiche, nei primi secoli della sua esistenza si ricollegava, non soltanto nella teologia ma anche nell'esegesi, al suo prototipo. Gli adepti alla nuova fede erano spesso degli ebrei convertiti, per cui era naturale che prendessero come modello le usanze e le leggi giudaiche. Nella Siro-Palestina inoltre i due gruppi abitavano insieme, il che rendeva impossibile escludere influenze reciproche; ciò trovava la sua espressione anche nell'arte. Alla fine del II secolo il vescovo Ireneo, seguendo i suggerimenti di Giustino, fu il primo a definire chiaramente i limiti che separano il cristianesimo dalle altre religioni. Questa divisione doveva basarsi sulla fede nella persona storica di Cristo e nelle opere divine.<sup>2</sup>

La fede nella resurrezione e nella vita eterna era una caratteristica comune alle due religioni. Come la morte di Cristo non aveva prostrato i suoi seguaci, così gli Ebrei non vennero privati della

loro fede dalla distruzione del loro tempio nell'anno 70 d.C. Il ruolo culturale del tempio aumentò ancora di più dopo la ricostruzione.<sup>3</sup> I cristiani invece riponevano tutte le loro speranze in Cristo.

Nei primi decenni il Cristianesimo cercò di collegare la distruzione del tempio con l'inizio dell'annientamento del mondo.<sup>4</sup> Ci si basava sull'annuncio di Cristo secondo cui non sarebbe rimasta pietra su pietra.<sup>5</sup> Mentre per i cristiani la distruzione del tempio significava la fine di una certa epoca, per gli Ebrei era quello il segno che si doveva passare alla costruzione di un nuovo tempio. Per poterlo erigere era necessario che finisse l'epoca messianica, poiché questi due valori — il santuario ed il Messia — si escludevano reciprocamente. L'avvento del Messia era il principale problema di discussione fra il giudaismo ed il Cristianesimo poiché gli Ebrei, non riconoscendo in Gesù il Messia, rimanevano in attesa della sua venuta.<sup>6</sup> Invece gli Ebrei cristianizzati non attendevano più il Messia e nello stesso tempo credevano nella ricostruzione del tempio.

M. Simon scrive: « Christ et Temple sont ici complémentaires ».<sup>7</sup> In San Marco si legge: « Noi lo abbiamo sentito che diceva: Io disfarò questo tempio fatto di man d'uomo, e in tre giorni ne riedificherò un altro che non sarà fatto di man d'uomo ».<sup>8</sup> Le parole degli apostoli Marco e Matteo sulla distruzione del tempio costruito per man di uomo e la ricostruzione fatta da Gesù erano motivo di molte speculazioni.<sup>9</sup> Gli Ebrei convertiti, riponevano la loro speranza in Gesù, ritenevano che il tempio sarebbe stato ricostruito e sarebbe divenuto una realtà materiale.<sup>10</sup>

Le ultime apocalissi giudaiche annunciavano che se il tempio e la città fossero stati distrutti ciò avrebbe significato che non erano degni di Dio.<sup>11</sup> Man mano che il Cristianesimo consolidava la sua posizione, si cominciava a spiegare l'avvento di Gesù come segno della fine della legge degli Ebrei e pertanto della fine del tempio nei secoli. La dominazione di Cristo viene accentuata in San Mat-

teo: « Vi è qui qualcosa di più grande del tempio ».<sup>12</sup> Pertanto le parole di Gesù sulla ricostruzione del tempio hanno probabilmente un significato generale riferito alla fede e furono pronunciate in rapporto a questa e a se stesso, come tempio e resurrezione in un unico concetto. Gli ebrei-cristiani, legati alle antiche leggi, interpretavano diversamente queste parole. Per loro Gerusalemme senza tempio era come un corpo senza anima e le parole di Gesù erano l'annuncio della sua ricostruzione. Per i cristiani Gesù non era un completamento del tempio perché non l'aveva né distrutto né doveva ricostruirlo, ma era il tempio stesso (nel significato di cui sopra).

Accentuo qui le differenze più importanti nelle interpretazioni perché ci permettono di comprendere cosa chiamiamo fenomeno giudeo-cristiano. Si esprimeva nella sfera dell'ideologia che, a sua volta, trasferita nella forma di rappresentazione, influiva sulla coscienza dei fedeli. Da qui alle volte tutto un intreccio di ambiguità simboliche, caratteristiche per l'epoca della coesistenza della fede giudaica e cristiana.

