

The Symbology of the *Menorah* in the First Three Centuries of Christianity

The Hermeneutic Criterion of the Christians

The first followers of the Jew Jesus, we should never tire of repeating, were Jews. Many of them were practicing Jews. The Acts of the Apostles, in fact, recall that the first followers of Jesus in Jerusalem “continued daily in one accord in the temple” (Acts 2, 46). The *menorah* was part of their daily life. The process that led to the gradual constitution of two different religious systems,¹ Rabbinic Judaism on one hand and Christianity on the other, was long and complex, but there is no doubt that one of the factors that made a decisive contribution was the catastrophic consequences of the Judaic Wars, beginning with the first, with the destruction of the Temple (70 CE) and the establishment of the *fiscus Judaicus*. The *menorah*, the majestic seven-branched candelabrum, was brought to Rome and exhibited as war booty during Titus’s triumphal procession: we can imagine the dismay of the Roman Jews when they heard the news.

Among those watching the procession, perhaps, were some of the followers of Jesus of Nazareth, Jews and non-Jews. What would their feelings have been? Likewise, what thoughts and feelings would have gone through the minds of the followers of Jesus, Jews and non-Jews, who witnessed or were involved in the two subsequent wars, the first in Cyrenaica, Egypt, Cyprus, and the neighboring lands (115–117) and the second once again in Judea (132–135), which led to the destruction of Jerusalem and to the expulsion of the Jews from the city? Complex and contradictory, no doubt. The preaching of the followers of Jesus increasingly entailed disputes and clashes within the Judaic community. Among the Christians there was a growing belief that the misfortunes of the Jews were a punishment for not believing in Jesus as a Messiah, and this idea took hold increasingly. The hope, constantly nurtured by the Jews and re-evoked

at least three times each day in their daily prayers, in rebuilding the Temple was in the eyes of Christians an inevitably mistaken diabolical aspiration destined to fail. In certain Christian circles it was even affirmed that the final emissary of the devil, a mythical figure called the Antichrist, would reconstruct it.²

At the same time, in order to maintain the rich patrimony of the Hebraic Scripture, which the Christians read in the light of their faith in Jesus Christ, increasing recourse was made to the allegorical method, which Paul had already experimented (Epistle to the Galatians 4, 25–26). If we examine another of the texts that became part of the New Testament, the Letter to the Hebrews, from the Jewish world interpreted today as strongly anti-Jewish, we note that the unknown author has full knowledge of the Hebraic liturgy, but considers it clearly less important than the celestial liturgy, inaugurated by Christ who “hath an unchangeable priesthood” (Hebrews 7, 24). Thus the holy furnishings of the Tabernacle, like the Torah, contain only “a shadow of good things to come, and not the very image of the things” (Hebrews 10, 1). Among the furnishings listed (Hebrews 9, 1–5), the author does not include the *menorah*, but on the other hand he cites (Hebrews 8, 5) the words of God to Moses in Exodus (25, 40), placed immediately after the detailed description of the candelabrum (Exodus 25, 31–39): “And look that thou make them after the pattern (in Greek: τύπος) which was shewed thee in the mount,” a verse that assumes fundamental hermeneutic value in that for him it is proof that the Hebraic liturgy and the Torah in general foreshadow better things, brought by faith in Christ. The hermeneutic criterion expressed by the Letter to the Hebrews would subsequently be developed by the Christians both in a horizontal sense, according to a temporal line, so that the sacrifice of animals, for example, foreshadows the salvific death of Christ on

La simbologia della *menorà* nel cristianesimo dei primi tre secoli

Il criterio ermeneutico dei cristiani

I primi seguaci dell’ebreo Gesù, non bisogna mai stancarsi di ricordarlo, erano ebrei. Molti di loro erano ebrei osservanti. Gli Atti degli Apostoli ricordano, infatti, che i primi credenti a Gerusalemme si recavano ogni giorno al Tempio (Atti 2,46). La *menorà* faceva parte del loro quotidiano. Il processo che portò alla costituzione progressiva di due sistemi religiosi diversi¹, il giudaismo rabbinico da un lato e il cristianesimo dall’altro, fu lungo e complesso, ma di certo uno dei fattori che contribuirono in modo decisivo a produrlo fu rappresentato dalle conseguenze catastrofiche delle guerre giudaiche, a partire dalla prima, con la distruzione del Tempio (70 e.v.) e l’istituzione del *fiscus Judaicus*. La *menorà*, il maestoso candelabro d’oro a sette braccia, fu portata a Roma e fatta sfilare come bottino di guerra nel corteo trionfale di Tito: possiamo immaginare lo sgomento degli ebrei di Roma alla notizia.

Forse fra quanti osservavano la sfilata furono presenti alcuni credenti in Gesù di Nazaret, ebrei e non ebrei. Quali saranno stati i sentimenti di costoro? E quali, ancora una volta, i pensieri e sentimenti dei fedeli di Gesù, ebrei e non ebrei, coinvolti o spettatori delle due successive guerre, scoppiate l’una in Cirenaica, Egitto, Cipro, e terre limitrofe (115-117) e l’altra di nuovo in Giudea (132-135), che portò alla distruzione di Gerusalemme e alla cacciata degli ebrei dalla città? Di certo sentimenti complessi e contraddittori. La predicazione dei seguaci di Gesù Cristo comportava sempre di più dispute e contrasti all’interno delle comunità ebraiche. Si faceva progressivamente strada tra i cristiani l’idea che le disgrazie degli ebrei fossero dovute alla punizione per non credere in Gesù come Messia e questa idea prese sempre più piede. La speranza, costantemente nutrita dagli ebrei e rievocata almeno tre volte al giorno nelle preghiere quotidiane, della ricostruzio-

ne del Tempio si convertiva agli occhi dei cristiani in una aspirazione diabolica inevitabilmente erronea e destinata al fallimento. Addirittura in certi ambienti cristiani si arrivò a postulare che sarebbe stato l’ultimo emissario del diavolo, un personaggio mitico chiamato Anticristo, a ricostruirlo².

