

Nazionalismo e identità cristiana nella teologia politica di Erik Peterson nel secondo dopoguerra (1946-1951)

di Giancarlo Caronello

*Domini Alfredi Spencer OSB (1915-2001),
Pluscardensis Abbatis, sacram ad memoriam*

This article reconstructs a number of central elements of E. Peterson's criticism of political theology after World War II. Having pointed out the disappearance of theology from modern political language, he delivers an historical-conceptual reconstruction of the notion of «Christian» bent instead on underlining the contextuality of the two categories. He then works out the reasons for which nationalism-understood as the identifying criterion of the Christian community-represents a variation of political Messianism. In his critique of theological-political Eusebianism Peterson finally proves how the adaptation of ecclesiastic space to the political times leads to the negation of the «eschatological dialectic», which he instead sees as the perspective from which to define the public nature of political language and the presence of the church in history.

I. TEOLOGIA POLITICA E RELIGIONE CIVILE: DALLO STATO NAZIONALE ALLA QUESTIONE IDENTITARIA

Il significato attribuito da Erik Peterson al termine «teologia politica» è sovente negativo. In quest'accezione è entrato nella storiografia, come prova la frequenza con cui viene citata la celebre nota al termine del *Monoteismo politico* del 1935 circa l'irrevocabile fine della teologia politica.¹ In effetti egli conosce, accanto al chiaro rifiuto di una prospettiva secolarizzante del

Il testo qui pubblicato è una rielaborazione della relazione presentata dall'autore nell'ambito del convegno «Teologie politiche tra le due guerre. Carl Schmitt ed Erik Peterson», tenutosi a Trento il 21 marzo 2002 e organizzato dal Centro per le Scienze Religiose e dal Centro di studi storici italo-germanici dell'Istituto Trentino di Cultura.

¹ E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994; trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983, p. 104. I *Traktate* vengono citati nel testo con l'abbreviazione *TT*.

linguaggio teologico, anche un significato positivo del termine. Ciò facilmente si evince da un'analisi della sua metodologia storiografica ed esegetica: la ricostruzione del singolo dato, evento o testo non è quasi mai dissociata da un'attenta lettura del linguaggio giuridico-istituzionale o del contesto politico che ne siano strettamente connessi.² È da questa prospettiva che è possibile individuare nella sua opera una triplice accezione del termine «teologia politica»:

– il «concetto operativo» di teologia politica viene utilizzato per ricostruire storiograficamente lo spirito del tempo di una singola epoca o le premesse teologiche di una determinata situazione politica od ecclesiale (aspetto euristico);

– il «paradigma storico-concettuale» della teologia politica viene contrapposto in termini non di rado volutamente marcati ad una radicale escatologia (aspetto specificamente teologico);

– la categoria di teologia politica desunta dal «dibattito sulla secolarizzazione» e affermatasi a partire dagli anni Venti viene utilizzata per recuperare la valenza di un linguaggio formatosi con la patristica e contrapposto a quello d'una teologia ritenuta funzionale al moderno (aspetto storico-ecclesiale).

Le tre accezioni del termine sono rilevabili non solo negli anni Trenta – durante i quali Peterson maggiormente lavora sul tema – ma anche nel decennio successivo. Tra i due decenni si afferma un approfondimento di prospettiva favorito dal bisogno di fornire un contributo teologico ed ecclesiale nel disorientamento del secondo dopoguerra, come provano i tentativi allora fatti da Peterson di trovare un proprio spazio nella pubblicistica sia cattolica che laica del tempo.³ L'eterogeneità delle motivazioni fa sì che la tematica teologico-politica venga da lui trattata negli anni Quaranta ed all'inizio dei Cinquanta a livello sistematico soprattutto negli ambiti della liturgia, della gnosi e dell'ebraismo.

L'antropologia teologica da lui elaborata in quegli anni presenta in particolare due tratti teologico-politici: l'opposizione ad una prassi materialistica avvertita come spiritualmente disintegrante («i demoni dell'aria») ed un serrato confronto con il neoilluminismo affermantesi sempre più come «religione civile» della restaurazione allora in atto nel mondo occidentale.⁴ In questi ambiti di ricerca si intersecano costantemente – soprattutto a livello

² Sull'evoluzione del pensiero teologico-politico di Peterson soprattutto in riferimento al suo dialogo con Carl Schmitt si veda la monografia, fondamentale non solo per questo aspetto, di B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1992, pp. 722-831.

³ Per la ricostruzione di questo periodo dell'opera di Peterson mi permetto di rinviare a G. CARONELLO, *Zur Rezeption Erik Petersons in Italien. Beobachtungen zu Integrationsversuchen und zur Wirkungsgeschichte*, in B. NICHTWEISS (ed), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000*, Münster 2001, pp. 293-307.

⁴ Come prova la corrispondenza di Peterson con i propri editori, il piano di una raccolta sistematica dei saggi in cui egli si confronta con questi due ambiti di questioni viene elaborato nello stesso periodo, anche se la pubblicazione di *Marginalien zur Theologie* in cui confluiscono i più importanti saggi di antropologia (1956) e *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, da lui strutturato come raccolta sistematica dei suoi saggi sull'origine del cristianesimo (1959) potrà essere effettuata solo un decennio dopo. È necessario però tener presente lo stretto rapporto di contestualità tra le due opere.

di ricostruzione storico-concettuale e di riflessione filosofico-spirituale – tre tipi di interesse: un concreto riferimento politico, una preoccupazione dogmatica ed una costante attenzione al tema della secolarizzazione; quest'ultima viene peraltro intesa non come trasformazione, ma come negazione (sovente implicita) di un originario linguaggio teologico e degli indici di realtà connessi.⁵

È una convergenza di interessi particolarmente avvertibile nei testi che trattano dell'intramondanità e della storicità dell'uomo. Quanto l'oblio filosofico-religioso indotto dall'entusiasmo per l'imperante cultura tecnologico-industriale qualificava con sempre maggiore, contraddittoria ovvietà come «regno dell'uomo» provocò in Peterson il bisogno di ricostruire le categorie escatologiche collettivamente rimosse. Ciò spiega perché i suoi numerosi scritti di antropologia teologica gravitino ora non sulla natura dell'uomo, ma sulla venuta del Figlio dell'uomo – sulla figura escatologica della cifra identitaria.⁶ La crisi di coscienza provocata dalla catastrofe bellica aveva infatti inferto all'identità cristiana occidentale – alla «christianitas constituta» – un'insanabile ferita avvertibile a livello culturale, politico ed ecclesiale. Con Yalta e Posdam ad essere stipulate furono – prima che la fine di un ordine geopolitico – la dissoluzione d'una cristianità e, in particolare, la rimozione culturale della mediazione teologico-politica da essa svolta nella genesi dell'identità europea. Il conseguente disorientamento di civiltà trovò espressione in un moto oscillatorio tra due estremi: da una lato l'ottimismo neo-illuminista ispirato alla globalizzazione della tecnica e connesso all'enfasi del progresso, dall'altro il pessimismo antropologico emerso con l'esperienza del totalitarismo, del conflitto mondiale e della Shoa e veicolato culturalmente dall'imperante esistenzialismo. Peterson venne profondamente investito, anche biograficamente, dal clima spirituale che ne emerse. Abituato da decenni a collocare il singolo evento in una prospettiva storico-ecclesiale più che millenaria, egli non guardò pertanto alle cause immediate, ma alle profonde, rimosse radici della crisi.⁷

⁵ I principali scritti di antropologia teologica pubblicati da Peterson nel secondo dopoguerra sono: *La théologie du vêtement*, in «Rythmes du monde», 3-6 (1946), versione tedesca ampliata in «Wort und Wahrheit», 2 (1947), pp. 193-199; *Theologie der menschlichen Erscheinung*, in «Hochland», 41 (1948-1949), pp. 148-153; *L'uomo disincarnato*, in *Umanesimo e mondo cristiano*, Roma 1951, pp. 113-124 – ripresi in E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, a cura di B. NICHTWEISS, Würzburg 1995, pp. 10-20, 3-10, 33-41. Le *Marginalien* vengono citate nel testo con la signa *MT*.

⁶ Per la critica della fiducia nella tecnica e la rimozione della componente cristologica dall'antropologia, soprattutto esistenzialista, del dopoguerra si vedano in particolare il breve saggio di E. PETERSON, pubblicato originariamente in italiano: *Nonne hic est filius hominis?*, in «Comunità», 1 (1946), p. 12 e la traduzione parziale dello schizzo d'antropologia teologica (pubblicato nel 1936), *L'uomo*, in «Il Regno. Rivista di studi cristiani», 5 (1947), pp. 681-686. Entrambi gli articoli sono stati poi pubblicati in tedesco come *Ist er nicht der Zimmermanns Sohn?*, in E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie*, pp. 44-49 e come *Was ist der Mensch?*, in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, pp. 131-141.

⁷ Espressione di questa crisi sono i numerosi manoscritti di tipo biografico-religioso e di teologia della storia, in parte rielaborati e pubblicati negli anni Cinquanta sotto il titolo: *Fragmente*, in «Hochland», 47 (1954-1955), pp. 401-405; *Neue Fragmente*, in «Hochland», 51 (1958-1959), pp. 248-251; *Als ich gestorben war*, München 1957, accessibili ora in E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie*, pp. 141-159.

Tenendo presente tale contesto, viene fatto qui di seguito il tentativo di mutuare dalla prospettiva dell'analisi petersoniana alcune categorie volte a ricostruire il contesto esistente tra due fattori di questa, tuttora irrisolta crisi di civiltà: tra il crollo dello spazio politico-culturale detenuto soprattutto nel moderno dall'idea di nazione e il riemergere di una questione identitaria cristiana orientata all'ideale della comunità primitiva ed al recupero «sine glossa», con un insieme di riferimenti ecclesiologici, d'uno spazio di memoria costitutiva. Ciò comporta, soprattutto a livello di ricostruzione tipologica, una transizione di livelli d'analisi: le categorie emergenti sul piano storico acquistano consistenza grazie alla riscoperta del loro originario significato escatologico. È soprattutto nell'ambito identitario-individuale o collettivo che diviene operativa una norma basilare della storiografia di Peterson: «il superamento dell'elemento storico non è un atto della gnosi, ma un gesto inerente all'incarnazione di Dio che si realizza nel sacramento».⁸

1. *La rimozione politica della cesura teologica nel concetto di stato nazionale*

Il primo scritto sistematico in cui Peterson tratta della nazione risale probabilmente al periodo 1932-1933/1936.⁹ La nazione vi è definita in rapporto allo stato nazionale, in particolare al progetto di scissione tra teologia e politica da esso indotto. Questa dinamica di reciproca esclusione d'ambiti precedentemente costituitisi in forma organica si afferma alla conclusione di un triplice processo storico che il moderno eredita ed accelera:

- la fine del sacro romano impero (1806) e della correlata categoria di spazio universale sovrano;
- l'omologazione dello spazio linguistico con quello nazionale e la conseguente affermazione della lingua materna quale prima forma identitaria d'una comunità nazionale;
- l'acquisizione delle idee-chiave della rivoluzione francese in termini di valori comuni e, di riflesso, la ricezione dei diritti dell'uomo quale testo fondativo di una teologia civile.

In questo triplice processo teologico-politico Peterson coglie la causa della stessa secolarizzazione avanzata del moderno, l'esclusione della teologia dal politico (*PT*, pp. 222-224). Le forme istituzionali indotte sono strutturalmente estranee al cristianesimo perché nello stato nazionale s'è

⁸ E. PETERSON, *Neue Fragmente* (= E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie*, pp. 141-148, qui p. 146).

⁹ E. PETERSON, *Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie*. Inedito, collima in parte con *Politik und Theologie*. Gli scritti, entrambi databili al 1933-1934 (cfr. E. PETERSON, *Politik und Theologie. Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie*, in E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, a cura di B. NICHTWEISS, Würzburg 2003, pp. 222-230) vengono citati nel testo con la sigla *PT*. Per una contestualizzazione dei motivi patristici emergenti dai testi citati e per la loro presenza nella genesi del coevo *Monoteismo politico* di Peterson si veda il saggio di M. RIZZI, «*Nel frattempo ...*»: osservazioni diverse su genesi e vicende del «*Monoteismus als politisches Problem*» di Erik Peterson, in P. BETTILOLO - G. FILORAMO (edd), *Il Dio mortale. Teologia politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, pp. 397-425.

affermata una relazione identitaria tra nazione ed uomo volta a «soppiantare il ruolo del Figlio dell'Uomo all'interno dell'umanità» (*PT*, p. 229). Ad imporsi è stata la rimozione politica della memoria identitaria cristiana, fondata appunto dalla cesura teologica affermatasi col darsi del nuovo eone. Ipotizzare pertanto l'esistenza di uno «stato nazionale cristiano» – soprattutto dopo la conclusione del processo storico ed ecclesiale rilevato – significherebbe postulare delle contraddittorie condizioni di possibilità, cioè dedurre l'identità cristiana dalle «premesse d'una visione storico-escatologica del mondo» specificamente anti-cristiana o perlomeno ereticale (*PT*, p. 223, pp. 228-229). L'oblio della strutturale diffrazione dei tempi nell'esperienza cristiana della storia non è solo un fatto «civile», connesso ad un processo di secolarizzazione acquisito come autonomo – e pertanto neutralizzabile come extra-ecclesiale. Esso investe lo spazio culturale appunto perché ha anzitutto colpito quello ecclesiale. Risulta comprensibile il frequente ricorso di Peterson alla categoria della gnosi, intesa segnatamente come fatto intraecclesiale: essa viene sovente qualificata come l'antipode del progetto di storiografia e di antropologia teologiche da lui perseguito a partire perlomeno dagli anni Trenta.

In un manoscritto inedito del 1937 – *La situazione della Chiesa in Germania*¹⁰ – la contraddizione viene pertanto connotata in termini idealtipici: «è dai tempi di Giuliano l'Apostata che non si è ripetuto un tentativo analogo a quello in atto». Due sono in particolare le conseguenze trattene:

a. con la perdita definitiva della nozione di *imperium* s'è smarrita, da un lato, la memoria della decisiva ridefinizione degli indici di realtà avvenuta con l'affermarsi dell'eone cristiano – mentre, dall'altro, s'è sacralizzata «l'illusione che dopo la venuta del Figlio dell'Uomo sia possibile un imperialismo inglese, francese, tedesco o di altra natura, come se la manifestazione di Cristo non avesse comportato la decisione finale e la storia fosse in grado di riprendere il percorso, consentendo un nuovo inizio volto a far riemergere gli imperi universali» (*PT*, p. 225);

b. con l'attribuzione di un senso identitario antropo-teologico alla lingua nazionale (= materna) si è coartato lo stesso spazio kerygmatico: «lo stato le cui frontiere collimino con quelle dell'unità linguistica» perpetua «il pericolo di comprendere unicamente la madrelingua e non la lingua dello Spirito santo» (*PT*, p. 226), cioè di precludere al cristiano quella condizione di possibilità della propria esistenza che è appunto l'acclamazione universale dell'unico *Kyrios-Cristo* (Fil 2, 10-11).

Il recupero d'una diretta, costitutiva relazione di contestualità tra la nozione di «*imperium*» mutuata da un'universale ipoteca teologica sul politico e la categoria di linguaggio inteso quale fatto pneumatologico e pertanto come struttura di consenso d'impronta acclamatoria può in effetti irritare. Gli

¹⁰ E. PETERSON, *Die Situation der Kirche in Deutschland*. Inedito (6 pp.), trascrizione di Buyten-dijk.

scritti petersoniani risalgono a quegli anni Trenta in cui si impongono motivi omologhi nelle religioni politiche dei sistemi totalitari. L'assonanza però inganna soprattutto ove si tenga presente la documentabile intenzione contestatrice perseguita dall'esule Peterson.¹¹ Ad essere denunciato è – oltre alla natura ideologica (= ereticale) di tali motivi – soprattutto il tipo di compensazione politico-culturale cui ricorreva allora, sia pure in forma marginalizzata, la persistente cultura liberale. Il riferimento alla perdita del paradigma escatologico inerente alle categorie da Peterson prese in considerazione accentua, in particolare nella situazione totalitaria, la consapevolezza di quanto potesse essere illusorio ogni tentativo di recuperare nello spazio secolarizzato la logica dell'istituzione pubblica. Appunto «perché è stata abbandonata la base di ciò che costituisce l'istituzione nell'ambito dell'impero», a rivelarsi necessaria è la ridefinizione d'ogni «simbologia della contrapposizione» tra impero e nazione, tra ordine universale ed istituzione particolare.

Con la perdita della nozione d'impero e di quella correlata di consenso acclamatorio, s'è dissolto lo stesso riferimento alla legittimazione escatologica dell'autorità politica (*PT*, pp. 227-228). Di riflesso è scomparso dall'orizzonte culturale comune il ricordo dell'unico consenso – quello del martire – che ne acclami come legittima l'universalità. Lo scritto sullo stato nazionale riprende pressoché *verbatim* alcune affermazioni fatte nella conferenza friburghese su *Cristo come Imperatore*¹² del 1935, cioè di poco anteriore. Pubblicata un anno dopo (1936) essa va contestualizzata, secondo quanto afferma Heinz Hürten, come tentativo di analizzare in termini di «testimonianza cristiana» – «a partire dalla vita della Chiesa e secondo le categorie della Chiesa» – le premesse del «moderno totalitario».¹³ La moltiplicazione anonima degli spazi connessi alla rappresentazione dell'impero ha indotto una nozione di sovranità di tipo compensatorio. La cultura identitaria incrementata da tale processo quantitativo e connessa alla meccanicizzazione delle forme rappresentative s'è imposta all'interno d'ogni spazio di legittimazione. Al termine di questo processo evolutivo il singolo viene assorbito dalla massa, perdendo la propria rappresentabilità. La crisi dell'impero e quella dell'identità soggettiva (= cristiana) si condizionano reciprocamente:

¹¹ Per un'attenta ricostruzione della posizione di Peterson durante gli anni della dittatura nazional-socialista si tengano presenti le riflessioni condotte da H. MAIER in *Erik Peterson und der Nationalsozialismus*, in B. NICHTWEISS (ed), *Vom Ende der Zeit*, pp. 217-240. Per un'ulteriore contestualizzazione del problema posto dalla teologia politica di quegli anni e della risposta data da Peterson si tenga presente H. MAIER, *Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie*, in H. MAIER, *Nachdenken über das Christentum. Reden und Aufsätze*, München 1992, pp. 132-143. Sul fenomeno delle religioni politiche dei sistemi totalitari sono ora consultabili i due volumi che documentano i risultati del progetto di ricerca promosso in materia dallo stesso Hans Maier. Cfr. H. MAIER (ed), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, 2. voll., Paderborn - München - Wien 1996 - 1997. Le categorie di base cui si ispira il progetto sono ricostruibili in H. MAIER, *Politischen Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg i.Br. - Wien 1995.

¹² Si tratta della conferenza tenuta a Friburgo nel 1935 e che varrà a Peterson la chiusura delle frontiere del Reich. Pubblicata col titolo *Christus als Imperator*, in «Catholica», 5 (1936), pp. 64-72, è ripresa in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, pp. 83-93, qui pp. 88-89.

¹³ H. HÜRTEEN, *Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers*, Mainz 1987, pp. 95-97.

«quando, in seguito all'ampliamento quantitativo dell'impero, le masse risultano essere ingovernabili nell'ambito delle istituzioni della polis il *princeps* (inteso come *Führer*) è sottoposto alla necessità di raccogliere in sé ogni potere».¹⁴

La scomparsa della «christianitas constituta» si rivela essere connessa alla perdita dell'urbanità, alla legittima rappresentazione degli spazi d'esistenza individuale. Chiaramente avvertibile è la vicinanza della posizione di Peterson ad alcune coeve analisi del fenomeno totalitario e delle sue implicazioni religiose fatte da Waldemar Gurian.¹⁵

Determinante ai fini della presente ricostruzione, è la circostanza che nel 1933-1935 egli:

- colga le condizioni identitarie della nazione come esplicitamente ideologiche (= «eretiche»);
- ponga in evidenza il rapporto esistente tra l'imporsi di quelle condizioni e la perdita di capacità testimoniale (= di legittimazione) da parte del singolo;
- e rilevi sistematicamente che l'affermarsi della religione civile è condizionato da un diretto (anche se sovente non esplicito) confronto con la teologia politica sino a coincidere con la situazione di radicale oblio della cesura teologica avvenuta nel tempo grazie all'incarnazione del Logos. Ove si tengano presenti le tre accezioni di «teologia politica» indicate all'inizio, se ne avvertirà l'incidenza metodologica all'interno dei fenomeni storico-ecclesiali presi in considerazione.

2. *Le tracce del politico nell'identità cristiana (1946-1951)*

Rispetto agli interventi degli anni Trenta diverso è l'orizzonte teologico e politico in cui si collocano i due scritti del secondo dopoguerra: quello sull'origine del nome «cristiano» (1946) e quello sul problema del nazionalismo nel cristianesimo (1951). Il confronto viene radicalizzato: non più il liberalismo, ma la sua premessa filosofica – l'illuminismo – rappresentano ora per Peterson la sfida allo specifico cristiano. Ed è tenendo presente un tema tipico dell'illuminismo – la correlazione tra uomo e nazione, tra l'identità naturale del singolo e la specificità storica del collettivo caratterizzato da lingua, tradizione e progetto di futuro comune (l'utopia)¹⁶ – che egli dedica

¹⁴ E. PETERSON, *Christus als Imperator*, p. 89.

¹⁵ Cfr. in part. W. GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914*, München-Gladbach 1928, nonché S. KIRCHMANN, *St. Ambrosius und die deutschen Bischöfe*, Luzern 1934. Per un'attenta ricostruzione della posizione teologico-politica di W. Gurian, cfr. H. HÜRTE, *Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1972. Sui rapporti tra Peterson e Gurian cfr. B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, pp. 723-725, 733-737.

¹⁶ Per una ricostruzione storico-concettuale di questi aspetti caratterizzanti la genesi della categoria di «nazione» si veda W. CONZE, *Nation und Gesellschaft. Zwei Grundbegriffe der revolutionären Epoche*, in W. CONZE, *Gesellschaft - Staat - Nation. Gesammelte Aufsätze*, a cura di U. ENGELHARDT - R. KOSELLEK - W. SCHIEDER, Stuttgart 1992, pp. 341-355, in part. pp. 348-351. Per quanto concerne le «memorie teologiche» implicite al concetto di nazione cfr. H.-U. WEHLER, *Nazionalismo. Storia, forme conseguenze*, trad. it., Torino 2002, pp. 62-72, dove viene ricostruito il processo di affermazione del nazionalismo come «religione politica».

una serie di riflessioni al tema dell'identità cristiana e di quella nazionale. Nell'analizzare queste riflessioni possono essere colti – quasi in termini sperimentali – sia l'alternarsi dei tre aspetti della sua «teologia politica», sia soprattutto il chiarimento progressivo del paradigma escatologico volto a dar loro una dimensione sistematica.

a. L'articolo sull'identità cristiana viene pubblicato da Peterson in italiano con il titolo *Christianus* nella miscellanea in onore del Card. Giovanni Mercati,¹⁷ bibliotecario ed archivista della Chiesa Romana. Il prelado era stato il suo maggiore mecenate durante gli anni bui del passaggio dalla Germania all'Italia ed il periodo bellico. La Miscellanea rappresentava il riconoscimento pubblico di un noto esponente dell'antifascismo cattolico, cui non pochi nomi della nuova classe politica ed accademica italiana (A. De Gasperi, I. Giordani, A. Campana) hanno dovuto la sopravvivenza durante il ventennio di regime. Il tema trattato nel contributo verrà approfondito da Peterson in alcuni articoli dell'*Enciclopedia Cattolica*, alla cui redazione Peterson aveva cominciato a collaborare appunto quell'anno come coordinatore della sezione patristica.¹⁸

b. L'articolo su *Nazione e nazionalismo nel primo cristianesimo* esce cinque anni dopo (1951) quasi contemporaneamente in tedesco sulla «Theologische Zeitschrift» della facoltà riformata di Basilea e su «Hochland», l'affermata rivista del laicato cattolico impegnato, l'anno successivo (1952) su un testo-base quale fu il *Dizionario della politica* di Oswald v. Nell-Breuning,¹⁹ nonché in una versione francese – promossa da Jean Daniélou – su «Dieu Vivant», uno dei più rilevanti organi di confronto dell'*intelligentsia* europea, cattolica e laica.²⁰ Peterson attribuisce una notevole importanza all'articolo, offrendone più volte la traduzione ad Adriano Olivetti, che aveva da poco dato avvio alle edizioni di Comunità con la pubblicazione del suo scritto su *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa* – significativamente prefata da Jacques Maritain, allora ambasciatore della Francia presso la Santa Sede²¹ – e che stava trattando per un'edizione italiana dei suoi *Trattati teologici*.²²

¹⁷ E. PETERSON, *Christianus*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, I, Città del Vaticano 1946, pp. 355-372, ripreso in E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Darmstadt 1982, pp. 64-88. La prima edizione della raccolta di saggi è del 1959: dopo anni di lunghe ed estenuanti trattative per la pubblicazione, essa acquista – ad un anno dalla morte di Peterson, peraltro già segnato dalla malattia – il valore di un suo testamento storiografico e, per certi aspetti, ecclesiale. L'articolo viene citato nel testo con l'abbreviazione C.

¹⁸ Cfr. in part. le voci: *Cristiano* (IV, p. 910) e *Giudeo-cristiani* (VI, pp. 705-708).

¹⁹ E. PETERSON, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, in «Theologische Zeitschrift», 7 (1951), pp. 81-91 e in forma ridotta in «Hochland», 44 (1951-1952), pp. 216-223, ripreso in E. PETERSON, *Frühkirche*, pp. 51-63. Un'ulteriore versione modificata viene pubblicata successivamente con il titolo *Der Nationalismus als theologisches Problem im Juden- und Frühchristentum*, in O.V. NELL-BREUNING - H. SACHER (edd), *Wörterbuch der Politik*, I: *Gesellschaftliche Ordnungssysteme*, Freiburg i.Br. 1952, coll. 284-286; questa versione ridotta è stata ripubblicata in E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, pp. 238-240. L'articolo del 1951 viene citato nel testo con l'abbreviazione N.

²⁰ E. PETERSON, *Le problème du nationalisme des premiers siècles*, in «Dieu vivant», 22 (1952), pp. 87-97.

²¹ E. PETERSON, *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, trad. it., Roma 1946.

²² Cfr. G. CARONELLO, *Zur Rezeption Erik Petersons*, pp. 295-297.

Entrambi gli articoli sono eruditi saggi storico-concettuali, destinati ad affermarsi come punti di riferimento obbligato per la ricerca in materia. Di fatto l'autore stesso ci tiene a precisare che «le articolazioni dei problemi trattati, pur riferendosi al passato, ci consentono un nuovo approccio alle questioni che si pongono nel presente» (N, p. 63). Jean Daniélou afferra l'allusione indicando nel 1952 alcune linee d'approfondimento del saggio nel «carattere demiurgico della civilizzazione materiale», nel «demoniaco» degli «imperi nazionali», nell'affermazione di una «nuova gnosi» di matrice «escatologica» – ma soprattutto nell'«ambiguità teologico-politica» che il cristianesimo stava stabilizzando a livello planetario con l'omologazione della cultura alla nazione.²³

II. LA COMUNITÀ CRISTIANA: UN'IDENTITÀ AMBIVALENTE?

Nella ricostruzione storico-concettuale che Peterson fa del termine «christianus» in base al testo di At 11,26 («ad Antiochia per la prima volta i discepoli furono chiamati Cristiani») emerge un rapporto di stretta contestualità tra la componente politico-istituzionale dell'atto di denominazione e l'opzione messianica compiuta dalla nascente comunità dei discepoli. Riprendendo un'ipotesi interpretativa di Roberto Paribeni²⁴ circa la natura del *nomen christianum*, egli afferma che all'origine dell'atto di connotazione non vi è la piazza («il popolo»), ma l'autorità romana costituita di Antiochia, «il legato di Siria» (C, pp. 68-69, p. 74). L'identità collettiva della comunità antiochena non è mutuata da quella di una corporazione (la «gens» clientelare di un *Kyrios* che l'autorità imperiale non può accettare, datane l'accezione potenzialmente rivoluzionaria), ma da «un partito politico» (C, p. 73).

A caratterizzare la comunità sarebbe pertanto il fatto a) d'essere un «gruppo scissosi» dalla *religio licita* dell'ebraismo, b) d'esser stata di conseguenza privata dei diritti civili di un *collegium licitum*, e c) d'essersi collocata in questa situazione d'ambivalenza identitaria e civile grazie ad una «tendenza messianica» autonomamente espressa (C, p. 75). Soprattutto in rapporto a quest'ultima caratteristica Peterson analizza la nomea politico-sociale,

²³ J. DANIELOU, *Note conjointe*, in «Dieu vivant», 22 (1952), pp. 101-106.

