

Geografia, diffusione e organizzazione cristiana nei primi secoli del cristianesimo

Angelo Di Berardino



**Reial Acadèmia Europea de Doctors
Real Academia Europea de Doctores
Royal European Academy of Doctors**

BARCELONA - 1914



Angelo Di Berardino Curriculum Barcelona

University Studies: Theology (Valladolid); Napoles, Facoltà di San Luigi; History and Philosophy: University of Bari; University of Roma (La Sapienza). Doctor Theologiae, Naples. Doctor History and Philosophy, Rome.

General Secretary of the International Association of Patristic Studies 1983-2000; President 2000-2004. Since 1970 Professor of Patrology at Institutum Patristicum Augustinianum at Rome, Visiting Professor in many University. Member of UNESCO. Member of Deutsche Akademie der Wissenschaften; of Center of Theological Inquiry of Princeton (USA); Member of the Centre for Early Christian Studies, Australian Catholic University; Member of the Center for the Study of Early Christianity Catholic University of America. Member of Pontifical Commission of Christian Archaeology (Vatican City); member of International Association for the study of the Catacombs (Buffalo, USA),

Some Publications: *Patrologia*, Centro Ut unum sint, Roma 1971;

Editore e coautore, *Patrologia, I Padri latini da Nicaea a Costantinopoli* (continuation of Quasten), Casale Monferrato 1978; *Patrologia IV, I Padri latini dal concilio di Calcedonia a Beda*, Genova 1996; *Patrologia*, vol. V, *I Padri orientali dal concilio di Calcedonia a Giovanni Damasceno*, Genova 2000.

(ed.) *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 volumi, Casale Monferrato 1983-1988. *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984; (ed.), *Storia della teologia*, I, *Epoca patristica*, Casale Monferrato 1992.

***Dizionario Patristico e di antichità cristiana*, II ed., I. volume, Milano 2006.**

***Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Milano 2006-2008; *Dizionario di letteratura patristica*, a cura di A. Di Berardino, M. Simonetti e Giorgio Fedalto, Edizioni San Paolo, Milano 2007.**

Di Berardino A. (ed.), *I concili della chiesa antica*, many volumes. *We Believe in One Holy Catholic and Apostolic Church*, Chicago 2009

***Atlante dell'antichità cristiana*, Bologna 2010; Historical Atlas of ancient Christianity, St Davids's (PA), 2014; *Encyclopedia of the Early Christianity*, 3 vols., editor and author, Chicago, Intervarsity Press 2014**

Geografia, diffusione e organizzazione cristiana nei primi secoli del cristianesimo

Excmo. Sr. Dr. Angelo Di Berardino

Geografia, diffusione e organizzazione cristiana nei primi secoli del cristianesimo

Discurso de ingreso en la Real Academia Europea de Doctores, como
Académico de Número, en el acto de su recepción
el 13 de octubre de 2016

Excmo. Sr. Dr. Angelo Di Berardino
Doctor en Teología - Doctor en Historia y Filosofía

Y contestación del Académico de Número

Excmo. y Mgfco. Sr. Rector Armand Puig i Tàrrech
Doctor en Sagrada Escritura

COLECCIÓN REAL ACADEMIA EUROPEA DE DOCTORES



Reial Acadèmia Europea de Doctors
Real Academia Europea de Doctores
Royal European Academy of Doctors

BARCELONA · 1914

www.radd.eu

© Angelo Di Berardino
© Real Academia Europea de Doctores.

La Real Academia Europea de Doctores, respetando como criterio de autor las opiniones expuestas en sus publicaciones, no se hace ni responsable ni solidaria.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamos públicos.

Producción Gráfica: Ediciones Gráficas Rey, S.L.

Impreso en papel offset blanco Superior por la Real Academia Europea de Doctores.

ISBN: 978-84-617-5090-0

Depósito Legal: B 21706-2016

Impreso en España –Printed in Spain- Barcelona

Fecha de publicación: octubre 2016

ÍNDICE

DISCURSO DE INGRESO	9
I. ORIGINE DELLA MISSIONE	9
II. LA GEOGRAFIA DELLA PRIMA MISSIONE.....	27
III. LA TERMINOLOGIA	35
IV. MODALITÀ DELLA DIFFUSIONE DEL CRISTIANESIMO.....	53
V. GIUDEI E CRISTIANI.....	77
VI. L'OCCIDENTE E LA GEOGRAFIA CRISTIANA	81
VII. CRISTIANI E SOCIETÀ	85
VIII. RELAZIONI PERSONALI	93
IX. PAGANI E CRISTIANI.....	103
X. IMPEGNO SOCIALE.....	107
XI. I MILITARI.125.....	115
XII. SCHIAVI.....	125
XIII. MISSIONARI, COMMERCianti E VIAGGIATORI.....	131
XIV. TESTI CRISTIANI E I PAGANI.	149
XV. ESORCISMI E MIRACOLI.	157
XVI. VITA CRISTIANA, BATTESIMO E MARTIRIO.	161
XVII. SPETTACOLO DEI MARTIRI E CONVERSIONE.	175
XVIII. NUMERO DEI CRISTIANI.	205
XIX. RELIGIONI ORIENTALI E CRISTIANESIMO.....	223
XX. ORGANIZZAZIONE GEOGRAFICA DELLE COMUNITÀ CRISTIANE AGLI INIZI DEL QUARTO SECOLO.....	227
DISCURSO DE CONTESTACIÓN	257
Publicaciones de la Real Academia Europea de Doctores	267

❖ I. ORIGINE DELLA MISSIONE

“Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; è una necessità¹ che mi è stata imposta: guai a me se non predicassi il vangelo!” (*1 Cor 9,16*). Questo grido di Paolo, scritto poco più di venti anni dopo la morte di Gesù, ci introduce nel fervore e nell’impegno dei primi cristiani (apostoli, discepoli, cristiani) in generale nel diffondere il messaggio cristiano. Paolo parla di una necessità, termine che esprime la convinzione di una missione imposta. La comunità di Corinto era stata fondata qualche anno prima, alla quale Paolo già aveva scritta un’altra lettera (*1Cor 5,9*). Egli desidera arrivare fino ai confini dell’Impero (*Rm 15,20-24*). Il movimento cristiano nasce come fortemente missionario. Numerose frasi, scritte dopo Paolo, rispecchiano quest’atmosfera. Il Vangelo di Marco riporta, alla conclusione, un comando pronunciato dal Cristo risorto e prima dell’ascensione: “Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura” (*16,15*). Comando che ritroviamo anche nel Vangelo di Matteo: “Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo” (*28,19*)². Questo comando si ricollega all’inizio dell’attività di Gesù, che, sempre secondo Marco, “ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare” (*3,14*). Pertanto i Dodici dovevano stare con lui proprio per potersi preparare alla missione.³ Al comando di Gesù l’evangelista aggiunge come

1. In greco si usa il termine ὀφέλικη, tradotto in latino con *necessitas*. I due termini sono più forti della traduzione italiana della CEI di ‘dovere’.

2. P. Stuhlmacher, *Matt 28:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age*, in J. Ådna, H. Kvalbein, *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles. [Symposium at School of Mission and Theology, Stavanger, 28-29 April 1998]*, Tübingen, 2000, pp. 17-43.

3. John P. Meier, *The Circle of Twelve: Did It Exist during Jesus’ Public Ministry?* *JBL* 116(1997)635-672.

commento: “Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l’accompagnavano” (16,20). Quest’osservazione rispecchia la situazione della prima generazione dei missionari cristiani. La fede in Cristo, morto e risorto, nasce con una prospettiva universale: “Fino agli estremi confini della terra” (Atti 1,8).

La frase del vangelo di: “Restate in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché l’operaio è degno della sua mercede. Non passate di casa in casa. Quando entrerete in una città e vi accoglieranno, mangiate quello che vi sarà messo dinanzi,” (Luca 10,7-8), è molto importante. L’attività dei missionari cristiani di origine giudaica in ambiente pagano era molto difficile: a) contatto con i pagani non era premesso entrare nelle loro case; il problema più grande era il mangiare. Dove trovare cibi kosher? Solo nelle città con una numerosa comunità giudaica era possibile avere venditori di prodotti kosher. Specialmente la carne. Inoltre la carne che si vendeva immolata agli idoli. La rete sinagogale era molto importante, ma fino ad un certo punto. Quando si convertivano i pagani, questi invitavano i missionari nelle loro case (qui c’erano ancora le statue degli idoli, non si curavano della carne kosher). Il missionario giudeo aveva la vita difficile. Paolo invece fa cadere subito il tabù del convivio; non ci viene detto come e quando, ma sicuramente appena dopo la sua accettazione di Cristo, perché subito ha elaborato un altro concetto della fede in Cristo e in Dio Padre in relazione al popolo eletto. Nei primi decenni i cristiani, pur non essendo legati a un popolo o una razza, hanno superato con difficoltà il problema del convivio; così pure quel del connubio. Molti si opponevano, perché volevano l’osservanza della tradizione giudaica. Tale cambiamento ha aperto il cristianesimo ad una grande universalità, che prescinde da ragioni razziali; in taluni casi restano quelli di carattere religio-

so. Paolo si mostra molto libero anche in rapporto alla carne venduta nei mercati, che non solo non era kosher, ma probabilmente era stata immolata agli idoli (1 Corinzi 8,1-7). Lo stesso problema è affrontato nella *Lettera ai Romani* 14,1-15.⁴

Prima di procedere è utile una osservazione. Noi conosciamo molto poco la missione dei vari missionari nelle diverse direzioni geografiche. In vaste zone geografiche già alla fine del primo secolo si trovano testimonianze di cristiani, ma non conosciamo gli evangelizzatori. Luca, lo storico della prima missione cristiana, si concentra prima su Gerusalemme e i suoi dintorni, e Antiochia, e poi su Paolo. Ma resta sempre nell'ambito dell'impero romano. La predicazione parte da Gerusalemme, si estende in Palestina e Siria, e poi procede verso l'occidente, ignorando totalmente quella verso l'oriente e oltre i confini dell'impero romano, come pure nell'Arabia o in Egitto. La terra di Egitto era molto vicina e abitata da molti giudei.