Nello stesso tempo, per poter mantenere il ricco patrimonio della Scrittura ebraica, che i cristiani leggevano alla luce della fede in Gesù Cristo, si utilizzava in maniera sempre più massiccia il metodo allegorico, che già Paolo aveva sperimentato (Lettera ai Galati 4,25-26). Se prendiamo in esame un altro dei testi entrati a far parte del Nuovo Testamento, la Lettera agli Ebrei, dal mondo ebraico letta oggi come fortemente antiggiudaica, constatiamo che l’autore, a noi ignoto, ha piena conoscenza della liturgia ebraica, ma la svaluta nettamente rispetto alla liturgia inaugurata da Cristo che “possiede un sacerdozio che non tramonta” (Ebrei 7,24). In quest’ottica gli arredi sacri della Tenda, così come la Torah, “contengono solo un’ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose” (Ebrei 10,1). L’autore, fra gli arredi elencati (Ebrei 9,1-5), non mette la *menorà*, ma, in compenso, cita (Ebrei 8,5) le parole di Dio a Mosè in Esodo (25,40), poste immediatamente dopo la minuziosa descrizione di questo candelabro (Esodo 25,31-39): “guarda di fare ogni cosa secondo il modello (in greco: τύπος) che ti è stato mostrato sul monte”, versetto che assume un valore ermeneutico fondamentale in quanto è per lui la prova che la liturgia ebraica e in generale la Torah prefigurano una realtà migliore, aperta dalla fede in Cristo. Il criterio ermeneutico espresso dalla Lettera agli Ebrei sarà successivamente sviluppato dai cristiani sia in senso orizzontale, secondo una linea temporale, per cui, per esempio, il sacrificio degli animali prefigura la morte salvifica di Cristo sulla croce (come afferma lo stesso autore della Lettera agli Ebrei), sia in senso verticale, conformemente a una diffusa menta-

the Cross (as the author of the Letter to the Hebrews himself states), and in a vertical sense, in keeping with the widespread Platonic notion that the things of the earth are copies of the things of heaven.

My aim, in this brief survey, is not to make a list with relative explanations of the various Christian interpretations of the *menorah*. This task has already been undertaken extremely well by Martine Dulaey.³ Rather, I wish to highlight the subtle relationship of interwoven borrowing and retraction that the Christians developed with the Jewish symbolism of the *menorah*, through a small number of examples that aim to clarify their exegetic method. I will stop at the first three centuries, which constitute the period of the birth of Christianity, before its affirmation in the fourth century following the transition brought about by the emperor Constantine.

Allusions to the Menorah in the Revelation of the Prophet John

It would be possible to see an allusion to the *menorah* in the seven golden candlesticks of Revelation (1, 12), in the midst of which the prophet John saw the mysterious and divine “Son of Man”. The candlesticks, however, are not the direct sign of the divine presence (= light), as in the case of the *menorah*, but a sign of human things, the “seven churches” (Revelation 1,19), illuminated by the divine light. In the same way the image of the *menorah* returns to the prophet’s mind in chapter 11, when he mentions the two Witnesses who prophesy a thousand two hundred and threescore days and are “the two olive trees and the two candlesticks (δύο λυχνίαι) standing before the God of the earth” (Revelation 11, 4): here the prophet draws on the vision of Zechariah (4, 1–3) where there is only one golden candlestick with seven lamps and two olive trees by it (a clear allusion to the *menorah*). However, while in Zechariah the seven lamps of the candlestick represent “the eyes of the Lord, which run to and fro throughout the whole earth” (Zechariah 4,10), the prophet sees in them the two witnesses, thus clearly excluding the direct identification of the candlesticks with the presence of God.

Once again, towards the end of Revelation, in the extraordinary chapter 21 which describes the coming of the new Jerusalem, there is an allusion to the *menorah*: “And I saw no temple therein [videlicet: *in the Jerusalem from heaven*] for the Lord God Almighty and the lamb are the temple of it. And the city had

no need of the sun, neither of the moon, to shine in it: for the glory of God did lighten it, and the Lamb is the light [λύχνος] thereof” (Revelation 21, 22–23). In this description, set out according to the Jewish tradition, the exaltation of God as a source of light is combined with an abandonment of all nostalgia for the Temple. Whether or not the prophet has the *menorah*⁴ in mind when he speaks of the λύχνος (something which is quite probable, since immediately before this he speaks of the Temple, of which the *menorah* is the main light), for the first time here we have the reference of this symbology to Christ, which is added to the identification, expressed in the Gospel According to John (1, 4–5; 8, 12), of Christ-Logos with the light, the identification proper to God and attributable to the Logos⁵ in that the author of the Gospel states that “the Word was God” (John 1, 1: θεός).

Summing up, in Revelation there are a series of images related to the *menorah* and to the Temple, reworked in the light of and for the purpose of the new element, Christ/Lamb.