²⁴ R. PARIBENI, *Sull'origine del nome Cristiano*, in «Nuovo Bollettino di Archeologia Cristiana», 19 (1913), pp. 37-41 (cfr. C, pp. 74-75). Si tenga presente che Roberto Paribeni, nello stesso periodo in cui Peterson pubblica l'articolo su «christianus», riprende la propria interpretazione all'interno di un saggio d'ampio respiro, *Imperia. Lo stato supernazionale nel suo determinarsi teorico dai pensatori greci al «De Monarchia» di Dante e nella sue attuazioni storiche dai faraoni della XVIII dinastia a Federico II di Svevia*, Arona 1949. La tesi della connotazione politica del nome «cristiano» vi viene ripresa. Nel 1949 Paribeni pone in evidenza «la netta dissociazione dalla *religio certe licita*» e l'inevitabilità dell'urto con l'impero favorito soprattutto dalle dinastie più attente al fatto religioso e dalla circostanza che «lo stato romano possedeva nello *jus coercionis* quanto occorreva per procedere contro i cristiani» (*ibidem*, pp. 290-294). La «tesi Paribeni-Peterson», dopo varie critiche, è stata ripresa esplicitamente da altri studiosi: cfr. ad esempio G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton (NJ) 1961, pp. 275 ss. e G. SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca*, Brescia 1977, p. 134, n. 8.

l'«*oproprium nominis*», di cui gode la comunità cristiana nella storiografia coeva (Tacito, Svetonio e Giuseppe Ebreo) (C, pp. 76-80, 83-85).

1. «*Christianus*», una denominazione politica

L'analisi condotta da Peterson è funzionale alla valenza da lui attribuita all'atto politico-amministrativo dell'autorità imperiale: una misura cautelativa volta a neutralizzare il rischio che la comunità cristiana si affermasse come fattore di disordine (στράσις) (C, p. 82). Adottata questa prospettiva, qual è allora il significato da attribuire al nesso esistente tra la nomea della comunità antiochena e le tre caratteristiche rilevate come determinanti della sua collocazione identitaria? Qualora la nomea d'essere «*odium humani generis*» venga intesa come elemento qualificante ciascuna delle tre categorie (separazione, illiceità e messianismo), allora non potrà non essere rilevata come quel «*nomen illicitum*» cui ineriscono ulteriori significati indotti e tali da comportare non pochi quesiti sulla consistenza della definizione petersoniana.

– Riferita alla dinamica della separazione, la nomea potrebbe porsi quale ragione di un atto d'accusa da parte del mondo civile (= romano) nei confronti della comunità ebraica, ma capovolgerebbe in tale accezione il significato della separazione voluta dalla comunità dei gentili in quello di un'esclusione provocata o effettuata dai giudeo-cristiani.²⁵

– Rapportata invece al fatto specifico della costituzione di un collegio non garantito da vincoli di legalità e punita come reato potrebbe essere in contraddizione con la stessa normativa del diritto romano, per cui il collegio «*illicitum*» non è in quanto tale penalmente perseguibile, rappresentando in determinate situazioni un semplice caso di mancata, non voluta o cautelativamente procrastinata registrazione (elementi su cui tacciono sia il testo lucano che le fonti coeve).²⁶

– Se la nomea venisse infine analizzata contestualmente all'opzione messianica, allora potrebbe presentarsi come illegale solo ove coincidesse con un movimento di tipo nazionale o comunque insurrezionale: in tal caso cadrebbero però sia l'elemento della scissione che quello dell'esclusione dalla

²⁵ Sulla difficoltà di stabilire una effettiva dinamica tra le due alternative della separazione (scissione vs esclusione) si vedano le equilibrate riflessioni di Kocku von Stuckrad che indica come determinanti tre componenti: il fatto che il «gruppo intragiudaico» si distacca dai «*patrioi nomoi*» senza peraltro rifiutare la tutela giuridica garantita da un'appartenenza formale, la scarsa diffusione del gruppo e soprattutto il crescente rifiuto di una prassi comune («*neque de consortio nominis cum Judaei agimus*»; TERTULLIANO, *Apol.*, 21,2). Cfr. K. VON STUCKRAD, «*Christen*» und «*Nichtchristen*» in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskussionsorientierten Religionswissenschaft, in M. WACHT (ed), *Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede*, in «*Jahrbuch für Antike und Christentum*», 22 (1995), pp. 184-202, qui p. 190.

²⁶ Sul problema del *collegium licitum* o *illicitum* e sulla zona neutra esistente nella prassi civilistica romana tra i due estremi della tipologia, in part. sul fatto che la prime comunità cristiane occupavano comunque una posizione particolare perché prevalentemente connotabili come «*οἰκεῖος*» (comunità familiare) cfr. H.G. KIPPENBERG, *Christliche Gemeinden im Römischen Reich: collegium licitum oder illicitum?*, in M. WACHT (ed), *Panchaia*, pp. 172-183, in particolare pp. 176-177 sulla prassi di riconoscimento nelle province e pp. 179-181 sulle comunità famigliari cristiane.

comunità ebraica, data la reale appartenenza ad una setta politico-religiosa che il reato presupporrebbe.²⁷ La definizione del nome cristiano da parte di un'autorità politica che si cautela nei confronti del non-nome civile dei cristiani resta ciononostante il termine di riferimento costante dell'analisi petersoniana.

Come provano gli interrogativi presi in considerazione, la triplice caratterizzazione dei discepoli di Antiochia in termini di comunità civile comporta una definizione dell'identità cristiana che non può essere analizzata solo sul piano storiografico. I tratti tipologici enucleati da Peterson sono spiegabili unicamente contestualizzandone la precomprensione, cioè ricorrendo a categorie teologiche emerse durante i decenni precedenti nell'ambito della sua ecclesiologia e della correlata teologia del martirio. La definizione a tre elementi (separazione - criminalizzazione - messianismo) da lui fornita nel 1946 pone in evidenza l'affermarsi di un insieme di relazioni categoriali volte ad approfondire in modo più articolato la storicità del cristianesimo soprattutto rispetto ad Israele. A colpire nelle riflessioni del dopoguerra è il fatto che il processo identitario del cristianesimo venga rapportato in tutte le sue componenti al tema del «*verus Israelii*».

– La relazione discriminatoria inerente al non-nome dei cristiani e implicitamente sancita nell'atto politico-amministrativo riferito in At 11,26 viene esplicitamente situata in quello stesso spazio urbano entro cui Luca colloca il primo grande dramma della Chiesa, l'apertura ai gentili.

– La relazione d'autoesclusione della comunità antiochena, spiegata in termini di «bisogno di distinzione» da parte della componente maggioritaria del gruppo doppiamente discriminato (come «timorati di Dio» e come cittadini dell'Impero) (C, p. 65)²⁸ viene pertanto definita in termini tali da implicare forme di identificazione coinvolgenti la Chiesa nella sua totalità.

– La relazione fondativa, evincibile infine dal linguaggio giuridico-istituzionale ricorrente nel testo lucano ed accentuato dalla lettura di Paribeni e Peterson, consente di focalizzare l'importanza di quel «per la prima volta», apparentemente anodino, ma che di fatto documenta un'autentica cesura nella storia della Chiesa in rapporto ad Israele.

²⁷ È su quest'aspetto ambivalente che insiste soprattutto Giorgio Jossa, per il quale identità e nomea non sarebbero in contraddizione, data la consapevolezza che la comunità primitiva aveva di detenere in termini identitari la cittadinanza (*politeuma*) dei due Regni (Fil 3,20). È quindi «l'affermazione dell'estraneità alla comunità politica» inerente a tale coscienza collettiva quanto rapporta le misure di discriminazione o di esclusione non al reato, ma «unicamente al nome». La situazione di «apostasia dalla religione nazionale» si verificherebbe allora grazie alla «reservatio» collettiva maturata nell'ambito di un messianismo di tipo spiritualistico. Cfr. G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano*, in E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (edd), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma 2001, pp. 73-100, qui pp. 93-96, nonché in G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Brescia 2001, pp. 10-111.

²⁸ Peterson riprende qui esplicitamente l'interpretazione di E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, p. 351. La decisione di «distingersi» dalla componente giudeocristiana della comunità viene ulteriormente precisata da B. LIFSCHITZ, *L'origine du nom des chrétiens*, in «*Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*», 16 (1962), pp. 65-70. Lifschitz perviene alla conclusione che i gentili cristiani non intendevano identificarsi oltre con i nazareni «ebrei di Palestina» i quali conoscevano «unicamente i giudeo-cristiani alla sequela del Nazareno» (p. 70).

Il centro implicito alla triangolazione del rapporto «Impero – cristiani – Israele», ricostruibile grazie alle categorie storico-teologiche poste in evidenza da Peterson, è il messianismo – il movente dell'ampliamento di prospettiva avvenuto nel passaggio «a tribulatione» (At 11,19) da Gerusalemme ad Antiochia. È questo l'elemento fondante del processo identitario cristiano appunto perché manifesta rispettivamente: 1. nella situazione discriminatoria la propria legittimità, 2. in quella dell'autoesclusione la propria trascendenza rispetto a forme di religiosità stabilizzanti, ma riduttive, e 3. nella dimensione fondativa d'un nuovo ordine la propria pretesa d'unicità. Di riflesso è entro l'alveo di un messianismo precedentemente condiviso che la «tendenza» escatologica espressa dalla comunità antiochena acquista un significato di contestazione sia della religione civile dell'impero,²⁹ sia dell'identità politico-religiosa così come era intesa da quel giudeo-cristianesimo rispetto a cui i neofiti gentili intendono differenziarsi.³⁰ La questione posta da Peterson è perché questo dramma messianico sia vincolato in termini tipologici ad un atto di natura politica – e in che senso la situazione di vuoto istituzionale derivante da tale atto sia strutturalmente connessa al processo identitario cristiano.

In aperta contrapposizione alla linea di ricerca affermata sin dall'inizio del Novecento con Adolf von Harnack,³¹ egli nega che all'origine del termine vi sia soprattutto «un fatto di carattere sociale», inerente alla diffusione di un gruppo missionario itinerante. A condizionare il processo identitario del cristianesimo primitivo è un elemento «concretamente e specificamente politico» (C, p. 73). Anche per Harnack ad Antiochia si era affermata la maggioranza dei neofiti provenienti dal mondo dei gentili. «Una comunità religioso-sociale, priva d'ogni premessa politico-nazionale, ma capace di integrare tutto ciò che rientrasse nell'ambito della vita privata»³² aveva avviato «molto lentamente» quel «processo di rimozione dei nomi mitologici» connessi ad un mondo in cui interagivano prevalentemente «biografie greco-romane». L'atto di denominazione identitaria non era però, secondo

²⁹ La tesi che la contestazione della religione civile dell'impero sia stata consapevolmente praticata dai cristiani e come tale percepita dalle autorità romane è sostenuta soprattutto da M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, pp. 456-458 e soprattutto M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1984, dove la studiosa afferma che la denominazione possa addirittura rimontare ai precedenti interventi di Vitellio a Gerusalemme nel 36-37, «l'occasione più probabile e, allo stato delle nostre conoscenze, l'unica possibile per l'adozione da parte degli ambienti del governo della provincia di Siria di questa denominazione» (p. 23). La stessa tesi di M. Sordi viene sostenuta da G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Berlin 1983, p. 265.

³⁰ Come afferma B. Lifschitz, il nome cui si contrappone il «christiano» è soprattutto quello dei «nazareni», gli ebrei di Palestina. I gentili convertiti ad Antiochia al cristianesimo non conoscevano né la città (di Nazareth), né la vita reale e storica del Maestro. Per questi cristiani essenziale era il messianismo del Cristo, del suo ruolo salvifico. Si trattò cioè di un «nuovo messianismo»; cfr. B. LIFSCHITZ, *L'origine*, p. 70. Si veda inoltre, per ulteriori riferimenti bibliografici in merito, A. DAUER, *Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia. Kritische Bestandsaufnahme der modernen Forschung mit einigen weiterführenden Überlegungen*, Weinheim 1996, p. 15, pp. 138-139, 116-117, p. 256.

³¹ A. VON HARNACK, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I, Lipsia 1923⁴, pp. 410-436, in particolare pp. 425-428.

³² *Ibidem*, p. 417.

Harnack, di natura politica, ma sociale. Lo caratterizzava soprattutto il fatto di fornire ai «christianoï» l'occasione di ridefinire «la propria vita privata» – in chiara analogia alla corrente prassi d'integrazione sociale nell'ambito di una clientela o di una «gens».³³

2. *La lettura teologico-politica del testo lucano*

È contro quest'accezione sociale e culturale dell'apertura della comunità ai gentili, contro il tipo di «dimensione pubblica» sostenuto da Harnack, che Peterson fornisce al «politico» il significato di possibilità storica del «cristiano». La categoria del politico acquista di conseguenza una duplice valenza: quella della libertà inerente alla scelta connessa all'assunzione del nome (il costituirsi della comunità come «partito del Kyrios») e quella della radicale novità postulata dal momento fondativo della connotazione identitaria (l'universalità della forma costitutiva).

Questa valenza viene da lui evidenziata in base all'analisi di una triplice difficoltà filologica emergente dal versetto lucano: a. Che può significare quel latinismo del «χριστιανοί» in un testo greco? b. Rispetto a quale sequenza d'eventi acquista significato di cesura quel «per la prima volta» che sembra qualificare il versetto quale testo del tutto autonomo rispetto a quanto precede (il discorso di Paolo e Barnaba) e a quanto segue (la prima persecuzione a Gerusalemme)? c. Il significato giuridico-istituzionale dell'atto di denominazione («χρηματίσαι/cognominari») può allora davvero esaurirsi nell'ambito puramente amministrativo, appiattendosi i propri significati su una prassi di registrazione? In quest'ultimo caso, al di là del quesito filologico si configura in effetti un autentico dilemma teologico-politico. Ad essere definito dalla connotazione giuridica è un rapporto passivo della comunità registrata rispetto all'autorità romana? Oppure quest'atto provoca, appunto perché sostanzialmente politico, un'attiva presa di responsabilità da parte dei discepoli? L'alternativa tocca il come la comunità elabori la decisione discriminatoria: se come consapevole assunzione, col nome pubblico, della propria costitutiva collocazione religiosa (cioè nella dimensione della testimonianza) – oppure se come (successiva) memoria di un fatto contro cui nulla poteva, cioè nella logica della vittima.

³³ *Ibidem*, p. 141. Implicita alla ricostruzione di Harnack è la convinzione che l'universalità del cristianesimo sia dovuta soprattutto alla duplice circostanza di aver realizzato la religiosità a cui ogni uomo aspira e di averlo fatto nella forma specifica della comunità ecclesiale quale rappresentazione culturalmente perfetta: il cristianesimo rifletterebbe cioè il dato religioso-culturale d'elementare importanza che «la religione comporta in quanto tale la costituzione di forme comunitarie». Si veda A. VON HARNACK, *Reden und Aufsätze*, Giessen 1904, I: *Erste Abteilung*, VI: *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte nebst einem Nachwort*, p. 165. Cfr. in proposito K.H. NEUFELD, *Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche. «Tertium genus Ecclesiae»*, Paderborn 1977, pp. 228-231. Contro questa riduzione del *Kerygma* ad una forma perfetta della religiosità si oppone Peterson, che sin dall'inizio della propria evoluzione teologica occupa una posizione diametralmente opposta a quella di Harnack, come egli stesso afferma nel suo «Epilogo» all'epistolario con il grande storico della teologia. Cfr. E. PETERSON, *Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog*, in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, pp. 175-195, soprattutto pp. 184-192.

La circostanza che il latinismo del «christiano» sia stato ufficializzato dal procuratore della Siria non è, in quanto tale, sufficiente a chiarire la sua precomprensione specificamente romana, data soprattutto la frequenza con cui sono riscontrabili nei sinottici e negli Atti i latinismi dei termini a forte connotazione politica. Di qui la necessità di contestualizzare il termine e di renderne meno ambiguo il significato rispetto a tre ambiti d'analogia semantica.

a. Il primo ambito tocca il rapporto tra i «χριστιανοί» e i «καισαριανοί» o «augustiani», cioè la «claque» del partito imperiale prezzolata ad applaudire gli eroi dell'imperatore.³⁴ È un significato dispregiativo, peraltro affermato sin dall'inizio del Novecento nell'esegesi e nell'antichistica cristiana, cui verrebbero a corrispondere nella situazione antiochena referenti politici ed istituzionali tali da non giustificare però l'intervento della massima autorità romana della provincia (C, pp 76-77).³⁵

b. Maggiormente significativa è la seconda analogia analizzata: quella esistente tra i «χριστιανοί» e gli «ἡρωδιοί» intesi come il collegio dei sostenitori (= «servitori») di Erode a Roma. Trattandosi di un gruppo d'ebrei costituitosi nella capitale e dotato di una relativa autonomia politico-culturale, l'analogia colpisce per due ragioni. Da un lato, essa favorisce la contrapposizione del rapporto clientelare degli schiavi o dei liberti erodiani a quello di «proprietà» esistente tra i cristiani ed il *Kyrios*. Quanto distingue la comunità cristiana è però il fatto che la sua relazione col *Kyrios* non si esaurisce nella dimensione della proprietà, ma che si concretizza nella formazione di un «partito politico» (C, p. 73). Ciò significa che ad affermarsi con i discepoli è un collegio di soggetti capaci di una relazione di lealtà politica e corrisposti di riflesso da un atto di tutela da parte dello *auctor nominis*. A neutralizzare il semplice rapporto di proprietà è quindi la capacità testimoniale presupposta nell'associato al «partito». Dall'altro lato, ad emergere grazie a questa contrapposizione è l'importanza del luogo di origine del nome. Al di là del quesito circa la comunità linguistica che abbia coniato il latinismo si celano infatti due modelli alternativi di denominazione della comunità cristiana, connessi alle due diverse prospettive di elaborazione dell'identità collettiva. Ove il nome fosse stato imposto a Roma, la comunità di Antiochia verrebbe a porsi in diretta correlazione con quella ebraica espulsa dalla capitale perché anch'essa ribelle «impulsore Chresto». È questa la citata ipotesi del Gerke (1911), pressoché coeva a quella del Paribeni (1913) e volta ad accentuare un aspetto della definizione petersoniana dell'identità degli antiocheni (la scissione dall'ebraismo), depotenziandone però un altro, l'intervento politico

³⁴ Cfr. B. LIFSCHITZ, *L'origine*, pp. 66-67 che afferma: «Cristo aveva la sua *claque* ad Antiochia» (p. 67, n. 15) e che fa riferimento soprattutto a H.B. MATTINGLEY, *The Origin of the Name Christiani*, in «Journal of Theological Studies», NS 9 (1958), pp. 26-37.

³⁵ L'ipotesi che il nome cristiano sia stato anzitutto una forma dispregiativa («Scheltname») è stata sostenuta da F. GIERKE, *Der Christenname ein Scheltname*, in *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau im Namen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, Breslau 1911, pp. 370 ss.

locale.³⁶ Ove invece il nome si fosse affermato autonomamente ad Antiochia grazie all'intervento delle autorità romane locali, allora ad emergere sarebbe la caratterizzazione specificamente politica rispetto a quella amministrativa indotta dall'intervento di espulsione dall'Urbe.³⁷ In gioco è la valenza tipologica del nome, un'universalità che a partire da Antiochia tocca l'intero orbe cristiano allora costituentesi. Di qui emerge il valore simbolico di Antiochia, dove «per la prima volta una comunità situata fuori di Gerusalemme accede alla qualifica di 'Chiesa'».³⁸

c. Peterson avverte il dilemma e lo risolve riqualficando i tre referenti dogmatici della propria definizione di «christianus» non a partire dal soggetto politico (preoccupato dell'unità dell'impero) o da quello religioso (garante dell'Israele indiviso), ma da quello che sta faticosamente acquisendo la propria visibilità istituzionale in rapporto ad entrambi. Ad essere definiti come cristiani sono dei discepoli che cominciano a vivere la dimensione pubblica della propria esistenza in una situazione di testimonianza e che la interiorizzano come sofferenza escatologica («στῆσις»/«tribulatio»). È questa trasformazione del vissuto quanto pervade la «translatio ecclesiae» cui è dedicato l'intero paragrafo lucano sull'origine della comunità antiochena (At 11, 19). A questo livello Peterson analizza la terza relazione di analogia: quella tra i cristiani e gli erodiani di Antiochia, il partito di quell'Erode Agrippa I cui gli Atti degli Apostoli connettono il ricordo della prima persecuzione cristiana (l'uccisione di Giacomo e di parte dei suoi a Gerusalemme nonché la prigionia di Pietro) e che appunto nella Siria conta degli addetti successivamente puniti dall'autorità romana per sedizione.³⁹ Per la prima volta nella ricostru-

³⁶ La tesi dell'origine a Roma del nome viene formulata anche recentemente da Marta Sordi: «Dei cristiani si era parlato in senato su proposta di Tiberio nel 35 e proprio a Roma probabilmente era stato forgiato per la prima volta il nome di 'Christiani', che i discepoli conobbero e adottarono ad Antiochia verso il 42»; M. SORDI, *La prima comunità cristiana di Roma e la corte di Claudio*, in E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (edd), *Chiesa e Impero*, pp. 13-21, p. 17, in particolare pp. 17-19 ove vengono ricostruite le fonti.

³⁷ L'intento di Peterson è soprattutto quello di porre in rilievo «il precedente giuridico» documentato dall'atto amministrativo citato in At 11,26 (C pp. 68-70). Limitatamente a quest'assunto la tesi viene ripresa soprattutto da J. BICKERMAN, *The Name of the Christians*, in «Harvard Theological Review», 42 (1949), pp. 109-124 (ripreso ora in J. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History*, III, Leiden 1986, pp. 139 ss.); e J. MOREAU, *Le nom des chrétiens*, in «Nouvelle Clio», 11-12 (1959-1960), pp. 190-192; e C. SPICQ, *Ce que signifie le titre de chrétien*, in «Studia Theologica», 15 (1961), pp. 68-78 nonché recentemente da P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma - Bari 1999, pp. 25-26.

³⁸ Cfr. R. MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'église apostolique*, Paris 1994, p. 80. Vi fa eco Giorgio Jossa definendo Antiochia «la città dove i discepoli di Gesù hanno concretamente superato i confini del giudaismo, dove è sorta una comunità non soltanto bilingue, ma proveniente anche dal paganesimo». Cfr. G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Brescia 2001, p. 110.

³⁹ Peterson riferisce in merito una linea storiografica risalente dal cronista bizantino Giovanni Malalas (MIGNE, *PG*, XCVII, pp. 373-375) sino ad Eusebio di Cesarea e a Isidoro di Siviglia (C, pp. 66-67). Il rapporto tra le origini della Chiesa antiochena e quelle della comunità romana vi rappresenta, oltre che il teologico «Sitz im Leben» della ricostruzione, un passo obbligato nella definizione delle date di riferimento, tra cui appunto quella della predicazione di Pietro e del suo arrivo a Roma. Alcune delle connessioni storiche create con moti avvenuti nella prima metà primo secolo in Palestina e Siria presentano elementi che «sono semplicemente fantasmagorici» (J. TAYLOR, *Why Were the Disciples First Called «Christians» at Antioch? [Acts 11,26]*, in «Revue Biblique», I [1994], 101, pp. 75-94, qui p. 87). Riprendendo la ricostruzione di C.H. KRAELING, *The Jewish Community at Antioch*, in «Journal

zione petersoniana è significativamente riscontrabile il termine «inimicizia», collegato appunto alle «intenzioni» dell'Agrippa (C, p. 75).

Nel contrapporre il partito del Kyrios a quello d'Erode Peterson stabilisce la prospettiva da cui risolvere le altre due difficoltà interpretative poste dal testo lucano precedentemente rilevate. Per un soggetto «privo del nome che sancisce la lealtà del *collegium* giudaico» (C, pp. 71-72) – cioè di fatto d'ogni legalità in un ambiente in cui l'identità politica collimi con quella religiosa⁴⁰ – che altro può caratterizzare la capacità testimoniale se non la necessità di ridefinire radicalmente la legittimità della propria esistenza? Il testo lucano acquista ora la funzione documentale d'una memoria fondativa. Peterson sottolinea la drammatica, «improvvisa assenza d'ogni relazione di contestualità» in cui si colloca il versetto (C, p. 65). Nella lettura teologica dell'identità cristiana (in modo nemmeno troppo velato) è avvertibile infatti la categoria kierkegaardiana del singolo:⁴¹ a configurarsi è una situazione d'eccezione in cui quell'enigmatico «per la prima volta» non può non presentare la valenza d'una assoluta cesura epocale, una sigla dell'«eone cristiano» (C, p. 76). Di conseguenza, l'acquisizione del nome non può essere che attiva, inerendo essa alla decisione comunitaria di «costituersi come movimento posto sotto il comando di un Χριστός» (C, p. 75).⁴² Ad essere ora «figura politica» non è più l'autorità costituita, ma Cristo stesso (C, p. 78) – l'«auctor nominis» di una nuova soggettività che scopre in termini attivi il proprio ruolo nella «στῆσις», cioè nel compimento stesso della passione di Cristo.⁴³

of Biblical Literature», 51 (1932), pp. 130-160, Downey afferma che l'episodio persecutorio contro gli erodiani di Antiochia «può aver preso inizio come un disordine circense a cui abbiano partecipato degli ebrei e che sia successivamente degenerato in un pogrom». Cfr. G. DOWNEY, *A History of Antioch*, pp. 192-195. Justin Taylor precisa queste conclusioni fissando al terzo anno dell'impero di Gaio (39-40) la data della sedizione: «probabilmente una sommossa di carattere nazionalistico e rivoluzionario, dovuto alla predicazione messianica tra la popolazione ebraica» già provocata dal comportamento dei romani al termine dell'impero di Gaio. Cfr. J. TAYLOR, *Why Were the Disciples*, p. 92. Sul pogrom di Antiochia, sulla probabilità che tuttavia il nome sia stato imposto a Roma e, soprattutto, sul «salto di qualità» che il nome acquista in seguito alla «rapida crescita della comunità» cfr. M.-F. BASLEZ, *Bibbia e storia. Giudaismo, ellenismo e cristianesimo*, trad. it., Brescia 2002, pp. 322-326.

⁴⁰ Cfr. in merito V. BUCHHEIT, *Einheit durch Religion in Antike und Christentum*, in *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 28 (1998), Ergänzungsband, pp. 36-43.

⁴¹ Sull'importanza di questa categoria per la teologia di Peterson cfr. B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, pp. 143-169. Si tenga presente che quasi contemporaneamente all'articolo sul nome cristiano Peterson pubblica alcuni studi kierkegaardiani (1947-1948) raccolti ora in E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie*, pp. 52-63. Sul contesto ecclesiale degli studi kierkegaardiani di Peterson nel secondo dopoguerra cfr. G. CARONELLO, *Zur Rezeption Erik Petersons*, pp. 300-305.

⁴² Pur dissentendo in parte con l'accezione petersoniana del «cognominari», Giorgio Jossa ne condivide sostanzialmente la tesi, affermando che «qualunque sia stata l'origine della denominazione, essa è stata immediatamente fatta propria dai discepoli». Nell'immediatezza dell'adesione si articola cioè «la convinzione di appartenere ad un altro mondo»; è questa consapevolezza ciò che ne condiziona radicalmente «l'identità personale» di «ministri regis», cioè di un'«appartenenza» radicale al Cristo; G. JOSSA, *I cristiani e l'Impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma 2000, pp. 33-34.

⁴³ Sul rapporto tra denominazione cristiana intesa quale titolo giuridico e la categoria della nuova soggettività del cristiano (= del battezzato) in Peterson mi permetto di rinviare a G. CARONELLO, «Perché un concetto così ambiguo?» *La critica del monoteismo nel primo Peterson (1916-1939)*, in P. BETTILOLO - G. FILORAMO (edd), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, pp. 373-376.

Instaurato così il contesto con la prima esperienza persecutoria dei discepoli, Peterson chiarisce perché il versetto lucano sigli per lui sia la definizione politica del non-nome cristiano, sia l'inizio di una nuova storiografia in cui identità e testimonianza collimano.⁴⁴ Non si è però lontani dal vero affermando che l'«intenzione ostile» sovente sottolineata dalla ricerca storiografica e letteraria in materia collima nella ricostruzione di Peterson col significato teologico-politico del «nemico». È nell'ottica del rapporto amico-nemico, infatti, che egli spiega il coincidere di fatto della discriminazione civile con la scissione religiosa:

«solo con la creazione del nome *χριστιανοί* si ottemperò alla richiesta dei cittadini di sospendere i diritti civili goduti dagli ebrei ad Antiochia; lo si fece però in modo tale da dover soddisfare anche i desideri degli stessi ebrei» (C, p. 75).

Significativa è la stessa, pronunciata cautela con cui Peterson sposta il rapporto di inimicizia dal piano politico-istituzionale a quello politico-religioso, dal confronto con le autorità romane alla delazione da parte di quelle ebraiche:

«non sappiamo se (forse appunto da parte ebraica) non sia stata fornita ai romani un'indicazione del carattere politico del movimento cristiano – segnatamente nell'ambito del giudeo-cristianesimo» (C, pp. 75-76).