All'inizio dell'era cristiana diede un forte contributo alla diffusione della Sacra Scrittura la traduzione dell'Antico Testamento in lingua greca. Ciò causò numerosi commenti ed esegesi, come per esempio quella giudea-cristiana qui trattata. L'esegesi, si basava su determinate interpretazioni; le modificazioni erano dovute a motivi apologetici e liturgici.<sup>13</sup> Erano specifiche per il periodo del cristianesimo arcaico e si formarono nell'ambito giudeo-cristiano sulla base dei metodi letterari ellenistici. Il Nuovo Testamento era sicuramente stato tradotto da ebrei convertitisi al Cristianesimo come sembrerebbe indicare la terminologia usata nella traduzione greca.<sup>14</sup>

A noi interessa particolarmente l'associazione, presente nella Sacra Scrittura, dell'anima con la luce. Nella lettera di Barnaba lo Spirito del Signore (πνεῦμα κυρίου) è paragonato alla lampada che illumina le tenebre dell'uomo, mentre l'anima umana viene chiamata lampada del Signore.<sup>15</sup>

Così dunque non meraviglierà l'accuratezza con cui le lampade venivano contrassegnate con crismi: simboleggiavano infatti l'anima umana che non deve mai spegnersi. Un simile modo di trattare il problema dell'anima si ricollega con il concetto della resurrezione che, nella sua essenza, è giudaico-cristiano.<sup>16</sup>

Queste affermazioni risultano dall'interpretazione di brani dell'Antico Testamento, trascodificati per i bisogni della fede cristiana, che permettono di comprendere la nascita del pensiero cristiano.<sup>17</sup> Altre fonti sono gli scritti cristiani più antichi, come le lettere di Barnaba o di Clemente Alessandrino. Molti elementi delle usanze giudaiche vi si ritrovano connessi con il Cristianesimo. Quanto forti fossero i legami con i concetti dell'Antico Testamento è dimostrato, non fosse altro, dal fatto che i cristiani chiamano Dio - Padre.<sup>18</sup>

Alla luce di queste osservazioni si può spiegare il carattere di alcuni simboli.

Esaminando la rappresentazione della croce si scorge il prevalere nella teologia giudaico-cristiana del significato cosmico della vittoria di Cristo.<sup>19</sup> Ciò rende comprensibile il valore della croce connesso, fin dai primissimi tempi, con il Cristianesimo; ed è il Cristianesimo che fa assumere a questo segno un carattere mistico-simbolico (sia a +, sia a ×). Simboleggiava il sacrificio di Gesù, la resurrezione e la salvezza. I primi significati, basati sull'interpretazione del Vangelo di Pietro si ricollegano con la Gloria di Cristo che morì sulla Croce e risorse con essa, il che concorda con il modo teologico di comprendere dei giudei-cristiani; questo modo si ricollega alle Profezie della Sibilla.<sup>20</sup>

La croce, probabilmente come « simbolo del Figlio dell'Uomo » secondo le parole di Matteo doveva accompagnare Cristo nei cieli, come simbolo del Paradiso.<sup>21</sup> Secondo J. Daniélou: « Un autre trait qui n'est pas sans relation avec la théologie judéo-chrétienne de la manifestation eschatologique de la croix et la donnée des apparitions de la croix dans le ciel au IV<sup>e</sup> siècle ». <sup>22</sup> Nella comprensione giudeo-cristiana la croce si riconnetteva con il mistero spirituale, era la forza che accompagnava Gesù nell'opera di salvezza. Richiamandomi a J. Daniélou, aggiungerò che la croce veniva identificata con lo stesso Cristo.<sup>23</sup> Aveva il significato di forza illimitata.<sup>24</sup> Il significato della croce, in base agli scritti di Giustino il Martire del II secolo, veniva definito come segno della forza dei fedeli.<sup>25</sup> Altri significati della croce appaiono nel IV secolo quando era collegata con il labaro costantiniano, dalla forma che non era simile né alla croce greca né alla lettera tau, ma proprio alla croce latina. Indubbiamente si richiama a forme note da iconografie precedenti e si ricollegava anche al gesto

di preghiera di Mosé.<sup>26</sup> Il labaro, con i bracci dritti verso l'alto, aveva carattere simbolico anche fra gli Esseni.<sup>27</sup>

Altri significati della croce sono connessi con il materiale di cui è fatta, cioè con il legno.<sup>28</sup>