The Link between the Jewish and Christian Interpretations of the Menorah

While the interpretation of the *menorah* in Revelation is still implicit, in subsequent Christian authors it becomes explicit, probably in relation and in contrast to the symbols present in contemporary Jewish culture. I say “probably” because, as we know, apart from the works of Philo of Alexandria (first century), as far as Jewish exegesis after the fall of Jerusalem is concerned written records are later than the Christian texts. However, thanks precisely to a comparison with the latter, in some cases we can be reasonably sure that the Christians took up and modified Jewish symbols.

We know very little about the interpretation of the *menorah* given by the Gnostic Christians, but it is certain that they, too, were influenced, for as we know from Irenaeus⁶ they saw in it the myth of the celestial Aeons.

I mentioned the Jew Philo above, and for good reason. In his work the Bible and Platonism are combined. It is therefore easy to imagine how much he was drawn by the verse in Exodus 25, 40 (“And look that thou make them after the pattern which was showed thee in the mount”) examined above in relation to the Letter to the Jews, which for Philo is the true key to the interpretation, in a Platonic sense, of

lità platonica per cui le realtà terrene sono copia delle realtà celesti.

Il mio scopo, in queste poche pagine, non è quello di fare un elenco con relativa spiegazione delle diverse interpretazioni cristiane della *menorà*. Questo lavoro è stato già fatto, e bene, da Martine Dulaey³. Piuttosto, desidero mettere in evidenza il sottile rapporto di ripresa / ritrattazione che i cristiani intessono con il simbolismo ebraico della *menorà*, attraverso pochi esempi, che hanno lo scopo di chiarire il loro metodo esegetico. Mi fermerò ai primi tre secoli, che costituiscono il periodo nascente del cristianesimo, prima della sua affermazione nel IV secolo, a seguito della svolta impressa dall’imperatore Costantino.

Le allusioni alla menorà nell’Apocalissi del veggente Giovanni

Forse si può ravvisare il ricordo della *menorà* nei sette candelabri d’oro dell’Apocalissi (1,12), in mezzo ai quali il veggente Giovanni vede la misteriosa e divina “figura d’uomo”. I candelabri però non sono segno diretto della presenza (= luce) divina, come nel caso della *menorà*, ma sono segno di realtà umane, le “sette chiese” (Apocalissi 1,19), illuminate dalla luce divina. Con le stesse modalità l’immagine della *menorà* torna alla mente del veggente nel capitolo 11, allorché vengono menzionati i due Testimoni che profetizzano per milleduecentosessanta giorni e sono “i due olivi e i due candelabri (δύο λυχνίαι) che stanno davanti al Signore della terra” (Apocalissi 11,4): il veggente qui si ispira alla visione di Zaccaria (4,1-3) dove figura un solo candelabro d’oro con sette lucerne e due olivi ai fianchi (chiaro cenno alla *menorà*). Ma mentre in Zaccaria le sette lucerne del candelabro rappresentano “gli occhi del Signore che scrutano tutta la terra” (Zaccaria 4,10), il veggente li identifica con i due profeti, escludendo quindi evidentemente l’identificazione diretta dei candelabri con la presenza di Dio.

Ancora una volta, sul finale dell’Apocalissi, nello straordinario capitolo 21 nel quale si descrive la discesa in terra della Gerusalemme celeste, si accenna alla *menorà*: “Non vidi alcun tempio in essa [scil.: *nella Gerusalemme dal cielo*] perché il Signore Dio, l’Onnipotente, e l’Agnello sono il suo tempio. La città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada [λύχνος] è l’Agnello” (Apocalissi 21,22-23). Non si può non sottolineare che in questa descrizione, dipanata

secondo l’immaginario ebraico, alla esaltazione di Dio come fonte di luce si mescola il superamento di ogni nostalgia templare. Che il veggente, poi, quando parla del λύχνος, abbia o no in mente la *menorà*⁴ (cosa abbastanza probabile, perché subito prima parla del Tempio e la *menorà* ne è la principale lampada) qui abbiamo, per la prima volta, il riferimento a Cristo di questa simbologia, che si aggiunge all’identificazione, espressa nel Vangelo secondo Giovanni (1,4-5; 8,12), di Cristo-Logos con la luce, identificazione propria di Dio e attribuibile al Logos⁵ in quanto l’autore del Vangelo lo chiama “dio” (Giovanni 1,1: θεός).

Sintetizzando i dati raccolti, nell’Apocalissi abbiamo un repertorio di immagini legato alla *menorà* e al Tempio, riplasmato alla luce e in funzione dell’elemento nuovo, Cristo / Agnello.

Il nesso fra l’interpretazione ebraica e cristiana della menorà

Se l’interpretazione della *menorà* nell’Apocalissi è ancora abbastanza implicita, negli autori cristiani successivi si esplicita, probabilmente in rapporto e in contrapposizione alle simbologie presenti nella cultura ebraica contemporanea. Dico “probabilmente” perché, come è noto, a parte le opere di Filone Alessandrino (I secolo), per quanto riguarda l’esegesi giudaica posteriore alla caduta di Gerusalemme le testimonianze scritte sono più tardive di quelle cristiane. Tuttavia, in alcuni casi, grazie proprio al confronto con queste ultime, possiamo essere ragionevolmente sicuri che i cristiani riprendono e modificano una simbologia ebraica.

Poco sappiamo dell’interpretazione della *menorà* che davano i cristiani gnostici, ma è sicuro che anch’essi ne furono suggestionati, perché, come sappiamo da Ireneo⁶, ravvisavano in essa il mito degli eoni celesti.