La vera difficoltà posta dalla ricostruzione petersoniana del processo identitario cristiano è dovuta al passaggio da questa logica del confronto ad una teologia della confessione, cioè dalla categoria della vittima per inimicizia a quella del martire per testimonianza.⁴⁵

Che la precomprensione teologico-politica induca Peterson a sopravvalutare il nesso tipologico esistente tra la denominazione della comunità antiochena e la persecuzione d'Agrippa rappresenta un punto problematico già rilevato da Justin Taylor.⁴⁶ In effetti Peterson stesso riferisce in merito al «*flagitium christianum*», inteso quale ragione d'atti persecutori, fonti tali

⁴⁴ Si veda l'ampia letteratura addotta da H. KARPP in *Christennamen*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, Stuttgart 1954, coll. 1133-138, *ad vocem*. Nell'esposizione di Karpp vengono ampiamente riprese alcune tesi di Peterson (cfr. *ibidem*, coll. 1131-1133).

⁴⁵ Nel contestualizzare l'azione persecutoria contro i cristiani in rapporto all'affermarsi dell'autorità imperiale (acquisizione delle «competenze per vietare un'associazione in tutto l'impero»), ad altri gruppi sottoposti a fine ammonitorio alle «condotte derisorie» di punizione nel corso di spettacoli circensi e, soprattutto per quanto concerne Paolo, alla persecuzione dei filosofi del 65-66, M.F. Baslez afferma che «la prima teologia del martirio» focalizza soprattutto il significato della «forma part. di testimonianza pubblica». Di conseguenza «la formulazione cristiana del martirio risulta abbastanza differente da quella del giudaismo ellenizzato che insisteva sull'affermazione della propria identità (2 Macc 6-7) e sull'attesa del miracolo (Dan 3,24-51)». Cfr. M.F. BASLEZ, *Bibbia e storia*, pp. 326-329 («da testimone a martire»), in particolare p. 328.

⁴⁶ Justin Taylor scrive: «La parte meno convincente della tesi di Peterson è il tentativo di instaurare una relazione tra l'origine del nome ad Antiochia e l'attacco di Agrippa I contro i capi della Chiesa di Gerusalemme», J. TAYLOR, *Why Were the Disciples*, p. 84. Lo stesso Taylor riprende successivamente il tema specificando quanto problematica sia l'interdipendenza dei due processi identitari, quello «cristiano» (= «gentile-cristiano») e quello «giudeo-cristiano». Cfr. J. TAYLOR, *The Phenomenon of Early Jewish Christianity. Reality or Scholarly Invention?*, in «*Vigiliae Christianae*», 44 (1990), pp. 313-334.

che consentirebbero la ricostruzione di un diverso rapporto di contestualità. Comunque venga stabilita, la causalità preludente all'intervento dell'autorità romana di Siria è però destinata a «rappresentare solo la mezza verità».⁴⁷ Determinante non è il perché dell'intervento del prefetto, ma il come i cristiani l'hanno interiorizzato in termini di cesura evenemenziale. Semanticamente significativo è il rapporto colto tra la categoria della *stasis*, posta al centro dell'interpretazione petersoniana del passo lucano, e quella della *thlipsis* che del paragrafo relativo alla vicenda antiochena rappresenta, per più aspetti, la chiave ermeneutica. Il problema è quindi posto dalla subordinazione esistente tra i due termini: tra quello martirologico della *stasis* e quello escatologico della *thlipsis* che ne è premessa e legittimazione. Decisive risultano essere, soprattutto in una prospettiva volta a privilegiare la categoria teologica rispetto al dato storiografico, la contestualizzazione e la definizione dell'opzione messianica con cui la comunità antiochena interpreta ed elabora il fatto di rappresentare un gruppo politico.

3. *Il nodo identitario: l'opzione messianica*

In un'ottica messianica la negatività della situazione storica non rappresenta certo un elemento d'eccezionalità, ma semplicemente l'indice di realtà di un'esperienza del presente. Il tempo messianico è tale solo in vista di «un improvviso annientamento finale: intrinseca al messianismo è la valutazione negativa del presente».⁴⁸ Negatività e situazione-limite siglano la verità di quest'esperienza, senza peraltro farne emergere *eo ipso* la componente contestatrice o addirittura destabilizzante. Nel messianismo convivono l'anima utopica e quella restauratrice, quella disfunzionale all'ordine esistente e quella integratrice.⁴⁹ Della situazione discriminatoria in cui versa la comunità antiochena e della correlata opzione messianica può essere pertanto fornita un'interpretazione diametralmente opposta: quella funzionale, appunto perché politica, all'integrazione civile,⁵⁰ oppure quella contestatrice

⁴⁷ J. TAYLOR, *Why Were the Disciples*, p. 94.

⁴⁸ R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Jewish Messianism in Comparative Perspective*, in I. GRUENWALD - S. SHAKED - G.G. STROUMSA (edd), *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity*, Tübingen 1992, pp. 1-13; e R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Messianism*, in A.A. COHEN - P. MENDES-FLOHR (edd), *Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, New York - London 1987, pp. 597-602. Per una più sistematica esposizione delle tesi ivi esposte cfr. R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Magie, Mystik, Messianismus*, Hildesheim 1997.

⁴⁹ Cfr. G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays*, New York 1971 e J.H. CHARLESWORTH, *The Messiah: Development in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis (MN) 1992.

⁵⁰ L'interpretazione della «funzionalità integratrice del nome», cioè di una valorizzazione sistemica a medio termine della situazione discriminatoria da parte del gruppo discriminato viene fornita da Wilhelm Kamlah, un autore con cui Peterson polemizza «in eschatologicis» già dalla fine degli anni Trenta. Anche secondo Kamlah, la denominazione «cristiani» viene data «dagli altri» (dall'autorità politica), che nel farlo non riconobbero certo la motivazione escatologica inerente alle scelte della comunità cristiana. Grazie però alla «formazione di una denominazione di partito», la comunità fu messa in grado di far accettare nel medio termine la propria fede in Cristo «come una comunità di culto accanto alle altre» – anzi «come vera dottrina accanto ad altre dottrine analoghe». L'autore trae cioè dalla premessa comune all'ipotesi Paribeni-Peterson una conclusione diametralmente opposta: «la denominazione 'cristiani' connota una comunità storica, senza aver alcun significato escatologico». Tale consapevo-

dell'ordine costituito che – perlomeno in termini formali – omologa il gruppo marginale qualificandolo come «partito politico».

Peterson privilegia come determinante nel processo identitario la seconda alternativa, abbinando il «christianus» ad un fattore non certo stabilizzante qual è il non-nome che rappresenta per il cristiano l'identificazione del *nomen* col *flagitium* (C, p. 83). Nella relazione esistente tra Cristo e i cristiani egli colloca a livello definitorio il termine di «disordine/sommossa» (*stasis*): sono questi i «tre elementi» (Cristo - cristiani - *stasis*) cui si riferisce nell'individuare la matrice messianica dell'identità cristiana (C, p. 82). Ove si tenga presente, da un lato, che il rapporto di inerenza esistente tra i primi due «elementi» nell'omologa definizione praticata da Paolo («quelli di Cristo»: I Cor 15,23 e Gal. 5,24) è costitutivo dello stesso tempo presente – fondandosi esso sulla sacramentalità dello «inesse» cristiano come un «esse in Christo» – e, d'altro lato, che il terzo termine definitorio (= *stasis*) viene introdotto come complanare agli altri due nella connotazione storica del «christianus», si avvertirà il carattere provocatorio della ricostruzione petersoniana. L'inerenza identitaria non è più immediata (in conformità ai criteri di una definizione nominale), ma mediata dall'esperienza del non-nome. Il «disordine» acquista ora una paradossale valenza definitoria: non solo qualifica la nuova tassonomia dei rapporti possibili tra il cristiano e il mondo, ma caratterizza soprattutto la stessa storicità della relazione fondativa esistente tra lui e il Cristo.

Questa mediazione consente di individuare il referente storico-politico rispetto a cui la nuova identità si afferma. La circostanza d'occupare un luogo politico estraneo alla «religio licita» non viene compensata dai cristiani antiocheni mediante la «fuga mundi» – cioè l'autoriduzione alla setta o il rifugio nell'ambito protettivo di una religiosità misterica.⁵¹ Pur restando «un gruppo politico all'interno dell'ebraismo», essi non rappresentano «una comunità misterica», ma «l'opposto d'una associazione» di tale natura (C, p. 81). Se a compromettere politicamente il processo identitario cristiano è l'assenza di una collocazione istituzionale, di fatto a stabilizzarlo religiosamente è la circostanza che questo stesso spazio pubblico venga da loro percepito come

lezza favorisce di conseguenza una stabilizzazione dei rapporti sociali, peraltro spiegabile nella logica della «caduta» identitaria dal «noi dei santi al 'noi cristiani'», cioè grazie all'affermarsi di una «diversa tradizione». L'affermarsi del cristianesimo sul piano del diritto pubblico sarebbe stato quindi consentito dal convergere di due fattori complementari: la sua denominazione civile e il sopravvento nella Chiesa della logica istituzionale rispetto a quella carismatico-identitaria delle origini (= lo scadimento). Cfr. W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes»*, Stuttgart - Köln 1951, pp. 72-73, qui p. 8 (Il testo è identico a quello della prima edizione: *Christentum und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1940, pp. 86-87). Sul dibattito tra W. Kamlah ed E. Peterson (1938) in riferimento soprattutto alla possibilità di «interpretare in termini meta-storici» i testi messianici fatti propri dal cristianesimo cfr. B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, pp. 484-485.

⁵¹ La dimensione del «pubblico annuncio» e della «presenza pubblica» della Chiesa è fondamentale in Peterson, per il quale il rapporto tra Dio e l'uomo non è privato, ma instaurato sulla base di una dimensione cosmica della redenzione. È un motivo su cui insistono soprattutto le sue lezioni sulla Lettera ai Romani e sull'Apocalisse – per cui sussiste in lui un contesto inscindibile tra teologia politica e liturgia, tra la messianicità del Cristo e l'identità del cristiano. Cfr. in merito soprattutto B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, pp. 746-753.

connaturale all'opzione messianica. Nell'acquisizione del non-nome cristiano ad affermarsi è, in fondo, il riconoscimento pubblico della trasformazione d'un «titolo politico» in un titolo salvifico (C, p. 76). La paradossalità storiografica che ne deriva è quanto più interessa a Peterson, soprattutto in prospettiva ecclesiologica. Se è vero in effetti che a qualificare l'opzione messianica antiochena è questo salto di qualità dal «politico» al «salvifico», è anche vero che esso può essere ricostruito solo in termini teologici, non storico-politici. La questione verrebbe però solo spostata dall'ambito civile a quello ecclesiale, ove non si tenesse presente che la «scissione» dei gentili rispetto ai giudeo-cristiani deriva dalla presunta accezione politica della messianicità da parte di quest'ultimi. L'accettazione identitaria della categoria del «disordine» – cioè della rottura «metafisica» prima che «politica» (TT, p. 43) rispetto all'ordine costituito – pone la comunità antiochena di fronte ad una sfida. Si tratta, da un lato, di stabilire il confronto con il messianismo dell'ambiente (ecclesiale e politico) ad un livello non omologabile a quello della «rivoluzione politica» e di articolare, dall'altro, un'opzione messianica priva dell'ambivalenza rimproverata ai giudeocristiani: vivere *ad extra* la messianicità in termini politici, legittimandola *ad intra* su un piano trascendente, spirituale.⁵² Peterson individua il rapporto emergente tra l'opzione messianica e la genesi dell'identità cristiana a tre livelli: da quello di ineludibile accettazione della definizione esterna (il non-nome) attraverso quello dell'interiorizzazione dell'accezione escatologica per pervenire a quello dell'aperta opzione messianica. Questi tre livelli si collocano quindi nella prospettiva martirologica caratterizzata dai due poli di un'appropriazione consapevole del non-nome sino alla totale identificazione con il sigillo identitario (escatologico) del «gloriarum nomine» (I Petr 4,16).⁵³

a. Già nel 1935 Peterson aveva rifiutato con veemenza un'interpretazione di tipo compensativo della categoria della *stasis*. La posizione di marginalità inerente al rifiuto del monoteismo politico non significa per i cristiani l'opportunità di «chiudersi in se stessi» isolandosi rispetto «agli altri». Come «partito dell'unico Dio», essi toccano sí la natura «metafisica» dell'ordine «politico» da cui prendono le distanze (TT, pp. 43-45); determinante è però l'irriducibilità teologica dei due livelli. Questa discrepanza è fissata sul piano

⁵² La sfida teologico-politica posta ai cristiani viene ricostruita da Karlmann Beyschlag che riprende in gran parte la posizione di Peterson (TT, pp. 43-45). Cfr. K. BEYSLAG, *Christentum und Veränderung in der alten Kirche*, in «Kerygma und Dogma», 18 (1972), pp. 26-55. Per una trattazione più organica cfr. M.N. HENGEL, *Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Problematik einer «Politischen Theologie» in der Geschichte der Kirche*, Stuttgart 1974.

⁵³ I tre livelli indicati presentano una valenza tipologica, più che storica. Facendo riferimento ad Ignazio di Antiochia, che fornisce un'articolata teologia del *nomen christianum*, Peterson precisa che l'«uso linguistico» del non-nome come titolo onorifico praticato dal vescovo di Antiochia presuppone una «cultura del martirio» da lui propugnata, senza peraltro rappresentare un'articolata riflessione comunitaria in materia (C, p. 86). Come afferma Karin Bommes, questa trasformazione del linguaggio «viene ripresa solo con molte incertezze da parte della Chiesa». Il passo petrino rappresenta «l'unico e più antico documento neotestamentario» di questa cultura martirologica del nome, ma prova al contempo la difficoltà di affermazione del processo identitario connesso. Cfr. K. BOMMES, *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien*, Köln - Bonn 1976, pp. 29-51 (qui p. 31) e soprattutto pp. 30-31 e 37-38, ove vengono riprese esplicitamente posizioni petersoniane.

storico dalla necessità per il cristiano di accettare la situazione di *stasis*: sottrarsi al non-nome significherebbe abiurare la propria identità. Sul piano politico-culturale l'affermazione identitaria avviene in effetti secondo una modalità doppiamente negativa. Se lo storico non cristiano ne riferisce è «perché sa che esso è penalmente perseguibile». D'altro lato, se l'autorità civile lo recepisce sancendolo come «pubblico», è «perché pubblica è la denuncia dei discepoli» (C, p. 83). Il cristiano è perfettamente consapevole di questa negatività, tanto più che, se gentile, ne viene generalmente toccato come «civis romanus». ⁵⁴ È un dato storiografico che l'apologetica (soprattutto in un autore spiritualmente così vicino a Peterson come Tertulliano) ⁵⁵ conferma ampiamente, sia pure in termini di contrapposizione. Ogni capo d'accusa affermatosi nell'opinione pubblica e coagulatosi nel non-nome viene puntualmente smentito, anzi capovolto nella logica d'una lealtà politica sempre più accentuata e volta a relativizzare quella d'un confronto religioso, precedentemente affermatosi. ⁵⁶ Punto chiave in questo processo di trasformazione è il credo politico tertulliano: «christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem salvum velit, cum toto imperio romano» (Ad Scapul., c. 2). Rispetto a questa linea evolutiva Peterson pone in evidenza e problematicizza il fatto che la sedimentazione della memoria storica non si sia affermata del tutto parallelamente al costituirsi d'una visibile identità ecclesiale. Nella significativa diffrazione dei tempi che ne emerge è avvertibile l'eco della kierkegaardiana non-contemporaneità. ⁵⁷ Rapportata alla

⁵⁴ Ciò spiega l'improvvisa scomparsa dalla sfera privata del «cognomen» di «chri(e)stianus», documentata dall'epigrafia del tempo: «'chrestianus' compare nel I secolo, non oltre il 39, solo nell'onomatica servile ed in un settore part., per indicare l'appartenenza a un precedente padrone più che come nome personale. Poi non è più attestato per oltre 150 anni». Il dato riflette una condizione di paura soprattutto nei ceti sociali più esposti a repressione, indotti pertanto ad evitare il nome «perché omofono del *nomen* ormai malfamato e sospetto». Il fatto prova, d'altra parte, che «la diffusione del cristianesimo tra il 64 ed il 79» avviene sull'onda di un movimento opposto all'opinione pubblica o culturale vigente, «mentre gli imperatori, pur senza prendere l'iniziativa della persecuzione, confermano la perseguibilità per legge, anche se non d'ufficio, del *nomen christianorum* in quanto tale e gli intellettuali pagani criticano e condannano il cristianesimo, la persecuzione scoppia frequentemente per l'odio e la violenza popolare». Cfr. O. MONTEVECCHI, *Nomen christianum*, in R. CANTALAMESSA - L.F. PIZZOLATO (edd), *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979, pp. 485-500, qui pp. 492-494.

⁵⁵ Alla prossimità dei due mondi spirituali fa riferimento F. BOLGIANI nella sua ricostruzione della biografia e dell'opera *Dalla teologia liberale all'escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1 (1965), pp. 1-58, in particolare pp. 57-58.

⁵⁶ Come ha posto in evidenza Marco Rizzi, l'argomentazione tertulliana è solo formalmente conciliante rispetto alla legalità dell'impero. Come parametri di legittimazione essa presuppone infatti due convinzioni di base: (1) «l'assunto che l'argomentazione giuridica è per sua stessa natura accessoria e derivata rispetto alla contrapposizione originaria tra cristianesimo e altro. La *necessitas* è quella dell'opposizione assiologicamente inevitabile tra cristianesimo e altro da esso»; (2) di conseguenza, l'istanza veritativa del confronto relativizza l'entità stessa dello spazio istituzionale entro cui esso viene instaurato: «*veritas* e *lex* ... sono due realtà incompatibili, non mediate né mediabili nel campo della *iustitia*; tra i cristiani portatori della *veritas nostra* e gli altri interpellati in quanto tutori delle leggi, l'unico punto di contatto è il confine che separa e non unisce». Cfr. M. Rizzi, *Il «nomen christianum»*, in M. Rizzi, *Ideologia e retorica negli «exordia» apologetici. Il problema dell'«altro» (II-III secolo)*, Milano 1993, pp. 48-57, qui pp. 49-51.

⁵⁷ Sul tema della contemporaneità/non contemporaneità dell'esistenza in Cristo, sulle sue ascendenze kierkegaardiane in Peterson e sulla prospettiva sacramentaria da lui perseguita cfr. B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, pp. 173-178.

dichiarazione dell'aperta lealtà o del manifesto conflitto essa rappresenta un elemento connaturale alla visibilità della Chiesa. Emblematico è il modo con cui il patrologo Peterson sottolinea la circostanza che due documenti basilari del processo di affermazione teologico-politica dell'identità cristiana – la *Lettera di Clemente Romano* e la *Didaché* (perlomeno nella probabile versione originaria) – sottacciano il «nomen christianum» (C, pp. 86-87). Nel farlo accentua l'irriducibilità dello spazio pubblico interiorizzato dai cristiani a quello politico in cui essi vivono – e neutralizza *eo ipso* la sua stessa pre-comprensione teologico-politica dell'evento. Ove si tenga presente l'intera teologia petersoniana in materia risulterà facilmente intuibile il passaggio dalla qualificazione pubblica (= politica) a quella testimoniale (= martirologica) dello spazio in cui il cristiano matura la propria identità.

b. Il riscatto identitario del non-nome viene poi individuato da Peterson nel paradigma interpretativo cui la comunità ricorre per appropriarsi del significato messianico indotto dalla situazione discriminatoria. La denominazione imposta da terzi viene interiorizzata in termini di consapevolezza identitaria. Rispetto ad una articolata argomentazione martirologica, come quella adottata nel 1937 ne *Il testimone della verità* o nel 1940 nel commento spirituale alla *Lettera ai Filippesi*,⁵⁸ nel 1946 Peterson opera una diversa scelta metodologica. Determinante è per lui porre in evidenza il punto di convergenza del momento testimoniale con l'affermarsi di una memoria ecclesiale. Nel sottolineare infatti il ritardo con cui l'apologetica riscatta l'iniziale situazione d'aperto confronto, ad essere denunciata è la strutturale differenza esistente tra i tempi d'avvio del processo identitario e quelli di stabilizzazione della memoria storica collettiva, sancita da una propria storiografia.⁵⁹ A manifestarsi nella grande Chiesa sarà sì la coincidenza tra la risposta politica ed una memoria sempre più funzionale alla logica della legittimazione, ma ad avere carattere fondativo nella comunità primitiva è un'altra logica – quella della contrapposizione tra i due regni e tra i due eoni in cui essi s'impongano (C, pp. 75-76). Ed è su questo piano della testimonialità contestatrice che l'opzione messianica coincide con la ragion d'essere del processo identitario. Essa è possibile solo ove la contrapposizione radicale dei due regni – quello terreno e quello celeste – comporti l'identificazione con un *Kyrios* colto nella specificità della sua azione salvifica e liberato da ogni proiezione etnico-nazionale (C, p. 76). Teste privilegiato nell'argomentazione di Peterson è soprattutto l'autore delle *Pseudoclementine*. La dottrina dei due eoni contrapposti è il paradigma inerente all'«orientamento messianico» da lui individuato e ricostruito ad Antiochia (C, pp. 76-77). Di riflesso, il *terminus*

⁵⁸ E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937; trad. it. *I testimoni della verità*, Milano 1955, e E. PETERSON, *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*, Freiburg i.Br. 1949; trad. it. *Apostolo e martire nella Lettera ai Filippesi*, Roma 1947.

⁵⁹ Per non poche consonanze con la posizione di Peterson si veda la ricostruzione fornita da M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979, in cui viene riproposta la tesi petersoniana della progressiva «autonomizzazione» dei «christiano» rispetto alle comunità sinagogali ed al conseguente «affermarsi sempre più autonomo di un nuovo movimento giudeo-apocalittico» (p. 87).

a quo della scissione non può che essere quell'ambiente giudeo-cristiano, da Peterson colto come gruppo affermantesi in direzione opposta al processo di universalizzazione della comunità dei gentili. Questo processo viene di fatto favorito dal dramma politico connesso alla denominazione dei discepoli (C, pp. 75-76). Determinante quindi non è tanto la circostanza che il nome «cristiano» denoti all'interno di uno spazio politico estraneo alla *religio licita* «l'opposto» di quella «religione misterica» che ne avrebbe invece rappresentato la naturale collocazione socio-culturale (C, p. 81) – quanto invece il fatto che ciò maturi una prospettiva entro cui lo spazio pubblico coincide sempre più con quello della testimonialità. Progressivamente predomina pertanto la prospettiva martirologica, per cui alla marginalizzazione (politica) da parte degli «escludenti» corrisponde, in termini inversi, l'affermazione (veritativa) degli «esclusi». ⁶⁰ L'importanza attribuita alla dimensione pubblica dell'identità cristiana rafforza, d'altra parte, la convinzione petersoniana che la «fine di Sion» sigli per la Chiesa nascente l'impossibilità di vincolarsi ai limiti di una setta ebraica. ⁶¹

c. Una ricostruzione del nome «cristiano» basata unicamente sulla mediazione della categoria di *stasis* rischierebbe di conferire all'identità cristiana una strutturale ambivalenza. Se in effetti il linguaggio giuridico-istituzionale del testo lucano ha consentito a Peterson di porre in evidenza la radicale diversità esistente tra le condizioni storiche e l'affermazione dogmatica dell'identità cristiana (es. C, pp. 74-75) e di individuare nello spazio pubblico della testimonialità una dimensione metastorica connessa alla dottrina messianica dei due eoni, non ha eliminato tuttavia l'ambivalenza teologico-politica della logica messianica. Quest'ultima rappresenta un elemento costitutivo nella genesi dell'identità cristiana: ad essere registrato nel 42 d.C. ad Antiochia è «un gruppo politico affermantesi all'interno dell'ebraismo» (C, p. 81). La «disambiguazione» perseguita da Peterson è possibile solo ove il «salto di qualità» ponga in evidenza l'approfondimento martirologico inerente all'opzione messianica compiuta. «Fu necessaria l'affermazione d'una cultura identitaria del martirio (*'Martyrergesinnung'*) per far radicare nell'uso linguistico dei cristiani il termine «christianós». Il soggetto religioso («il discepolo») si identifica con un nome impostogli dall'e-

⁶⁰ Il progressivo prevalere della prospettiva martirologica si impone nella ricostruzione petersoniana in concomitanza alla legittimazione *jure divino* della Chiesa dei gentili. Non stupisce pertanto che questa prospettiva comporti una collaterale evidenziazione del distacco dalla comunità giudeo-cristiana, sempre più relegata allo spazio della memoria culturale ed ascetica. Questi sviluppi paralleli della ricerca di Peterson nel secondo dopoguerra sono documentati soprattutto dagli articoli condotti sul rapporto tra culto sinagogale e liturgia cristiana. Solo a titolo esemplificativo si ricordino i seguenti articoli: E. PETERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, in «Theologische Zeitschrift», 3 (1947), pp. 1-15, ripreso in *Frühkirche*, pp. 1-14 e, dello stesso autore, *Polemik gegen die Mystiker in der jüdischen Gebetsammlung der apostolischen Constitutionen*, in «Ephemerides Liturgicae», 61 (1947), pp. 339 ss.

⁶¹ Cfr. E. PETERSON, *Judenchristentum*, in E. PETERSON, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen 1929², coll. 463-466. Nello stesso anno in cui esce l'articolo sul nazionalismo (che riprende ad altro livello la tematica e le tesi esposte nell'anteguerra sul messianismo giudeo-cristiano) Peterson pubblica la voce «Giudeo-cristiani» sull'*Enciclopedia Cattolica*, VI, Città del Vaticano 1951, pp. 705-708.

sterno quando la mediazione della *stasis* sia stata da lui interiorizzata nella logica della testimonialità messianica: «il *matetés*» (nel senso di Apoc 11,26) si trasforma per il martire nel «*christianós*» (C, p. 86). Quest'ulteriore mediazione concettuale dell'opzione messianica basata sulla categoria del «martire» consente di superare la contrapposizione entro cui si muove una ricostruzione teologico-politica del processo identitario cristiano: da un lato, la compensazione legittimatoria ricorrente negli atti di difesa del «partito politico» registrato (e successivamente perseguitato), dall'altro il superamento dello stesso istituto testimoniale (cioè di una forma di strutturale neutralità politico-istituzionale) da parte d'una comunità discriminata, costretta quindi a cercare altrove parametri di legittimità e a negare di riflesso l'indice di realtà del termine storico di confronto (C, pp. 85-86). È nel «*christianós eimí*» dell'autoaccusa – paragonabile *de jure* al «*civis sum*» – che la specificità della connotazione linguistica viene di fatto neutralizzata (C, pp. 85-86),⁶² l'autoaccusa acquista anzi lo spessore d'un gesto deittico di tipo fondativo – come dimostra ad esempio la circostanza che proprio in questo contesto storico-ecclesiale abbia potuto affermarsi la cronologia cristiana.⁶³

Il reciproco condizionamento esistente tra la teologia del martirio e la teologia politica si presenta pertanto come ineludibile. La mediazione storica del nome è parte dell'acquisizione dell'identità connotativa. Quest'affermazione costitutiva della storicità è però qualificante solo qualora ad esser posta in evidenza sia la natura pneumatologica dell'autoaccusa e, di riflesso, ad esserne relativizzata sia la precomprensione politica da cui è mosso il confronto identitario. Soggetto dell'atto deittico dello «*εἰμί/sum*» è, in ultima analisi, non il singolo teste, ma lo Spirito che in lui parla (Mc 13,9; Mt 10,18; Lc 21,12-16). A questo livello la situazione persecutoria o discriminatoria si rivela essere funzionale alla testimonialità, non viceversa. È significativo pertanto che nell'uso linguistico impostosi negli *Acta martyrum* la sinonimia rilevabile tra il *χριστιανός* ed il *μάρτυς* non passi attraverso una logica degli effetti, ma attraverso un'ontologia della presenza. Determinante al fine della qualifica di «martire» non è la punizione o persino la morte violenta, quant' invece la proclamazione dell'identità cristiana nella dimensione pubblica dell'istituto processuale. L'atto della «confessio», non il suo possibile effetto sul piano giudiziario, qualifica l'identità cristiana.⁶⁴ È a questo livello che l'opzione messianica si qualifica come «cultura del martirio».

⁶² Cfr. F. VITTINGHOFF, «*Christianus sum*». *Das Verbrechen von Außenseitern der römischen Gesellschaft*, in «*Historia*», 73 (1984), pp. 331-357. Sul rapporto tra accusa ed autoaccusa si veda, a titolo esemplificativo, P. DE MAUXY, «*Nomen christianorum*». *Ricerche sulle accuse e sulle difese relative al nome cristiano nella letteratura apologetica dei primi tre secoli*, in «*Atti dell'Accademia delle scienze di Torino. II: Classe delle scienze morali, storiche e filologiche*», 91 (1956-1957), pp. 204-236.