I testi del Nuovo Testamento, e anche dei testi non inclusi nel canone, esprimono la convinzione non solo dei Dodici e ma anche dei missionari di essere stati ‘inviati’. L’invio non è di propria iniziativa e comportava rinunce e difficoltà. Il termine *apostolo* esprime questa condizione di essere mandato altrove, di essere in movimento, di non restare fermo. Questa coscienza è presente in tutti i missionari: i Dodici, Paolo, gli altri predicatori itineranti. C’è il mandato di Gesù, ma c’è anche la tradizione di Isaia di essere luce delle nazioni, come la ricorda il vangelo di Luca. “(Gesù) luce per illuminare le genti e gloria del tuo popolo Israele” (2,32). Nell’inno di Simeone è Gesù la luce delle genti. In Matteo i cristiani diventano la luce del

4. Rebillard, Éric, Vivre avec les païens, mais non mourir avec eux : le problème de la commensalité des chrétiens et des non-chrétiens (Ier-Ve siècles), in Sotinel, Claire ; Rebillard, Les frontières du profane dans l’antiquité tardive, Rome : École française de Rome, 2010,151-176.

mondo (Matteo 5,14). Secondo gli *Atti degli apostoli* le ultime parole di Gesù a tutti i suoi discepoli presenti, uomini e donne, non solo ai Dodici, prima dell'ascensione, riguardano la missione. Egli dice: "Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta, ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra". In questo progetto di annuncio di salvezza, già iniziato da Gesù, sono associati gli uomini, che lo devono continuare oltre i confini ristretti della Palestina. "Proprio questa offerta di collaborazione dona a loro una simile fiducia e una simile autorità".⁵

Paolo considera la sua attività missionaria come se fosse partita da Gerusalemme, il che non è storicamente esatto (cfr. *Gal* 1,15-18; *Atti* 9,19; 26,19-20), ma lo è invece dottrinalmente. Scrive: "Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo" (*Romani* 15,19). L'espressione riecheggia la missione iniziale della quale erano incaricati i discepoli di Gesù: "Da Gerusalemme fino ai confini della terra" (Lc 2,47-49; *Atti* 1,8; Gv 20,17-23). Gerusalemme, nel brano di Paolo ai Romani, è il luogo dove la missione a tutte le genti è stata fondata ed è il simbolo della comunità collegiale. Nelle sue *Lettere* spesso Paolo fa riferimento alla comunità di Gerusalemme, anche per difendere la sua chiamata all'apostolato e la legittimità della sua azione e del suo insegnamento. Però, questo è rilevante, egli insiste che il suo ministero non deriva dalla comunità di Gerusalemme, ma è stato costituito da Dio: "Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti" (Galati 1,1); "apostolo per vocazione, prescelto per annunziare il vangelo di

5. F. Bovon, *Pratiques missionnaires et communication de l'Évangile dans le christianisme primitif*: Revue de théologie et de philosophie 114 (1982) 369-381, qui p. 377.

Dio” (Rom 1,1). Egli non ha bisogno della legittimazione della comunità e delle ‘colonne’ di Gerusalemme. Tuttavia fino alla sua morte la comunità di Gerusalemme conserva il suo prestigio e la sua autorità anche per Paolo.

Paolo – o l’autore della *Secondo lettera a Timoteo* – è convinto che la predicazione evangelica non si ferma con la sua morte, ma continua ad espandersi. Il discepolo Timoteo deve insegnare anche ad altri, come in una catena: “le cose che hai udito da me in presenza di molti testimoni, trasmettile a persone fidate, le quali siano in grado di ammaestrare a loro volta anche altri” (*2 Tim 2,1*). Lo stesso Timoteo deve essere “un lavoratore che non ha di che vergognarsi, uno scrupoloso dispensatore della parola della verità” (*2 Tim 2,15*). L’apostolo per eccellenza è in catene in attesa della morte, ma il suo messaggio è libero, non si può incatenare: “a causa del quale io soffro fino a portare le catene come un malfattore; ma la parola di Dio non è incatenata! Perciò sopporto ogni cosa per gli eletti, perché anch’essi raggiungano la salvezza che è in Cristo Gesù, insieme alla gloria eterna” (*2 Tim 2,9-10*). Nel carcere romano, dove godeva di una certa libertà, Paolo continuava la sua attività: “Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso a pigione e accoglieva tutti quelli che venivano a lui, annunziando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento” (*Atti 28,30-31*). Luca mette in risalto che Paolo continua a fare quello che aveva fatto prima, ma nonostante che fosse in carcere, gli era permesso di farlo senza impedimenti di sorta. Le autorità vigilavano, ma egli poteva insegnare in quanto il suo uditorio figurava come una scuola filosofica, dove tutto si poteva insegnare. E Paolo discorreva sul regno di Dio ed trasmetteva tutto quanto riguardava Gesù Cristo, cioè parlava della sua morte e risurrezione. Ma lo faceva “con ogni franchezza”, cioè con coraggio e senza aver paura di denunce. Luca parla di due anni interi di

prigionia e di predicazione; egli non dice cosa avvenne dopo, si ferma qui. Ma sa che la situazione era cambiata, era uscito di prigione perché liberato o perché era stato ucciso. Non è rilevante la morte del protagonista per Luca, ma quello che egli ha fatto e ha detto. Questo non può essere soppresso, non può essere ucciso e annientato, ma è vivo. Il messaggio paolino continua, come abbiamo visto nelle *Seconda lettera a Timoteo*. Ai cristiani della seconda generazione viene affidato ora il compito di continuare il lavoro iniziato. Il messaggio non è morto, ma ha un futuro.

Gli *Atti degli Apostoli* ci dicono che si riunivano insieme per pregare; si recavano anche al Tempio di Gerusalemme; spezzavano il pane insieme. In qualche modo una vita comunitaria. Sono restati tutti a Gerusalemme, come insinua Luca (le apparizioni soltanto a Gerusalemme), oppure si sono recati anche in Galilea? Prima a Gerusalemme, poi in Galilea (secondo Matteo e Giovanni nei due posti), di nuovo poi a Gerusalemme? La cosa più importante è sottintesa: l'elaborazione della memoria di Gesù. Una volta ricostituito il gruppo dei Dodici, cosa fanno? Prendono coscienza che devono continuare la missione di Gesù: testimoniare (Luca), predicare e battezzare (Matteo), rimettere i peccati (Giovanni). Quanto tempo sono restati insieme per elaborare la memoria di Gesù? La ricostruzione di Luca, nel Vangelo e negli Atti, sembra lineare: non molto tempo e poi si sono divisi per recarsi nei rispettivi campi di missione. Il tempo dopo la Pasqua ebraica fu quello dell'elaborazione della memoria di Gesù, delle cose dette e fatte da lui. Leggere e interpretare la sua persona e la sua azione alla luce delle Scritture ebraiche, e riformulare le sue conversazioni alla luce delle nuove situazioni e della predicazione agli altri.⁶

6. Cfr. J.D.G Dunn, *La memoria di Gesù*, Brescia 2006.

La religione cristiana era tipicamente missionaria in contrasto con le religioni politeistiche, che non avevano carattere missionario. Per i pagani la religione era culto, non una ortodossia, o regole di vita da seguire. Cicerone dice che la religione è “culto degli dei”, pertanto essa si preoccupa come adorarli e onorarli, come parte della vita politica e sociale di una città. Non ha carattere missionario. Le pratiche religiose, essendo connesse con le istituzioni pubbliche, allora ogni *civitas*, nel senso di città-stato, ha la sua religione, come si esprime Cicerone: “ogni città ha la sua religione” (*sua cuique civitati religio: Pro Flacco* 28,70). Ma in che consiste questa *religio*? Cicerone scrive “Tutto il rituale religioso dei Romani si riduce alle *cerimonie sacre* e agli *auspici*; a questi si potrebbe aggiungere un terzo elemento consistente negli ammonimenti che gli interpreti della Sibilla e gli aruspici, nello sforzo di predire il futuro, hanno ricavato dai portenti e dai prodigi” (*De natura deorum* 3,5). Cicerone qualifica la religione come *cultus deorum* (*De natura deorum* 2,8 e 1,117.). Cioè porre in atto quelle attività per coltivare il corretto rapporto con gli dèi. Ciò richiede un’adeguata e propria conoscenza (*sanctitas est scientia colendorum deorum*)⁷. La prima definizione di Cicerone è ripresa da Agostino in senso monoteistico: *ut fiderent dicere valeamus religionem non esse nisi cultum Dei* (*De civitate Dei* 10,1). L’idea è ripetuta dal pagano Cecilio nell’Octavius di Minucio Felice: “Tutti i riti religiosi da essi (romani) istituiti avevano lo scopo o di ricambiare i favori degli dèi o di stornarne l’ira incombente o di placarne lo sdegno che già ribolliva e infieriva” (*Octavius* 7,2). Oppure come dice Tertulliano: *Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est* (*Apol.* 24,8). Questo è il principio del politeismo, per cui non esiste la distinzione tra dèi veri e quelli falsi. Ci sono tante *religiones* (*alienae religiones*)⁸ quanto sono gli stati, anche se si ammette l’annessione di divinità in un altro stato