Ho menzionato sopra l’ebreo Filone, e non a caso. In lui Bibbia e platonismo si coniugano. Dunque, è facile intuire quanto lo abbia attratto il versetto di Esodo 25,40 (“guarda di fare ogni cosa secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte”) esaminato nel paragrafo 1 a proposito della Lettera agli Ebrei, che per Filone è l’autentica chiave di lettura, in senso platonico, del significato ultimo della *menorà*⁷. Questa è simbolo della sostanza più pura, il cielo, la quinta sostanza; i particolari della sua fattura corrispondono ai segni zodiacali, alle stagioni, le sette lampade ai pianeti con il Sole al centro⁸. Ma il

the ultimate meaning of the *menorah*.⁷ The *menorah* is the symbol of the purest substance, heaven, the fifth substance; its features correspond to the signs of the zodiac, the seasons, the seven lights to the planets with the sun at the center.⁸ However, the essential point of Philo's argument regards not so much the *menorah* as the archetype of the *menorah* foreshadowed in Exodus 25, 40, that is the incorporeal heaven, the model for the sensible heaven symbolized by the *menorah*. According to Philo, therefore, the final message of this passage is the admonition to the soul, which must rise up to the incorporeal, divine dimension.

The symbology of the *menorah* as the seven heavens was probably widespread in Judaism beyond the reinterpretation of Philo, as Irenaeus of Lyons, who belonged to the Asian tradition extraneous to the cultural climate of Alexandria,⁹ also mentions it.¹⁰ The Christian Clement of Alexandria, on the other hand, depends heavily on Philo's explanation. Clement uses Philo, and before him Zechariah 4, 10 (see above), to demonstrate that the Jews themselves allegorize the letter of the Bible: this allows him on one hand to assume their symbols relating to the furnishings of the Temple, and on the other hand to Christianize them, when necessary, as happens precisely in the case of the *menorah*, which according to "another allusive meaning" ($\alpha'iv\gamma\mu\alpha$) is a sign of Christ "not only because of its shape" but because it illuminates his believers. The allusion to the "shape" ($\sigma\chi\eta\mu\alpha$) indicates the comparison between Christ's cross and the *menorah*.

The comparison between the cross and the *menorah*, to which Clement alludes briefly, is, on the other hand, fully illustrated by the contemporary Christian exegete Hippolytus, who belonged, like Irenaeus, to the Asian rather than the Alexandrine tradition.¹¹ In the early third century, in the preface to the Blessings of Isaac and Jacob, he wrote: "[...] who can interpret that which has been said obscurely by means of parables, by the blessed prophets, if the Logos itself does not become the interpreter of itself? He who in ancient times in Israel remained hidden in the Law like a candle under a bushel [Matthew 5, 15] to illuminate those who under the Law were justified thanks to circumcision, now appears with full liberty of words on the wood of the cross like a lamp with seven branches on the candelabrum, to call people from afar to salvation, to his light."¹² In this passage we see once again the elements of the Christian allegoresis which

I defined at the beginning. First of all the Hebrew Bible as a whole is considered, christologically, as an announcement of the Logos. In the Christian reading of this period, therefore, the Torah is represented as a light obscured compared to the full manifestation of the light of the Logos that shines from the cross as from the *menorah*. It should be noted that in the *menorah* there is both a contrast and an assimilation: for the Rabbis the *menorah* symbolized the light of the Torah,¹³ which for the Christian Hippolytus, however, due to the evangelical intertextuality of the image of the light under the bushel,¹⁴ is a shadow compared to the light of the Logos; on the other hand, Hippolytus assimilates the wood of the cross to the seven-branched candelabrum on the basis of a common symbology, in that both can be understood as the tree of life.¹⁵ Once again, a foundation of Hebrew culture is reinterpreted by the Christian author for his own exegetic purposes.

From an exponent of Asian Christianity let us pass once again to Alexandrine Christianity, with its main representative, Origen. As we would expect from a Platonic Christian like him, he willingly cites Exodus 25, 40¹⁶ as a rule of life: the Christian must rise above the things of the earth to reach the further, spiritual level of the model, according to a totalizing conception of life that he shared with the philosophers of late antiquity.¹⁷ The description of the Tabernacle and its furnishings, repeated twice in Exodus,¹⁸ provides him with abundant material to undertake an allegorical explanation that will lead the believer towards inner progress. Origen is well aware of the difficulties of this path: it is significant that in two homilies on the book of Exodus, preached at Cesarea Maritima, with a Christian audience profoundly influenced by the rites of the local Jewish community,¹⁹ he returns to the allegorical explanation of the Tabernacle; even more significant is that in the second homily he takes a step backwards, returning to an explanation of a more introductory nature, having evidently noticed the difficulties of his audience.²⁰ The allegorical interpretation of the *menorah* is found in the first of the two homilies devoted to the Tabernacle:

"Let him [videlicet: *the believer*] also understand that the candlestick must be placed in his own sanctuary, that his 'lamps' may be always 'glowing and his loins girded' and he himself be 'as a servant who awaits his master to return from a wedding' [cf. Luke 12, 35–36].

punto essenziale del discorso di Filone riguarda non tanto la *menorà* quanto il suo archetipo adombrato in Esodo 25,40, cioè il cielo incorporeo, secondo il modello del quale è fatto il cielo sensibile simboleggiato dalla *menorà*. Il messaggio ultimo del testo biblico è dunque, secondo Filone, il monito rivolto all'anima affinché si innalzi alle realtà incorporee, alla dimensione divina.