L'acqua si riconnetteva con il sacramento ed il legno simboleggiava l'incarnazione della forza divina. L'accoppiamento dell'acqua con il legno rappresenta l'immagine dell'albero del Paradiso, oppure il bastone dato a Mosé per separare le acque del Mar Morto e del Mar Rosso, simboleggia l'acqua che scaturì dalla roccia o infine l'arca lignea di Noè che navigava sulle acque. L'accoppiamento di questi elementi e dei loro significati con la croce è una caratteristica giudeo-cristiana che tratta la croce come una potenza efficace (« puissance efficace »).<sup>29</sup>

Poi l'esegesi passava dall'esame del materiale della croce alla speculazione intorno al suo ruolo nel concetto cosmico. La croce simboleggiava allora la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità dell'amore di Cristo ed anche la grazia divina che scende dall'alto verso le quattro parti del mondo.<sup>30</sup> Quest'ultimo accoppiamento si ricollega con la « croce dei venti » che presenta tutti i caratteri di simbolismo asiatico. Inizialmente, secondo il concetto platonico, la croce, detta più tardi croce di Sant'Andrea (X), doveva invece determinare i limiti tra la sfera dei pianeti e la sfera della realtà.<sup>31</sup>

La croce nel concetto giudaico-cristiano aveva dunque molti significati teologici: era la gloria di Cristo, la grazia dell'illuminazione, era infine la croce cosmica di Dio, creatore della conciliazione e della predestinazione.

Sulla base di questi significati assegnati ai simboli sacri delle due religioni e delle diverse interpretazioni teologiche, la coesistenza dei motivi giudaici e cristiani nel periodo che c'interessava diviene per noi molto più comprensibile. Le due religioni attingevano dal tesoro dei pensieri e dei mezzi d'espressione della tradizione esistente.

Dal II secolo il Cristianesimo cercò di formare una propria iconografia, ma fu un processo che si svolse gradualmente, dipendeva dalla gente che, creando il nuovo, continuava a basarsi sull'antico. Con il tempo il significato della rappresentazione sarebbe dipeso dal contesto; per esempio le piante che formano la croce o sporgono dal calice da messa, diverranno il simbolo di Cristo e del sacramento.

Nel II-III secolo accanto al Cristianesimo, che andava formando le sue forme d'espressione, esistevano, nella Siro-Palestina, tradizioni anteriori all'iconografia giudaica. Specialmente su questo terreno sottoposto all'influsso giudaico si erano radicati nella coscienza degli uomini determinati attributi di questa fede. Di solito erano oggetti del culto giudaico che si ricollegavano alle rappresentazioni del tempio di Gerusalemme (per esempio l'anfora, il ramo di palma [lulab], l'agrumo [ethrog]) o simboli di concetti del popolo eletto, quale si ritenevano gli Ebrei (per esempio la palma, il grappolo d'uva, la foglia di vite).

Nella Sinagoga di Gaza, per esempio, su una delle lastre di pietra è stato inciso un nimbo che circonda un candelabro (menora) a sette bracci, un ramo di palma (lulab), un corno (shofar), un agrume (ethrog) e più in basso un ramo di palma. A circa l'anno 70 risale il disegno schematico, antitetivamente composto, dei due candelabri a sette bracci sulla parete del tempio di Gerusalemme.<sup>32</sup>

Non si hanno dubbi sul carattere giudaico delle rappresentazioni di oggetti sacri sulle monete del periodo della seconda insurrezione di Bar Kozeba (132-135) dopo la quale Gerusalemme venne distrutta da Adriano.<sup>33</sup> Il movimento iconoclastico ortodosso fece cessare la rappresentazione del motivo del candelabro a sette bracci (menora) sulle monete.<sup>34</sup>

Il menora — il più diffuso e il più sacro dei simboli connessi con la fede giudaica — dopo la distruzione del secondo Tempio nel 135, comincia ad apparire insieme alla Tora, l'anfora o il grappolo d'uva. Non si devono neppure dimenticare Alessandria, Cartagine, Cipro, le città dell'Asia Minore dove i centri giudaici subivano le influenze locali così che persino le rappresentazioni dei candelabri differivano fra di loro. Il candelabro a dieci bracci è generalmente ritenuto più antico di quello a sette bracci (prima del II sec). Uno dei primi esempi di una simile rappresentazione risale a Cirene, al periodo dopo Traiano, quando gli Ebrei furono costretti ad emigrare dalla Palestina e Cirene divenne il primo centro in cui venne applicato tale modello.