7. Cicerone, *De nat. deor.* 1,116.

8. Tertulliano, *Ad nationes* 1,12,5.

o l'emigrazione di divinità. In questa emigrazione quelle *religiones* non accettate e non riconosciute ufficialmente sono considerate *superstitiones*. Il sintagma di *religio licita* (religione approvata, permessa) è stato creato da Tertulliano e applicato al giudaismo, e soltanto al giudaismo, riconosciuto da Roma (*Apologeticum* 21,1) a partire da Giulio Cesare, alla cui ombra inizialmente emerge e cresce il cristianesimo.

Il pagano lascia la sua religione nel tempio e nel culto, senza spiegazioni e senza riflessione, pertanto essa non riguarda il significato dell'esistenza umana; neanche comporta una dottrina e una ortodossia: “Costoro [i pagani] poi, quando si accingono ad un sacrificio, nulla di intimo, nulla di personale offrono ai loro dèi: non un cuore puro, pieno di riverenza e di timore. E così, dopo avere compiuto i vani sacrifici, lasciano tutta la religione nel tempio e con il tempio, come l'avevano trovato. Da essa non ricavano nulla per sé e nulla si riportano. Per questo le religioni di tal genere non rendono migliori e non sono né sicure né immutabili. Per questa ragione gli uomini si rendono ridicoli, poiché non apprendono nulla che si riferisca alla vita, nulla alla saggezza, nulla all'onestà” (Lattanzio, *Inst.* 5,19). Laggiungersi di nuovi culti, non comportava l'abbandono dei precedenti, ma era un arricchimento di nuove divinità e riti cultuali. In questo contesto non ha senso una attività missoria in senso stretto, perché non ha una verità da difendere: la verità appartiene all'ambito della filosofia, e non della religione. La diffusione di questi culti e divinità avviene per altri motivi (commercianti, viaggiatori, coloni, ecc.).

La ricerca attuale, seguendo gli autori antichi, fa giustamente cominciare il cristianesimo dai seguaci di Gesù a Gerusalemme, che erano tutti ebrei. Luca, negli *Atti degli apostoli*, descrive attentamente la comunità iniziale, la loro vita, le loro pratiche, l'inizio della missione, i problemi dell'apertura alle genti. Le

comunità provenienti dal paganesimo sono figlie della comunità originaria. Inoltre Luca afferma che Dio non ha abbandonato il suo popolo Israele, ma che questa non ha accettato la Nuova Alleanza rifiutando Gesù. Nella Pentecoste si compie la profezia di Gioele (*Atti 2,17-21*), per cui “chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato” (*Atti 2,21*). Ora è il momento del pentimento e del perdono per ricevere il battesimo e lo Spirito santo. Poi Luca accenna che ogni genere di giudeo diventa seguace di Gesù: sacerdoti (6,7); proseliti (2,10; 6,5; 8,26-40). Anche un fervente fariseo come Paolo. Tutti possono accedere ed essere parte di questo movimento messianico: “uomini e donne si facevano battezzare” (*Atti 8,12*). Tale movimento si espande geograficamente e non è restato limitato a Gerusalemme, come osserva l’evangelista Luca parlando del suo tempo e del futuro: “*saranno predicati nel suo nome la conversione e il perdono dei peccati a tutti i popoli, cominciando da Gerusalemme*” (*24,47*). In questa frase si parla di una esperienza presente e di una certezza per il futuro. Il vangelo è rivolto al futuro. Neanche si paventa che lo slancio della prima generazione dei cristiani si possa arrestare negli stretti confini della Palestina, della diaspora o dell’Impero romano. Esiste una certezza che i discepoli saranno resi capaci di cose grandi, al di sopra delle loro capacità: “*ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra*” (*Atti 1,8*). Pur sapendo di operare in ambiente ostile con il pericolo della loro vita, non dovevano temere nulla, neanche la morte: “*Non temete coloro che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima*” (*Matteo 10,28*).

In realtà la situazione è più complessa, variegata e meno lineare. Stando ai vangeli, vivente Gesù molti giudei credevano in lui ed erano sparsi sia in Giudea che in Galilea. Gesù non ha lasciato scritto la sua predicazione, ma trasmessa oralmente.

Dopo la sua morte aumentano i credenti un lui a Gerusalemme. Poiché le case erano piccole, essi dovevano riunirsi in più luoghi e non in un solo luogo. Pertanto esistono molti credenti non organizzati in una unica struttura; non esisteva una ‘chiesa’ unica, con a capo qualcuno. C’erano anche diversità tra di loro. Luca parla degli ellenisti. Le nostre fonti non sono omogenee. I testi apocrifi – eccetto i vangeli di Pietro e quello di Tommaso – non aiutano. All’inizio c’era stata la figura di Gesù con il suo insegnamento. Dopo la sua morte c’erano i credenti in Gesù, ma non una chiesa organizzata. Dal punto visto storico, la risurrezione è qualcosa che resta al difuori per la ricerca. Invece ogni storico deve ammettere che qualcosa di straordinario è successo, perché molti, non i seguaci precedenti ma anche altri credono in Cristo risorto e vivente. Solo questo avvenimento possiamo controllare e documentare: la convinzione dei discepoli, uomini e donne e ragazzi I quattro vangeli, gli Atti e Paolo riferiscono che egli era apparso in diverse occasioni. Anzi Paolo allarga il numero delle apparizioni di Gesù: “è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto” (1 Cor. 15,4-8). Si sviluppa la fede in Cristo sia con l’aumento del numero dei credenti e sia con la comprensione del suo messaggio. Infatti i vangeli talvolta accennano che i discepoli non capivano quello che diceva, ma lo hanno capito dopo la sua risurrezione.

Ora c’è una discontinuità con la predicazione di Gesù, che predicava l’avvento del regno. Ora i discepoli e credono e predicano Cristo e Cristo crocifisso e risorto, il Messia e il Figlio di Dio risorto. La più antica formulazione scritta si trova nella *Prima Lettera ai tessalonicesi*: “Noi crediamo infatti che Gesù è morto

e risuscitato” (4,14). La discontinuità viene vissuta in differenti modi, più o meno accentuati. C'erano diversi gruppi nella stessa Gerusalemme uniti dalla fede in Gesù Cristo, ma distinti tra di loro, mancando un'organizzazione centrale e una formula di credo. Il loro linguaggio è anche differente. Ma c'erano anche differenze di sfumature e di fedeltà alla legge mosaica. Per esempio a Gerusalemme solo gli ellenisti furono perseguitati. Tra i persecutori c'era anche Paolo, come egli stesso ricorda ai galati: “Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri” (*Galati* 13-14). Non dice come ha perseguitato ferocemente la chiesa di Dio né come. Ma ad un certo punto è stato chiamato da Dio fuori di Gerusalemme. Allora “senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco”, si dedica alla predicazione ai pagani. Paolo, fedelissimo alle tradizioni dei Padri, perché si dedica a predicare Cristo ai pagani? Di sua iniziativa? Nella sua breve autobiografia fa capire che resta a Damasco e dopo tre anni si reca a Gerusalemme dove incontra Cefa con cui conversa per quindici giorni. La loro conversazione non riguardava certamente lo sport, il tempo, proprietà o cose simili, ma Gesù Cristo e il suo insegnamento. Aggiunge che: “Ma ero sconosciuto personalmente alle Chiese della Giudea che sono in Cristo; soltanto avevano sentito dire: ‘Colui che una volta ci perseguitava, va ora annunziando la fede che un tempo voleva distruggere’. E glorificavano Dio a causa mia” (*Galati* 1,22-23). Ora se Paolo perseguita i cristiani, doveva conoscere qualcosa di loro, del loro insegnamento, ed anche qualcosa di Gesù stesso.