⁶³ Il contesto tra la nozione cristiana di tempo, la sua applicazione al computo cronologico e la letteratura dei martiri quale riferimento obbligato viene illustrato da H. MAIER, *Die christliche Zeitrechnung*, Freiburg i.Br. - Wien 1998; trad. it. *La cronologia cristiana*, Bologna 2001.

⁶⁴ È questa la tesi centrale di un attento saggio storico-concettuale di Dirk van Damme. L'espressione «martire» viene utilizzata solo in riferimento ai cristiani che abbiano risposto in senso affermativo (*omologeïn*) alla domanda del giudice se siano *christianós*, senza tener in alcun conto le sofferenze cui

La proclamazione è atto vincolante per la comunità che vi si riconosce – di riflesso lo è per il singolo che vi ricorre. L'identità comunitaria è la mediazione che conferisce alla «confessio» del singolo una dimensione pubblica. Che tale qualifica non risponda alla somma di singoli vissuti collettivizzati – finalizzati cioè alla prospettiva dell'identità misterica o sacrale – è il dato ecclesiologico decisivo. La (possibile) sofferenza del singolo non s'esaurisce nello spazio partecipativo alla segregazione (civile) della comunità. Al contrario, tale sofferenza ha senso solo in quanto è conseguenza, non causa, della proclamazione identitaria. È segno escatologico poiché non inizia con la persecuzione del singolo (o della comunità), ma con la passione del Cristo che qualifica la comunità (e in essa il singolo) come suo «corpo». È questo compimento partecipativo della sofferenza quanto traspone la proclamazione dall'accezione civile a quella d'uno spazio pubblico. La sofferenza che si esprime nell'atto proclamatorio «rappresenta una nuova concezione della realtà escatologica, e quindi dell'afflizione escatologica».⁶⁵ Nell'identità del singolo è attualizzata quella ecclesiale come affermazione del «corpus Christi mysticum»: la mediazione storica (l'elemento situativo dell'affermazione identitaria) è pertanto «l'evento storico della morte di Gesù Cristo».⁶⁶ Di riflesso la mediazione semantica operata dalla categoria della «sofferenza» rappresenta lo stigma identitario dell'intramondanità cristiana appunto perché va oltre alla legittimazione dell'atto d'autoaccusa (e d'una eventuale interiorizzazione della punizione che ne deriva). Inerendo essa al contesto di realtà definite dal «corpo di Cristo», dà letteralmente voce alla soggettività presupposta dallo spazio pubblico raffigurato ed istituzionalizzato nella «chiesa». Analogamente a quanto rilevabile nell'analisi petersoniana dell'acclamazione, anche la proclamazione testimoniale manifesta una dimensione di senso che va oltre il rapporto con la verbalità ed è intrinsecamente legata allo spazio della corporeità.⁶⁷ Il singolo e la comunità non dispongono pertanto in quanto tali di uno spazio identitario, ma solo in quanto partecipi di questa soggettività in compimento: a manifestarsi è il carattere indotto della quotidianità e dell'esperienza stessa in quanto modalità espressive di questa «corporeità».⁶⁸

possa essere sottoposto l'interessato. Questa tesi riprende e documenta ulteriormente la citata affermazione di Peterson sulla mediazione martirologica preliminare all'imporsi del nome «christianus» nell'uso linguistico della comunità primitiva (C, p. 86). Cfr. D. VAN DAMME, □□□□□□ - □ριστιανός, *Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Martyrertitels*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 23 (1976), pp. 286-303 (riferimento a Peterson, pp. 296-301).

⁶⁵ H. SCHLIER, *Thlibo, Thlipsis*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IV, Brescia 1968, coll. 515-542, qui col. 536.

⁶⁶ *Ibidem*, col. 536.

⁶⁷ Cfr. G. CARONELLO, «Perché un concetto così ambiguo?», pp. 372-374.

⁶⁸ Nel definire il rapporto tra l'accezione strettamente escatologica della «στῆψις» come segno della *parousia* e l'accezione esistenziale come partecipazione sacramentale alla sofferenza e alla morte di Cristo, Peterson pone in evidenza questo carattere indotto di tutto ciò che inerisca alla dimensione antropologica della sofferenza identitaria resa possibile dal battesimo: «il battesimo è una sofferenza mistica della στῆψις a cui deve poi seguire una sua sofferenza reale: è una στῆψις che inerisce alla σαρξ ... Il martirio è solo un caso speciale». La corporeità della στῆψις trova compimento «nell'esistenza dell'uomo divenuto conforme alla morte di Cristo». Le lezioni sull'Apocalisse vennero tenute da Peterson a Bonn

Grazie appunto a questa rivalutazione della storicità basata sulla logica dell'Incarnazione, la «definizione a tre termini» dell'identità cristiana (cristiani - Cristo - *stasis*) rivela il proprio senso in quanto connessa alla forma di presenza individuata dal non-nome. D'altro lato, è nel passaggio dalla prospettiva storico-politica dell'identità marginalizzata a quella testimoniale della proclamazione identitaria che l'elemento definitorio della *stasis* si rivela essere un tratto indotto. Fondante è l'accezione escatologica della sofferenza (στῆσις).

Esprimendo il rapporto diretto tra il Cristo ed il cristiano, essa comporta la fine d'ogni mediazione situativa. È questa «tribulatio» che caratterizza al contempo il passaggio della chiesa da Gerusalemme ad Antiochia (At 1,19) ed il riscatto identitario del cristiano cui prelude la paolina definizione a due termini: «quelli di Cristo». L'immediatezza del confronto identitario rappresenta il salto di qualità cui Peterson perviene nel liberare l'opzione messianica cristiana da un'amorfa logica delle possibili escatologie. Nel processo identitario acquista ora centralità il termine definitorio: la confessione nel «Cristo» (= Messia). È rispetto a lui che «in siriano i cristiani vengono detti messianici (*mesihayye*)» (C, p. 75). Situata nel contesto martirologico delineato, l'espressione paolina «quelli di Cristo» va pertanto oltre la definizione nominale: la connotazione risponde ad un processo affermatosi «ben presto nel passaggio del Vangelo dall'ambito linguistico aramaico a quello greco: la trasformazione del titolo Messia in un nome e la sua identificazione con Gesù. La denominazione dei discepoli di Gesù ad Antiochia come 'cristiani' (At 11,26) presuppone quest'identificazione come già accaduta». ⁶⁹ È da questo «nuovo messianismo» che la comunità antiochena mutua la propria identità. ⁷⁰

III. LA «NAZIONE CRISTIANA»: UN'IDENTITÀ INDOTTA O UNA CONTRADDIZIONE?

L'articolo sulla nazione e sul nazionalismo nel primo cristianesimo tratta il tema dello specifico cristiano da una prospettiva apparentemente opposta, e viene pubblicato all'inizio di quegli anni Cinquanta in cui si afferma in termini epocali (con il costituirsi del secondo e del terzo mondo) un'ideologia nazionalista di tipo non più ontologico (romantico), ma compensativo. Ad essa ricorrono i gruppi etnici dei dissolventisi imperi coloniali (cristiani) come pure gli Stati membri degli emergenti «due blocchi»; in entrambi i casi il nuovo ordine della «pax americana» viene sancito all'interno d'una *trans-*

nel semestre invernale 1926-1927, in quello estivo 1929 e ripetute in parte ad Heidelberg nel 1934. Cfr. E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 86.

⁶⁹ M. HENGEL, *Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das «messianische Sendungsbewusstsein» Jesu*, in I. GRUENWALD - S. SHAKED - G.G. STROUMSA (edd), *Messiah and Christos*, p. 157. La tesi viene ampliata in M. HENGEL - A.M. SCHWENER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, Tübingen 2001, p. 201.

⁷⁰ Cfr. B. LIFSCHITZ, *L'origine*, p. 70.

latio imperii.⁷¹ Non è privo di un'emblematica valenza il fatto che Peterson neghi esplicitamente al termine «nazione» ogni referente di realtà «sostanziale», quasi vi corrispondesse «un dato d'ordine naturale» (N, p. 51). Il concetto di nazione (nel duplice significato di etnia e di popolo) è definibile unicamente rispetto all'insieme delle condizioni che ne determinino la natura veritativa (= teologica). È questa la novità rappresentata dal saggio pertersoniano nel dibattito in materia, sviluppatosi soprattutto a partire dal secondo dopoguerra.⁷²

L'affermazione che «la nazione ed il nazionalismo sono stati per il primo cristianesimo un problema» indotto «dalle premesse ebraiche condizionanti il pensiero cristiano» (N, p. 51) acquista un significato che va ben oltre la mera interpretazione storiografica. Peterson stesso pone esplicitamente in evidenza l'importanza che tali riflessioni storico-teologiche possono avere «per poter definire ed esporre i problemi del presente» (N, p. 63). Prioritario rispetto al riferimento storico-politico è però quello teologico. Il nucleo di questa «problematica» è costituito dalla «relazione esistente tra il popolo di Dio e le nazioni» (N, p. 51). I cristiani ne vengono coinvolti in quanto «portio dominica», associati all'elezione d'Israele.

1. *La teoria degli angeli delle nazioni tra mito di fondazione e prospettiva messianica*

Il testo di base cui Peterson si riferisce nel definire la continuità tra il popolo di Dio e la Chiesa è un passo della *Lettera di Clemente Romano ai Corinti*, a lui peraltro particolarmente cara (I Clem 29,2-3 - 30,1).⁷³ La duplice citazione clementina esprime la consapevolezza che la comunità romana

⁷¹ Per questo ed altri aspetti della questione nazionale nel secondo dopoguerra cfr. D. DINER, *Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung*, München 1999, pp. 79-135 e soprattutto pp. 251-258.

⁷² Per una attenta ricostruzione di tale dibattito si tengano presenti, soprattutto per quanto concerne la definizione dei contesti ed i riferimenti bibliografici, il documentato saggio (preliminare ad una più ampia monografia sulla formazione degli stereotipi nazionali nell'età moderna) di M. CUAZ, *L'identità ambigua: l'idea di «nazione» tra storiografia e politica*, in «Rivista storica italiana», 110 (1998), 2, pp. 573-641, nonché la monografia di orientamento filosofico di K. HÜBNER, *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*, Graz - Wien - Köln 1991, in particolare pp. 147-185 per il periodo postromantico (cui fa sovente riferimento Peterson, sia pure in modo implicito) e pp. 230-285 per la parte sistematica (epistemologia, fenomenologia e mitologia della nazione nel moderno). Per quanto riguarda infine il dibattito teologico tedesco cui più direttamente fa riferimento Peterson e condizionato, perlomeno all'inizio del secolo e durante il primo dopoguerra, dalla concomitante crisi della costituzione monarchica e dei modelli ecclesiologici ad essa vincolati, cfr. F.W. GRAF, *Von Gott erfunden? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung*, in G. KRUMEICH - H. LEHMANN (edd), «Gott mit uns». *Nation, Religion und Gegenwart im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, pp. 285-317.

⁷³ Già emersa nel saggio sull'identità cristiana in termini espliciti (C, pp. 86-87), ma soprattutto impliciti e facilmente avvertibili (mediante la contrapposizione tra la *stasis* civile che costituisce per i cristiani la ragione del non-nome e la *stasis* intraecclesiale dei fedeli di Corinto che rappresenta l'occasione dell'intervento da parte della Chiesa romana), la *Lettera di Clemente Romano* è uno dei testi cui Peterson maggiormente dedica la propria attenzione nel secondo dopoguerra. Oltre a un lungo saggio inedito d'oltre cinquanta pagine dal titolo *La I. Epistola di Clemente*, connesso a una serie di lezioni romane (databili presumibilmente al 1946), egli dedica al testo clementino due articoli: quello lexicografico del 1949 sul

ha della propria identità ecclesiale. Da un lato, documenta la certezza che l'affermarsi dell'ordine ecclesiale presupponga l'omologazione della Chiesa ad Israele: «siamo una porzione santa» – una «ἀγία μερίς» (I Clem 30,1).⁷⁴ Dall'altro, quest'assunto identitario viene legittimato mediante il ricordo dell'elezione esclusiva del popolo di Dio espressa da Dn 32,8-9. Nella «porzione santa» che è la Chiesa si realizza storicamente quella «porzione del Kyrios» che Jahwe ha privilegiata sin dall'inizio separandola dalle altre nazioni, disperse e collocate entro le rispettive frontiere (I Clem 29,2-3).⁷⁵ Il ricordo dell'elezione e della promessa messianica relativa (Jahwe purificherà la «sua terra» ed il «suo popolo» - Dn 32,43) acquista una funzione chiave nella definizione del rapporto esistente tra lo spazio ecclesiale e quello nazionale. Questo rapporto è di tipo inclusivo, sicché il concetto di nazione acquista senso solo all'interno d'un orizzonte ecclesiologico. L'inclusione avviene a tre livelli correlati: lo spazio ecclesiale rappresenta quello della creazione, che a sua volta prelude alla dinamica dell'elezione, culminando infine nell'opzione messianica in cui creazione ed elezione convergono grazie all'affermarsi di un nuovo inizio (l'èone cristiano).

a. Lo spazio ecclesiale è iscritto in quello della creazione. Tra ordine salvifico e modello cosmologico Clemente instaura un rapporto di reciproco condizionamento: quest'ultimo è talvolta vincolante, oltre che raffigurativo.⁷⁶ Determinante è comunque l'assunto che l'ordine articolantesi ad entrambi i livelli non è dovuto al caso, ma ad uno specifico rapporto di fedeltà tra Creatore e creato (I Clem 27,1-7). La chiesa – in particolare nella struttu-

terzo volume dell'*Enciclopedia Cattolica* (coll. 181-1814) e quello del 1950 sul prescritto, cioè soprattutto sull'ecclesiologia clementina: *Das Praescriptum des I. en Clemensbriefes*, in *Pro regno - pro sanctuario. Een bundel studies en bijdragen by de 60. verjaardag van Gerardus van der Leeuw*, Nijkerk 1959, pp. 351-357, ripreso e ulteriormente rielaborato in E. PETERSON, *Frühkirche*, pp. 129-136. Il riferimento a Clemente nel secondo dopoguerra bilancia in un certo senso il prolungato studio da Peterson dedicato nell'anteguerra all'Apocalisse di Giovanni. Significativo è il fatto che il saggio sul nazionalismo venga pubblicato dopo un quinquennio di studi su Clemente.

⁷⁴ Alla categoria della «μερίς»/«portio» Peterson ha dedicato un articolo solo quattro anni prima. Cfr. E. PETERSON, □□□□ – *Hostien-partikel und Opfer-Anteil*, in «Ephemerides Liturgicae», 61 (1947), pp. 3-12, ripreso e ampliato in E. PETERSON, *Frühkirche*, pp. 97-107.

⁷⁵ Nel testo clementino la suddivisione dei popoli («figli di Adamo») avviene secondo il «numero degli angeli» (I Clem 29,2): ciò comporta una duplice modifica: sia della «Septuaginta» che parla di un «numero dei figli di Dio», sia implicitamente del testo masoretico in cui si riferisce di un «numero dei figli di Israele». Questa progressiva riduzione del momento elettivo d'un popolo a favore d'un ampliamento della chiamata all'umanità e d'una riconduzione dell'evento alla creazione viene accentuata nella «compositio» clementina che culmina in I Clem 29,3 con la definizione dalla «portio» come luogo del «Santo dei santi» e la sua conseguente omologazione alla Chiesa. Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Lettera ai Corinzi*, Introduzione, traduzione e commento di E. PERETTO, Bologna 1999, pp. 181-183. Cfr. inoltre sull'uso dell'anonimo «testimonium» utilizzato da Clemente per questa per reinterpretazione del concetto J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris - Tournai 1958, pp. 9-121, nonché pp. 142-144 sui testi pseudoclementini cui fa riferimento Peterson in *N*, p. 52.

⁷⁶ Com'è stato analizzato in diversi modi sin dall'inizio del Novecento, la lettera clementina documenta «il confluire della teologia naturale greca nel tardo giudaismo». Cfr. H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, p. 270. Per quanto concerne il contesto tra cosmologia ed ecclesiologia si veda inoltre U. WICKERT, *Christus kommt zur Welt: Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche*, in A.M. RITTER (ed), *Kerygma und Logos. FS. C. Andresen*, Göttingen 1979, pp. 461-481.

razione della liturgia – rappresenta la mediazione inerente alla risposta che il cosmo deve all’interloquente presenza di Dio (I Clem 29,1-30, 8).⁷⁷ La «santità» della chiesa, cui fa riferimento la citazione di base, è pertanto di tipo ontologico, non religioso: a conferire al cosmo la sua radicale dimensione di senso (= la creazione) è una forma di presenza, prima che un’istituzione. È questa ministerialità cosmica della chiesa quanto induce Clemente a formulare l’assunto di base della sua ecclesiologia: la presenza della chiesa occupa il punto di convergenza tra creazione e latria, tra presenza di Dio e risposta del nuovo Adamo: in essa il cosmo cessa d’essere semplicemente stoico per divenir cristiano (I Clem 29,3 - 30,1).

b. La «appropriazione» del titolo elettivo che legittima la Chiesa a porsi come soggetto di questa mediazione universale si esprime con una naturalezza «priva d’ogni traccia di tensione» rispetto al detentore storico dell’elezione, Israele.⁷⁸ Ciò è comprensibile ove si tenga presente la prospettiva clementina da cui il passaggio dell’elezione viene considerato come restaurazione di un ordine cosmico. Lo documentano i tratti paradigmatici con cui tale cosmo viene presentato: sono quelli culturalmente affermatasi nell’ebraismo ellenizzato, grazie soprattutto al filonismo.⁷⁹ Articolato in sfere centrate sulla presenza del Dio unico e rappresentate da corrispettive «potenze», questo cosmo richiama motivi biblici (ad es. I Clem 20,1-10) volti a porre in evidenza la dinamica di «due elementi»: da un lato, «la subordinazione alla potenza del Creatore», dall’altro «la pace e l’armonia degli elementi tra di loro». ⁸⁰ In quest’«appropriazione» del titolo elettivo Rudolf Bultmann coglie l’«ingenuità» d’una lettura dell’Antico Testamento fatta «quasi esso fosse un libro cristiano», anzi un «libro oracolare». L’atteggiamento articolerebbe una precomprensione del testo, dettata dal bisogno d’evitare il pericolo d’essere fraintesi come «setta ebraica», non invece come «nuova religione» basata su «un progresso della conoscenza di Dio». ⁸¹

c. In effetti però la lettura clementina del rapporto esistente tra cosmologia, ecclesiologia ed escatologia non è così ingenua, né lo è la definizione a tre termini «chiesa – creazione – elezione» acquisita da Peterson a premessa d’una possibile connotazione teologica della categoria di «nazione». Per quanto accettabile sia l’urbana ovvietà con cui Clemente parla della Chiesa come «porzione santa», è difficile condividere l’affermazione che il rapporto da lui instaurato tra creazione ed elezione avrebbe potuto essere formulato «in termini analoghi da una qualsivoglia sinagoga ellenistica». ⁸²

⁷⁷ Cfr. W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (MA) - London 1985, pp. 17-19.

⁷⁸ H.E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen 1998, p. 47.

⁷⁹ Cfr. D.S. CORMODE, *The Influence of Hellenistic Judaism in the Concept of God and the Church in I Clement*, in «Studies in Biblical Theology», 17 (1989), pp. 185-197.

⁸⁰ H.E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, pp. 249-267, qui p. 250.

⁸¹ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948, pp. 111, 116; sulla Lettera di Clemente cfr. pp. 110-111.

⁸² H.E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, p. 274.

Il paradigma cosmologico presupposto da Clemente è finalizzato alla dosologia cristologica con cui si chiude e che gli conferisce un senso (I Clem 20,11-12). Soprattutto i testi immediatamente precedenti a quello citato da Peterson esprimono «la chiara consapevolezza della sequenza entro cui è scandita la storia della salvezza: da Israele alla Chiesa». Tale convinzione è evincibile soprattutto dalla «chiarezza con cui egli ricorre allo schema binario: promessa – adempimento, modello (tipo) – attuazione».⁸³ L'opzione cristologica non è pertanto priva di conseguenze in termini sia teologici che ermeneutici:

«il tempo della Chiesa si pone come epoca conclusiva della storia della creazione e della salvezza ed – in riferimento al regno di Dio – come epoca finale preludente alla sua venuta: è il tempo della transizione».⁸⁴

È all'interno di questa progressiva inclusione dell'opzione messianica in un'ecclesiologia ed in una teologia della creazione che l'elemento situativo con cui viene definita l'identità ecclesiale cambia completamente di valenza. Alla situazione antiochena caratterizzata dalla «marginalizzazione» (= *stasis*) si contrappone quella romana di una comunità che col paradigma cosmologico mutua anche una precomprensione teologico-politica dell'ordine ecclesiastico. La lealtà nei confronti dell'Impero acquista ora accenti chiaramente normativi. L'invocazione liturgica con cui si conclude la Lettera (I Clem 59,2 - 61,3) attribuisce anzi alla presenza dei «detentori del potere» una capacità legittimatoria posta sullo stesso piano divino (I Clem 61,1), abbinando infine nella proclamazione della gloria del Creatore la richiesta della pace politica e l'aperto «riconoscimento» dell'autorità costituita (I Clem 60,4 - 61,1).⁸⁵ Non può quindi stupire che in questo contesto ecclesiologico Peterson inserisca l'esposizione di una *mishna* volta ad illustrare il rapporto tra popolo e nazione nella logica dell'elezione: la dottrina ebraica dei settanta angeli custodi delle nazioni (*N*, pp. 53-57). La ricostruzione pone in evidenza il carattere antitetico esistente nel rapporto instaurato con Dio dalle settanta nazioni e da Israele: per le une è mediato dall'angelo nazionale, per l'altro è invece immediato perché basato su una reciproca, diretta elezione. La contrapposizione tra la «portio dominica» e le nazioni culmina nell'affermazione che Israele (= la Chiesa) si colloca immediatamente dinanzi a Dio.

Il principio d'etnicità non risponde ad una fenomenologia denotativa dei cosiddetti tratti nazionali, ma ad un criterio tipologico: «una nazione è sempre più della somma di caratteristiche peculiari poiché si costituisce

⁸³ O. KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes. Eine asulegungsgeschichtliche Untersuchung*, Bonn 1964, p. 349.

⁸⁴ O. KNOCH, *Die Stellung der Apostolischen Väter zu Israel und zum Judentum*, in J. ZMJEWSKI - E. NELLESEN (edd), *Begegnung mit dem Wort. FS H. Zimmermann*, Bonn 1980, pp. 347-378, qui p. 349.

⁸⁵ Oltre a C. EGGENBERGER, *Die Quellen der politischen Ethik des I. Clemensbriefes*, Zürich 1951, cfr. soprattutto P. MIKAT, *Die Bedeutung der Begriffe stasis und aponia für das Verständnis des I. Clemensbriefes*, Köln 1969, e, dello stesso autore, *Zur Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im Gebet des I. Clemensbriefes*, in H. EHMKE (ed), *Festschrift U. Scheuner*, Berlin 1973, pp. 455-471.

come principio spirituale» (*N*, p. 52).⁸⁶ Il termine «nazione» mutua il proprio significato non dalla storia delle relazioni socio-culturali, ma dall'economia della salvezza. Il suo significato è quindi definibile solo in riferimento alla vicenda salvifica che lo condiziona – un alternarsi di elezione, esclusione ed associazione. Tra Israele e le nazioni non sussiste «un rapporto da popolo a popolo», ma piuttosto uno riflesso, derivante dalla relazione che si snoda «tra Dio e gli angeli delle nazioni» (*N*, 52). L'eccezionalità di questo sistema incrociato di mediazioni ne definisce il significato metastorico, conferendo all'evento politico e al suo linguaggio una connotazione strutturalmente simbolica. Questa duplice prospettiva della storia di Israele si salda nella tipologia dell'esilio, all'interno della quale la categoria teologica di «nazione» univoca i diversi livelli simbolici a cui viene tradotto l'ineludibile referente evenemenziale. La polisemia è evincibile in modo esemplare dai significati di base attribuiti all'espressione «nazione in esilio» ed alla correlata figura del «pellegrinaggio dei popoli verso Sion».

Il riferimento all'esilio è il correttivo semantico cui il testo ricorre per dare visibilità storica al rapporto di sovranità sviluppantesi tra Dio e Israele nonché alle figure relazionali e pattizie attorno a cui si articola un autentico sistema di giustizia. Come effettiva situazione politica e, più ancora, come figura della memoria collettiva l'esilio investe tutta la nazione, il suo presente. La soggezione ad altri popoli o la dispersione tra di loro avvengono però nella *mishna* degli angeli delle nazioni grazie alla formale denuncia che questi ultimi presentano a Dio della «divinizzazione dell'imperialismo politico» cui Israele ricorre. Tale denuncia, per quanto prevista da un ordine cosmico, è vincolata allo strutturale orizzonte di «una critica moralistica al comportamento legalistico del popolo di Dio» (*N*, p. 53). Essendo una prospettiva che tocca tutta la storia d'Israele, ne consegue che «in cielo domina tutt'altro che la pace» (*N*, p. 54).

A prevalere nel sistema di giustizia Dio-Israele-nazioni è il significato allegorico, non quello storico-politico, attribuito alla situazione d'esilio cui Israele viene associato in termini reali o potenziali. L'anomala peregrinazione di Israele tra i popoli rappresenta pertanto un problema la cui soluzione è possibile «solo nell'escatologia», cioè grazie all'eliminazione d'ogni mediazione (compresa quella angelica) alla fine del tempo. La chiara identificazione degli angeli delle nazioni con quelli astrali, preposti alle sfere del cosmo fa riferimento peraltro alla natura di tale prospettiva escatologica: solo una nuova creazione risolverà le contraddizioni dell'ordine esistente (*N*, pp. 51-52, n. 2).⁸⁷

⁸⁶ Sulla topica dell'angelo delle nazioni e sul suo ruolo nella filosofia della storia e nella teologia politica del Novecento si veda M. NICOLETTI, *La politica e il male*, Brescia 2000, pp. 225-253, in particolare pp. 231-248; l'analisi di Peterson è qui contestualizzabile mediante i riferimenti alle omologhe riflessioni di autori come Joseph Bernhart, Romano Guardini, Martin Dibelius, Michael Faulhaber, Oscar Cullmann, Walter Benjamin, Jean Daniélou e Gerhard Ritter.

⁸⁷ Contrariamente al rapporto rilevabile tra la categoria di angelo della nazione e quella dell'angelo della lingua nazionale (due funzioni diverse della stessa figura rappresentativa), la correlazione tra «angelo astrale» ed «angelo della nazione» è di tipo negativo, ponendo in evidenza la componente demonologica

La traduzione dell'esperienza dell'esilio in una figura escatologica trova compimento nella categoria del pellegrinaggio dei popoli verso il monte Sion. È questa la prospettiva che consente di articolare la relazione tra i vari referenti di realtà della «nazione» d'Israele a seconda del contesto narrativo.⁸⁸ La sistematica polisemia degli ambiti terminologici – nel saggio di Peterson talvolta solo accennata, in vari sensi però presupposta – consente di comprendere perché l'ambivalenza della categoria di «nazione» sia connessa a quella di «storia della salvezza». Da un lato infatti è ovvio che concetti quali «nazione», «angelo della nazione», «figlio d'Israele», lo stesso riferimento all'«Egitto» non siano omologabili ai significati attribuiti loro dalla teologia politica affermatasi con il Romanticismo; dall'altro è proprio sulla loro polisemia che viene instaurato il rapporto di continuità tra la storia di Israele e quella della Chiesa.⁸⁹ Ad un livello narrativo in cui il termine «nazione» presenta la valenza costitutiva dell'unicità (poiché unico è il popolo dell'elezione) viene di continuo abbinato (e sovente contrapposto) un altro livello in cui lo stesso termine connota un insieme articolato, talvolta addirittura contraddittorio. Ciononostante esso viene inteso come indice di unitarietà poiché molti e diversi sono i popoli che convergono nell'unica Chiesa.

Determinante nella lettura petersoniana della teoria degli angeli delle nazioni è il fatto che alle settanta nazioni si contrappongono i settanta figli d'Israele disposti ad accettare – con la via verso il Sion – l'esilio d'una secolare intramondanità. La fine di questo esilio coincide con quella del sistema di mediazioni angeliche. Nel riferire alcune interpretazioni-tipo del testo biblico preludenti a quella clementina (*N*, pp. 51-53) Peterson delinea una contrap-

che condiziona la strutturale ambivalenza di quest'ultimo. Tra i due non sussiste una distinzione di funzioni, ma una convergenza di tipo cosmologico, esprimendo entrambi quel «demone dell'etere» che per Peterson personifica la negatività dello *Zeitgeist*. Egli riprende cioè la prospettiva angelologica paolina per cui le due figure sono interscambiabili e strettamente connesse: sul piano categoriale «vanno intesi come forze pericolose» sia nell'accezione di ἀρχαί («demoni astrali») che in quella di δυνάμεις («forze ctoniche»). Cfr. E. PETERSON, *Der Brief an die Römer*, a cura di B. NICHTWEISS e F. HAHN, Würzburg 1997, p. 268. Per un più ampio contesto cfr. H.C. MAC GREGOR, *Principalities and Powers: the Cosmic Background of Paul's Thought*, in «New Testament Studies», 1 (1954-1955), pp. 17-28; A. SCOTT, *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford 1991, pp. 83-103 e M. PESCE, *Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di I Cor 2, 6.8*, Brescia 1977, pp. 261-337.