Un interessante materiale iconografico è presentato dagli affreschi e dai mosaici di alcune sinagoghe giudaiche. Una delle rappresentazioni dal contenuto più complicato, è il dipinto di Dura Europos (Museo di Damasco). C. H. Kraeling vi

vede due trame: narrativa e simbolica.<sup>35</sup> La prima si riferisce alle rappresentazioni bibliche, la seconda invece ai singoli motivi (presenti anche a Gerasa, a Beth Alpha). A Dura erano così rappresentati i più importanti oggetti di culto giudaici: l'agrumo (ethrog), il ramo di palma (lulab), l'Arca.<sup>36</sup> Aggiungiamo che in questo caso il candelabro a sette bracci (menora) non occupava affatto il posto più importante.<sup>37</sup>

Una caratteristica essenziale dell'epoca esaminata è il formarsi di motivi il cui carattere giudaico non è molto evidente. Si tratta qui di oggetti o di rappresentazioni figurative, attraverso le quali gli Ebrei cristianizzati rilevavano la loro esistenza. La definizione dell'appartenenza di alcuni simboli ad un dato gruppo religioso, persino nei casi apparentemente evidenti, presenta varie possibilità d'interpretazione. Alcune osservazioni fanno oggi già parte della storia come quelle sul tema del candelabro presente sulle lucerne cristiane, che avrebbero dovuto essere secondo M. Toutain « motif d'origine juive et qui devient chrétien ».<sup>38</sup> È difficile accettare questa opinione poiché non trova riscontro in altri monumenti cristiani.

Ci si domanda tuttavia: come mai sulle lucerne ritrovate nelle catacombe cristiane è presente il ricordato motivo giudaico?<sup>39</sup>

Potevano simili lucerne essere prodotte appositamente per i cristiani? Su tale tema si dichiarò negativamente già D. Leclercq.<sup>40</sup> Ci permettono di comprendere meglio il carattere del menora le iscrizioni sepolcrali giudaiche.<sup>41</sup> Da esse risulta come non fosse possibile che le lucerne con il menora, simbolo giudaico, potessero essere prodotte per i cristiani. Non si può invece escludere che i giudei-cristiani, che non avevano rifiutato subito questo simbolo, cercassero di assegnargli, in alcuni casi, un significato diverso da quello originale, per esempio di simbolo dei giorni della settimana.<sup>42</sup>

Altri significati simbolici del menora ci vengono forniti dal Libro dell'Esodo che gli fa assumere un carattere cosmico, quello di simbolo dei pianeti, del firmamento.<sup>43</sup> M. Simon ritiene che per i cristiani la rappresentazione del candelabro fosse dovuta ad un richiamarsi al simbolismo ed è difficile non accettare questa interpretazione.

Dal II al IV secolo le tendenze verso un sincretismo religioso andavano lentamente aumentando nella sfera delle ideologie e delle forme di culto ad esse connesse. Se cerchiamo di precisare il ter-

mine « giudeo-cristiano » come « cristiano di origine giudaica » ciò ci faciliterà la comprensione dell'influenza che essi poterono avere sull'iconografia di quell'epoca. Ed è sotto questo aspetto che si deve analizzare la rappresentazione del menora sulle lucerne cristiane come completamento o forma « simmetrica » alla rappresentazione della croce. Gli altri simboli sacri giudaici — lulab, ethrog, shofar — non si ritrovano sugli oggetti usati dai cristiani. Mi sembra che il collegamento del menora con la luce, simbolo della vita temporale ed eterna, abbia facilitato ai giudeo-cristiani l'introduzione del motivo nella nuova iconografia. Tutte le rappresentazioni di cui sopra erano presenti sulle lucerne prodotte indubbiamente da botteghe giudaiche. A favore di tale tesi è il fatto che vengono ritrovate nelle catacombe cristiane soltanto di quelle città dove vivevano importanti gruppi di ebrei (Roma, Cartagine). In tal caso si deve parlare unicamente di cristianesimo non ancora conformato, caratterizzato da tendenze giudaiche.<sup>45</sup>