Probabilmente la simbologia della *menorà* come insieme dei cieli era diffusa nell'ebraismo al di là della reinterpretazione di Filone, perché anche Ireneo di Lione, appartenente alla tradizione asiatica ed estraneo al clima alessandrino⁹, la menziona¹⁰. Invece il cristiano Clemente Alessandrino dipende strettamente dalla spiegazione filoniana. Clemente si serve di Filone e prima ancora di Zaccaria 4,10 (vedi sopra, paragrafo 2) per dimostrare che gli stessi ebrei allegorizzano la lettera della Bibbia: ciò gli consente da un lato di assumere le loro simbologie riguardanti gli arredi del Tempio, dall'altro di cristianizzarle, alla bisogna, come avviene proprio nel caso della *menorà* che secondo "un altro significato allusivo" ($\alpha'iv\gamma\mu\alpha$) è segno di Cristo "non soltanto per la foglia" ma perché illumina i suoi fedeli. L'accento alla "foglia" ($\sigma\chi\eta\mu\alpha$) indica l'accostamento fra la croce di Cristo e la *menorà*.

L'accostamento fra croce e *menorà*, cui Clemente allude brevemente, è, al contrario, pienamente illustrato in un esegeta cristiano contemporaneo, ma appartenente, come Ireneo, alla tradizione asiatica, anziché a quella alessandrina¹¹. Si tratta di Ippolito che, intorno ai primi decenni del III secolo, nella prefazione alle Benedizioni di Isacco e di Giacobbe, scrive: "[...] chi può interpretare ciò che è stato detto in modo oscuro per parabole, per mezzo dei beati profeti, se proprio il Logos non diventa interprete di se stesso? Egli che anticamente in Israele è rimasto nascosto nella Legge come una lampada sotto il moggio [Matteo 5,15] per illuminare quelli che sotto la Legge venivano giustificati grazie alla circoncisione, ora invece si è manifestato in piena libertà di parola sul legno della croce come una lampada a sette bracci sul candelabro, per chiamare le genti di lontano alla salvezza, alla sua luce"¹². Tornano in questa pagina gli elementi dell'allegoresi cristiana che ho delineato all'inizio (paragrafo 1). In primo luogo la Bibbia ebraica è considerata, cristologicamente, nel suo insieme, annuncio del Logos. Nella lettura cristiana di questo periodo, dunque, la Torà è rappresentata come una luce oscu-

rata rispetto alla piena manifestazione della luce del Logos che si irradia dalla croce come dalla *menorà*. Da notare che nella *menorà* si concentrano sia una contrapposizione sia una assimilazione: per i rabbini la *menorà* simboleggiava la luce della Torà¹³, che invece per il cristiano Ippolito è, a causa dell'intertestualità evangelica dell'immagine della lampada sotto il moggio¹⁴, ombra rispetto alla luce del Logos; d'altro canto, Ippolito assimila il legno della croce al candelabro a sette braccia sulla base di una comune simbologia, in quanto entrambi possono essere intesi come l'albero della vita¹⁵. Ancora una volta, un sottofondo di cultura ebraica viene reinterpretato dall'autore cristiano ai suoi fini esegetici.

Da un esponente del cristianesimo asiatico passiamo di nuovo al cristianesimo alessandrino, con il suo principale rappresentante: Origene. Come era da aspettarsi da un cristiano platonico come lui, egli cita volentieri Esodo 25,40¹⁶ quale imperativo di vita: il cristiano deve innalzarsi al di sopra delle cose terrene per attingere alla realtà ulteriore, spirituale, del modello, secondo un'impostazione totalizzante dell'esistenza in senso filosofico che egli condivideva con i filosofi del periodo tardoantico¹⁷. La descrizione della Tenda e degli arredi connessi, ripetuta due volte in Esodo¹⁸, gli offre abbondante materia per addentrarsi in una spiegazione allegorica che stimoli il fedele al progresso interiore. Origene è ben consapevole delle difficoltà di un tale cammino: è significativo che in due omelie sul libro dell'Esodo, predicate a Cesarea Marittima, con un uditorio cristiano profondamente influenzato dai riti della locale comunità ebraica¹⁹, torni sulla spiegazione allegorica della Tenda; ancor più significativo che nella seconda omelia faccia un passo indietro rispetto alla prima, retrocedendo a una spiegazione di carattere più introduttivo, essendosi evidentemente reso conto delle difficoltà del suo uditorio²⁰. L'interpretazione allegorica della *menorà* si trova nella prima delle due omelie dedicate alla Tenda:

"Sappia [scil.: *il fedele*] inoltre collocare dentro di sé, tra le cose sante, anche il candelabro luminoso, affinché siano sempre accese le sue lampade e cinti i fianchi, ed egli sia come il servo che aspetta il suo padrone che torna dalle nozze [cfr. Luca 12,35-36]. Di queste lampade il Signore diceva: 'La lampada del tuo corpo è il tuo occhio' [Matteo 6,22]. Ma collochi questo candelabro luminoso a mezzogiorno, in modo

For the Lord also said of these lamps, ‘The lamp of your body is your eye’ [Matthew 6, 22]. But let him place that candlestick at midday that it may look to the north. For when the light has been lit, that is when the heart is watchful, it ought always to look to the north and watch for ‘him who is from the north’ [Joel 2,20], as also the prophet says he saw ‘a kettle or pot kindled and its face was from the face of the north’ [Jeremiah 1,13], for ‘evils are kindled from the north for the whole earth’ [Jeremiah 1,14]. Watchful, therefore, apprehensive, and zealous, let him always contemplate the slyness of the devil and always watch whence temptation may come, whence the foe may invade, whence the enemy may creep up.”²¹