⁸⁸ Sulla categoria di «pellegrinaggio dei popoli verso Sion» e sulla correlata categoria dell'«ampliamento» dell'Alleanza, cfr. N. LOHFINK - E. ZENGER, *Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25)*, in N. LOHFINK - E. ZENGER, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen*, Stuttgart 1994, pp. 37-84: pur non affermando «alcun testo biblico che sia stato promesso ai popoli un pellegrinaggio verso Sion», va però posto in evidenza che «i popoli possono essere accettati sul Sion nell'Alleanza di Israele» (p. 38). La via intrapresa dalla singola nazione rappresenta pertanto un «insegnamento» omologabile «in senso autentico» alla Torah, senza coinciderci (p. 83). Questa prospettiva viene sistematicamente ripresa in N. LOHFINK - E. ZENGER, *Theologische Relevanz: Die Dramatik der Bundesgeschichte*, in N. LOHFINK - E. ZENGER, *Der Gott Israels*, pp. 179-186.

⁸⁹ Come afferma J. Daniélou, la teoria degli angeli delle nazioni è «una tradizione» che – in quanto recepita come «vera interpretazione teologica» – dà luogo a sua volta a «un'altra tradizione in cui Jahwe stesso si è riservato il suo popolo. È a questa dottrina che bisogna ricollegare, sembra, i settanta pastori di Enoch che sono gli angeli preposti ai popoli pagani». La mediazione letteraria sarebbe cioè determinante nella genesi dei «due elementi accostati» dalla teoria in funzione paradigmatica: quello ellenistico di una «cosmologia» (= filosofia della storia) e quello patristico d'una ecclesiologia della sostituzione. Cfr. J. DANIELÉOU, *Origene. Il genio del cristianesimo*, trad. it., Roma 1991, pp. 271-272.

posizione tra ordini di natura metafisica, più che storica.⁹⁰ I settanta angeli delle nazioni esistono ed operano in una situazione di strutturale ambivalenza ontologica. Il loro è «un cosmo stoico sotto un cielo platonico».⁹¹ Di riflesso essi sono, da un lato, i garanti dell'ordine nazionale – i custodi della sua costituzione – grazie al triplice compito di punire il proprio popolo, sedurlo nel processo di divinizzazione e porsi quali testi d'accusa della non-nazione Israele; dall'altro essi pongono radicalmente in questione l'entità di questo stesso ordine a causa della propria mediazione. La preghiera degli angeli delle nazioni è soprattutto una richiesta d'aiuto a «resistere» (*N*, p. 54). Essi sanno che la punizione di Dio alla fine del tempo sarà di natura vicaria poiché ne saranno colpiti al posto della nazione (*N*, pp. 57-58). Decisiva è la circostanza che tra la non-nazione Israele e le nazioni dei popoli sussiste un rapporto di contrapposizione ontologica, più che di differenziazione politica o culturale. È un contrasto avvertibile a livello sia tipologico che teologico-politico, tale da far rilevare peraltro una contraddizione epistemologica costitutiva della stessa *mishna* degli angeli nazionali.

All'elezione dell'uno (= Israele) corrisponde una non precisata colpa degli altri, cioè dei popoli intesi quali oggetto di seduzione-educazione da parte dell'angelo. All'immediato rapporto con Dio inteso in termini di principio (inerente al fatto stesso dell'elezione) si contrappone l'ordine della mediazione affidato al messo di Dio. Quest'ordine presuppone l'idea di un insieme molteplice e composito, non rappresentabile in una qualche figura unitaria, capace d'impersonare davvero il confronto con Israele. Ciò comporta una raffigurazione negativa degli angeli delle nazioni, al di là del fatto che essi vengano suddivisi, come avviene ad esempio nella recezione origeniana della teoria, in angeli custodi (collettivi od individuali) ed in entità demonologiche contrapposte: «pur dovendo rappresentare un principio dell'ordine, essi sono di fatto la causa d'ogni forma di disordine nel cosmo» (*N*, p. 55).⁹²

Decisiva è la funzione di correttivo teologico-politico attribuita dalla teoria agli angeli delle nazioni. Mentre alla seducibilità del popolo eletto

⁹⁰ In termini ermeneutici la lettura petersoniana di Dn 32, 8-9 fa eco a quella di Origene che – pur delineando in base al testo una «metafisica teologica della nazione» – relativizza la valenza del dato storico: «il testo, pur presentando una certa verità storica, sia pure limitatamente al tipo di narrazione, fa avvertire un significato nascosto» (*Contra Celsum* V, 31; cfr. *S. Ch. Nr. 147*, p. 91, ove viene posto in evidenza l'origeniana «scoperta della storia» come realtà «complessa e movimentata»). Cfr. in merito M. RIZZI, *Problematiche politiche*, pp. 183-185, in particolare n. 51.

⁹¹ J. DANÉLOU, *Origene*, p. 266.

⁹² Origene pone in evidenza un'altra componente, connessa al postulato del libero arbitrio cui si orienta il suo sistema: gli angeli delle nazioni sono «usurpatori» pervenuti al potere dopo aver utilizzato la negazione di Dio da parte degli uomini (esempio *Contra Celsum* V, 30). L'anti-ordine degli arconti passa attraverso l'uomo che si decide pertanto, nell'accettare «l'ordine delle nazioni», a favore dell'angelo del male. Questa interpretazione non viene ripresa da Peterson che colloca l'ordine nazioni-arconti all'interno della dottrina dei due eoni, rispetto ai quali la distinzione non risulta essere strettamente necessaria, data la positiva qualifica del nuovo eone. Nell'interpretare i testi origeniani relativi Joseph Ratzinger critica questa trasposizione di livello d'analisi poiché di fatto a perdersi è la congruenza tra la dottrina dei due angeli (quello buono e quello cattivo) in riferimento al singolo uomo e la teologia della storia inerente alla «metafisica della nazione». Cfr. J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg - München 1971, p. 48, n. 48.

corrisponde una continua riconciliazione nel tempo, saldata da una ripetuta ridefinizione del patto d'elezione, l'omologa condizione dei popoli esprime un destino di deiezione connesso alla loro molteplicità. La mediazione operata dall'angelo tra le genti e Dio si afferma come luogo di costante tentazione, cioè di esclusione da quel momento decisionale (ed epocale) che pur viene ipotizzato come ampliamento dell'una nazione ai popoli tutti. Determinante è la circostanza che l'angelica seduzione sia in definitiva destinata a fallire, data l'immutabilità dell'ordine cosmico cui è funzionale. Ciononostante, l'angelo resta ineludibile indice di presenza della ragion d'essere di tale ordine. Il suo limite ontologico acquista una valenza mistagogica. L'angelo è la figura della religione civile veicolata sia dalla nostalgia d'unità dei popoli, sia soprattutto dal sapere misterico che caratterizza la cultura della singola nazione (ad esempio l'astrologia tra i caldei, la teologia cosmologica tra i greci ecc.).⁹³ Testi e figure dell'incolmabile distanza esistente tra la rivelazione (il rapporto di Dio con Israele) e l'ordine cosmico di cui sono custodi, «gli angeli delle nazioni sono per i popoli loro affidati i maestri di una teologia naturale». Perpetuando l'ordine della mediazione essi mantengono aperta la prospettiva dell'intervento salvifico (*N*, p. 55). Ciò spiega perché vengano caratterizzati come «esseri ambivalenti». In quanto sostanze angeliche sono «posti direttamente di fronte a Dio, con le spalle verso il mondo» (*MT*, p. 104), mentre come angeli delle nazioni «hanno la faccia rivolta alla terra» (*N*, p. 56). Nella recezione patristica, ad esempio origeniana, quest'ambivalenza verrà reinterpretata all'interno di un'articolata teologia della storia volta a neutralizzare grazie a queste mediazioni raffigurative il problema del male radicale e del libero arbitrio.⁹⁴

La contraddizione tra elezione e non-elezione evidenziata nella duplice funzione ontologica dell'angelo delle nazioni – quella di perpetuare un sistema di giustizia mediante il meccanismo d'accusa cosmica di Israele e quello di rappresentare un indice veritativo di tale ordine in quanto maestri

⁹³ Evidenziando questa funzione degli arconti in base all'origeniano *De principiis*, III, 1 ss. J. Ratzinger sottolinea la coincidenza esistente tra la scienza caratteristica della singola nazione ed il sapere dei principi di questo eone. Per quanto le due forme di sapienza siano distinguibili in riferimento al proprio oggetto formale, esse di fatto coincidono nel momento epocale del passaggio da un eone all'altro: è questo il risvolto teologico-politico della religione civile cui fa riferimento Peterson. La sapienza dei principi deborda rispetto a quella «tipicamente popolare e nazionale» dei singoli saperi misterici poiché in essa il «mistero» acquista tutt'altro spessore. La distinzione tra i due saperi perde la propria «relativa innocenza» nel momento in cui l'avvento del Cristo operi la cesura tra i due eoni: nel nuovo eone il sapere del principe articola in libertà la ragione della propria condanna, provocando di conseguenza la perdita d'ogni «autentica legittimità» dell'ordine nazionale e con ciò della cultura e della religione civile che lo caratterizza. Cfr. J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen*, pp. 55-57.

⁹⁴ Questa reinterpretazione «direttamente connessa alla teologia cristiana della storia», viene colta soprattutto da Jean Daniélou in un articolo pubblicato lo stesso anno in cui appare quello di Peterson. L'ambivalenza dell'angelo delle nazioni esemplifica «il paradosso della storia presente in cui si trovano a coesistere l'antico ordine delle nazioni, corrispondente all'economia degli angeli, e il nuovo ordine della Chiesa in cui tutto gli uomini sono riuniti sotto l'univoca regalità del Cristo». Cfr. J. DANIELOU, *Les sources vivantes de la doctrine des anges des nations chez Origène*, in «Recherches de science religieuse», 38 (1951), pp. 132-137, qui p. 133. Daniélou fa riferimento in proposito ad Oscar Cullmann, un autore con la cui teologia della storia si sta confrontando Peterson in quel periodo. Cfr. O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel - Paris 1947.

della teologia naturale – si acuisce infine nella raffigurazione vicaria entro cui è previsto l'intervento diretto di Dio. L'affermazione della sovranità si manifesta come punizione degli angeli nazionali contestualmente alla fine d'ogni mediazione. In quest'ottica l'angelo viene ridotto ad una figura sacrificale. Mentre nella liturgia di Israele ad essere raffigurata sul Sion è la fine stessa della violenza sacrificale, nella punizione prevista per l'angelo delle nazioni al termine della storia si concreta una soluzione catartica. Rappresentazione e sacrificialità coincidono nello stesso soggetto di mediazione, l'angelo. Riferito alla figura dell'angelo il termine «nazione» evidenzia tra la singolarità e la pluralità dei popoli una contraddizione costitutiva, destinata ad imporsi come reciproca esclusione: l'estraneità comporta l'inimicizia.⁹⁵ In tal modo però la contraddizione (ontologica) veicolata dalla figura rappresentativa rileva quella (epistemologica) inerente alla teoria stessa. La valenza tipologica e teologico-politica della figura dell'angelo è espressione caratteristica del limite epistemologico della *mishna* che la elabora. Ipotizzando la funzione vicaria del mediatore dell'ordine alla fine dei tempi, la teoria degli angeli delle nazioni postula in effetti il sussistere della mediazione in uno spazio caratterizzato dalla non-mediazione, dalla coincidenza di figura ed evento.

È una contraddizione che consente peraltro di riprendere formalmente la *mishna* e di attribuirle un'opposta valenza teologico-politica. Lo farà lo gnostico Basilide, della cui angelologia riferiranno Ippolito, Ireneo, Clemente Alessandrino ed Origene (*N*, p. 55).⁹⁶ Nella nuova versione la contraddizione viene neutralizzata grazie all'introduzione di un angelo mediatore anche per Israele. Il tentativo di neutralizzazione si scontra però con la ragion d'essere della figura rappresentativa: se l'averla introdotta comporta per le genti la condizione di parità con un Israele ridotto a popolo, non risolve però il problema preliminare del perché tutti i popoli debbano fruire della (angelica) mediazione rappresentativa. Il persistere della contraddizione diviene evidente nel momento in cui contro questo mediatore supplementare si ribellano gli altri angeli che si rifiutano di soddisfare la richiesta di sottoporgli le «gentes». Peterson osserva che «in questo caso la forma giudaica dell'argomentazione viene capovolta contro gli Ebrei e fatta valere a loro danno» (*N*, p. 55). D'altra parte, non è casuale né che sia appunto la «prospettiva escatologica» della teoria a manifestarne l'implicita natura ideologica, né che la rappresentazione della nazionalità ivi fornita rinvii ineludibilmente al mito fondativo d'una nazione in esilio, compensato in termini d'esclusività.⁹⁷ È questo un limite

⁹⁵ Che ciò rappresenti una riduzione dell'immagine biblica del nemico viene esemplificato, per quanto concerne il giudaismo inter-testamentario j, da R. KAMPLING, *La percezione dei nemici o il tentativo di dominare la realtà*, in R. KAMPLING - J. SCHREINER, *Il prossimo, lo straniero, il nemico*, trad. it., Bologna 2001, pp. 95-98.

⁹⁶ Peterson fa riferimento in particolare alla recezione fattane da Ireneo, ricorrendo peraltro ad una sua «contaminatio» tra *Adv. Hær.* I, 19,2 e III, 12,9 (*N*, p. 55, in particolare n. 8). In effetti la versione basiliedea della *mishna* viene riferita nell'*Adversus Hæreses* I, 24, pp. 1-7 all'interno d'una sistematica ricostruzione dell'angelologia e della corrispettiva cosmologia: il riferimento specifico è in *ibidem*, 24, 4. Cfr. *S.Ch.* n. 264, pp. 322-333.

⁹⁷ La nozione di «mito fondativo» utilizzata nel presente paragrafo recepisce alcuni elementi base dello «schema culturale di fondazione» elaborato da M. NOBILE, *Una lettura simblico-strutturalista di*

della *mishna* di cui non potrà liberarsi la «receptio christiana» in ragione della componente teologico-politica che caratterizza la figura degli angeli delle nazioni. Ipostasi di una contraddizione maturata in rapporto di reciproca esclusione, proprio perché contrapposti ad Israele, soggetto dell'elezione, essi acquistano ora il significato di «personae dramatis». Negano di fatto l'autonomia politica dello spazio che di diritto rappresentano.⁹⁸

Qual è allora il loro referente di realtà, la loro specifica funzione storica e dogmatica? La risposta suggerita dalla ricostruzione petersoniana fa eco ad una logica della diffrazione, cioè della non-contemporaneità tra il tempo dell'angelo e quello della salvezza: gli angeli vivono l'insanabile scissione dei tempi di cui sono al contempo testimoni, esecutori e, in ultima istanza, vittime vicarie. Nella dialettica di presenza e non-presenza cui sono vincolati dall'«immutabilità ontologica della propria posizione» sono figure della verità e della non verità di quella stessa rappresentazione cui fanno riferimento le diverse storie di Israele e dei popoli.⁹⁹ L'unica possibilità di cui dispongono è quella di procrastinare il compimento dei tempi perpetuando tra queste

Ezechiele, Roma 1982, pp. 76-81 e ripreso sinteticamente in M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica. Traiettorie storico-culturali e teologiche*, Bologna 1996, pp. 59-61, 76-81. Ispirato all'antropologia, lo schema struttura una triplice scansione d'interventi da parte di Dio nel processo di costituzione dell'identità religioso-comunitario di Israele, mutuata poi anche da autori cristiani. Si tratta di (1) una teofania originaria, (2) un confronto tra le divinità e i nemici della comunità eletta, (3) l'affermazione di una realtà istituzionale e «cosmica» culminata nell'atto d'instaurazione del nuovo culto (il tempio). Determinante nello sviluppo delle schema – mutuato poi nell'elaborazione di un'ecclesiologia biblica – è l'analisi della «nazione» intesa quale «anello di congiunzione tra una teofania e l'evento di fondazione o restaurazione» (M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica*, p. 80). La teoria dell'angelo delle nazioni rappresenterebbe in quest'ottica il *climax* del giudizio di Dio sulle nazioni: da «oracolo» contro le nazioni («mitigazione del giudizio contro il popolo eletto») esso diviene «vertice del giudizio», cioè instaurazione istituzionale e cosmica del momento elettivo (*ibidem*, pp. 80-81).

⁹⁸ Quest'interpretazione di Peterson collima con quella origeniana: la non accidentalità dell'esistenza delle nazioni è dovuta alla natura metafisica del sistema di relazioni che esse articolano. J. Ratzinger definisce questa prospettiva come «teologia metafisica della nazione» volta a recuperare in termini salvifici questo «ordine della caduta». Cfr. J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen*, p. 51, in particolare n. 51 dove viene fatto riferimento ai testi origeniani relativi.

⁹⁹ La figura dell'angelo viene caratterizzata, sin dal suo primo emergere nell'opera di Peterson, dalla componente dell'«immutabilità». Riprendendo riflessioni formulate da Evagrio Pontico, uno dei padri del monachesimo orientale, e recepite nella sua stessa definizione sistematica della teologia (1925), Peterson coglie nella figura dell'angelo la sigla di un «ordine ontologico» posto «al di sopra dell'ordine ontologico proprio dell'uomo». Mentre l'uomo muove da quest'ordine le categorie dell'asceti e della contemplazione nel suo itinerario verso la visione di Dio (cioè la teologia), l'angelo ne esprime «la forma ontologica, la più vicina allo stesso essere divino». Se quindi il rapporto stesso tra l'uomo e Dio, anche a livello di conoscenza (teologica), è mediato dall'ineludibile storicità, la relazione tra l'angelo e Dio è caratterizzata dal fatto di avere «le spalle rivolte al mondo» e il volto «di fronte a Dio». L'immutabilità della testimonianza dell'angelo – contrariamente a quella del martire, maturata nell'assenso vincolato alla storicità – è dovuta alla natura decretale d'un agire che coincide con la sua stessa posizione ontologica. La sua immutabilità rappresenta una «premessa ontologica» cui non può esimersi nemmeno l'esperienza della storia della salvezza. La posizione privilegiata dell'angelo delle nazioni è pertanto comprensibile in questa prospettiva di «superiorità» ontologica, ma di «inferiorità» etico-religiosa. Esso sigla l'autonomia della nazione rispetto ad ogni ordine di causalità storica ed alla stessa libertà dell'agire umano, esprimendo quindi «una superiorità che non proviene dall'ordine religioso, ma da quello metafisico». Il saggio venne pubblicato nell'organo della teologia dialettica. Cfr. E. PETERSON, *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, in «Zwischen den Zeiten», 3 (1925), pp. 141-153 e ripubblicato nelle *Marginalien* del 1956. Si veda ora E. PETERSON, *Marginalien*, pp. 101-115, testi citati alle pp. 101-104.

storie – cioè tra le forme della rappresentazione – una condizione di costante bellicosità.¹⁰⁰

Non è difficile cogliere nella ricostruzione di questo mito costitutivo della nazione la proiezione nell'ordine/disordine cosmico connesso alla situazione d'eccezione in cui si trova Israele. Il popolo eletto che rifiuta la mediazione nel tempo storico ne procrastina di fatto l'accettazione sino al giorno in cui essa venga annullata da quella sintesi definitiva di cui non Israele, ma Dio è autore. Il mito viene neutralizzato dalla prospettiva in cui si colloca, cioè dal compimento dell'attesa preludente alla manifestazione del Messia, ultimo ed unico soggetto di mediazione. Né è difficile eludere la domanda che il mito costitutivo della nazione ed il paradosso della storicità messianica veicolano per una nazione cristiana: è davvero questo «il popolo» che la Chiesa perpetua in un atto di rifondazione dei segni salvifici – il convergere delle genti e d'Israele? E se la Chiesa è figura di questa sintesi, si esauriscono davvero in essa tutte le modalità rappresentative di questo «popolo»?

2. *La reciprocità dell'identico: «il rigoroso monoteismo ebraico»*

Il dilemma identitario rilevato da Peterson nella ricostruzione del «nomen christianum» rimerge ora con virulenza ad un altro livello. Nonostante i suoi termini presentino una valenza profondamente diversa – per certi aspetti anzi opposta – e vengano definiti sulla base di una logica dei miti fondativi, a riproporsi sono soprattutto due costanti del dramma identitario posto al cristianesimo da Israele (e di cui è ipotizzabile una previa tipologia di analogo significato nel rapporto tra Israele ed i popoli).¹⁰¹

a. L'ordine comunitario o nazionale si costituisce sul piano del visibile in contraddizione con un ordine universale preesistente, ineludibile in termini rappresentativi (mito della caduta degli angeli e situazione testimoniale/discriminatoria del non-nome).

b. Il postulato dell'ordine infranto (avvertibile nelle categorie dell'esclusione degli arconti dal cielo, del destino di deiezione dei popoli, della marginalizzazione strutturale dei «cristiani» ecc.) rimanda necessariamente a quello correlato, di segno opposto, d'una ricostituzione *ab integro* dell'ordine rappresentativo: ciò avviene mediante l'integrazione dell'estraneo nella comunità salvifica – nel capovolgimento dell'esclusione in elezione. Grazie ad entrambi i postulati viene poi elaborata una codificazione storiografica dell'identità collettiva (nazionale od ecclesiale).

L'inserimento nella comunità salvifica rappresentata dalla chiesa primitiva – cioè la decisione del gentile di vivervi il proprio riscatto identitario passando dalla posizione di escluso a quella di eletto – si gioca pertanto

¹⁰⁰ Cfr. P. SCHÄFER, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin - New York 1975, pp. 30-32, 62-67.

¹⁰¹ Cfr. D. NOVAK, *L'elezione di Israele. L'idea di popolo eletto*, trad. it., Brescia 2001.

sulla logica d'una continuità da individuare e ricostruire tra i due poli opposti cui formalmente rimandano entrambi i postulati: il caos (*stasis*) e l'ordine (*oikonomia*), la presenza e la rappresentazione.¹⁰² La continuità è però strutturalmente condizionata dall'ipoteca di una costante residualità delle forme rappresentative (comunità, linguaggio, liturgia ecc.). A questo livello acquista una particolare significatività la categoria del «resto» (= «ἄγρια μερίς»/«portio dominica») su cui Peterson fonda la ricostruzione del dramma identitario che gli consente poi di triangolare il rapporto tra Israele, la nazione e la Chiesa. L'elemento residuale è in effetti decifrabile solo alla fine dei tempi – con il darsi della coincidenza definitiva di figura ed evento. «Nel frattempo» la ricostruzione dell'origine e la prospettiva escatologica si saldano in un inscindibile nesso.¹⁰³

Poiché ciascuna delle «figurae dramatis» non poteva non risolvere l'interrogativo posto da tale residualità che in termini di «parte sacra» – cioè di contrapposta figura dell'elezione, dell'inerenza esclusiva e del paradigma soteriologico – ad affermarsi sul piano teologico fu la logica di una radicale negazione dell'altro: d'un passato comune, ma contraddittorio con la retentività della propria memoria, e d'una raffigurazione del resto avvertita come negazione della propria legittimità. Il passato venne allora siglato come «caduta costitutiva»¹⁰⁴ – il presente quale spazio della propria elezione. Nella ricostruzione del processo storico-teologico che veda la Chiesa affermarsi come unico elemento veritativo di questo dramma identitario dell'elezione due sono i riferimenti di Peterson. Da un lato vi è la rivalutazione della tra-

¹⁰² Marco Rizzi analizza quest'elemento tipologico del primo cristianesimo osservando che «la stasis rappresenta non solo la trasgressione dell'ordinamento politico in atto, ma comporta anche, attraverso la cancellazione del proprio nomos, la trasgressione dell'ordinamento cosmico». Una risposta viene allora fornita dalla comunità cristiana che pone in evidenza l'ineludibilità della stasis quale tratto caratteristico d'una nuova economia, cioè della necessità di operare all'interno della storia della salvezza una cesura epocale: «conclusasi la prima economia, la risposta all'accusa di stasis, nel caso dei cristiani può fondarsi sull'universalismo della nuova religione, che supera la distinzione etnica e con essa il relativismo del nomos». Cfr. M. RIZZI, *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso ed Origene*, in L. PERRONE (ed), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel «Contro Celso» di Origene*, Roma 1998, pp. 171-206, qui pp. 178 e 186.

¹⁰³ Sulla categoria di «frattempo» e sulla teoria della «riserva escatologica» che ne è la base in Peterson e nella sua critica alla teologia politica, cfr. M. RIZZI, «*Nel frattempo ...*», pp. 396-423.

¹⁰⁴ Il mito della caduta degli angeli rinvia al tema omologo riferito nei cicli narrati dal *Libro di Henoch*. In prospettiva identitaria il contesto è facilmente evincibile poiché in entrambi i casi – sia pure con diverse valenze – si tratta di una partecipazione per cooptazione alla comunità salvifica. La possibilità di accedere alla conoscenza dei misteri traditi dagli angeli caduti sigla l'acquisizione d'una identità definitiva, di tipo escatologico. Alla figura di Henoch Peterson dedica un attento studio durante la prima fase di stesura dell'articolo sul nazionalismo. Cfr. E. PETERSON, *Henoch im jüdischen Gebet und in jüdischer Kunst*, in *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, I, Roma 1948, pp. 413-417, ripreso e rielaborato in E. PETERSON, *Frühkirche*, pp. 36-42. D'altra parte, la riflessione sul mito della caduta degli angeli rivela la connessione inscindibile tra cosmogonia, antropogonia ed escatologia. Come afferma Lucio Troiani, è pertanto un mito fondativo da cui viene fatto dipendere lo stesso «frutto della rivelazione». L'affermarsi del cristianesimo recepisce appunto «questa letteratura di rivelazione, comune alla Grecia come al Vicino Oriente antico nei primi due secoli dell'era cristiana» soprattutto perché essa ne «solleceitava la fantasia ed esaudiva il bisogno di assoluto». Cfr. L. TROIANI, *La letteratura di rivelazione e gli angeli caduti*, in *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa* (Ricerche storico-bibliche, VI, 1-2), Bologna 1994, pp. 111-118, qui pp. 113 e 118.

dizione enochica, volta ad «ampliare» il significato dell'atto e del referente comunitario dell'elezione ricollocando la cesura umanità/eletti dal rapporto legittimatorio con Mosé a quello con Adamo, dalla consegna della Torah alla creazione.¹⁰⁵ Dall'altro lato, è avvertibile una sempre più accentuata ripresa di quell'origeniano «senso nascosto» della *mishna* degli angeli nazionali (*C. Cel.* 5,31), per cui l'equiparazione di Israele ad ogni altro popolo comporterebbe di riflesso la definizione della Chiesa come «portio dominica» – fissandone però anche in termini identitari la precomprensione teologico-politica.¹⁰⁶ Postasi nella situazione di legittimare la propria unicità, la «seconda» figura dell'elezione assimila la prima, configurando la propria presenza sulla base di un modello di sostituzione. È questo prevalere di un'unica rappresentazione della residualità quanto caratterizza l'omologazione della Chiesa alla «pars melior» tra le figure contraenti nel dramma dell'elezione. La sua legittimazione quale «verus Israel» è solo conseguente: Origene parla di un'impossibilità della «restaurazione» del tempio in vista di «una comunità stabilitasi in tutti i luoghi», la Chiesa.¹⁰⁷ Nel 1929 vi fa eco Peterson che nell'articolo «Judenchristen» afferma: «l'eterno di Gerusalemme è finito con la distruzione dell'eterna Sion»; nell'omologa voce «Giudeo-cristiani» del

¹⁰⁵ Oltre che nel citato articolo su Henoch (1948) Peterson riprende l'argomento lo stesso anno anche nell'articolo *La libération d'Adam de l'Ananke – à la mémoire de Franz Cumont*, in «*Révue Biblique*», 55 (1948), pp. 413-417, ampliato nella versione tedesca come *Die Befreiung Adams aus der Ananke*, in E. PETERSON, *Frühkirche*, pp. 107-129. Nel secondo articolo viene sottolineata la componente positiva del mitico enochico, con il ritorno d'Adamo in Paradiso, liberato sia dalla logica del caso e del destino, sia da quel sistema di «spiriti dell'etere» che rappresentano il risvolto demonologico della *mishna* degli angeli delle nazioni. La ricostruzione culmina con la contrapposizione Adamo-Cristo nella quale viene peraltro posto in evidenza che la liberazione dell'uno è dovuta alla *sofia*, quella dell'altro direttamente a Dio. Cfr. in merito F. BOLGIANI, *Erik Peterson e il giudeocristianesimo*, in G. FILORAMO - C. GIANNOTTO, *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia 2001, pp. 339-374, in particolare pp. 362-364. In genere poi sul contributo fornito dalla tradizione enochica, rifiutata dal giudaismo ufficiale di Gerusalemme, al costituirsi della comunità cristiana cfr. G. BORGONOV, *La mediazione di Adamo. Un conflitto interpretativo originario*, in «*La Scuola Cattolica*», 126 (1998), pp. 337-370; e G. BORGONOV, *Liberaci dal Maligno. L'orizzonte soteriologico neotestamentario tra Primo Testamento e tradizione enochica*, in «*La Scuola Cattolica*», 128 (2000), pp. 7-20.