Pur se di rado s'incontrano tuttavia situazioni opposte, e cioè vengono ritrovate nelle catacombe lucerne giudaiche con motivi cristiani.<sup>46</sup> Nelle catacombe di Via Portuense a Roma, per esempio, sono state ritrovate una lampada con la rappresentazione di Afrodite e due lampade con il monogramma costantiniano. Probabilmente nel periodo iniziale nulla proibiva ai cristiani di usare lucerne con motivi della tradizione pagana. Fa riflettere l'uso di lucerne con motivi giudaici fatto non soltanto da ebrei cristianizzati, ma anche da cristiani. D. Leclercq ritiene che potessero essere state portate dalle catacombe ebraiche nelle vicine catacombe cristiane.<sup>47</sup> G. B. de Rossi pensava invece a motivi puramente economici. Riteneva che per risparmiare gli ebrei convertiti usassero lucerne facilmente accessibili; un esempio analogo sarebbe l'uso di lucerne pagane fatto dai cristiani.<sup>48</sup>

Ritengo che metta conto di rivolgere la nostra attenzione su un'altra eventuale causa dell'uso delle lucerne giudaiche da parte di non ebrei. Se si accetta l'ipotesi di E. Becker si può dedurre che l'uso fosse motivato dall'alta estetica dell'oggetto.<sup>49</sup>

Fra gli esempi di coesistenza di motivi giudaici e cristiani richiama l'attenzione un'iscrizione di Siracusa sulla quale è rappresentato il monogramma di Gesù Cristo insieme al candelabro a sette brac-

ci;<sup>50</sup> in questo caso il menorah somiglia ad un ramo di palma. Si può nondimeno ammettere che non si tratti di una rappresentazione astratta o casuale e sia il numero dei bracci sia il modo in cui è rappresentato, potessero essere condizionati dai rabbini (per non profanare attraverso un'iconografia il sacro menorah di Gerusalemme).<sup>51</sup> In questo modo la forma artistica non celava tuttavia il significato dell'oggetto stesso, essendo compreso da tutti gli iniziati agli arcani della fede ebraica.

Le iscrizioni giudaiche ci forniscono esempi di rappresentazioni di menorah i cui bracci sono curvati a forma di palma, ma si distinguono per la base.<sup>52</sup> Con l'aggiunta o la diminuzione del numero dei bracci la figura poteva spesso essere interpretata come la rappresentazione della palma, il che poteva essere la manifestazione di un certo criptogiudaismo (« cryptojudaïsme »).<sup>53</sup>

Alla tradizione si deve probabilmente attribuire la presenza, nelle iscrizioni giudaiche, della foglia di vite nella quale si vuol vedere l'immagine schematica dell'agrumo (ethrog) o della pianta di agrumi. Questo segno si può interpretare in due modi: o come una semplice foglia, o come un ramo di palma (lulab).<sup>54</sup> Anche se accompagnava altre rappresentazioni di oggetti sacri giudaici ed aveva un significato simile non lo si può tuttavia ritenere motivo dalla genesi giudaica.

La presenza, per esempio, del monogramma di Cristo accanto al menorah la si può spiegare come una manifestazione dell'arte degli ebrei cristianizzati. Indubbiamente l'unione di queste due religioni non era presente nella chiesa cristiana ortodossa, ma era un prodotto di gruppi eterodossi, formati da confessori della religione giudaica, che non rifiutava del tutto le forme dell'antica fede. Ciò trova conferma, per esempio, nella storia della chiesa

siriaca che accettò i libri dei Maccabei e nei suoi canoni si basava su caratteri precedentemente presenti nella fede giudaica, mentre nello stesso tempo onorava le tombe dei martiri.<sup>55</sup>

Le più antiche lucerne con il menorah appaiono ancor prima della distruzione del tempio come prova una lucerna del II secolo a.C.<sup>56</sup> Il menorah era probabilmente un'immagine di Dio non soltanto presso gli ebrei. Nel passato aveva simboleggiato l'albero e concretamente l'albero della vita, e da qui sarebbe derivata la sua genesi.<sup>57</sup> Partendo da questo accoppiamento si è già più vicini ad unire le affinità di disegno e di significato del menorah e del ramo di palma. Anche se in questo caso sono d'accordo con E. R. Goodenough, devo tuttavia ricordare che M. Simon ne critica l'eccessivo misticismo teologico.<sup>58</sup>

Per quanto riguarda la lucerna di Cartagine con la rappresentazione di Cristo sul candelabro a sette bracci capovolto, E. R. Goodenough scrive che ciò serve ad esprimere come le origini giudaiche del cristianesimo fossero insite nell'Antico Testamento e nella storia.<sup>59</sup> Questa tesi tuttavia non è verosimile. Lo scopo era di rilevare come il cristianesimo avesse prevalso sulla fede giudaica.