It is worth noting how Origen builds up his text by means of an intertextuality that weaves together the Hebrew Bible and the New Testament. The references to the gospels alternate with those to the prophets (Joel, Jeremiah). The *menorah* is the symbol of the watchful heart of the human being, it indicates his predisposition to join his Lord, the Logos of God. Addressing the faithful who are on the path to perfection, but still quite far from it, in this case Origen uses for them the evangelical metaphor of the servant who awaits his master to return from a wedding and

not that of the bride (the soul burning with love for the Logos) that he takes from the Song of Songs and which is also very dear to him.²² He then adds the detail that the lamp/heart must be placed at midday, the lightest time of day, to indicate the good predisposition of the heart, but must look to the north, from whence the north wind blows, the symbol of the devil, in which love has now become completely cold.²³

In conclusion, the appeal of the *menorah* was felt strongly by the early Christians, who desired to share in its light and saw in it the reflection of the cross. It is remarkably significant, I believe, that the person who best interpreted this sentiment, many centuries later, eliminating its intrinsic aspect of conflict, was a Jew, the great Franco-Russian artist Marc Chagall, who in his *White Crucifixion* (1938, Chicago, The Art Institute) placed the *menorah* below the crucified, his loins draped in a *tallit*, both illuminated from above. In the painting, certainly revolutionary and in many ways provoking, Jesus of Nazareth is associated, in this vision, with the suffering of the Jewish people and with its symbols. The hope for the present is that the Christians will learn to share the Jewish symbols, no longer as in the past by claiming their interpretation, but by receiving them as one receives and enjoys a multifaceted diamond.

* Head of the Department of History Cultures Religions, University of Rome “La Sapienza”

¹ Various theories have been put forward on the matter. Here I will draw the reader’s attention to the main exponents of the latest two. For the so-called “parting of the ways” model, cf. J. D. G. Dunn, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London, 1991. D. Boyarin, on the other hand, claims that true separation only came about with the laws of Constantine: cf. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, 2004. On the conflicts between

the followers of Jesus and Jews in Asia Minor at the end of the first century, see P. Hirschberg, *Das eschatologische Israel: Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung*, Neukirchen-Vluyn, 1999. ² For a review of texts regarding the construction of the myth of the Antichrist, cf. G. Potestà, M. Rizzi (edited by), *L’Anticristo. Il nemico dei tempi finali*, Milan, 2005. For an updated review and discussion of some positions taken in the above volume, cf. A. D’Anna, E. Valeriani (edited by), *L’ultimo nemico di Dio. Il ruolo dell’Anticristo nel cristianesimo antico e tardoantico* (Primi secoli 8), Bologna, 2013. ³ M. Dulaey, “Le chandelier à sept branches dans le chris-

tianisme ancien,” in *Revue des Études Augustiniennes*, XXIX, 1983, pp. 3–26.

⁴ It should be remembered that in the Septuagint, generally used by the Christians, the term *λυχία* is the equivalent of *menorah*, which in itself means candelabrum in a general sense (the seven-branched candelabrum is the candelabrum par excellence), while *λύχνος* is the lamp on the candelabrum, which by synecdoche may indicate the same object.

⁵ The term, originating from Stoic philosophy, is used in a transcendental sense in the prologue to the Gospel According to John to indicate the divine component of Jesus. The second and third centuries

saw the development of the so-called “theology of the Logos” that would slowly lead to the orthodox definition of the Trinity: cf. E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia, 2012 (see the first part).

⁶ Irenaeus, *adv. haer.* II 24, 3; *Sources Chrétiennes* 294, Paris, 1982, p. 238.

⁷ Philo, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II; 73–81, edited by A. Terian, Paris, 1992, pp. 206–220.

⁸ Philo, *de vita Mosis* II 103; edited by R. Arnaldez, C. Mondésert *et al.*, Paris, 1967, p. 238.

⁹ Whether Irenaeus knew the work of Philo is a problem that has still not been fully investi-

che sia rivolto a settentrione. Infatti, una volta acceso il lume, cioè col cuore vigilante, deve rivolgere sempre lo sguardo a settentrione, ‘per osservare colui che viene da settentrione’ [Gioele 2,20], come il profeta dice di vedere ‘una caldaia o una pentola fumante e la sua faccia dalla faccia di settentrione’ [Geremia 1,13]. Infatti ‘da settentrione si accendono i mali di tutta la terra’ [Geremia 1,14]. Cioè, vigilante sollecito ardente tenga sempre d’occhio le astuzie del diavolo, osservi bene da dove verrà la tentazione, irromperà il nemico, si insinuerà l’avversario”²¹.

Si noti come Origene costruisca il testo secondo una intertestualità scritturistica che intreccia la Bibbia ebraica al Nuovo Testamento. I rimandi ai vangeli e quelli ai profeti (Gioele, Geremia) si susseguono l’uno all’altro. La *menorà* è simbolo del cuore vigilante dell’essere umano, indica la sua predisposizione a unirsi al suo signore, il Logos di Dio. Rivolgendosi a fedeli che sono incamminati sulla via della perfezione, ma ancora abbastanza lontani da essa, Origene, in questo caso, usa per loro la metafora evangelica del servo che attende il padrone di ritorno dalle nozze e non quella della sposa (l’anima ardente di amore per il Logos) che ricava dal Cantico dei Cantici e che pure gli è carissima²². Aggiunge poi il dettaglio

* Direttrice del Dipartimento di Storia Culture Religioni, Sapienza Università di Roma