¹⁰⁶ È significativa l'estrema prudenza, per certi aspetti di matrice paolina, con cui Peterson evita di ricorrere all'espressione «popolo di Dio» in riferimento alla Chiesa. Già nel 1929, nel trattato sulla Chiesa, egli pone anzi in evidenza la cesura operata dal ricorso al termine di «*demos*» così esso viene inteso e riformulato nel momento istituzione dell'*ekklesia* su cui si basa la sovranità deliberativa della polis (*T*, p. 257, n. 19). Senza alcun riferimento a Peterson, un'impostazione analoga è avvertibile in M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica: traiettorie storico-culturali e teologiche*, Bologna 1996, pp. 13-49.

¹⁰⁷ Le espressioni origeniane del «senso nascosto» e dell'«impossibile restaurazione» si riferiscono entrambe a passi in cui nel *Contra Celsum* viene ripensata la *mishna* degli angeli nazionali. Il «senso nascosto» è la «*reservatio*» epistemologica cui Origene ricorre per rispettare il mistero del rapporto esistente tra il significato storico e la dimensione ontologica del testo-base, cioè Dn 32,8-9 (cfr. *Contra Celsum* V, 31). L'affermazione che una «*restitutio ad integrum*» della Sion distrutta non potrà avvenire all'interno di Israele (= della prima alleanza) è invece contenuta in *Contra Celsum* IV, 22. Poste in relazione, le due affermazioni lasciano evincere la necessità di caratterizzare Israele come «popolo», cioè di escludere la qualifica d'elemento residuale, riservata al «non-popolo» cui vengono contrapposte le altre nazioni. Questa conseguenza ne comporta una seconda: che il giudaismo fungesse nella prospettiva origeniana «necessariamente» e «sul piano ontologico» «da ombra delle realtà superiori»; la sua deistorizzazione quale «comunità e popolo esemplare» d'altro ordine diviene la premessa perché al suo posto subentri il «*verus Israel*» prefigurato dall'Israele storico. Cfr. M. RIZZI, *Problematiche politiche*, pp. 171-212, in particolare pp. 183-186.

1951, lo stesso anno in cui esce l'articolo sul nazionalismo, manca peraltro ogni riferimento alla fine di Sion.¹⁰⁸

Ove si tengano presenti le coordinate storico-concettuali ora abbozzate, non può non colpire la risolutezza con cui Peterson formula la tesi centrale del suo saggio:

«Il problema della nazione e del nazionalismo si pone per i popoli cristiani solo in quanto è indotto dalla problematica del rapporto esistente tra il popolo di Dio e le nazioni» (*N*, p. 51).

La teoria degli angeli delle nazioni pone cioè la Chiesa nascente di fronte ad una scelta: ove essa perpetuasse l'identità inerente alla relazione d'immediatezza tra Dio ed Israele, si ridurrebbe ineludibilmente ad una (pur grande) setta del mondo ebraico;¹⁰⁹ ove essa invece si ponesse come struttura di mediazione (= legittimazione) dell'identità collettiva delle genti, sancirebbe di fatto la sacralizzazione di un insieme di miti nazionali.¹¹⁰ Decidersi per l'una o per l'altra alternativa significa coartare nella categoria politica della nazione, secondo una valenza opposta, il contenuto teologico dello specifico cristiano.¹¹¹

I termini del dilemma posto alla comunità cristiana dalla *mishna* dell'angelo nazionale si radicalizzano soprattutto alla vigilia di quella «pace costantiniana» che rende attuale il tema della nazione cristiana (= l'Impero). A configurarsi allora concretamente è la possibilità di identificare la collocazione pubblica della Chiesa con una delle due figure alternative. Ineludibile è l'interrogativo circa la legittimazione biblica della tipologia prefigurata dalla *mishna* – cioè perché essa si sia storicamente affermata in ambito giudaico e quali ne siano le conseguenze sul piano dogmatico (*N*, 56). Nel porlo Peterson

¹⁰⁸ Cfr. E. PETERSON, *Judenchristen*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen 1929, coll. 463-466, qui col. 465. Per la voce «Giudeo-cristiani» cfr. E. PETERSON, *Enciclopedia Cattolica*, VI, Città del Vaticano 1951, coll. 706-708. Bolgiani pone in evidenza come strettamente connesse a quest'ultima le due voci su «Gnosi» (*ibidem*, coll. 876-882) nonché su «Mani» e «Manichesimo» (*ibidem*, VII, coll. 1959-1963). Si tratta di contributi «apparentemente modesti ed espositivi, in realtà frutto di lunghe riflessioni e ricerche precedenti»; F. BOLGIANI, *Erik Peterson*, p. 348.

¹⁰⁹ Per un'articolata ricostruzione storico-teologica di questo primo termine del dilemma identitario della comunità *in fieri* cfr. G. STERNBERGER, *Von einer jüdischer Sekte zur Weltreligion*, in R. KAMPLING - B. SCHELEGGELBERGER (edd), *Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen*, Berlin 1996, pp. 73-87.

¹¹⁰ Si tenga presente che questa domanda si afferma in Peterson già a partire dal 1928-1929: è appunto dal trattato sulla Chiesa che il problema dell'ellenizzazione in quanto alternativa alla ghettizzazione dogmatica della Chiesa quale setta ebraica rappresenta un termine costitutivo dello specifico cristiano (esempio: *Die Kirche*, in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, pp. 245-257). Il rischio della riduzione alla setta ipotizzato da Peterson viene da lui motivato in base al fatto che «non vi sia stata ancora alcuna Chiesa» sino a quando i Dodici, limitati all'orizzonte della comunità di Gerusalemme (= i giudeo-cristiani), non ne siano usciti per aprirsi «all'elemento innovatore della dedizione ai gentili» (*ibidem*, p. 251).

¹¹¹ La radicalità con cui Peterson si pone il dilemma è dovuta soprattutto al fatto che egli considera il processo storico nell'ottica del *post-eventum*, cioè a partire dal significato dogmatico da lui attribuito al decreto apostolico di Gerusalemme nel trattato sulla Chiesa (*TT*, pp. 250-253) e, soprattutto, dalla ricostruzione che egli fa della tradizione gnostica nella Chiesa dei primi due secoli. Per una contestualizzazione del correlato rapporto tra giudaismo, giudeo-cristianesimo e gnosi in Peterson cfr. F. BOLGIANI, *Erik Peterson*, pp. 344-348.

si scontra però con un teste dell'autorità d'Eusebio di Cesarea che riferendo della teoria la definisce come «dottrina giudaica di natura misterica» (*Dem. Ev.* IV, 7,1). Nella ricostruzione petersoniana ad essere posta in evidenza è invece «l'invenzione dello spirito ellenistico» in essa avvertibile (*N*, p. 57). Ciò comporta alcune significative varianti rispetto alla linea individuata nel raccordare la *compositio* clementina della «portio dominica» al tema della divisione originaria dei popoli.

a. Nella versione «ellenistica» fornita da Peterson il sistema di giustizia cosmica impersonato dagli angeli delle nazioni viene tradotto in una struttura di tipo amministrativo, regolata da figure di satrapi-arconti. Al centro di questo cosmo non v'è la raffigurazione d'un conflittuale rapporto tra verità e giustizia, quanto invece la presenza di un dio che domina, ma non governa. Tolti dalla loro immutabilità ontologica, gli angeli-arconti veicolano attraverso la figura del satrapo quella del dio nazionale (*N*, pp. 55-56).

b. A cadere di conseguenza è la «contrapposizione qualitativa» tra il sommo Dio che instaura una relazione d'esclusività con una nazione e l'olimpica ipostasi con cui vengono ora «armonizzate le diverse religioni esistenti nell'impero di Alessandro sulla base di un principio di parità». La componente ideologica, come tale evidenziata da Peterson (*N*, p. 57), non è più implicita ad una dimensione della teoria (quella escatologica), ma chiaramente manifesta nella sua stessa valenza storico-politica – e come tale inerente al paradigma teologico-politico a cui rinvia.

c. Contrapposti in termini così drastici, il satrapo e l'angelo raffigurati dal modello ellenista divengono, grazie alla lettura teologico-politica della rispettiva funzione, i precursori dei geni dei popoli coesistenti nella *koiné* romana. In quest'orizzonte categoriale è impossibile operare una distinzione tra la sacralità dell'ordine rappresentativo e la sua effettiva normatività in termini di culto imperiale. Il sommo dio in cui culmina il cosmo prefigurato dal modello non può che affermarsi come negazione del Dio unico. È contro questa reinterpretazione politico-sacrale del postulato monoteista che «il rigoroso monoteismo ebraico intende opporsi». Peterson esemplifica la reazione sulla base della diversa recezione della teoria degli angeli nazionali avvertibile in un testo d'ispirazione apocalittica come il *Libro di Daniele* (*N*, p. 57).

Il fatto però che il «messianismo ebraico» sia stato costretto a sottolineare tra Dio e gli angeli un rapporto di incommensurabilità, mentre la religiosità ellenistica abbia evidenziato – grazie alle categorie dell'emanazione e dello scambio – una relazione di congruenza, non esclude il sussistere né di una funzione comune del sistema cosmologico culminante nella categoria del dio-sommo, né della corrispettiva mediazione teologico-politica prevista per gli arconti.¹¹² Ove la *mishna* rimanga nell'ottica del mito costitutivo, a

¹¹² Nella ricostruzione del modello ellenistico, volta a sottolineare lo scarso significato che in essa detiene l'ordine cosmico rispetto alle «componenti angelologiche e demonologiche» che lo governano,

riprodursi in modelli per quanto contrapposti è in effetti un'omologazione sostanziale dei nomi attribuiti alle stesse figure mitiche (*N*, pp. 57-58).¹¹³ La riflessione riecheggia in parte i moduli di quella articolata ne *Il monoteismo come problema politico* del 1935: già allora nel ricostruire la rappresentazione cosmologico-politica del dio/monarca unico nel cosmo e nell'impero Peterson aveva affermato che la grammatica di tale rappresentazione era inadeguata a declinare i termini «uno» ed «unicità» proposti dalla storia della salvezza.¹¹⁴ È per tale tipo di sincretismo che la Chiesa non può riprendere la *mishna* dell'angelo nazionale (*N*, pp. 58-59).¹¹⁵ Cristianizzare queste categorie significherebbe perpetuare «il tentativo di neutralizzare il problema della nazione e del nazionalismo» rimanendo sullo stesso piano teologico-politico (e mutuandone la componente ideologica), non risolverlo operando il salto di qualità che consenta una ridefinizione dogmatica dei due termini (*N*, p. 58).

Quest'esclusione induce Peterson a focalizzare quindi la propria attenzione sulla «premessa giudaica» della teoria. L'interrogativo posto al cristianesimo dalla categoria di nazione verte sulla mediazione che la teoria dei settanta angeli sembra sì escludere per Israele – ma che diviene ineludibile ove il rapporto tra ordine politico e tempo storico sia iscritto nella prospettiva messianica. In essa il popolo (= Chiesa) che si differenzia in termini teologici è di fatto costretto a ridefinirsi quale soggetto politico. La difficoltà per il cristianesimo è costituita dalla necessità d'operare un capovolgimento di prospettiva pur mantenendosi all'interno dello stesso linguaggio d'Israele, per la cui storia tale ridefinizione identitaria non è affatto essenziale.

Peterson è mosso soprattutto dall'interesse di porre in evidenza l'«anticosmismo» che caratterizza «la gnosi cristiana successivamente sviluppatasi» e, di riflesso, «l'apporto essenziale di un giudaismo setario di influenza essenzialmente gnostica, espressosi sino a giungere al rovesciamento delle sue stesse posizioni genetiche». Ciò spiega l'importanza attribuita da Peterson all'influsso di Marcione, «giudeo che capovolge e radicalizza posizioni antecedenti». Cfr. F. BOLGIANI, *Erik Peterson*, p. 358. Cfr. inoltre J. CULIANU, *The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism*, in R. VAN DEN BROEK - M.J. VERMASEREN (edd), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981, pp. 78-91.

¹¹³ Peterson fa significativamente riferimento all'impossibilità di distinguere con chiarezza i rapporti di reciproco influsso affermatasi tra le varianti dei due modelli d'angelo nazionale. È una difficoltà che non può essere ridotta al problema della ricostruzione delle fonti. La questione che si pone è infatti non tanto quella relativa al *perché* il modello ellenista riceva «una raffigurazione radicalmente diversa» qualora venga riprodotto «a partire dalle premesse del giudaismo» (*N*, p. 57), quant' invece quella del come una versione giudaica del modello possa superare il comune paradigma culturale d'un sistema d'analogie cosmologiche e teologico-politiche, e se in effetti tale ridefinizione non sia avvenuta all'interno di correnti gnostiche.

¹¹⁴ Cfr. E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, p. 47, pp. 51-52 e in particolare pp. 54-57, ove il problema del monoteismo viene discusso in riferimento al «problema dello specifico nazionale e dell'annuncio cristiano» (p. 55).

¹¹⁵ L'accentuato rifiuto petersoniano del «sincretismo» nella ricostruzione dell'identità cristiana è comprensibile come componente argomentativa volta a riequilibrare il rapporto da lui evidenziato tra giudaismo, giudeo-cristianesimo e gnosi contestualmente alla definizione e all'analisi della triade storico-concettuale di «ellenismo, cristianesimo e giudaismo». L'identità ecclesiale affermatasi attraverso la grande crisi del terzo secolo ha, da un lato, contribuito a neutralizzare la contrapposizione tra cristianesimo ed ellenismo, valorizzando, d'altro lato, la «propria posizione di vantaggio nell'affrontare la crisi» e per rimuovere quel comune termine di mediazione (il giudaismo) che invece a Peterson preme di riscoprire, soprattutto in riferimento all'affermazione intraecclesiale della gnosi. Cfr. in proposito G.G. STROUMSA, *Celsus, Origen and the Nature of Religion*, in L. PERRONE (ed), *Discorsi*, pp. 81-94, qui p. 94.

«La questione del superamento della nazione e del nazionalismo si è trasformata in un problema concreto nel tempo storico e pertanto nell'ordine politico» solo in seguito all'affermarsi della «nozione cristiana di Messia» (N, p. 58).

Determinante per le «premesse ebraiche» mutate dal cristianesimo è la reazione espressa dal «rigoroso monoteismo ebraico»: l'elezione esclusiva di Israele non è omologabile alla legittimazione teologico-politica del sommo dio elaborata dal monoteismo ellenista. È impossibile ipotizzare tra loro un rapporto di «neutralità» religiosa o di «avalutatività» epistemologica (N, pp. 58-59). Ammettere questa possibilità significherebbe «degradare il Dio degli ebrei e dei cristiani ad un angelo delle nazioni» (N, p. 58). È però possibile perpetuare la «premessa giudaica» di tale rifiuto del monoteismo teologico-politico traducendo il messianismo sotteso alla *mishna* degli angeli delle nazioni in una nuova escatologia di cui si faccia carico la Chiesa?

La chiara risposta negativa di Peterson si basa sull'elementare dato dogmatico («la convinzione universale del cristianesimo») che «con la venuta di Cristo è cessato il dominio degli angeli delle nazioni» (N, p. 59). Sul piano teologico riemerge la funzione paradigmatica attribuita da Peterson nel proprio sistema al dogma dell'Incarnazione. La *mishna* degli angeli nazionali viene ora rapportata alla figura centrale di Cristo, Angelo della pace. L'angelologia, liberata dalle premesse mitologiche e teologico-politiche, acquista la valenza d'una «praeparatio christologica».¹¹⁶ Sul piano filosofico il problema posto dalla «nazione» al cristianesimo può allora essere tradotto nei seguenti termini: quale tempo storico inaugura la cesura operata dall'Angelo della pace e quale ordine (cosmico/politico) vi si può rapportare in termini di legittimazione? Per la comunità ecclesiale come per quella nazionale quali sono i termini di quell'opzione identitaria collettiva che coincida con una specifica opzione messianica?

IV. L'OPZIONE IDENTITARIA: ESCATOLOGIA CONCRETA O RISERVA ESCATOLOGICA?

L'articolo sull'origine del nome cristiano e quello sul nazionalismo – pur trattando il problema identitario da prospettiva diversa e, in parte, opposta – rivelano a questo punto alcuni tratti convergenti poiché gravitano attorno ad un unico tema: il rapporto tra l'ontologia della presenza siglata dall'identità cristiana e l'ipoteca sul presente posta dall'opzione messianica cui la Chiesa deve la propria legittimità teologica e storica. In questa prospettiva la nazione, analogamente all'istituto giuridico del nome, diviene una metafora che catalizza i termini del problema. Come nella triangolazione

¹¹⁶ Con il riemergere del dibattito sul monoteismo a partire dagli anni Novanta si è affermato – oltre al filone di ricerca sul rapporto tra monoteismo e teologia trinitaria – anche quello della angelocristologia come «praeparatio christologica» all'interno della generale riflessione sulle tradizioni monoteiste. Il dibattito viene ricostruito, con ampi riferimenti bibliografici, da S. VOLLENWEIDER, *Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 99 (2002), pp. 21-44, in particolare pp. 35-41.

del rapporto tra il cristiano, il nome e l'Impero ad articolarsi è la domanda messianica, così nella definizione di quello esistente tra Israele, la nazione e la Chiesa ad emergere è la contrapposizione tra i due diversi eoni (quello cristiano e quello secolare), tra la linearità del tempo storico e la riserva escatologica postavi dall'opzione messianica. Il problema consiste allora nell'individuare la congruenza dei due livelli della storicità e nell'appurare le diverse ontologie della presenza che essi articolano. L'opzione identitaria compiuta dal singolo o dalla comunità non elude l'implicita contrapposizione d'ambiti d'attuazione; d'altronde, è appunto l'accettazione del proprio limite strutturale (la residualità della «portio dominica» rispetto al tempo politico ed alla sua storia) quanto la vincola all'acquisizione d'una figura rappresentativa. Grazie a questo riscatto della storicità in termini identitari si instaura ciò che Peterson definisce «la specifica dialettica dell'escatologia cristiana» (N, p. 59).

Se a contrapporre la Chiesa ad Israele è un nuovo tipo di presenza, allora che continuità è possibile ricostruire tra le «premesse ebraiche che condizionano il cristianesimo» e la legittimazione dell'ordine di cui la Chiesa sia segno (nel tempo) e la nazione prototipo (nello spazio politico)? Non riemerge forse nella domanda circa il nazionalismo la stessa ambivalenza che contrassegna la valenza identitaria da Peterson imputata al «messianismo giudeo-cristiano»? Lo specifico cristiano non ripropone ad entrambi i livelli quel conflitto tra storicità ed identità con cui egli si confronta per tutto l'arco della vita?¹¹⁷ Operando un chiaro approfondimento di prospettiva rispetto alle soluzioni proposte negli anni Trenta, egli elabora tra il 1945 ed il 1951 una tipologia di risposte oscillante tra due modelli contrapposti.

1. *Il modello eusebiano dell'escatologia concreta*

Il primo modello cui Peterson si riferisce è quello affermatosi con la rappresentazione imperiale della Grande Chiesa in seguito alla svolta costantiniana – e lo fa perché in esso, con la celebrazione della pace, viene legittimato un sistema di mediazioni per vari aspetti analogo a quello rilevato nella teoria degli angeli delle nazioni. Egli non s'attarda quindi sull'ambivalenza evincibile dalla teologia patristica della storia in merito alla pace imperiale, anche precedentemente alla svolta costantiniana: da Ireneo (es. *Adv. Hær.* 4, 40: 31) e Tertulliano (es. *Poll.* 2) sino ad Origene (es. *C. Cel.* 2,30) – per limitarsi agli autori da lui maggiormente frequentati.¹¹⁸ Determinante per lui nel definire i tratti idealtipici del modello sono il rapporto di continuità con la

¹¹⁷ Sul progressivo predominare di questo tema nel sistema teologico di Peterson soprattutto attraverso il confronto con Sören Kierkegaard, Franz Overbeck e Karl Barth cfr. B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, pp. 169-179 e 457-499, in particolare sulle categorie di «tempo della Chiesa» e «fine della storia» pp. 487-497.

¹¹⁸ Sul problema teologico della «pax augusta» nel primo cristianesimo cfr. K. WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.

mishna dell'angelo nazionale e il messianismo connesso all'affermarsi della «nazione cristiana». Egli enuclea pertanto le affermazioni centrali della sua critica al monoteismo politico del 1935. «Eusebio riprende da Origene l'idea che la missione apostolica sia stata facilitata dall'impero romano. Diverso è però il passaggio» eusebiano nell'elaborare una nuova «immagine della storia»: «la *polis* è politeista perché lo stato basato sul principio di nazionalità è pluralistico». È in tal senso che l'omologazione della chiesa una all'unico impero «significa la pace» (*TT*, p. 49).¹¹⁹ Tre sono le affermazioni centrali del modello:

– la continuità della struttura argomentativa tra la teologia politica di Eusebio e la *mishna* degli angeli nazionali è rilevabile nella definizione di una nuova figura dell'ordine politico, l'angelo della pace. La conflittualità fra le nazioni – riferita nella *mishna* come indice della loro costitutiva molteplicità – è riconsiderata ora *ex negativo* quale ragion d'essere dell'instaurata pace universale;

– il messianismo inerente al paradigma teologico-politico che ne è in tal modo trasmesso viene ridefinito in funzione all'indice di realtà istituzionale attribuito al rapporto tra la visibilità della Chiesa e la gestione del nuovo ordine cui viene associata;

– la conseguente omologazione degli spazi rappresentativi avviene in base alla formula binaria cui è ispirato l'insieme di relazioni dirette previste in tale accezione della «sfera pubblica» tra il Dio della vittoria ed il soggetto di sovranità.

Caratterizzando in tal modo il modello eusebiano Peterson intende focalizzare la rilevanza teologico-politica ed ecclesiale che esso assume nella genesi della categoria di «nazione cristiana». Decisivo per lui è individuare le ragioni teologiche che spieghino perché la Grande Chiesa abbia interiorizzato un sistema di analogie al cui interno essa ha svolto sempre più – perlomeno sino all'affermarsi del pontificato leoniano – il ruolo dell'ente analogato. Questi tratti idealtipici consentono soprattutto di qualificare lo spazio ecclesiale eusebiano come ambito di relazioni ad intra, perfettamente funzionali alla rappresentazione della sovranità imperiale.

a. Con l'Incarnazione viene sancita la fine d'ogni previo rapporto di mediazione o immediatezza basato sulla figura dell'arconte cosmico-nazionale (*N*, p. 59). È rispetto a questa cesura epocale che Eusebio definisce l'angelo della pace come figura sostitutiva di quello della nazione. L'arconte

¹¹⁹ Per quanto concerne i riferimenti storiografici essenziali relativi alla figura e alla teologia di Eusebio cfr. la breve e aggiornata presentazione di L. PERRONE, *Eusebio di Cesarea: filologia, storia e apologetica per un cristianesimo trionfante*, in C. MORESCHINI - E. MORELLI (edd), *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, I: Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995, pp. 583-607. Si tenga però presente che nel 1951, come già per vari aspetti nel 1935, la teologia della storia con cui Peterson si scontra con veemenza è quella dello spagnolo Orosio (*TT*, pp. 54-55), lo storico della Chiesa che ha maggiormente influito sulla recezione del «modello eusebiano» da parte del papato a partire dalla riforma gregoriana sino al tardo medioevo. Sulla fortuna orosiana e sulla sua teologia politica si vedano le due monografie di F. FABBRINI, *Paolo Orosio. Uno storico*, Roma 1979, e *Translatio Imperii. L'impero universale da Ciro ad Augusto*, Roma 1983.

della mediazione viene ora recepito come un principio volto a sacralizzare l'ordine di quell'impero che è di fatto una grande «nazione cristiana».¹²⁰ Divenuto eusebiano, l'angelo legittima il passaggio «del tutto lineare» che si concretizza «nella transizione storica dallo stato nazionale all'Impero sovranazionale» (N, p. 59). Ad essere inavvertitamente, ma realmente ripreso in questa prospettiva teologico-politica è quanto Peterson ha precedentemente denunciato come contraddittorio tentativo di neutralizzazione del principio di nazionalità. Cogliendo nella vittoria costantiniana sugli «angeli nocentes» delle nazioni il diretto intervento di Dio, Eusebio sigla uno dei più significativi paradossi della storia della Chiesa. La «pax romana» è celebrata in base ad una variante di quel messianismo politico contro cui si era affermato il nome «christianus». «La pace escatologica viene annunciata con entusiasmo, di fatto essa collima con la *pax Augusti*: ad essere neutralizzato non è il nazionalismo, ma «la specifica dialettica dell'escatologia cristiana» (N, p. 59). Al di là della scomparsa del *katechon* d'una conflittualità «angelica» – l'aspetto più spurio del costantinismo, chiaramente avvertibile quale momento ideologico nella rilettura eusebiana della *mishna* degli angeli nazionali – ad essere celebrata è la sacralità dello spazio imperiale recuperato. Il fatto però che a «sacramentalizzare» questo spazio sia la Chiesa stessa, comporta una riduzione del principio pneumatologico: neutralizzata, più che la conflittualità delle «gentes», è l'istanza che legittima l'istituto rappresentativo dell'identità della Chiesa delle nazioni.¹²¹

¹²⁰ Sul passaggio della figura mitologica dell'angelo della pace, inteso quale elemento rappresentativo dell'*exitus* dell'anima individuale (ad esempio negli studi, a Peterson noti, di Franz Cumont), verso l'accezione cristologica conferitale da Paolo (esempio Gal. 1,8 e Col. 2,18), nonché sul fatto che essa venga poi ad affermarsi come «tratto del giudaismo cui si oppone la cristologia cristiana», si veda J. DANÉLOU, *Théologie du judéochristianisme*, pp. 139-145, qui p. 145. A teste delle affermazioni considerate Peterson adduce una tradizione che va da Origene a Giovanni Crisostomo (N, p. 59) e che può essere caratterizzata come «marcata trascendentalizzazione della specificità religiosa dei cristiani», tale cioè da comportare il rifiuto di «qualsiasi teoria analogica del potere terreno». Cfr. M. RIZZI, *Impero*, in A. MONACI CASTAGNO (ed), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 221-225, qui p. 222; e M. RIZZI, *La cittadinanza paradossale dei cristiani. Le trasformazioni cristiane di un topos retorico*, in «Annali di scienze Religiose», 1 (1996), pp. 221-260. Per un'equilibrata valutazione delle ragioni storiche e religiose che rendono comprensibile, in base ad un'attenta ricostruzione dei contesti storico-ecclesiali, la posizione teologica di Eusebio nel celebrare la pace costantiniana, si veda invece R. FARINA, *La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea*, in E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (edd), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma 2001, pp. 184-195, in particolare pp. 193-194, in cui viene fatto riferimento alla posizione escatologica sostenuta da Peterson nell'articolo sul nazionalismo – nonché R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Roma - Zürich 1966.