Ora ritorniamo a Paolo, che è centro dell'attenzione missionaria di Luca. Ad un certo punto egli considera conclusa la sua

attività missionaria in oriente (“non trovando più un campo d’azione in queste regioni”: 15,22) e vuole recarsi in Spagna. Dopo la sua intensa attività in oriente, Paolo pensa però di fare un soggiorno a Roma e di essere accompagnato da loro per recarsi in Spagna (15,24). Paolo viene chiamato “apostolo delle genti”. Il sintagma non indica che Paolo si fosse rivolto a tutti i popoli, perché molti altri missionari hanno fatti apostolato tra altre nazioni (*nazione* non in senso moderno). Il termine ‘gente’ va preso nel senso giudaico di *goim* (pagano, non giudeo). Un terzo di tutto il Nuovo Testamento riguarda la figura e l’azione missionaria di Paolo, insieme con i suoi scritti. Una piccolissima parte gli altri apostoli. I testi apocrifi, che sono di una grande diversità e di tempi diversi, aiutano a capire l’azione missionaria, ma non sono molto affidabili. Da alcuni accenni in tutti questi testi l’immaginazione intravede un vasto campo geografico di azione e di predicazione.

Paolo considera opera pubblica (*leiturgia o munus*) la sua attività missionaria ed egli è “un ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l’ufficio sacro (*leiturgia*) del vangelo di Dio perché i pagani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo” (*Rom 15,16*). Egli si sente sacerdote attraverso la predicazione evangelica e per mezzo dell’offerta sacrificale (‘oblazione gradita’: 15,16b) dei pagani che, con la loro conversione, consumano la loro morte (fede e battesimo) con Cristo. Un nuovo sacerdozio dunque che si celebra anche nella predicazione del vangelo che convoca alla fede e alla solidarietà col mistero di Cristo. Inoltre Paolo presenta se stesso e la sua attività in diversi modi, tra i quali quello di “un sapiente architetto” (*1 Cor 3,10*), che pone le fondamenta di una costruzione, che altri continueranno. L’immagine è fondamento dell’ecclesiologia paolina: la chiesa come un edificio in costruzione,⁹

9. Così si esprime Paolo o un suo discepolo: *Efesini 2,21 (in lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore)*.

si ingrandisce continuamente sia in senso di comunità locale e per l'aumento di numero e sia per l'organizzazione, e sia in senso geografico come espansione nel territorio.

La narrazione dell'inaugurazione di questa missione universale, rivolta anche ai gentili, viene concretizzata da due cruciali episodi. Anzitutto l'azione di Pietro e quella del primo viaggio missionario di Paolo. Ora si ha un forte cambiamento di prospettiva, che fu difficile ad essere accettato da tutti i primi cristiani, infatti gli Atti parlano di opposizioni e discussioni. Alcuni accettano i pagani nell'ambito della nuova alleanza, ma ponendo la condizione che "Se non vi fate circoncidere secondo l'uso di Mosè, non potete esser salvi". (*Atti 15,1*; cfr. *Atti 15,5*). L'episodio del battesimo del centurione Cornelio, riferito dagli Atti degli Apostoli (10-11), esprime l'azione della missione universale di evangelizzazione, spiegata ampiamente da Pietro di fronte alla comunità di Gerusalemme. Il battesimo viene amministrato senza esigere da Cornelio e dai membri della sua famiglia la circoncisione. Pietro precisa ancora questa apertura universale nel "concilio" riferito nel capitolo 15 degli Atti: "Dopo lunga discussione, Pietro si alzò e disse: Fratelli, voi sapete che già da molto tempo Dio ha fatto una scelta fra voi, perché i pagani ascoltassero per bocca mia la parola del vangelo e venissero alla fede" (*Atti 15,7*). Il rapporto con i gentili cambia, in quanto essi non vengono più considerati persone impure, che si debbono evitare e non si possa mangiare con loro. Il momento è importante e solenne quando Pietro entra nella casa di Cornelio: "Il giorno dopo arrivò a Cesarea. Cornelio stava ad aspettarli ed aveva invitato i congiunti e gli amici intimi." (*Atti 10,24*).

Facciamo un salto di circa 150 anni: all'anno 180 circa. Solo qualche anno prima (177) a Lione in Gallia, diversi cristiani furono uccisi. Metterei a confronto due testi: uno di Celso e

un’iscrizione cristiana. Eppure nella seconda metà del secondo secolo esistevano diverse forme del cristianesimo in competizione e in polemiche tra di loro, come dice un osservatore esterno qual è il filosofo pagano Celso.

Verso la fine del secondo secolo Celso,¹⁰ che si mostra un buon conoscitore informato della varietà dei gruppi cristiani, che conosce testi giudaici e cristiani, li critica con veemenza, mostrandone i punti deboli. Egli è l’iniziatore di critiche, che saranno seguite anche da Porfirio. Vedeva un pullulare di sette che portavano il nome cristiano, in quanto si rifacevano a Gesù Cristo (Origene, *Contro Celso* 5,61-62), ed erano in competizione tra di loro. Egli scrive: “Si scagliano gli uni contro gli altri gli insulti più tremendi, dicibili e indicibili; e non sono disposti a cedere di un palmo in direzione della concordia” (5,63).¹¹ Tuttavia osserva che esisteva una di esse, che definiva “la grande chiesa” (5,59). L’espressione è solo ironica oppure fa riferimento al numero di membri e alla loro importanza dottrinale? L’espressione ha avuto fortuna ed è usata ancora oggi, con significato diverso, per distinguere la chiesa ortodossa dai vari gruppi e gruppuscoli di eretici.

Celso rileva anche altrove l’eccessiva proliferazione di gruppi cristiani: “All’inizio erano pochi e tutti concordi; cresciuti di numero, e disseminati qua e là, continuano a scindersi e a separarsi, e ciascuno vuole avere la propria fazione” (in Origene, o.c., 3,11). Aggiunge altrove l’espressione “folla di coloro che vi aderiscono” (o.c. 3,12). Il fatto che i cristiani tendono a suddividersi in gruppuscoli, se da un lato indica la grande libertà esistente tra i cristiani, dall’altro spinge i vescovi ad arginare il pullulare di gruppi e doctrine: a contrastarli con scritti, riunio-

10. M. Frede, *Celsus’ attack on the Christians*, *Philosophia togata*. 2, Plato and Aristotle at Rome / ed. by Jonathan Barnes and Miriam Griffin. Oxford: Clarendon Pr., 1997: 218-240.

11. Cfr. R. Wilken, *The Christians as the Roma saw them*, New Haven 1984, p. 119.

ni sinodali ed espulsioni dalle comunità in comunione tra di loro. Ireneo di Lione (†202 circa) descrive il fiorire delle scuole gnostiche, che “sono nate come funghi dalla terra” (*Adv. Haer.* 1,29); “molti tra di loro – o per meglio dire tutti - vogliono essere maestri: lasciando la setta nella quale stavano e elaborando una dottrina a partire da altra dottrina, e poi un’altra a partire dalla precedente, si dedicano a insegnare cose nuove” (*Adv. Haer.* 1,28).

Tra il terzo e il quarto secolo, anche un neoplatonico Alessandro Licopoli critica la frantumazione della “semplice filosofia” dei cristiani in numerose sette: “Da questa semplice filosofia, divisa in seguito in una moltitudine di correnti per opera degli ultimi che vi aderirono, sorse numerose questioni, proprio come tra i filosofi eretici; così alcuni di loro diventarono più abili degli altri [...]. In breve tempo alcuni si misero anche a capo di sette. Ne derivò in indebolimento della dottrina morale, ormai incerta [...] il grosso della folla preferì sempre più separarsi in fazioni rivali, dal momento che non sussistevano regole né leggi adeguate a risolvere le controversie” (*Contro i manichei* 1).¹² Poi passa a parlare del manicheismo, che considera una delle tante sette cristiane, l’ultima e la più aberrante.

Il cristianesimo nel secondo secolo non è monolitico nella sua struttura, nel suo insegnamento e nella sua liturgia. Le differenze talvolta erano molto forti, che si andavano riducendo con il passare del tempo: es. la festa della Pasqua, sia per la data della celebrazione e sia per il contenuto teologico. Sarebbe interessante sapere dove Celso scrive: a Roma? Ad Alessandria? Certamente in una grande città.