¹ Diverse teorie sono state espresse a riguardo. Segno i maggiori esponenti delle ultime due. Per il modello cosiddetto della “separazione delle vie”, cf. J.D.G. Dunn, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, London 1991. D. Boyarin sostiene invece che una separazione effettiva si ebbe solo con le leggi costantiniane: cf. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004. Sui conflitti tra seguaci di Gesù ed ebrei in Asia Minore sullo scorcio del

primo secolo, si veda P. Hirschberg, *Das eschatologische Israel: Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung*, Neukirchen-Vluyn 1999. ² Per una rassegna dei testi riguardanti la costruzione del mito dell’Anticristo con relativo commento cf. G. Potestà, M. Rizzi (a cura di), *L’Anticristo. I. Il nemico dei tempi finali*, Milano 2005. Per l’aggiornamento e la discussione di alcune posizioni assunte nel suddetto volume cf. A. D’Anna, E. Valeriani (a cura di), *L’ultimo nemico di Dio. Il ruolo dell’Anticristo nel cristianesimo antico e tardoantico* (Primi secoli 8), Bologna 2013.

³ M. Dulaey, *Le chandelier à sept branches dans le christianisme*

che la lampada/cuore deve essere collocata a mezzogiorno, l’ora di massima luminosità, a indicare la buona predisposizione del cuore, ma deve guardare a settentrione, da dove cioè proviene il vento gelido dell’Aquilone, simbolo del diavolo, nel quale l’amore si è ormai totalmente raffreddato²³.

In conclusione, il fascino della *menorà* non lasciò insensibili i cristiani dei primi secoli che vollero condividere la sua luce e ne videro il riflesso nella croce. È a mio parere straordinariamente significativo che chi ha meglio interpretato, a distanza enorme di tempo, questo sentimento, cercando con la sua interpretazione di depurarlo dall’aspetto conflittuale intrinseco, è stato un ebreo, il grande artista franco-russo Marc Chagall, che nella sua *Crocifissione bianca* (1938, Chicago, The Art Institute) ha posto la *menorà* sotto l’uomo crocifisso coperto dal *tallèd*, illuminati entrambi dalla luce dall’alto. Nel dipinto, certamente rivoluzionario e per molti versi provocatorio, Gesù di Nazaret è accomunato, in questa visione, al dolore del popolo ebraico e ai suoi simboli. L’auspicio attuale è che i cristiani imparino a condividere i simboli ebraici, non più, come nel passato, rivendicando a sé la loro interpretazione, ma ricevendoli come si riceve e si gode di un diamante dalle molteplici sfaccettature.

ancien, in “Revue des Études Augustiniennes”, XXIX, 1983, pp. 3–26.

⁴ Si tenga presente che nella Settanta, generalmente usata dai cristiani, il termine *λυχία* è il corrispettivo di *menorà*, che di per sé significa candelabro in senso generico (quello a sette braccia è il candelabro per eccellenza), mentre *λύχνος* è la lampada sul candelabro, che, per sineddoche, può indicare il medesimo oggetto.

⁵ Il termine, di matrice filosofica stoica, è adoperato in senso trascendente nel prologo del Vangelo secondo Giovanni per indicare la componente divina di Gesù. Fra II e III secolo si svilupperà la cosiddetta “teologia del Logos” che por-

terà lentamente alla definizione trinitaria ortodossa: cf. E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia 2012 (vedi la prima parte). ⁶ Irenaeo, *adv. haer.* II 24,3; *Sources Chrétiennes* 294, Paris 1982, p. 238.

⁷ Filone, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II; 73–81, ed. A. Terian, Paris 1992, pp. 206–220.

⁸ Filone, *de vita Mosis* II 103; ed. R. Arnaldez, C. Mondésert *et alii*, Paris 1967, p. 238. ⁹ Se Irenaeo avesse o no conoscenza dell’opera di Filone è un problema non ancora ben indagato dalla critica, ma che difficilmente potrà avere soluzione certa: cf. D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima*

gated, and that in any case will be difficult to resolve: cf. D. T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana, Uno studio d'insieme*. Introduction by Radice. Appendix *Testimonia de Philone* edited by R. Radice and D.T. Runia, Milan, 1999, pp. 123–124.

¹⁰ Irenaeus, *Dem.* 9; *Sources Chrétiennes* 62, Paris, 1959, p. 46.

¹¹ On the meaning of Asian and Alexandrine tradition, cf. M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli, 1994, pp. 315–331.

¹² Hippolytus, *Ben., praef.*; *Patrologia Orientalis* XXVII, Paris, 1954, p. 2.

¹³ E. R. Goodenough, *Jewish Symbols*, III, New York, 1954, pp. 98–99. Since Origen uses this symbology in the *Comment on Song 2* (*Die Griechischen Christlichen Schriftsletter* 33, Leipzig 1925, pp. 159–160, 28 fols.), we can assume that it was already used by the Jewish masters shortly before him.

Cf. the confirmation in the testimony of Jerome who probably borrows from Origen when he speaks of his Jewish masters, *In Zec. 1* (4, 2–7), *Corpus Christianorum* 76A, Turnhout, 1970, p. 778, 58.

¹⁴ The evangelical image is implicit not only in the first part of the passage, when Hippolytus speaks of the Law, but also in the second, because the line from the gospel that Hippolytus has in mind continues by stating that when the lampstick (*λυχνία*) is placed on the candlestick (*λυχνία*) it gives light to all that are in the house.

¹⁵ L. Yarden, *The Tree of Life*, Uppsala, 1972, pp. 40–46.

¹⁶ Cf. Origen, *Hom. in Ex.* 9, 2; in *Lev.* 13, 1; in *Num.* 17, 4, *Comm. in Mt.* 138; *de principiis* 3, 6, 8.