Espressione dell'arte giudeo-cristiana può essere invece la decorazione dell'iscrizione di Kisser a Bizacene (Africa settentrionale) sulla quale il candelabro appare accanto all'alfa e all'omega. In realtà questo candelabro a cinque bracci si può comprendere come simbolo dell'albero della vita ed in tal caso avrebbe esclusivamente carattere cristiano.<sup>60</sup>

È possibile del resto che questa pluralità di significati, che crea oggi tanti problemi d'interpretazione, fosse voluta in quel periodo di persecuzioni e di conflitti religiosi.

*Accademia Polacca delle Scienze  
Istituto di Storia della Cultura Materiale  
Varsavia*

## Abbreviazioni

- DA *Dossier Archéologique*  
 DACL *Dictionnaire Archéologique chrétienne et de la liturgie*, F. CHABROL, H. LECLERCQ, Paris 1905  
 DB *Dizionario Biblico*, H. HAAG, Torino 1966 (trad. dal *Bibel Lexicon*, R. AMERINO)

- CIJ *Corpus Inscriptiorum Judaicarum*, J. B. FREY, Rome, Paris 1936  
 CIL *Corpus Inscriptiorum Latinarum*

citazioni della Santa Scrittura secondo:

*La Sacra Bibbia*, Firenze 1965, ed. Società Biblica Britannica e Forrestiera.

- <sup>1</sup> M. SIMON, *Les premiers chrétiens*, Paris 1952, p. 39.  
<sup>2</sup> R. A. MARKUS, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, Warszawa 1978 (tradotto da: *Christianity in the Roman World*, London 1974), p. 43.  
<sup>3</sup> M. SIMON, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962, p. 10.  
<sup>4</sup> ut supra.  
<sup>5</sup> Mr 13,2.  
 Mt 24,3.  
<sup>6</sup> DB, s. v. Messia, p. 636-637.  
<sup>7</sup> SIMON, *Recherches...*, op. cit., p. 11.  
<sup>8</sup> Mr 14,58.  
<sup>9</sup> Mt 26,61.  
 M. GOGUEL, *Vie de Jésus*, Paris 1932, p. 491-493.  
<sup>10</sup> GOGUEL, op. cit., p. 491.  
<sup>11</sup> SIMON, *Recherches...*, op. cit., p. 13.  
<sup>12</sup> Mt 12,6.  
<sup>13</sup> J. S. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1957, p. 103.  
<sup>14</sup> ut supra, p. 107.  
 « Toujours dans le même chapitre, Is 45,1: Le seigneur dit a mon oint Cyrus, est lu: Le seigneur Dieu a dit au Christ mon Seigneur (XII,11). Le changement de κυρῶ en κυρίῳ était aisé. Du soup le texte est rapproché de Ps 109,1, et sert à montrer que le Christ est Kyrios, C'est-à-dire Dieu. Le changement peut être rapproché d'un autre dans Lam IV,20, le texte hébreu dit: Le souffle de notre face est l'oint du Seigneur (χριστός κυρίου) », p. 107-108.  
 « Il paraît donc très vraisemblable que le chix de soit d'origine chrétienne » ... « ...du lieu de l'expression classique χριστός κυρίου, l'oint du Seigneur ».  
<sup>15</sup> Pro 20,27.  
<sup>16</sup> DANIELOU, op. cit., p. 109.  
<sup>17</sup> MARCUS, op. cit., p. 34-36.  
<sup>18</sup> Ger 3,19.  
<sup>19</sup> DANIELOU, op. cit., p. 288.  
<sup>20</sup> ut supra, p. 291.  
<sup>21</sup> Mt 24,30.  
<sup>22</sup> DANIELOU, op. cit., p. 293.