¹²¹ Va tenuto presente che nella ricostruzione del modello teologico-politico eusebiano Peterson persegue una prospettiva ecclesiologica non scevra di riferimenti alla situazione storico-ecclesiale da lui vissuta tra il 1935 ed il 1951 e, soprattutto, sviluppando il rapporto ecclesiologia-escatologia perseguito a partire perlomeno dal 1928. Nell'elaborazione del modello il dato storiografico è subordinato a quello teologico. Sono pertanto comprensibili le «riserve sulla critica» da lui mosse a Eusebio da parte della «critica moderna» di cui si fa portavoce ad esempio Enrico Dal Covolo che pur riconosce come «non di meno, anche per lo storico molte intuizioni del Peterson conservano la loro validità, in specie là dove egli evoca precisi rapporti tra l'ideologia religiosa imperiale e le rappresentazioni giudaica, gnostica e cristiana della monarchia divina». Cfr. E. DAL COVOLO, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989, in particolare l'*excursus* su «monoteismo solare e sincretismo» (pp. 78-83), ove viene preso in considerazione il contributo petersoniano (p. 83).

b. Il sistema di referenti storico-politici del modello eusebiano si basa sulla rimozione d'autorità d'alternativi principi di legittimazione religiosa dell'ordine costituito. Nell'arco di tempi sorprendentemente rapidi il cristianesimo acquista con gli editti del 311-313 una qualifica di «religio licita» dotata di «libera potestas», universalizzata nel 380-392 come religione di stato, esclusiva d'ogni altra *pietas*.¹²² Determinante si rivela essere la legittimazione ecclesiologica di tale situazione storico-ecclesiale: «l'impero romano si presenta come attuazione del regno messianico»: è un evento politico-ecclesiale elaborato da Eusebio nei termini d'una «teoria» destinata ad imporsi come «l'ideologia dell'impero di Costantino» (*N*, p. 58). Peterson rileva l'ambivalenza di questa assimilazione religiosa rapportandola alla percezione politica che la Chiesa ha del tempo storico cui si conforma. L'affermarsi dell'identità ecclesiale convive con l'assenza d'una dimensione costitutiva dello specifico cristiano:

«la fede in un solo Dio, l'unico divino monarca, si trasforma nella perentoria richiesta di un impero unitario, dominato da un monarca terreno inteso quale immagine del divino Monarca» (*N*, p. 58).¹²³

L'identità cristiana viene appiattita sulla «linearità» dei tempi politici (*N*, pp. 59-60): la sua razionalità ne diviene funzionale. È una rimozione del problema messianico che – non casualmente – comporta una relazione strutturalmente binaria tra Dio e l'impero (= la nazione cristiana), al di là d'ogni ipotesi escatologica e comunque estranea ad una prospettiva trinitaria (*IT*, pp. 56-58). Nella «teoria di Eusebio» rimane irrisolto il problema della «seconda venuta di Cristo» – cioè del «compimento del Regno messianico» (*N*, p. 59).

c. Ad essere rimossa è pertanto «la specifica dialettica dell'escatologia cristiana» (*N*, p. 59). L'aspetto sostanziale dell'eusebismo è la relazione binaria ed esclusiva instaurata tra Dio ed il soggetto di sovranità. Il sistema

¹²² Nonostante la rapidità del tempo politico-religioso, avvertita non solo dai moderni (ad esempio da un autore come Franz Overbeck, con cui Peterson peraltro si confronta) come rivoluzionaria, si tenga presente sul piano storico che «le radici della cosiddetta epoca costantiniana» vanno ricostruite in un orizzonte più differenziato. Cfr. R. FARINA, *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*, in «Augustinianum», 26 (1986), p. 316. Sulla presentazione della genesi di questa svolta si veda ora T.D. BARNES, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (MA) - London 1993. Cfr. inoltre il contributo, riassuntivo del dibattito, di E. DAL COVOLO, *Il «capovolgimento» dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero*, in E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (edd), *Chiesa e Impero*, pp. 200-208.

¹²³ In un libro impegnato (un tentativo di lettura della cattività ecclesiale sotto il nazionalsocialismo) Hendrik Berkhof caratterizza le «tre possibilità» connesse nel IV secolo all'affermarsi del modello eusebiano: libertà religiosa garantita da uno «stato neutrale», «ideologia cristiana» acquisita in alternativa alla religione di stato romana, «teocrazia ecclesiastica» volta a gestire la vita dello stato. Ne conclude che «le radici» di questi modelli sono inscindibili perché connesse al problema dell'unità e della visibilità rappresentativa; ciò ne spiegherebbe, in prospettiva, il fallimento sia ad Oriente (trasformazione dell'esistenza delle minorità in «problema politico») che ad Occidente (identificazione dell'«idea teocratica» con «il dominio della Parola di Dio»). Cfr. H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947, pp. 53 e 217. Sul piano storiografico tale tesi viene relativizzata da T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (MA) - London 1981, pp. 224-261.

di convergenze teologico-politiche previste (e in gran parte realizzate) tra lo spazio attribuito alla manifestazione dell'Uno e quello occupato dagli indici di visibilità dell'altro ne è la conseguente figura rappresentativa (*TT*, pp. 56-57). L'analogia instaurata tra la chiesa e l'impero-nazione è l'elemento centrale di quest'omologazione della trascendenza al potere. Nel 1951 Peterson enuclea le ragioni ecclesiologiche per cui nel 1935 aveva definito come «eretico» l'ideologia nazionalista. Tra la Chiesa e l'impero-nazione esiste un rapporto di esclusione fondato sulla rispettiva identità: la prima è una nella pluralità delle sue rappresentazioni storiche, l'altro è plurale nell'unicità della sua funzione rappresentativa. La Chiesa che si realizza nei tempi della storia salvifica si confronta con uno spazio destinato ad articolarne la visibilità quale insieme di comunità particolari; ad esservi condizionata non è però l'unicità della sua natura – il suo essere segno – bensì la sua storicità. L'impero-nazione è invece condizione di possibilità di tempi e forme rappresentative che, appunto perché molteplici e specifiche, ne escludono un tipo di unicità non indotta. La visibilità della comunità salvifica «Chiesa» si sottrae *natura rei* al sistema di sacralizzazione che la «nazione-impero» effettua secolarizzandone le modalità espressive come i tempi, i simboli o la liturgia. Lo spazio ecclesiale è costituito da un'apertura di prospettiva escatologica che la nazione ignora, pena l'ideologicizzazione della propria identità. L'apertura della Chiesa «a tutte le nazioni» vale, ad es. negli Atti degli Apostoli (10, 35 ss.), grazie all'individualità dei singoli battezzati, non alla molteplicità degli *ethne* in cui pur si concreta. Universale nella nazione è paradossalmente la sua accidentalità storico-salvifica, mentre costitutiva nella Chiesa è la sostanzialità dell'elemento pneumatologico che la legittima quale elemento previsto dall'economia della salvezza.¹²⁴

Nel porre in evidenza questa triplice assimilazione della visibilità ecclesiale a quella nazionale (= «imperiale») Peterson intende denunciare la perdita d'una elementare condizione identitaria della Chiesa – il suo compimento «rispetto a tutte le nazioni» (Lc 13,47). La nazione può invece trovare unicamente in se stessa le condizioni della propria diversità. L'inversione di

¹²⁴ Il passaggio della Chiesa da comunità giudeocristiana raccolta a Gerusalemme a Chiesa delle genti – cioè la decisione di aprirsi alla *koiné* imperiale delle nazioni, acquisendole a referente costitutivo della propria identità – viene posto da Peterson sin dal 1928 al centro della propria ecclesiologia. La decisione non è di natura pastorale, ma dogmatica – cioè siglata da un atto desunto dal diritto pubblico, ma in vigore *jure divino* e da lui posto in evidenza come tale: «la formula del decreto apostolico: ἔδοξε τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν è un calco della formula decretale dell'antica *polis*: ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ». Nel connettivo sintattico usato nella formula ad esser posti sullo stesso piano sono i soggetti decretanti: lo Spirito ed i Dodici. L'equiparazione di livello – non certo sostanziale, ma tale da indicare lo spessore legittimatorio della formula (lo *jus divinum*) – comporta una ridefinizione sostanziale del dato istituzionale presupposto, cioè la categoria del potere decisionale, la *exousia* della *polis*. È in ragione di questa «nuova forma della *exousia*» che le nazioni (= i gentili) possono fruire di una «trasposizione nella Chiesa». La nuova unità emergente è derivata dall'assemblea dotata di sovranità decisionale nella *polis*, la *ekklesia*: è anche questa una categoria mutuata dalla sfera politica e in un chiaro «rapporto di rifiuto dell'ebraismo e della nozione ebraica di Regno». Nell'articolo sul nazionalismo vengono esplicitamente riprese queste categorie di base del trattato su *La Chiesa* del 1928 e ripubblicato a conclusione del *Trattati teologici* editi quello stesso anno (1951). Cfr. E. PETERSON, *Die Kirche*, in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, pp. 247-257, qui p. 253.

prospettiva comporterebbe un'ideologizzazione (religiosa) dello spazio politico. Per la visibilità della Chiesa la molteplicità delle nazioni costituisce un termine d'alterità: è un'ipoteca sulla sua strutturale incompiutezza; l'insieme delle forme espressive della nazione-impero collima invece *eo ipso* con le potenzialità della sua memoria collettiva.¹²⁵ Di conseguenza, per la Chiesa ad emergere è l'ineludibilità della missione, per la nazione ad imporsi è uno strutturale residuo d'autoreferenzialità, compensato dalla richiesta d'una esclusività rappresentativa. In tal modo nel modello eusebiano la linearità dei tempi politici viene omologata alla consistenza di quelli messianici: lo spazio pubblico in cui si costituisce la Chiesa non è più quello escatologico e cosmico, ma quello imperiale. Paradossalmente la chiesa eusebiana diviene garante dell'unità di questo spazio. L'analisi petersoniana del 1951 non è legata a contingenze ecclesiali. Già nel 1921 aveva affermato:

«la prosperità dell'impero dipendeva dall'unità della Chiesa. Quando questa fosse stata in pericolo, l'imperatore doveva intervenire, come ad esempio nel caso del donatismo e della crisi ariana. Chi intaccasse l'integrità della Chiesa minacciava quella dell'Impero».¹²⁶

Ad essere falsificata da quest'omologazione degli spazi rappresentativi è soprattutto la specificità della liturgia, una realtà che Peterson differenzia attentamente sin dalla prima fase della sua riflessione teologica rispetto alle analogie affermatesi nella produzione teologico-politica del primo Novecento. La figura dell'imperatore-vescovo con cui non a caso culmina la rappresentazione del modello eusebiano¹²⁷ comporta in effetti una riduzione dello spazio ecclesiale ad un sistema di rapporti *ad intra*.¹²⁸ A reggere

¹²⁵ A differenza di quella politica dello spazio nazionale (= imperiale), la strutturale incompiutezza dello spazio ecclesiale, colto anche nella visibilità dell'istituto storico-canonico, è dovuta al soggetto della chiamata – che è anzitutto definita dalla propria individualità: «non si tratta né di un 'popolo' a fianco di un altro, né di 'gente' costituente semplicemente un gruppo part. senza specifica qualificazione, ma di persone che l'iniziativa di Dio rende membri del suo popolo»; J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, trad. it., Bologna 1984, p. 56.

¹²⁶ E. PETERSON, *Sezione finale della lezione universitaria sulla «Storia della Chiesa nell'antichità»*, Göttingen 1921-1922. Manoscritto inedito, citato con il titolo *Der Kaiser Konstantium*, in E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, pp. 212-213.

¹²⁷ Sulla nozione di «episkopé» imperiale nell'età costantiniana cfr. G.W. BOWERSTOCK, *From Emperor to Bishop: the Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.*, in «Classical Philology», 81 (1986), pp. 298-307; J. BLEICKEN, *Constantin der Grosse und die Christen*, in «Historische Zeitschrift», 15 (1992); e C. RAPP, *Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as «Bishop»*, in «Journal for Theological Studies», 49 (1998), pp. 685-695.

¹²⁸ La ricostruzione petersoniana del modello eusebiano presuppone la completa convergenza di sovranità imperiale e spazio ecclesiale con la conseguente riduzione di quest'ultimo ad un sistema di relazioni indotte. Questa immanentizzazione dello spazio ecclesiale prelude ad una logica della soggettività in cui la natura pubblica (perché cosmica) della riserva escatologica ha perso ogni referente di realtà. La riduzione *ad intra* della visibilità ecclesiale – per quanto ineludibile ove lo spazio «pubblico» del culto venga omologato a quello «nazionale» o «imperiale» d'un soggetto di sovranità inteso quale «vicarius Christi» – è però teologicamente un'astrazione, tanto più evidente se compensata *ad extra* mediante una universalizzazione di tipo surrettizio. Nel momento in cui il modello eusebiano legittimi la Chiesa come spazio politico, a cadere è pertanto il postulato escatologico su cui si basa l'ecclesiologia petersoniana: l'astrazione teologico-politica si afferma come contraddizione dogmatica. È questo uno dei nuclei teologici del contrasto che oppone Peterson ad A. von Harnack ed alla sua volontà di elaborare in termini ecclesiologici, prima che storico-ecclesiali, il dramma della fine del summeπισcopato nella Chiesa

«questo eone» – cioè la linearità dei tempi storico-politici dell'impero – è infatti colui che domina ogni simbologia della sua persistenza, anche quella ecclesiale e segnatamente quella liturgica. La denuncia petersoniana del modello eusebiano, esplosa in forma polemica nel 1951, altro non sviluppa che le premesse espone nel 1935 nell'ambito della trilogia dedicata allo studio del monoteismo, del martirio e dell'angelologia nonché nei brevi saggi sulla teologia del politico precedentemente presi in considerazione. In effetti la sacralità del Leviatano è comprensiva sia dell'ecclesialità, sia di quella figura contrapposta e complementare che è la secolarità. Il Leviatano è il «magnus homo» in cui il sacro – momento ineludibile nell'analisi dell'identità ecclesiale – costituisce la «figura futuri» d'entrambi gli ambiti.¹²⁹

L'eusebismo denunciato da Peterson tra il 1935 ed il 1951 – per quanto significativi ne possano essere i limiti rilevati dalla critica storica – articola uno degli interrogativi centrali della teologia politica: il sussistere del sacro (e degli indici di violenza e potere che gli sono inerenti) nello stesso spazio in cui si articola la sua radicale ridefinizione grazie allo specifico cristiano. La diagnosi del moderno compiuta da Carl Schmitt in quegli stessi anni vi rivela più d'una consonanza. Immanentizzata nel tempo storico, l'identità ecclesiale d'ascendenza eusebiana si riproduce nella logica della funzionalità¹³⁰ le sue capacità rappresentative coincidono con la scansione del messianismo politico. È in quest'omologazione dei tempi che Peterson coglie, sin dal suo primissimo scritto (1919) la radicale corruzione della prospettiva storico-salvifica – il darsi dell'Anticristo.¹³¹ In un frammento di poco successivo all'affermarsi dell'amicizia con Carl Schmitt, egli pone in evidenza il pericolo di questa funzionalità come ragione della stessa «angoscia» del Cristo:

«il Regno di Dio indica per Gesù la contraddizione rispetto al regno dei romani. Ad animare Gesù è l'angoscia di fronte all'Impero, di fronte al manifestarsi dell'Anticristo nell'impero romano».

evangelica tedesca del primo dopoguerra. Va peraltro tenuto presente che il *topos* della teologia eusebiana – sia pure trasformato in base alla precomprensione ecclesiologica ora accennata – intesa come teoria del «koinós episkopos» è d'antica data, essendo stato formulato presumibilmente per la prima volta da G. ARNOLD, *Die unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis aus das Jahr Christi 1688*, Frankfurt a.M. 1729. Sulla recezione del *topos* nell'ambito di una tradizione storiografica caratterizzata da nomi quali Jakob Burckhardt (1853), N.H. Baynes (1929) e Sante Mazzarino (1974) cfr. G. BONAMENTE, *La «svolta costantiniana»*, in E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (edd), *Chiesa e Impero*, pp. 145-170, in particolare pp. 146-147. Una diversa analisi di questa tradizione storiografica, volta a recuperare in termini positivi quanto viene definito l'elemento «privatizzante», è stata ora condotta da R.L. WILKEN, *The Spirit of Early Christian Thought. Seeking the Face of God*, New Haven (CT) - London 2003. Il supposto sistema di relazioni *ad intra* vi viene riletto come articolazione di spazi di spiritualità destinati ad affermare la visibilità (anche istituzionale) *ad extra*.

¹²⁹ Cfr. C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart 1982, pp. 99-103. Si tenga presente che appunto al tema del Leviatano si riferisce un breve scambio epistolare tra E. Peterson e C. Schmitt successivo alla «polemica» del 1935. Cfr. in merito B. NICHTWEISS, *Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, in B. WACKER (ed), *Die eigentlich katholische Verschärfung ... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994, pp. 37-65, qui p. 42. Sulla categoria di «eusebismo» cfr. C. SCHMITT, *Eusebius als Prototyp politischer Theologie*, in C. SCHMITT, *Politische Theologie, II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, pp. 68-88.

Questo contrasto è «irrisolvibile» sul piano del messianismo politico o della sua razionalizzazione come escatologia nazionale: «poiché il contrasto tra gli ebrei ed i romani era irrisolvibile, poté essere superato solo a partire dal cielo, cioè dal ‘Figlio dell’Uomo’». È rispetto alla radicalità di questa «funzionalizzazione» dei tempi messianici che Peterson pone in evidenza due costanti dell’eusebismo: 1. da un lato ad essere denunciata è l’omologazione della capacità procrastinante dello spazio imperiale: «l’impero romano è il katechon»; 2. dall’altro ad essere posto in evidenza è il sussistere (teologico) dell’inevitabile implosione storico-politica di questo spazio nel «frazionamento dell’impero» su cui si fondano «gli stati e le chiese nazionali». Sono possibilità tipologicamente correlate, fondate in termini dogmatici «sul sacrificio di Cristo» – sull’impossibilità che da allora l’omogeneità d’ogni spazio imperiale possa avocare un’effettiva consistenza. Il suo darsi sul piano fenomenico è illusorio poiché il «dualismo politico» in cui si riproduce presuppone un «dualismo metafisico» basato sull’«assunto che la lotta tra i due principi» sia ancora aperta – anche dopo che «la sofferenza di Cristo ha neutralizzato il darsi dell’Anticristo nell’Impero».¹³²

L’inversione di prospettiva operata dall’eusebismo rispetto a quella rilevata nell’affermantesi comunità antiochena comporta un meccanismo destinato a sacralizzare la «nazione» e quanto vi viene prefigurato – cioè a sancire il carattere indotto dell’identità nazionale e di quella contraddittoria della Grande Chiesa imperiale. L’unica variante è costituita dalla natura del dato residuale: lo specifico cristiano viene imprigionato nel luogo precedentemente occupato dal mito fondativo.¹³³ Nel 1951 matura quindi una denuncia della privatizzazione del *kerygma* avvertibile come preoccupazione centrale di Peterson già trent’anni prima:

¹³⁰ Per meglio comprendere la posizione ecclesiologica di Peterson in riferimento alla critica della «logica della funzionalità religiosa» sarà utile tener presente la brillante ricostruzione dell’ecclesiologia cattolica del periodo di Weimar (nonché dei suoi risvolti dogmatici e filosofico-religiosi) elaborata da T. RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn - München - Wien 1994, in cui viene brevemente fatto cenno all’ecclesiologia petersoniana (in particolare pp. 129-130 e p. 259, n. 324).

¹³¹ Cfr. E. PETERSON, *Der Himmel des Garnisonspfarrers*, in «Der Brenner», 6 (1919-1929), pp. 62-64; ristampato ora in E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie*, pp. 49-52.

¹³² Appunto manoscritto dal titolo *Imperium, Christus und Antichristus*, accessibile ora in E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, pp. 214-215.

¹³³ Nella prospettiva di Peterson lo spazio ecclesiale è pubblico perché escatologico, non viceversa. Ove quest’assunto venga immanentizzato e neutralizzato nel fondare la coincidenza di spazio ecclesiale ed ordine politico, a derivarne è la paradossale situazione d’uno spazio ecclesiale in cui l’attesa escatologica (pubblica per definizione) è costretta a configurarsi come «pietas aliena», cioè contraddittoria alla religione di stato. Questo capovolgimento di prospettiva e di valori viene da lui costantemente denunciato nella ricostruzione di due «fenomeni escatologici» essenziali per comprenderne la nozione di «spazio pubblico»: il *monachesimo* e l’*ascesi cristiana*, da lui non relegati nello spazio del carismatico – ma posti in evidenza quali figure idealtipiche di quello escatologico, cioè ecclesiale. La parziale convergenza con le riflessioni di Carl Schmitt d’argomento hobbesiano va colta nella ricostruzione fatta da quest’ultimo della distinzione tra interiorità ed exteriorità, tra visibile ed invisibile rispetto alla categoria moderna di «spazio pubblico». Si tratta di distinzioni che siglano «l’affermazione della superiorità del non pubblico» rispetto all’ordine civico. Di conseguenza la teologia della pace non può che irretirsi in «una formula di pacificazione della politica interna». Cfr. C. SCHMITT, *Der Leviathan*, pp. 94-95 (l’ultima citazione è tratta dalla postfazione del curatore, p. 199).

«non è affatto difficile bandire il cristianesimo nell' interiorità, lì dove vive come religione privata del cuore e come convinzione personale, come fede del vissuto oppure come comunità spirituale di tipo pietistico basata sul contatto del cuore col cuore – è appunto lì che esso non rappresenta alcun pericolo per il singolo, né comporta alcun problema per lo stato o per il mondo». ¹³⁴

2. *La riserva escatologica ed il recupero dell'unica lingua*

A questa ecclesiologia Peterson contrappone il modello di un ordine cosmico ed ecclesiale basato sul principio della «riserva escatologica». ¹³⁵ Con l'arrivo di Cristo il dominio degli angeli nazionali non si è estinto solo in termini nominali. La diversità delle etnie si presenta ora non più come opposizione delle rispettive (ultime) istanze di legittimità, ma come effettiva molteplicità di forme identitarie. Rilevante diviene rispetto alla centralità del *kerygma* la natura residuale di queste forme. ¹³⁶ Nella loro diversità le lingue possono, grazie all'unica Parola che in esse si articola, essere fondatamente rapportate alla prospettiva di convergenza nell'«unica lingua escatologica» (*N*, p. 62). Il riferimento a questa categoria centrale della riflessione patristica, ed in particolare origeniana, sul problema dell'identità politica del cristiano è solo in parte dovuto al confronto con il nazionalismo: la sua ultima ragione è di carattere ecclesiologico.

È nell'ambito di una fenomenologia dell'evento linguistico che Peterson intende liberare il rapporto tra Chiesa e nazione dalla sua ipoteca teologico-politica. ¹³⁷ Mentre nella Chiesa la molteplicità delle lingue (l'espressione

¹³⁴ E. PETERSON, dalla sezione finale inedita della lezione universitaria sulla «Storia della Chiesa nell'antichità» – Göttingen 1921-1922, accessibile ora con il titolo *Das Kreuz siegt*, in E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, pp. 209-221, qui p. 210.

¹³⁵ Cfr. i tentativi di ricostruzione sistematica della categoria condotti da G. URIBARRI, *Der neue Äon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei Erik Peterson*, in B. NICHTWEISS (ed), *Vom Ende der Zeit*, pp. 194-217; e G. URIBARRI, *La reserva escatologica. Un concepto originario de Erik Peterson*, in «Estudios Eclesiásticos», 78 (2003), pp. 29-105.

¹³⁶ Nel momento in cui l'ordine degli angeli delle nazioni perda ogni capacità legittimatoria, è il singolo – non più la nazione – «che può ricadere sotto il potere» di questo sistema di mediazioni. E lo fa, di riflesso, ad un livello diverso da quello teologico-politico in cui s'afferma la figura dell'angelo nazionale. Il singolo si sottomette ora direttamente «allo spirito del proprio popolo» (*N*, pp. 59-60).

¹³⁷ Anche rispetto al linguaggio – alla sua capacità di contrapporre prima che di distinguere – cade quest'ipoteca con l'avvento dell'angelo dell'Incarnazione. Riprendendo un'affermazione dal *Pastore di Hermas*, Peterson esprime questo «intrinseco superamento» del problema (*TT*, p. 56) con una metafora basata sulla contrapposizione di monocromia e policromia. Il «sigillo escatologico» che contrassegna l'appartenenza del singolo popolo al *Kyrios* è la cesura che consente alla nazione «monocroma» di riacquistare la propria originaria policromia (*N*, p. 60). È un motivo che aveva precedentemente a lungo trattato nel *Commento all'Apocalisse di Giovanni* tenuto a Bonn nel corso invernale del 1926-1927 ed in quello estivo del 1929, ripetuti parzialmente ad Heidelberg nel 1934. La categoria del «sigillo» riferita all'identità cristiana della singola nazione pone in luce in part. due affermazioni: (1) il sigillo identitario è parte della rivelazione finale del *Kyrios*, non una connotazione emergente dalla storia dell'uomo; (2) l'identificazione della nuova soggettività tocca sí anche il singolo popolo – ma come atto partecipato al gratuito rivelarsi della sovranità cosmica del *Kyrios*. Determinante non è allora «l'azione escatologica» del sigillare, né il suo effetto connotativo volto a perpetuare l'identità storica del singolo popolo, bensì il «numero mistico» all'interno del quale una nazione viene ripresa come unità di significato storico-salvifico: è rispetto a questo ordine del tutto nuovo che l'angelo del sigillo si pone come indice di «riferimento ad un numero previsto e prestabilito da Dio». Cfr. E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, pp. 82-84.

dei popoli) è un dato accidentale, nella nazione l'unicità della lingua è un elemento costitutivo. La pluralità linguistica articolabile entro lo spazio ecclesiale è secondaria rispetto all'unica lingua con cui il soggetto «Chiesa» interagisce – cioè l'ascolto e l'annuncio del Logos nello Spirito. L'omogeneità linguistica che caratterizza l'identità nazionale è invece costitutiva del rapporto di differenziazione rispetto alle lingue degli altri popoli. La metafora delle lingue – acquisita sia come segno d'insolubile contraddizione nel romanzo della torre di Babele, sia come luogo di riconciliazione escatologica tra i popoli nell'atto di manifestazione pubblica della Chiesa alla Pentecoste (PT, p. 226) – definisce la radicale diversità dei piani in cui si collocano i rispettivi referenti di realtà e, di riflesso, le memorie identitarie delle correlate entità.¹³⁸ Ad essere definitivamente superata è, nell'ottica petersoniana, l'«avalutatività» della logica evenemenziale affermatasi con la categoria del «genius fatalis populi» (N, p. 60), mentre a riacquistare una paradigmatica originarietà è «il linguaggio della creazione» appreso da Abramo «sotto la guida dell'angelo» (N, p. 60, n. 13).

La riscoperta del rapporto tra teologia e linguaggio è in effetti un tema che occupa Peterson sin dai primi anni della sua produzione teologica. Esso riemerge con forza nel secondo anteguerra. In un manoscritto del 1938, ad esempio, egli afferma che l'«essenza della teologia» potrà essere recuperata, consentendo di riflesso un superamento della Neoscolastica, solo ove essa venga sottoposta ad un «riposizionamento rispetto al linguaggio»: «la relazione della teologia con il linguaggio diventa necessariamente un criterio volto a provare l'originarietà della conoscenza teologica in quanto tale».¹³⁹ Questo ritorno alle origini attraverso la riscoperta del linguaggio teologico presenta una triplice funzione epistemologica, inteso com'è: 1. a rompere il cerchio funzionalista instaurato dalla teologia politica eusebiana tra identità ecclesiale e collocazione pubblica del cristiano; 2. a evidenziare la priorità dell'evento linguistico rispetto all'identità nazionale riscoprendone la ragione teologica nel primato della pneumatologia rispetto ad un'analisi apologetica del visibile ecclesiale; 3. a valorizzare questa priorità atropo-teologica nella ricostruzione dei sistemi di memoria storica inerenti al costituirsi dell'identità ecclesiale.

a. Il linguaggio non viene inteso in senso funzionale come insieme di codici a referente prevalentemente empirico o storico, ma come «l'individualità dell'espressione» inerente al testo rivelato.¹⁴⁰ Considerando in termini

¹³⁸ Analizzando i relativi testi petersoniani (esempio N, pp. 61-62) Joseph Ratzinger afferma che per Eusebio il recupero della «confusione escatologica delle lingue» avviene nell'ambito «della lingua imperiale della nuova Roma» – sicché «il superamento del nazionalismo» perseguito dal modello eusebiano «è solo apparente: viene unicamente riposizionato su un'entità politica». Cfr. J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen*, pp. 102-103.

¹³⁹ E. PETERSON, *Theologie und Sprache*, manoscritto inedito, 5 pagine, da cui viene citato. Parte del testo è stata pubblicata sotto forma di recensione in M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, I, München 1938, in «Schweizerische Rundschau», 38 (1938-1939), p. 206.