12. Alessandro di Licopoli, *Contro i manichei*, cap. 1, trad. di F. Chiassone, Genova 2005, pp. 51s.

Una iscrizione, quella di Abercio, trovata nel 1882/1883 a Hierapolis [oggi Koçhisar] nella *Phrygia Salutaris* (città diversa dalla Hierapolis di Papia, oggi Pamukkale), ci aiuta a capire la rete di chiese che si era creata alla fine del secondo secolo. Questo vescovo parte da un paese sperduto della provincia romana dell'Asia, in Occidente arriva fino a Roma, dove vede “un popolo che porta un fulgido sigillo” (battesimo); in Oriente attraversa la pianura della Siria, arrivando fino alla città di Nisibi, al confine dell'impero romano, che nel 192 era diventata la capitale della provincia della Mesopotamia. Egli si dichiara discepolo di un pastore, che nutre il suo gregge. Avendo con sé le lettere di Paolo, non solo dovunque trova compagni (*συνομηγύπους*),¹³ ma anche gli elementi tipici cristiani: testi degni di fiducia, una fede comune, l'eucarestia mangiata insieme (pesce e vino) con amici. Infine chiede a quelli che comprendono il suo linguaggio misterioso di pregare per lui (i pagani mai pregano per i defunti) per indicare che c'è una comunione oltre la morte. Ora Abercio ha compiuto un viaggio di andata e ritorno di circa 8 mila km, non certamente per turismo. Non si reca a Gerusalemme, la chiesa madre, ma a Roma e in altre comunità. Ma perché affronta un lunghissimo viaggio per andare a Roma? Per la questione della Pasqua, così dibattuta in quegli anni? Per la questione montanista? Per confrontarsi con la fede delle altre comunità, come aveva fatto Egesippo? L'iscrizione fa vedere la larga diffusione del cristianesimo alla fine del secondo secolo; l'interesse di numerosi cristiani a viaggiare per confrontare la fede delle diverse chiese lontane (cfr. Egesippo, Ireneo, Origenne); l'importanza della chiesa di Roma, in quanto molti personaggi si recano a Roma anche da terre molto lontane, nel contesto di questa rete di relazioni; il patrimonio comune di fede

13. I martiri scilitani, nel processo contro di loro a Cartagine, hanno con loro ‘libri ed epistulae Pauli viri iusti’ (v. 12). Secondo Bastiaensen, la risposta potrebbe essere stata libri epistularum, nel senso di ‘libri che contengono le lettere di Paolo’ (Atti e passioni dei martiri, a cura di A.A.R. Bastiaensen et alii, Milano 1987, p. 410).

e di riti che legavano i vari aderenti; la creazione di una identità comune ormai distinta dalla matrice giudaica originale pur nelle diversità etniche e linguistiche. La nuova identità nasce dallo “splendido sigillo”, per cui il credente abbandona l'uomo vecchio ed anche in qualche modo la precedente identità sociale e politica, per essere un uomo nuovo. Diventa cittadino di una nuova città, la città celeste: “Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera” (*A Diogneto* 5,5). I credenti non hanno qui una città per sempre ma hanno lo sguardo rivolto al futuro (*non enim habemus hic manentem civitatem sed futuram inquirimus*, *Ebr.* 13,14). Già Paolo, agli abitanti di una colonia romana e quindi cittadini romani, aveva detto: “La nostra cittadinanza invece è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo” (*Fil.* 3,20). Era la cittadinanza, l'appartenenza ad una città, che conferiva i diritti civili e la vera identità alle persone. Così per il cristiano la vera, autentica e duratura cittadinanza è celeste; quella terrena è relativa al tempo presente. L'identità cristiana, secondo l'espressione di Ireneo di Lione, si costruisce attraverso la *regula veritatis* (*Adv.haer.* I,1,20) o *regula fidei* (*Demonst. Apost.* 3). Tertulliano precisa: “*Ea regula (...) quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo, tradidit*” (*De praescrip.* 37,1).¹⁴

Gerusalemme, che era stata al centro della prima generazione di cristiani, specialmente di alcuni apostoli (Pietro, Giacomo e Paolo), perdeva sempre più la sua importanza. La preoccupazione di Paolo per la comunità madre si manifesta in diversi modi: si reca più volte a Gerusalemme; fa una colletta per “per i santi in Gerusalemme” (*1Cor* 16,1-4; *2Cor* 8-9; *Rom* 15,25-29;

14. D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux 1933; B. Hägglund, *Die Bedeutung der «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen*, Lund 1958; V. Grossi, “Regula veritatis” e narratio battesimalis in s. Ireneo: *Augustinianum* 12 (1972) 437463; A.Y. Hwang, R.J. Rombs, *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church. Essays in Honor of Joseph T. Lienhard, S.J.*, Washington 2010.

cfr. *Gal* 2,9). Scrive ai romani: “Per il momento vado a Gerusalemme a rendere un servizio a quella comunità (*Rom* 15,5”). Nella Epistola ai galati scrive: “In seguito, dopo tre anni andai a Gerusalemme per consultare Cefa, e rimasi presso di lui quindici giorni” (1,18). Aggiunge “Dopo quattordici anni, andai di nuovo a Gerusalemme in compagnia di Barnaba, portando con me anche Tito [...]. Esposi loro il vangelo che io predico tra i pagani, ma lo esposi privatamente alle persone più ragguardevoli, per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso invano” (2,1-3). La grande preoccupazione di Paolo era quella di essere d'accordo con la chiesa di Gerusalemme, mentre Abercio la ignora totalmente, non gli interessa proprio e non la nomina,¹⁵ pur passando al nord della Palestina per recarsi nella pianura della Siria. La comunità di Gerusalemme aveva già perso la sua importanza nella coscienza cristiana. Il vescovo metropolita della Palestina risiedeva a Cesarea, il capoluogo della provincia. Abercio invece riserva grandi lodi alla chiesa romana, e solo ad essa. Abbiamo un cambiamento di importanza di queste due comunità.



15. M. M. Mitchell, *Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge 206, p.296.

❖ II. LA GEOGRAFIA DELLA PRIMA MISSIONE

A). La fede in Gesù si diffonde prima nei villaggi e nei piccoli centri della Palestina, ma subito, per opera di numerosi e sconosciuti predicatori itineranti, varcò i confini della terra di Israele, invadendo l'impero romano e andando anche oltre i suoi confini orientali, nel mondo siriaco e persiano. Tali predicatori itineranti compivano la loro missione non davanti a folle riunite, ma discretamente nelle case private.¹⁶ La frase di Gesù: “In qualunque casa entriate, prima dite: Pace a questa casa” (*Lc 10,5*) non rispecchia forse quello che avveniva nella pratica missionaria? E l'altro comando di Gesù riportato subito dopo “Quando entrerete in una città e vi accoglieranno, mangiate quello che vi sarà messo dinanzi” (*Lc 10,8*) non ha un significato universale, nel senso di non fare difficoltà se il cibo non è ‘puro’ (*kasher*)?¹⁷ Il convivio era una difficoltà per l'integrazione con quelli provenienti dal paganesimo. Il missionario di Gesù “non deve passare di casa in casa” (*Lc 10,7*).

Per Roma, la capitale dell'impero, come per la quasi totalità delle città, sono del tutto sconosciuti i primi missionari, che già nella prima generazione dopo la morte di Gesù vi avevano creato delle piccole comunità. Altrettanto non conosciamo quando e come è iniziata una prima comunità cristiana ad Alessandria di Egitto, ad Antiochia, a Damasco, ecc. Emblematica l'origine del cristianesimo africano. In questa provincia romana la prima

16. R. Penna, *La casa come ambito cultuale nel cristianesimo paolino: Ricerche Storico-Bibliiche* 21/2(2009)183-202.

17. Cfr. V. Fusco, *Le prime comunità cristiane: tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997, pp. 213s.

testimonianza è dell'anno 180, quando il 17 luglio sei cristiani di una sconosciuta località, Scili (Scilli)¹⁸, vengono processati a Cartagine nel *secretarium*¹⁹ del proconsole Saturnino, da poco insediato. Il villaggio doveva essere così minuscolo, che non è stato identificato. Di fronte alla loro persistenza nella fede, l'araldo (*praeco*) annuncia pubblicamente al popolo all'esterno del *secretarium* la loro condanna a morte insieme con altri credenti, in tutto dodici.²⁰ L'esistenza della traduzione latina delle lettere paoline rimanda ad una comunità di antica data, la quale già usava il latino al posto del greco. Inoltre l'uso di libri rimanda alla caratteristica delle comunità cristiane, che non hanno solo il culto comune, ma anche libri su cui fondano il loro pensiero e la loro condotta. Questi libri contribuiscono in modo a noi non facilmente comprensibile alla creazione di una identità cristiana sia nel contenuto delle convinzioni che nel modo di vivere. Anche Abercio, come si è accennato, viaggia in paesi lontani avendo con sé le lettere di Paolo. I martiri scilitani, quando stanno per morire, l'unica cosa che hanno con loro sono alcuni testi fondanti del cristianesimo, come la cosa più cara. Qualche anno più tardi, a partire dal 197, gli scritti di Tertulliano presentano una comunità vasta e vivace con differenti correnti di pensiero. La presenza cristiana è ormai diffusa capillarmente (cfr. *Apol.* 1,7; *Ad Scapulam* 2,10).

Siccome questi missionari itineranti²¹ sono molti, nella letteratura del primo e del secondo secolo si parla molto della generosità verso di loro, delle precauzioni da prendere e specialmente dell'ospitalità dei singoli e delle comunità in quanto tali. Sono

18. F. Ruggiero, *Atti dei martiri scilitani: introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento*, Roma 1991, pp. 48s.

19. Una sala giudiziaria del *praetorium* chiuso al pubblico.

20. Il numero è discusso, perché all'inizio degli *Acta si nominano solo sei cristiani; gli altri nomi o erano stati omessi all'inizio oppure appartengono ad un altro processo e sono stati inseriti qui nella redazione del testo*.