¹⁷ On this subject cf. the classic text by P. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2nd edition (revised and expanded), Paris, 1987.

¹⁸ Chapters 25–40 of Exodus, devoted to the plan and the construction of the Tabernacle, pose complex textual problems in the Hebrew and in the comparison between the Hebrew and the Greek translation: cf. M. Vervenne (edited by), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception*, Leuven, 1996.

¹⁹ Cf. A. Fürst, “Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes,” in *Adamantius*, XX, 2014, pp. 275–287; E. Prinzivalli, “Gli ebrei nella predicazione di Origene: note a margine delle omelie sui Salmi del Cod. Mon. Gr. 314,” in *Quaderni di Vicino Oriente* X, 2015, pp. 97–112.

²⁰ Cf. the studies by C. Noce, *Omelia IX*, and by E. Prinzivalli, *Omelia XIII*, in M. Maritano, E. dal Covolo (edited by), *Omelie sull'Esodo. Lettura origeniana* (Biblioteca di Scienze Religiose 174), Rome, 2002, pp. 57–73 and 97–119.

²¹ Origen, *Hom. in Ex.* IX, 4; *Sources Chrétiennes* 321, Paris, 1985, pp. 296–298.

²² Origen is considered the founder of Christian mystical literature precisely because of his exegesis of the Song, in that he combines the traditional Christ/Church symbology, in turn based on the Jewish God/Israel model, with an interpretation that individualizes the relationship by proposing the dialog between the soul and the Logos: cf. V. Lomiento, *Amatorium Drama. Il Cantico dei Cantici nel commento di Origene*, Pisa-Rome, 2016.

²³ Origen identifies love for God with heat. The devil, the creature who has strayed furthest from God, is cold: cf. F. Cocchini, “Eros in Origene. Note su una dottrina dell'ardore,” in S. Pricoco (edited by), *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Soveria Mannelli, 1998, pp. 21–38.

letteratura cristiana, Uno studio d'insieme. Introduzione di R. Radice. In appendice *Testimonia de Philone* a cura di R. Radice, D.T. Runia, Milano 1999, pp. 123–124.

¹⁰ Irenaeo, *Dem.* 9; *Sources Chrétiennes* 62, Paris 1959, p. 46.

¹¹ Sul significato di tradizione asiatica e alessandrina cfr. M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli 1994, pp. 315–331.

¹² Ippolito, *Ben., praef.*; *Patrologia Orientalis* XXVII, Paris 1954, p. 2.

¹³ E.R. Goodenough, *Jewish Symbols*, III, New York 1954, pp. 98–99. Siccome Origene usa questa simbologia nel *Commento al Cantico 2* (*Die Griechischen Christlichen Schriftsletter* 33, Leipzig 1925, pp.

159–160, 28 e sgg.), possiamo presupporre che fosse già in uso presso i maestri ebrei da poco prima. Cfr. la conferma

nella testimonianza di Girolamo che probabilmente riprende da Origene quando parla dei suoi maestri ebrei, *In Zac.* 1 (4,2-7), *Corpus Christianorum* 76A, Turnhout 1970, p. 778, 58.

¹⁴ L'immagine evangelica non è sottintesa solo alla prima parte del discorso di Ippolito, quando egli parla della Legge, ma anche alla seconda, perché la frase evangelica che Ippolito ha presente continua dicendo che quando la lampada (*λύχνος*) si pone sopra il candeliabro (*λυχνία*) illumina tutto.

¹⁵ L. Yarden, *The Tree of Life*, Uppsala 1972, pp. 40–46.

¹⁶ Cfr. Origene, *Hom. in Ex.* 9,2; in *Lev.* 13,1; in *Num.* 17,4, *Comm. in Mt.* 138; *de principiis* 3,6,8.

¹⁷ Su questo tema cfr. il classico P. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2a edizione rivista e aumentata, Paris 1987.

¹⁸ I capitoli 25-40 di Esodo, dedicati alla progettazione e realizzazione della Tenda, pongono intricati problemi testuali

¹⁹ Cfr. A. Fürst, *Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes*, in “Adamantius”, XX, 2014, pp. 275–287; E. Prinzivalli, *Gli ebrei nella predicazione di Origene: note a margine delle omelie sui Salmi del Cod. Mon. Gr. 314*, in “Quaderni di Vicino Oriente” X, 2015, pp. 97–112.

²⁰ Cfr. gli studi di C. Noce, *Omelia IX*, e di E. Prinzivalli, *Omelia XIII*, in M. Maritano, E. dal Covolo (a cura di), *Omelie sull'Esodo. Lettura origeniana* (Biblioteca di Scienze Religiose 174), Roma 2002, pp. 57–73 e 97–119.

²¹ Origene, *Hom. in Ex.* IX, 4; “Sources Chrétiennes”, 321, Paris 1985, pp. 296–298.

²² Origene è considerato l'iniziatore della letteratura mistica cristiana proprio per la sua esegesi del Cantico, in quanto egli sovrappone alla tradizionale simbologia Cristo/Chiesa, a sua volta modellata su quella ebraica Dio/Israele, l'interpretazione che individualizza il rapporto proponendo il dialogo fra l'anima e il Logos: cfr. V. Lomiento, *Amatorium Drama. Il Cantico dei Cantici nel commento di Origene*, Pisa-Roma 2016.

²³ Origene identifica l'amore per Dio con il calore. Il diavolo, la creatura che più si è allontanata da Dio, è freddo: cfr. F. Cocchini, *Eros in Origene. Note su una dottrina dell'ardore*, in S. Pricoco (a cura di), *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Soveria Mannelli 1998, pp. 21–38.