- <sup>23</sup> ut supra, p. 294-295.  
<sup>24</sup> ut supra, p. 297.  
 M. SULZBERGER, *Le symbole de la croix (et les monogrammes de Jésus) chez les premiers chrétiens*, Byzantion 2, 1925, p. 383.  
<sup>25</sup> DANIELOU, op. cit., p. 298.  
 J. CARCOPINO, *Le mystère d'un symbole chrétien*, Paris 1955, p. 69-76.  
<sup>26</sup> DANIELOU, op. cit., p. 229-230.  
<sup>27</sup> DB, s. v. Esseni, p. 332.  
 R. H. STORCH, *The Throphy and the Cross, Pagan and Cristian Symbolism in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Centuries*, Byzantion 40, 1970, p. 113; SULZBERGER, op. cit., p. 419-424.  
<sup>28</sup> DANIELOU, op. cit., p. 300.  
<sup>29</sup> ut supra, p. 301-305; SULZBERGER, op. cit., p. 355, 362.  
<sup>30</sup> DANIELOU, op. cit., p. 303-305.  
<sup>31</sup> ut supra, p. 310-311.  
<sup>32</sup> E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, II, New York 1953, p. 86, nota 168. Per le piante sante cf. M. AVI-YONAH, E. G. KRAELING, *La vraie histoire de la Bible*, Paris 1962, p. 58.  
<sup>33</sup> *Jewish Art*, ed. C. Roth, Massadah 1961, fig. 90-91, p. 237.  
<sup>34</sup> P. ROMANOFF, *Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins*, London 1944 (passim); S. MENDEL, *The History of Coins and Symbols in Ancient Israel*, New York 1958 (passim); E. W. KIMOWSKY, *On Ancient Palestinian and other Coins their Symbolism and Metrology*, Numismatic Studies and Researches VII, Tell Aviv 1954, p. 23, fig. II, III.  
<sup>35</sup> C. H. KRAELING, *The Excavations at Dura Europos. Final Report, VIII, 1, The Synagogue*, New Haven 1956, p. 398-402.  
<sup>36</sup> GOODENOUGH, op. cit., vol. III, n. 603. Per le rappresentazioni dei soggetti di culto cf. H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960, fig. XXX; AVI-YONAH, KRAELING, op. cit., p. 357.  
<sup>37</sup> SIMON, *Recherches...*, op. cit., p. 204-208 (sulla iconografia di Dura Europos).

<sup>38</sup> DA III, 2, p. 1329.

<sup>39</sup> A. L. DELATTRE, *Lampes chrétiennes de Chartage*, Rivista di Archeologia Cristiana 1891, n. 209-417, p. 298.

<sup>40</sup> DACL III, 1, s. v. Chandelier.

<sup>41</sup> CIJ, I, *passim*.

<sup>42</sup> DACL III, 1, p. 217.

DB, s. v. Candelabro.

<sup>43</sup> Es 25, 31-40, cf. 37, 17-24. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, p. 484.

<sup>44</sup> SIMON, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 182: « ...l'usage chrétien du symbole, pas plus que les lampes où il est représenté ne sont à considérer comme une illustration de la pensée théologique de l'époque. Ce qui est figuré sur les lampes c'est bien le chandelier lui-même et non pas ce que les Pères ont voulu y reconnaître ».

<sup>45</sup> ut supra, p. 184.

<sup>46</sup> N. MÜLLER, *Il cimitero degli antichi Ebrei posto sulla via Portuense*, Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, ser. II, vol. XII, 1915, p. 205-312.

<sup>47</sup> DACL III, p. 219.

<sup>48</sup> G. B. DE ROSSI, *Roma sotterranea cristiana*, III, Roma 1877, p. 616.

<sup>49</sup> E. BECKER, *Malta sotterranea*, Strassburg 1913, p. 77.

<sup>50</sup> DACL III, 1, p. 219.

<sup>51</sup> SIMON, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 185; DELATTRE, *op. cit.*, n. 417, p. 298; A. REINFERBERG, *Vergleichende Beschreibung einiger jüdisch-palästinischer Lampen*, The Journal of the Palestine Oriental Society, XI 1936, pp. 63-67, fig. 51.

<sup>52</sup> CIJ, n. 26, 97, 99, 268, 334, 469, 632.

<sup>53</sup> SIMON, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>54</sup> GOODENOUGH II, *op. cit.*, fig. 715, 716.

<sup>55</sup> SIMON, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>56</sup> GOODENOUGH IV, *op. cit.*, p. 77, vol. III, fig. 266.

<sup>57</sup> GOODENOUGH IV, *op. cit.*, p. 71-98.

<sup>58</sup> SIMON, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>59</sup> GOODENOUGH II, *op. cit.*, p. 102.

<sup>60</sup> SIMON, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 204; GOODENOUGH II, *op. cit.*, fig. 957; CIL VIII, 1, n. 705.