21. Gli *Atti degli Apostoli* apocrifi trattano dei missionari itineranti, che convertono i pagani al cristianesimo.

sempre più convinto che l'incredibile sistema stradale creato dai romani abbia facilitato enormemente lo spostamento dei missionari e delle relazioni tra le chiese, anche tra quelle molto lontane tra di loro.²² Una rete, costruita razionalmente e tecnicamente perfetta con enormi investimenti economici e umani, anche protetta dalla polizia, rendeva il viaggio più sicuro ed agevole. Un governatore di una provincia di confine attraversata da carovane, l'Arabia, nel quarto secolo, viene lodato dalla popolazione locale per avere garantito "pace e sicurezza ai viaggiatori di passaggio per le nostre regioni e per il popolo".²³ Il cristianesimo si diffuse anzitutto nelle città collocate lunghe le grandi arterie terrestri e nelle città portuali. La *pax romana* che regnava all'interno dei confini dell'impero permetteva lo spostamento delle persone. Una iscrizione di qualche decennio prima dell'arrivo di Paolo in Anatolia ci introduce a percepire il clima di pace, di tranquillità, di ordine e di progresso nella parte occidentale dell'Asia Minore. Essa proviene dalla città greca di Alicarnasso (Bodrun) in Caria, nella provincia di Asia, ed è una grande lode dell'imperatore Augusto, un salvatore inviato dagli dei e un dio anch'egli²⁴: "Salvatore di tutta l'umanità, la cui provvidente cura non solo ha soddisfatto ma ha sorpassato le speranze di tutti. Sia la terra che il mare sono in pace; le città ridondano dei doni di concordia, di ricchezza e di rispetto per la legge, e il culmine e la sintesi di tutte le cose buone appor-tano le speranze giuste e la soddisfazione del presente (SEG IV,201).²⁵ La *pax Romana* ha favorito la diffusione del cristianesimo, come pure delle altre religioni orientali, perché tutti si potevano spostare in una immensa area senza frontiere, come

22. Cfr. P. Siniscalco, *Le vie di commercio e la diffusione del cristianesimo*, in AA.VV., *Mondo classico e cristianesimo*, Roma 1982, pp. 17-28.

23. W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecorum*, rist. Hildesheim 1982, p. 685.

24. S.R.F. Price, *Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult*: The Journal of Hellenic Studies 104, (1984) 79-95.

25. D. Magie, *Roman rule in Asia Minor, to the end of the third century after Christ*, Princeton 1950, p. 490; altre esaltazioni della pace prosperosa di Augusto, cfr. S.R. F. Price, *Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, pp. 54ss.

se fosse il territorio di una sola città. Agli inizi del quinto secolo Rutilio Namaziano, che sta ritornando nella sua patria gallica, esclama: “Tu hai fatto per genti diverse Un'unica patria: fu gran fortuna Per genti barbare di essere annesse Al tuo dominio. Mentre tu offri ai vinti Di essere partecipi del tuo diritto, hai fatto città quello che prima era il mondo” (*Fecisti patriam diversis gentibus unam; Profuit iniustis te dominante capi; Dumque offers victis proprii consortia iuris, Urbem fecisti, quod prius orbis erat: De reditu 1,63-65*).

Non tutti i missionari andarono nella stessa direzione, ma si recarono in regioni diverse. Per questa loro missione in terre ‘lontane’ dai loro orizzonti abituali, essi dovevano avere nozioni della geografia di allora, delle strade di connessione, delle popolazioni e delle città da evangelizzare. Gerusalemme era un posto privilegiato d’osservazione e d’informazione, perché vi affluivano pellegrini da molte regioni. Gli *Atti degli Apostoli* offrono uno spaccato geografico di persone presenti a Gerusalemme: “Si trovavano allora in Gerusalemme giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo [.] Siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell’Asia, della Frigia e della Panfilia, dell’Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio” (2,5-11). Tuttavia i missionari non disponevano di carte geografiche nel senso odierno, come noi siamo abituati. Queste, per l’antichità, quando venivano disegnate, non erano tracciate secondo la configurazione fisica e umana della superficie terrestre – come si fa oggi per le carte geografiche -, ma secondo la prospettiva del viaggiatore, cioè in relazione alla percorribilità e la sua posizione nell’orizzonte spaziale. Le carte esistenti descrivono non rappresentano la geografia fisica, ma presentano le strade da percorrere. Inoltre la rappresentazione e la percezione cartografica è molto diversa

dalla nostra, in quanto noi siamo abituati a cartine geografiche e alla rappresentazione del territorio fisico. La percezione dello spazio geografico degli antichi è secondo il criterio etnografico, secondo i popoli che abitavano i territori vicini e lontani. Tali popoli sono descritti secondo i loro costumi e il loro modo di vivere (alimentazione, vestiario, riti funerari, case, e la loro lingua).²⁶ I romani, con la costruzione delle strade segnate dalle pietre miliarie, che segnalavano le distanze dalle città di riferimento (*caput viae*), danno il senso delle distanze da un luogo ad un altro con grande precisione. Al di fuori di questo spazio costruito dai romani, il senso della distanza era data dal tempo di percorrenza. Gli autori dicono: due, tre, quattro giorni di cammino. La misura dello spazio geografico e delle distanze è molto relativo, perché la velocità, a seconda degli strumenti usati, può cambiare enormemente.

Il cristianesimo pertanto, nel suo nascere e nella sua lunga storia, è strettamente connesso con la geografia, sia quella fisica che quella umana. Lo studio di qualsiasi tipo di storia ecclesiastica deve tener conto della geografia. Anzitutto di quella fisica: delle strade terrestri, fluviali, marittime, dei viaggi possibili, delle comunicazioni tra le varie chiese; e poi della geografia umana antica (vari popoli, lingue parlate) per capire la circolazione dei missionari, delle idee, dei testi, delle tradizioni liturgiche.

Parlo del cristianesimo, senza distinzioni, in qualsiasi forma esso si manifesta, cioè di tutte quelle persone che professavano un qualche rapporto con Gesù Cristo. Fino alla concessione della libertà religiosa, coloro che si dichiarano cristiani in un tribunale civile e perseverano con il rifiuto di compiere un gesto religioso pagano sono condannati in quanto cristiani. Per le autorità civili romane è sufficiente che si dichiarino cristiani;

26. Ch. Jacob, *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Paris 1992.

non sono interessati al loro credo particolare, se eretico o ortodosso. Alla domanda ‘sei cristiano?’ se la risposta è affermativa, l’indagato viene condannato. Si considera più che sufficiente rispondere *christianus sum*²⁷. La questione del martirio non riguarda solo alcuni cristiani di un certo ceto sociale, ma riguarda tutti: uomini e donne, liberi e schiavi, giovani e anziani. Così pure non solo le guide delle comunità. Esso concerne ogni cristiano indipendentemente dal suo ruolo nella comunità in relazione alla ‘vera religione’. Negli *Atti dei martiri Scilitani*, il proconsole pagano Saturnino afferma che “anche noi siamo religiosi e la nostra religione è semplice” (*Passio Scil.* 3). Per i cristiani l’affermazione riguarda la verità, infatti Attalo è detto “testimone della verità in mezzo a noi”.

Credo che sia utile un approccio di carattere generale, oggi in particolare che si tende a mettere l’accento sulle diversità delle espressioni cristiane dei primi secoli. Ci sono diversità e diversità: alcuni contenuti della *regula fidei* erano e sono qualificanti ed essenziali, senza i quali il cristianesimo sarebbe un’altra cosa (es. Cristo, Figlio di Dio, incarnato e salvatore), altri marginali, come tutte le forme liturgiche ed espressioni di spiritualità ed accentuazioni e divergenze teologiche.²⁸ In questo senso il cristianesimo nasce, per usare un parola di moda, ‘plurale’. Difatti parliamo di teologie, al plurale, nel Nuovo Testamento. Paolo di Tarso, cosciente delle diversità di insegnamento, si recò a Gerusalemme, per incontrare altri apostoli, perché vuole essere d’accordo con loro, “per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso invano” (*Gal* 2,2). Era forte l’opposizione dei ‘falsi

27. J. N. Bremmer, *Christianus sum : the early Christian martyrs and Christ*, in *Eulogia*, Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire, publ. par Bartelink Gerard J. M., Hilhorst A. & Kneepkens C. H., Steenbrugge 1991, 11-20.

28. G. Theissen, *La religione dei primi cristiani*, Torino 2004: il cap. *Pluralità e unità nel cristianesimo delle origini e la nascita del canone*, pp. 321-364; R. Penna, *Le prime comunità cristiane: persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Roma 2011.

fratelli', altri seguaci di Cristo. Ma dopo ampia discussione, Paolo aggiunge "riconoscendo la grazia a me conferita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione, perché noi andassimo verso i pagani ed essi verso i circoncisi" (*Gal 2,9*). Invece lo stesso Pietro non diede la mano a Simone, che pure si era fatto battezzare, ed aggiunse: "Non v'è parte né sorte alcuna per te in questa cosa" (*At 8,21*). Il gesto e le parole esprimono una scomunica e quindi incompatibilità. Ora non si possono mettere sullo stesso livello tutte le espressioni cristiane antiche sia per contenuti che per forme di vita e per numero di adesioni.