¹⁴⁰ Cfr. B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, p. 367 dove viene contestualizzata la citazione tratta dalla «defensio disputationis» del 19.6.1920 – soprattutto in riferimento al progetto petersoniano di realizzare «una fenomenologia della fede cristiana a partire dalla forme espressive del suo linguaggio».

idealtipici «l'ammutimento di Zaccaria» di fronte all'angelo che annuncia il darsi del nuovo eone, Peterson elabora, nel manoscritto citato del 1938, un'interpretazione strettamente connessa al tema dell'identità ecclesiale. La perdita del linguaggio da parte di Zaccaria, figura collocata sull'interfaccia delle due Alleanze, viene da lui colta come metafora storico-salvifica d'una teologia che ha cessato d'essere «teognosia». Con il silenzio del profeta è venuta a mancare, all'interno della comunità salvifica, una conoscenza strutturalmente vincolata alla singola ontologia della presenza.¹⁴¹ L'afasia intesa quale perdita del referente di realtà della teologia delegittima lo spazio ecclesiale nella duplice valenza di struttura d'assenso e di luogo di «affermazione mistica della conoscenza meditativa». Il linguaggio che si esaurisce in un sistema di congruenze col reale (storico) altro non perpetua che l'afasia (teologica) subita dalla stessa comunità salvifica «sotto il dominio della legge e per mancanza d'una propria fede». La rimozione di quest'afasia è una condizione ontologica dell'identità ecclesiale: è una riaffermazione della sua specifica possibilità rispetto alla realtà dei referenti annientati col darsi del nuovo eone. Non stupisce quindi che la soluzione del dilemma identitario posto alla Chiesa dalla sua stessa storicità venga colta da Peterson nella prospettiva d'un recupero del linguaggio – delle sue dimensioni teologiche ed antropologiche, prima che semantiche. «Il problema degli angeli delle nazioni, del nazionalismo e della nazione» trova una risposta solo qualora venga risolto «il problema del linguaggio degli uomini», non viceversa (N, pp. 61-62). Nel privilegiare la prospettiva pneumatologica Peterson intende articolare il problema dell'identità ecclesiale a prescindere dalla precomprensione teologico-politica della visibilità. Determinante è per lui fondare l'analisi delle forme identitarie su uno «spazio pubblico» affermatosi con lo stesso darsi della teologia.¹⁴² Appunto perché vincolato a premesse di cui non dispone, il linguaggio ecclesiale è irriducibile alla forme espressive di uno spazio misterico o semplicemente sacrale. Non vi è pertanto alcuna corrispondenza tra l'angelo della nazione e l'angelo della singola chiesa, che nell'ottica del veggente di Patmos ne custodisce l'identità. Nell'introduzione al commento dell'Apocalisse giovannea Peterson analizza questa figura rappresentativa dell'identità ecclesiale «nella tribolazione» (Apc 1,9) all'interno di una relazione definitoria a tre termini tra ἄγγελος - ἐπίσκοπος - ἀπόστολος. Ne pone anzi in evidenza la ragion d'essere inscrivendola nella prospettiva

¹⁴¹ Come osserva Franco Bolgiani, «per Peterson c'è una radicale differenza tra la profezia veterotestamentaria ed il profetismo neotestamentario: la profezia veterotestamentaria è carismatico, quella neotestamentaria è esegesi pneumatologica dell'accaduto, si prolunga nella predicazione e si realizza concretamente nel culto». Cfr. F. BOLGIANI, *Erik Peterson*, p. 353. È un'impostazione avvertibile già dal 1925 nella definizione petersoniana della teologia (TT, pp. 1-23, in part. pp. 10-12); nel 1938, al di là della valenza metaforica attribuita alla figura di Zaccaria, ad essere sottolineata è la valenza storico-ecclesiale di questa concatenazione di rapporti tra teologia, profezia, predica e sacramento.

¹⁴² Sulla categoria di «spazio-ambito-elemento pubblico» (= «Öffentlichkeit») centrale di tutto il pensiero petersoniano, ma soprattutto della sua ecclesiologia, cfr. B. NICHTWEISS, *Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie Erik Petersons*, in «Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft» (1993), pp. 77-106.

d'una «praeparatio christologica»: «il Cristo della Chiesa si distingue essenzialmente dal Messia della Sinagoga».¹⁴³

b. La cesura operata dall'angelo dell'Incarnazione rispetto al sistema di mediazione degli angeli delle nazioni consente, secondo Peterson, di armonizzare la dinamica degli spazi di memoria storico-linguistica con la dialettica delle forme di presenza ecclesiale senza appiattirle sulla linearità dei tempi sanciti dai vari messianismi politici, sovente operanti solo in modo implicito.¹⁴⁴ Al mito costitutivo della confusione delle lingue la primitiva comunità cristiana contrappone la memoria protettiva della Promessa, acquisita quale legittimità dello spazio d'interazione (= d'annuncio) in cui essa stessa si costituisce. Con il darsi dell'unico linguaggio veicolare delle molte lingue nazionali nella Pentecoste la lingua è stata trasformata da sistema di connotazione a luogo di ascolto del Logos nello Spirito: «i Dodici hanno operato la cesura decisiva rispetto all'escatologia giudaico-cristiana» (*TT*, p. 250). Grazie a tale cesura, la lingua materna rappresenta «un fatto escatologico» – radicata, com'è, nella «trascendenza» del linguaggio e diametralmente contrapposta ad ogni «profetismo nazionale» (*PT*, p. 227). Dissociata dalla categoria della «nazione» e rapportata a quella della «lingua», la questione dell'identità ecclesiale verte ora sulla «molteplicità delle religioni», indotta *natura rei* dallo «spirito della lingua» – dalla residualità del sacro nello spazio ecclesiale (*N*, p. 61). Ciò rappresenta un approfondimento di prospettiva rispetto ad alcune categorie petersoniane degli anni Venti che consente, d'altra parte, di chiedersi se l'univocità dello specifico cristiano sia davvero ricostruibile sullo stesso piano in cui si afferma quella della sacralità – e se la visibilità della Chiesa sia davvero riducibile alla spazio rappresentativo di questo potenziale sistema d'univocazioni. Contestualmente a tale problematica Peterson non può non riproporre le categorie teologico-politiche dell'istituto acclamatorio e di quello testimoniale grazie a cui viene proclamata in ogni lingua la sovranità del Kyrios (Fil 2,10-11) (*N*, pp. 61-62).¹⁴⁵ La molteplicità delle lingue (= delle religioni) è funzionale all'assenso il cui fondamento è la non-lingua della *kenosi* di Cristo – il «grido» del morente che restituisce al Padre la vita e dona alla Chiesa lo Spirito. Il «grido» è categoria chiave nella

¹⁴³ E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 7. Commentando Apoc 1,20, cioè analizzando il significato delle sette stelle delle sette chiese, Peterson contrappone alla figura dell'«angelo custode del singolo» e dell'«angelo delle nazioni» – mutuati nella tradizione apocalittica da preesistenti tradizioni – quella dell'«angelo della Chiesa», per il quale «l'antichità non presenta alcuna analogia». Egli ne giustifica l'affermarsi come figura intermedia tra il veggente e la singola chiesa quale termine di una sinonimia da ricostruire in base alla categoria della «missio» tra angelo, *episkopos* ed *apostolos* (*ibidem*, pp. 29-31).

¹⁴⁴ Nell'articolo sul nazionalismo Peterson esemplifica questo fenomeno in rapporto al ruolo svolto dalla costituzione della lingua materna come «linguaggio ecclesiastico» tra i copti (*N*, p. 61).

¹⁴⁵ Sulla natura escatologica di entrambi i termini, preludente nell'ecclesiologia di Peterson alla rispettiva accezione teologico-politica, così com'è avvertibile sin dalla prima fase della teologia di Peterson, mi permetto di rinviare a G. CARONELLO, «Perché un concetto così ambiguo?», pp. 376-384, 388-390. Cfr. inoltre U. HEBEKUS, «Enthusiasmus und Recht». *Figurationen der Akklamation bei Ernst Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt*, in J. BROKOFF - J. FOHRMANN (edd), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn - München - Wien - Zürich 2003, pp. 97-113, in particolare pp. 100-101.

fenomenologia petersoniana del linguaggio, strettamente connessa com'è a quella della contrapposizione tra i due eoni. È metafora volta a definire, nel suo sistema ecclesiologico, la sezione metodica tra gli ambiti semantici dotati di continuità dogmatica e quelli ristrutturati in termini di variabile storica. Il convergere delle lingue in un solo linguaggio risponde originariamente alla speranza d'una «restitutio ad integrum» dell'ebraico, la lingua della creazione. In tal senso il recupero dell'unità linguistica è categoria «d'origine giudaica – perlomeno per quanto ne concerne la ricezione all'interno della letteratura cristiana» (N, p. 62).

c. Nuova è però la nozione della non-lingua che si afferma in contrapposizione alla categoria della «restitutio» oppure a quella antropologica del linguaggio inteso come spazio biografico. Rispetto all'inizio posto dal «grido», il linguaggio-biografia presenta tutta l'ambivalenza del vecchio Adamo:

«se teniamo presente che nel linguaggio noi non solo pensiamo, che non solo ci formiamo in esso come popolo, ma anche che in esso cerchiamo al contempo Dio mediante la preghiera, allora potremo chiaramente percepire come in questo conglomerato s'annidi il pericolo teologico che ci minaccia a partire dalla lingua materna».¹⁴⁶

Il «grido» non è amorfo, ma è la «proclamatio» della fine del tempo e di un nuovo inizio nell'èone aperto dal Logos crocifisso. Di questo «grido» vive il linguaggio della Chiesa, che non può pertanto essere mutuato da quanto è pregresso al Golgota: non nell'argomentazione che termina con la razionalità ricostituita dallo scandalo della Croce, né dalla testimonianza o dell'annuncio in cui si esprimeva la profezia biblica o in cui essa stessa s'esprime parzialmente attraverso l'apostolo o il martire. Nella sua inerenza al giudizio sul mondo, il linguaggio della Chiesa è deliberativo. La Chiesa parla statuendo: il suo è pertanto un linguaggio che «prolunga «la rivelazione del Logos» attraverso il dogma».¹⁴⁷ Rispetto a quest'accezione centrale del linguaggio definita nel 1925, la prospettiva aperta nel 1951 rappresenta un approfondimento: riposizionati sul «grido» del Logos crocifisso, dogma e mistica perdono ogni valenza contraddittoria. È nel rapporto tra il Logos ed il linguaggio che la Chiesa legittima la propria soggettività – e con essa «la corporeità» che la caratterizza in termini eidetici. Rifacendosi agli «Acta Petri» (cc. IX-X) Peterson approfondisce l'antica tradizione interpretativa «del mistero della Croce e della lingua» e ne riformula la domanda centrale:

«Cristo, cioè la Croce, è la Parola con le braccia distese (λόγος τεταμένος) su cui lo Spirito dice: che altro è Cristo se non il grido di Dio? – Il grido però è il braccio trasversale della Croce, cioè la natura umana» (N, p. 62).

¹⁴⁶ E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 226.

¹⁴⁷ La distinzione tra queste forme del linguaggio è centrale nella definizione della natura della teologia elaborata da Peterson nel 1925. Cfr. E. PETERSON, *Was ist Theologie?*, in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, pp. 25-27 (= *TT*, p. 12). Proprio contro questa distinzione si oppongono soprattutto, per diverse ragioni, K. Barth e R. Bultmann – significativamente concordi nel rifiutare la categoria di soggettività presupposta da tale «dire» della Chiesa in quanto «parlare» del Logos. Cfr. in merito la sezione dedicata da B. Nichtweiss al rapporto tra parola di Dio e parola dell'uomo in B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, pp. 549-560, in particolare pp. 550-552.

Questo nodo cristologico – tanto più rilevante in quanto colto da Peterson contemporaneamente all’affermantesi movimento teologico neocalcedonista – si pone come la premessa paradigmatica che condiziona strutturalmente l’ermeneutica delle forme identitarie cristiane. Rispetto a quest’elemento costitutivo Peterson ridefinisce nel soggetto linguistico «Chiesa» la residualità inerente alla categoria di «portio dominica». Citando Efrem Siro, precisa questa premessa del sistema interpretativo dell’origine della Chiesa. La categoria del grido sulla croce è correlata a quella del silenzio che ne è la premessa, il «*decretum redemptionis*»:

«si posset audire linguam angelorum spiritualium, tunc se extolleret (vellet) audire silentium illud quod pronuntiatur inter Patrem et Filium» (*N*, p. 63, n. 19).

È indicando questa prospettiva fondativa del nuovo inizio nel «grido» che Peterson può denunciare la strutturale ambivalenza del linguaggio nello spazio della teologia e della liturgia:

«sussiste il pericolo che noi comprendiamo unicamente la lingua materna e non più la lingua dello Spirito Santo, che noi ci chiudiamo in noi stessi limitandoci al linguaggio individuale ed all’immagine del mondo che esso ci fornisce – che non troviamo più la Parola e la fede in Colui che avoca appunto in modo specifico il diritto che tutte le lingue confessino: ‘Kyrios (Signore) è Gesù Cristo’ (Fil 2,11)».¹⁴⁸

Nel trattato sulla teologia del 1925 (*TT*, pp. 1-23) e in quello sulla Chiesa del 1928 (*TT*, pp. 245-257) ad essere evidenziata è la natura storico-salvifica del linguaggio cui fanno riferimento le «tre lingue» sacralizzate dal cartiglio di condanna di Pilato (*TT*, pp. 247, 255), mentre nel commento alla prima Lettera ai Corinti del 1929 ad essere definita è la natura pneumatologica del linguaggio così come prorompe dal grido in cui l’assemblea ecclesiale dà «visibilità» alla testimonianza della verità. Il linguaggio si presenta progressivamente come la «forza misteriosa» (*dynamis*) la cui condizione di possibilità è appunto il «grido».¹⁴⁹ Nel testo sulla nazione del 1951 ad essere posta in risalto è la dialettica esistente tra il «grido» del venerdì santo e la «lingua escatologica dei popoli» che fornisce alla storicità dello spazio ecclesiale una prospettiva di senso. Fondando però questa lingua sul mistero della Croce, ad essere ridefinita – prima che la categoria del linguaggio – è quella del soggetto presupposto, il popolo. Con la fine della «*restitutio haebraica*» ad affermarsi non è una transizione di linguaggi, ma una ridefinizione della soggettività da essi presupposta. Nella prospettiva escatologica del compimento il rapporto tra lingua e soggetto è precipuamente rappresentativo, non mediale. È questo l’elemento fondativo ridefinito dalla reciprocità esistente tra un inizio già posto («il grido») ed un sistema di significati tuttora aperto (la «Chiesa»).

¹⁴⁸ E. PETERSON, *Politik und Theologie*, in E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, pp. 225-226.

¹⁴⁹ Cfr. B. NICHTWEISS, *Geist und Recht: Wie konstituiert sich die Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons*, in B. NICHTWEISS (ed), *Vom Ende der Zeit*, pp. 164-194, qui p. 171.

«Israele rappresenta l'umanità perché un solo popolo può rappresentare l'umanità; Cristo invece rappresenta Israele perché un solo uomo può rappresentare un popolo. Mentre le sofferenze di Israele stanno per l'umanità, le sofferenze di Cristo stanno per il popolo».¹⁵⁰

Chi sia poi questo popolo, al di là della sua visibilità contingente: questa è la ferita aperta dal «grido» su cui si fonda il nuovo linguaggio – cioè il livello in cui si pone, in ultima analisi, la questione identitaria. In termini estensionali si tratta di un ampliamento dell'ambito semantico (l'apertura d'una lingua a tutti i linguaggi), in termini intensionali invece d'un radicale approfondimento paradigmatico perché ad essere evidenziata è la relazione di reciprocità esistente tra la non-lingua della Parola crocifissa e «la lingua di coloro che soggiornano in Oriente, nel Paradiso». La diffrazione dei tempi nella percezione cristiana della storia ed il recupero della loro unità ineriscono all'affermarsi del «mysterium Crucis» (N, p. 63).

Riemerge l'ispirazione origeniana del rapporto instaurato da Peterson tra Chiesa, nazione e tempo storico: ad essersi «manifestati come la parte del Signore» sono «coloro che non hanno abbandonato l'Oriente e che ne hanno conservato la lingua» (C. Cel. 5,31 - S. Ch. 147, pp. 90-91).¹⁵¹ E a chiudersi è il cerchio dei deittici interni ai due articoli presi in considerazione. La categoria della «non-lingua» della Parola crocifissa rimanda inevitabilmente a quella del «non-nome» del martire su cui Peterson ha declinato la genesi dell'identità cristiana. Tra l'esperienza d'una radicale negatività nel tempo messianico ed il costituirsi dell'identità nella diffrazione dei tempi di presenza della comunità cristiana non v'è contraddizione. È tra l'angelologia e la teologia del martirio che si colloca sin dal 1935 il confronto petersoniano con la teologia politica.

V. CONCLUSIONI E INTERROGATIVI

Analizzando parte dei testi petersoniani presi in considerazione, Joseph Ratzinger ha fatto presente come la pluralità delle lingue sia un elemento che «diversifica, ma divide» perché è contemporaneamente una «colpa» e una «punizione». La *restitutio ad unum* del linguaggio «non dipende solo dall'uomo» che di tale divisione è al contempo attore e vittima. Questa reintegrazione dell'unità tocca la natura stessa del mistero cristiano «che in quanto tale ed *in toto* rappresenta per i Padri un mistero dell'unità». Più che tema, il recupero rappresenta un principio operativo soprattutto ove si tenga presente che «il peccato si manifesta come un mistero di scissione». La prospettiva escatologica è pertanto inerente al compimento della nostalgia

¹⁵⁰ E. PETERSON, *Imperium, Christus und Antichristus*, in E. PETERSON, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 215.

¹⁵¹ Cfr. in merito A. MONACI CASTAGNO, *Angelo delle nazioni*, in A. MONACI CASTAGNO (ed), *Origene*, pp. 13-15 e i riferimenti al passo origeniano citato in A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987, pp. 168-176.

veicolata dall'esperienza della divisione delle lingue. Sull'identità ecclesiologicala grava l'ipoteca di questo «mistero del recupero»: la sua visibilità è correlata all'affermarsi dell'unico corpo di Cristo (I Cor 10,16 ss.). La figura centrale del pellegrinaggio delle nazioni diviene costitutiva di tale identità appunto perché la Chiesa è essenzialmente «transizione» – ritorno «all'unità di Dio, all'unità dell'umanità»¹⁵² – e poiché la divisione delle lingue è «un segno della caduta originale», della perduta collocazione dell'intera umanità «ad Oriente», comune memoria della creazione. Di conseguenza, «il recupero dell'unica lingua è un dono rigorosamente escatologico». Integrando la prospettiva origeniana mutuata da Peterson con quella di Agostino, J. Ratzinger afferma che il recupero – già in atto nella Chiesa delle nazioni come «passaggio dalla dispersione all'unità» – qualifica la Chiesa come «nuovo popolo di Dio».¹⁵³

Questa precomprensione teologica del paradigma storico-concettuale è volta a riscoprire nel moderno secolarizzato le tracce della tradizione cristiana, individuandole negli spazi della memoria storica prima che in quelli del processo di trasformazione istituzionale. Applicata agli interrogativi posti dalla teologia politica, essa consente di cogliere l'elemento innovatore (se non pure, per certi aspetti, contestatore) della prospettiva perseguita da Peterson. Come ha giustamente affermato Barbara Nichtweiss, «nella sua interpretazione dei testi biblici e delle forme liturgiche della Chiesa egli constata le valenze diametralmente opposte» a quelle acquisite dal postulato della secolarizzazione: «numerose categorie teologiche centrali del cristianesimo sono concetti che trascendono le omologhe categorie del diritto costituzionale». Una ricostruzione della sua «teologia politica» – cioè del complesso sistema di relazioni esistenti tra Chiesa e mondo all'interno del nuovo eone cristiano – è possibile solo ove «si colga questa originaria relazione di contestualità col mondo», senza peraltro svincolarla dalla «struttura politico-trascendentale della Chiesa».¹⁵⁴

Manca tuttora una sistematica esposizione della teologia politica di E. Peterson nel secondo dopoguerra che tenga presenti i due poli ora rilevati: quello di una ricostruzione dello spazio linguistico, culturale ed antropologico affermatosi nel cristianesimo a partire dalla sua radice in Israele e quello omologo di un insieme caratteristico di presenze ecclesiali acquisite, soprattutto

¹⁵² J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen*, p. 20, pp. 31-33, 35-36 e p. 49.

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 99-101. Per lo sviluppo sistematico di questa categoria si veda la precedente monografia dell'autore. Cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, trad. it., Brescia 1971 (ed. orig. ted., Düsseldorf 1969). Sulla difficoltà di individuare una continuità semantica tra la nozione di «popolo di Dio» (= Israele) e quella di «nuovo popolo di Dio» (= Chiesa) cfr. però J. HAUSMANN, «Ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein». *Die Rede vom Volk Gottes als biblischer Kategorie*, in H. HÜBNER - B. JASPERS (edd.), *Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart*, Neukirchen - Vluyn 1999, pp. 105-123.

¹⁵⁴ Cfr. B. NICHTWEISS, *Das Buch zum Thema «Kirche und Staat». Die «Theologischen Traktate» Erik Petersons*, in «Communio. Internationale Zeitschrift für katholische Theologie», 32 (2003), pp. 189-200, qui p. 191. Si veda poi, oltre alla monografia citata, B. NICHTWEISS, *Mysterium Trinitatis et Unitatis. Communauté et société à la lumière de la foi trinitaire et des hérésies antitrinitaires*, in «Communio. Revue catholique internationale», 24 (1999), pp. 173-195.

nel moderno, in diretta interazione con i momenti istituzionali emersi dalla ricomprensione secolarizzata del politico. Nella presente ricostruzione non si è fatto, ad esempio, alcun cenno agli sviluppi ecclesiologici immediatamente successivi al 1951, cioè alle lezioni tenute all'Università Cattolica di Milano nel 1952, con una sezione dedicata al problema politico,¹⁵⁵ e all'importante saggio del 1956 su *La nave quale simbolo della Chiesa nell'escatologia*.¹⁵⁶ Oltre a doversi confrontare con una situazione archivistica e storico-ecclesiale caratterizzata da non poche, in gran parte insuperabili difficoltà, tale sistematica ricostruzione dovrebbe però poter trovare un risposta a tre tipi di interrogativi.

– Qual è il ruolo attribuito da Peterson nell'ultima fase della sua vita a «quel rapporto caratteristico fra la tradizione cristiana e il linguaggio» che determina secondo lui la stessa «essenza della teologia»? Qual è di riflesso il sistema di deittici interni che conferisce alle categorie della sua storiografia e della sua teologia politica, soprattutto attorno ai primi anni Cinquanta, significati nuovi o – come lui stesso dice parlando di Giovanni il Teologo – «più liberi»?

– Non è forse tempo di riconsiderare il contesto storico-concettuale esistente tra quest'approfondimento di prospettiva dell'escatologia di Peterson e le categorie della teologia politica affermatesi anteriormente all'omologo dibattito degli anni Settanta (ad es. alla teoria schmittiana dei «grandi spazi»)? Non è forse questa lacuna nella ricostruzione del dibattito sulla teologia politica quanto potrebbe farne cogliere la «fase petersoniana» – riemmersa recentemente grazie al profondo bisogno di ridefinire le coordinate trinitarie del dogma cristiano – come tuttora priva di una specifica mediazione storico-concettuale?

– Non può forse rappresentare il progetto d'antropo-teologia pazientemente abbozzato ed in gran parte realizzato da Peterson nell'ultimo ventennio della sua vita una prospettiva sinora trascurata nel dibattito teologico-politico? Non ha forse indicato l'esperimento sul concetto di nazione che il problema identitario è preliminare a quello posto dal politico? Che la prospettiva escatologica indicata da Peterson non vi è poi del tutto estranea, perlomeno in ambito cristiano? E che la fine del soggetto può forse essere liberata dalla precomprensione illuminista se riconsiderata in rapporto al tempo della fine?¹⁵⁷

Sono interrogativi che riflettono uno slittamento di prospettiva del dibattito teologico-politico rispetto alla «riscoperta» di Peterson avvenuta all'inizio degli anni Settanta.¹⁵⁸ Quanto è avvertibile con sempre maggiore chiarezza

¹⁵⁵ E. PETERSON, *Giudaismo e cristianesimo. Culto giudaico e culto cristiano*, in «Rivista di letteratura e storia religiosa», I (1965), 1, pp. 367-391; E. PETERSON, *Il problema politico nel giudaismo e nel cristianesimo*, in «Rivista di letteratura e storia religiosa», III (1996), 29, pp. 120-122.

¹⁵⁶ E. PETERSON, *Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie*, in «Theologische Zeitschrift», 12 (1956), pp. 77-82, ripreso in E. PETERSON, *Frühkirche*, pp. 92-97.

¹⁵⁷ Sulla distinzione tra «fine del tempo» e «tempo della fine», si veda G. CARCHIA, *Elaborazione della fine. Mito, gnosi, modernità*, in G. CARCHIA, *L'amore del pensiero*, Macerata 2000, pp. 141-151.

¹⁵⁸ Oltre alla citata *Teologia politica*, II di Carl Schmitt, si tengano soprattutto presenti: A. SCHINDLER (ed), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*,

è il bisogno di riposizionare la critica petersoniana al monoteismo politico. Soprattutto a partire dagli anni Novanta il nucleo del dibattito non tocca più in primo luogo la lettura politica dell'esperienza monoteistica. Ciò che veniva precedentemente acquisito come «monoteismo monarchico» sembra ora porsi sempre più come termine di convergenza teologica all'interno di un confronto politico (di civiltà) caratterizzato dalla «coesistenza tra forme escludiviste di religione».¹⁵⁹ Ciò induce a rimuovere non di rado la riflessione dai termini che hanno originariamente contrassegnato l'affermarsi dell'identità cristiana. L'analisi sembra spostarsi, non a caso, progressivamente verso forme sacrali del monoteismo basate sull'esclusione di quello che è stato definito «il secondo dio»¹⁶⁰ e che recuperano sovente di necessità schemi religioso-scientifici emersi dagli ambiti della demonologia, dell'angelologia e della gnosi.¹⁶¹

Questo slittamento di prospettiva sembra destinato ad incidere sulla ricostruzione delle ultime tappe dell'itinerario teologico petersoniano soprattutto per due ragioni. La prima affonda le proprie radici nel passato e viene espressa da Jaroslav Pelikan nei seguenti termini: «le questioni che il trionfo della teologia cristiana sul giudaismo e sul classicismo aveva lasciate irrisolte» sono destinate a «rivalersi ripresentandosi con forza insistente col progressivo scomparire nel moderno dei presupposti politici, culturali ed ecclesiali inerenti all'ortodossia».¹⁶² La seconda trae invece le sue ragioni dal futuro e viene puntualizzata da Gianni Carchia, nel suo testamento filosofico, come uno «smarrimento dell'eschaton». Questa rimozione si articola, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, come «paura dell'incarnazione» – come «il sospetto verso ogni *finitum* che si ponga come *capax infiniti*». In gioco è la riscoperta dello «specifico dell'apocalissi cristiana, la quale non è solo il tempo del compimento, ma anche lo spazio dell'attesa, radicata nell'atto di fondazione di un tempo propriamente storico». Determinante, in questa riscoperta, sembra porsi il paziente rimuovere di un'«interiorizzazione dell'apocalittica» maturata nella neognosi come dichiarazione «di insignificanza della storia» – cioè come «ricerca di un'origine libera del peso dei principi e della metafisica». Il confronto con la teologia politica non acquista pertanto il significato di una sacralizzazione del presente, ma di una «elaborazione della fine»: «la storia è storia solo perché tende a una fine. La storia è questo indugio».¹⁶³

La dottrina della doppia cittadinanza del cristiano manifesta di riflesso in Peterson un senso che va oltre alla metafora degli spazi, per recuperare

Güterloh 1978; e J. TAUBES (ed), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München - Paderborn - Wien - Zürich 1983.

¹⁵⁹ G.L. PRATO, *L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico*, in G. CERETI (ed), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, pp. 37-67, qui p. 54.

¹⁶⁰ M. BARKER, *The Great Angel. A Study of Israel's Second God*, London 1992.

¹⁶¹ Cfr. G.L. PRATO, *L'attuale ricerca*, p. 55.

¹⁶² J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago (IL) - London 1971, p. 67.

¹⁶³ Cfr. G. CARCHIA, *L'amore del pensiero*, pp. 143-145 che rilegge alcune stimolanti riflessioni di E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, Torino 1976, p. 308.

quello d'un coesistere di diversi tempi in un unico presente. Ad un anno dalla pubblicazione dell'articolo sul nazionalismo, egli scrive all'editore Jakob Hegner, una delle figure chiave della situazione di frontiera occupata dalla teologia cattolica europea nel Novecento:

«siamo entrambi divenuti dei meteci in questo mondo e sappiamo pertanto che il doppio politeuma ci mantiene giovani per il cielo e per la vita eterna».

Lontano dal delineare tale strutturale ambivalenza dell'identità cristiana come «acculturazione» o come una strategia della presenza, egli la coglie invece come un apprendere e disapprendere «la pronuncia dell'alfabeto della vita». Acquisire un'identità è un «imparare dagli angeli a parlare la loro lingua», sicché – nel convergere di vita e linguaggio – «la discrezione subentra finalmente all'individualità».¹⁶⁴

¹⁶⁴ E. PETERSON, *An Jakob Hegner zu seinem 70. Geburtstag*, in I. RAST - H. WILD (edd), *Jakob Hegner. Briefe zu seinem 70. Geburtstag*, Olten - München 1952, pp. 58-60, ripreso in E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie*, pp. 139-140. Si tenga presente che sul concetto del doppio politeuma («Parökie») anche C. Schmitt si era espresso in un articolo su Franz Blei in termini analoghi, senza peraltro aprire la prospettiva escatologica delineata da Peterson: «non ha alcuno degli attributi con cui si presentano gli altri chierici, non ha comunità, né sacrestia, né segreta tonsura. Davvero un *individuum* ineffabile». Cfr. C. SCHMITT, *Franz Blei*, in «Frankfurter Zeitung» - Literaturblatt, 22 marzo 1931, p. 1.