❖ III. LA TERMINOLOGIA

Ma quale terminologia usare per parlare dell'accrescere del numero e della presenza cristiana? Questo aspetto è importante in relazione a quello che vogliamo dire, perché i termini non hanno lo stesso significato e non sono di significato neutro, ma hanno una connotazione. Essi sono correlati tra di loro e ciascuno esprime una prospettiva o un approccio differente. Infatti la famosa opera di Harnack porta nel titolo due di essi: missione e diffusione.²⁹ La terminologia è ricca: evangelizzazione, missione, apostolato, predicazione, catechesi, conversione, cristianizzazione, proselitismo, espansione o diffusione del cristianesimo, acculturazione e inculturazione cristiane,³⁰ ecc. I termini non sono ben definiti e spesso se ne fa un uso improprio, talvolta all'interno della stessa opera o dello stesso discorso.

Bisogna premettere di cosa vogliamo parlare. Nel titolo c'è la parola 'cristianesimo', perché il discorso non è specifico. Altri termini sono meno esatti. Il problema metodologico è molto importante, perché usiamo parole antiche, che hanno oggi un altro significato. Le parole restano per secoli come monumenti, ma il loro contenuto cambia. Ecco alcuni termini possibili: 1) La 'chiesa', che suppone un'organizzazione, che si costituisce lentamente. Ma presto sorgono chiese diffuse e opposte tra di loro. Infatti Celso parla della 'grande chiesa' e delle altre chiese. 2) La

29. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, IV ed. Leipzig 1923; ed. italiana: *Missione e propagazione del cristianesimo del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986; inglese: *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Gran Rapids 1908; francese: *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, Paris 2004.

30. Cfr. B. Luiselli, *Inculturazione e acculturazione*, in *Letteratura Patristica*, a cura di A. Di Berardino, G. Fedalto, M. Simonetti, Cinisello Balsamo 2007, pp. 735-748.

‘religione cristiana’: un sintagma che ha i suoi problemi, in quanto la parola religione ha una connotazione moderna, che non indica perfettamente i culti e le credenze dell’antichità. 3) ‘Fede cristiana’: l’espressione rimanda ad un contenuto personale ed è impossibile valutare il coinvolgimento personale e la profondità delle convinzioni. La fede non è soggetta ad un controllo storico. La fede, intesa in senso cristiano, ha un’espressione sociale e pubblica. Crea comunità di credenti. Lo storico non può verificare la risurrezione di Gesù, ma deve ammettere che qualcosa è successo, perché per molti essa subito ha generato molte adesioni. 4) ‘Cristianesimo’: qui è inteso in senso generale e ampio. Gli antichi disputavano su chi è veramente cristiano. Gli uni accusavano gli altri di tradire l’insegnamento di Cristo e degli apostoli, negandosi a vicenda la patente di cristiano.

- a). Un termine usato di carattere generale è *proselitismo*. Esso viene da proselito ([anche proselita] = *advena*), un sopravvenuto. Il suo significato generale indica uno che è arrivato, straniero, un abitante (*peregrinus*) non giudeo abitante nella terra di Israele. Oggi, almeno in italiano, il termine indica un nuovo seguace di una setta, di un gruppo, ecc. Chi fa proselitismo svolge un’attività pacifica, non coercitiva, per conseguire nuovi adepti. Oltre il significato generale che si dà al termine, in trattazioni specifiche, quando si parla dell’antichità, si usa tale termine normalmente in riferimento all’adesione di pagani al giudaismo: a una persona che si converte al giudaismo dal paganesimo. Ora il termine non si trova nelle letterature classiche, in Filone di Alessandria e quattro volte nel Nuovo Testamento. Si trova anche in alcune iscrizioni giudaiche. Papa Francesco è contrario all’uso del termine, perché la “La Chiesa non cresce per proselitismo ma «per attrazione »”.³¹

31. *Esortazione Apostolica Evangelii gaudium*, n. 15.

Che differenza c'è tra proselitismo e missione a livello concreto? Sembra che proselitismo abbia carattere non ufficiale, ma individuale. Non c'è una istituzione ufficiale che invia e delle persone che si dedicano a tale attività. Quindi è un'attività libera e non remunerata. Proselitismo sembra, almeno oggi, che abbia una certa connotazione negativa, in quanto si cerca di avere altri seguaci. Le religioni pagane non facevano proselitismo, perché erano strettamente legate ad un popolo (una città). Esse non si preoccupavano della ricerca del vero, ma solo praticare un culto proprio. Come ogni popolo (o città) aveva le sue istituzioni, così aveva anche la propria religione; non era interessato ad estendere la propria religione. La religione è un fatto etnico, proprio di un gruppo. Invece le religioni universali, cioè non legate ad un gruppo etnico, possono non avere uno afflato missionario, ma si diffondono lo stesso per altre ragioni. Il cristianesimo, religione universale, invece, per sua costituzione, è missionaria.

b). Un termine molto usato è *evangelizzazione*,³² che deriva da *euangelion*. Questo termine e derivati ricorrono frequentemente nel Nuovo Testamento sia negli scritti paolini che nei vangeli. Anzitutto è Gesù che “annuncia la buona novella” (*Lc 4,43*) e l’evangelizzazione si presenta come la continuazione della sua predicazione di annuncio. Il termine ha una valenza biblica e in senso positivo implica la diffusione dei valori evangelici per opera della parola. Il contenuto caratterizza l’evangelizzazione: l’annuncio che Cristo, morto e risorto, vive, e tutti “passino dalle tenebre alla luce e dal potere di satana a Dio e ottengano la remissione dei peccati e l’eredità in mezzo a coloro che sono stati santificati per la fede in me (Cristo)” (*Atti 26,18*). In ambiente ecumenico protestante si preferisce il termine *evangelism*,³³ termine collegato con evan-

32. Sul significato termine per la missione cristiana, cfr. D.J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, pp. 565-581.

33. M. Green, *Evangelism in the Early Church*, London 1970; Sul significato termine per la

gelista inteso come predicatore sia nella sua comunità e sia come missionario altrove in contesti geografici e culturali differenti. L'evangelista, se si rivolge a far passare alla sua confessione religiosa aderenti ad altre religioni, fa opera di proselitismo. Per esempio l'azione compiuta dai giudei per avere seguaci dal mondo pagano viene denominata normalmente proselitismo e i nuovi aderenti sono detti proseliti.³⁴ Il termine proselitismo spesso si applica anche alla missione cristiana. Il termine *evangelizzazione*, secondo quanto è stato accennato, è stato usato in riferimento al nostro periodo. Esso acquista altre sfumature in altri contesti e anche da chi viene usato, che può dargli altri aspetti. In un numero della *Rivista di storia del cristianesimo* del 2011 ci sono tre articoli che trattano dell'evangelizzazione del Perù nel secolo XVI; gli autori si collocano in un'altra prospettiva, perché non solo il contesto studiato è molto differente dal nostro, ma anche i metodi usati per convertire la popolazione dalle loro tradizioni ancestrali al cristianesimo nell'espressione cattolica latina di quel secolo non sono quelli antichi. L'evangelizzazione consisteva nel Perù nell'osessione della "estirpazione delle idolatrie" o nella eliminazione dei culti diabolici. L'azione si muoveva tra l'azione inquisitoria e quella catechetica e pastorale; ed era anche un processo di occidentalizzazione. Evangelizzazione si connetteva all'occidentalizzazione con imposizione non solo di un'altra religione, ma anche di un'altra cultura. Invece nell'antichità si restava all'interno della stessa cultura, nella quale si innestavano elementi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento. Inoltre molti elementi cosiddetti pagani venivano assunti nel contesto nuovo e arricchiti di altri significati.

missione cristiana, cfr. D.J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, pp. 565-581.

34. L. H. Feldman, *Proselytism by Jews in the third, fourth and fifth centuries* Journal of the Study of Judaism 24(1993)1-58.

c). Strettamente connesso con evangelizzazione è *missione*,³⁵ che deriva dal latino *missio*, che è traduzione concettuale di *apostolo*. Anch'esso è biblico e gli studiosi trattano frequentemente dei fondamenti biblici della missione cristiana, come conseguenza del “carattere missionario di Gesù e della chiesa primitiva”.³⁶ Martin Hengel³⁷ offre sia un breve panorama bibliografico che una precisa trattazione degli inizi della missione cristiana. Il termine *missione* è un termine astratto; suppone un inviante e un inviato (*missus*). L'inviante può essere una persona singola o una istituzione che invia. La missione sottintende il concetto di un'attività pacifica di predicazione e di convinzione fatta con la parola. Per questo sembra avere una connotazione positiva rispetto a proselitismo. Inoltre suppone che chi si dedica alla missione abbia in qualche modo diritto di vivere dall'aiuto degli altri. Gli studiosi attuali trattano l'argomento sia sotto il lemma di origine latina (missione)³⁸ e sia sotto la voce di origine greca.³⁹ Il termine missione normalmente si applica all'attività aggregativa dei cristiani, sia nei primi secoli che per i secoli posteriori. Si usa anche per altre religioni, che possono avere un carattere missionario (manicheismo; buddismo; zoroastrismo). Anche nel buddismo la prima missione aveva un carattere universale, senza limiti geografici o etnici o sociali, ma si rivolgeva a tutti.

35. M. Hengel, *The origins of the Christian mission*, in: *Between Jesus and Paul: studies in the earliest history of Christianity*, Philadelphia 1983, 48-64 e 166-179 (note); E. J. Schnabel, *Early Christian mission*, Downers Grove – Leicester 2004 (due grossi volumi).

36. M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994.

37. Cfr. n. 21; D.J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, p.31.

38. Per esempio A.v. Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 2009; *Dictionnaire de Spiritualité*; D. J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000,

39. Cfr. *Dictionnaire de la Bible, Supplément*.

La missione implica una volontà esplicita di fare adepti, di convertire. Mette in rilievo la parte attiva della comunicazione, non tanto la parte passiva e gli esiti raggiunti. La prima generazione cristiana ha considerato impellente l'obbligo di annunciare il messaggio di Gesù. L'incredibile attività missionaria dell'apostolo Paolo nasce dal dovere di evangelizzare: “*Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il Vangelo!*” (1 Cor 9, 16; cf. Rm 10, 14). Il vangelo di Matteo va all'origine: “*Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo*” (28,19-20). Diversi studiosi oggi considerano i primi scritti cristiani come espressione del carattere missionario del primitivo cristianesimo. La missione si può svolgere in tre diversi modi: la predicazione davanti ad un pubblico (es. nella sinagoga, come fa Paolo), per mezzo di rapporti e conversazioni personali (cfr. At 28,30-31), con l'aiuto di un certo comportamento privato e pubblico (cfr. 1Pt 2,12; 3,1-2⁴⁰). Le case private sono il luogo privilegiato dei rapporti personali nei primi secoli. Sulla spinta missionaria primitiva è interessante sapere e studiare quanta influenza hanno avuto questi fattori: 1) la convinzione della parusia imminente, nel primo periodo (escatologia) da parte dei missionari; 2) il bisogno di un'aspettativa di salvezza in quel periodo, ed era un bisogno molto diffuso;⁴¹ 3) Per l'impegno missionario dei cristiani che la salvezza è possibile trovarla solo nella nuova comunità. I cristiani offrono la salvezza a tutti, ma a certe condizioni: una conversione di vita e di condotta accompagnata da attenta preparazione e discernimento.

40. “voi, mogli, state sottomesse ai vostri mariti perché, anche se alcuni si rifiutano di credere alla parola, vengano dalla condotta delle mogli, senza bisogno di parole, conquistati considerando la vostra condotta casta e rispettosa”.

41. *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 2005, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006.

d) *Cristianizzazione*,⁴² che deriva da Cristo e cristiano, implica le azioni che portano al proselitismo, a conquistare nuovi adepti, a rendere gli altri aderenti alla fede cristiana. Cristianizzazione indica qualcosa in più di evangelizzazione o conversione. Esso, nella sua espressione attiva, è connesso con il termine *missione*, che in genere riguarda le persone. Mentre la missione implica un aspetto personale, rapporti tra persone; la cristianizzazione non si rivolge solo alle persone, ma può abbracciare anche altri aspetti della convivenza sociale (la scuola, la soppressione dei templi, diversa organizzazione del tempo pubblico, diversa strutturazione dello spazio pubblico e privato). Inoltre si può realizzare non solo attraverso la missione e la persuasione, ma anche con strumenti non “democratici”, come la coercizione e la forza. In quest’ultimo caso si richiede che il gruppo coercitivo abbia una forza maggiore e rilevante dal punto di vista sociale e politico. Mette in rilievo sia la parte attiva che passiva e gli esiti raggiunti. Possiamo avere la missione senza cristianizzazione, e la cristianizzazione senza una missione. Quando esistono dei missionari (o apostoli), si parla di missione; ma quando si può parlare di cristianizzazione e di cristianizzati? Che condizioni bisogna raggiungere per la cristianizzazione. Negli ultimi decenni si parla molto delle società europee dechristianizzate: in che senso? Solo nella pratica esteriore oppure sotto i valori etici e le convinzioni religiose?

Nell’antichità si usava il termine sia in greco, *christianizein*, che in latino, *christianizare* (Tertulliano, *Adv. Marc.* 1,21). Significa professare la religione cristiana, essere cristiano o diventare cristiano. Comunque nella storia il termine ha avuto una evoluzione.⁴³ Tuttavia esso, oggi, viene usato con

42. R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D.100-400*, New Haven-London 1984 (trad. it. Bari 1989).

43. Cfr. H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil, a cura di, *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, 2010, pp.8ss. dove Inglebert discute il termine.

significato molto più ampio. Il termine cristianizzazione può riguardare numerosi aspetti della vita privata, sociale, politica, ecc. Si parla della cristianizzazione dello spazio, della cristianizzazione del tempo, della cristianizzazione degli edifici, della cristianizzazione delle statue, della cristianizzazione dei culti, del diritto, della morte, della sessualità, della famiglia e dei suoi rapporti interni, ecc.

I cristiani, nella comunicazione del loro messaggio, usavano le lingue comuni del tempo, in particolare il greco e il latino. Ma ben presto hanno cominciato ad usare anche le lingue locali, che talvolta non avevano una scrittura, che nascerà solo più tardi (es. armeno, georgiano). “L'impegno della creazione di un vocabolario tecnico del cristianesimo fu uno dei primi doveri delle comunità nascenti nei loro ambienti”.⁴⁴ Tale esigenza si pone continuamente nella storia cristiana. Anche oggi, sia in terre missionarie che nei paesi di antica tradizione cristiana, sorge il problema di tradurre il messaggio cristiano in termini comprensibili. Per questo si parla del rinnovamento del linguaggio nella comunicazione della fede e della inculturazione del cristianesimo.⁴⁵ I cristiani, per essere fedeli alla dottrina, dovevano usare le parole con un preciso significato, sia creando parole nuove e sia dando un nuovo significato a parole antiche. La traduzione in greco della Bibbia ebraica ha portato alla creazione di numerosi neologismi semasiologici nella lingua greca. Numerose parole, pur restando le stesse, assumono un nuovo significato. La Mohrmann presenta numerosi esempi nei suoi studi. Ciò poneva il problema della esattezza e della precisione del linguaggio usato dai cristiani.

44. C. Mohrmann, *Le problème du vocabulaire chrétien. Expérience d'évangélisation paléo-chrétiennes et modernes*, in *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1958, I, pp. 113-122, qui p.113.

45. Si questo tema si veda il bell'articolo di Bruno Luiselli, *Inculturazione e acculturazione*, in *Letteratura patristica*, a cura di A. Di Berardino, G. Fedalto, M. Simonetti, Cinisello Balsamo 2007, pp.735-748.

Agostino avvertiva il problema, quando scriveva: “I filosofi però parlano liberamente e in argomenti veramente difficili per l’intelligenza non si preoccupano di offendere l’uditore dei credenti. A noi invece è consentito di esprimerci in base a una regola determinata affinché il libero uso delle parole non generi una erronea credenza anche in merito a oggetti che si esprimono con quelle parole” (*Città di Dio* 10,23). Agostino riflette la preoccupazione dell’esattezza del linguaggio cristiano. Le antiche traduzioni bibliche dovevano rendere in altre lingue concetti diversi. Anche i cristiani dovevano parlare del culto e della religione cristiani. Nei primi secoli sono reticenti nell’uso di termini del culto pagano. Si voleva evitare il sincretismo, perché le parole, nella mente degli ascoltatori, avevano già un significato preciso, e potevano interpretare il cristianesimo secondo la concezione pagana. Le parole sono veicoli di un contenuto, che continua dei parlanti. Quando li usano, lo fanno in maniera antitetica; ma successivamente sono stati ammessi nel linguaggio cristiano. Può essere curioso il fatto che quando Tertulliano si rivolge ai pagani usa il termine *dies solis*, quando invece parla ai cristiani adopera *dies dominicus*. Nel quarto secolo, nonostante l’opposizione di alcuni autori cristiani, diventa usuale la terminologia pagana per indicare i giorni della settimana.

Popoli di antica cultura, che adottano una nuova religione, nata in ambito estraneo, e un modo diverso di pensare la vita e la divinità, hanno bisogno anche di un nuovo vocabolario, che esprima questi valori e concezioni. Le relazioni tra lingua e religione devono cambiare. Un lavoro preliminare è stato compiuto in Alessandria d’Egitto da parte dei giudei, che hanno tradotto i loro testi e hanno scritto in greco per i parlanti questa lingua, sia essi di origine ebraica o gentile. Gli autori cristiani di lingua greca hanno beneficiato degli autori giudaici. Mentre i primi autori di lingua latina, non beneficiando di una tradizione giudaica latina, dovevano essere più

creativi nella traduzione della Bibbia e nella predicazione del messaggio cristiano.⁴⁶

Orbene, i Padri della chiesa, che normalmente si erano formati secondo la tradizione pagana, hanno creato un linguaggio tecnico per la teologia, la liturgia e le istituzioni cristiane. Siccome questi termini, normalmente, sono nati prima in ambiente greco e poi trasferiti in altre lingue, ci sono tanti grecismi, per esempio in latino.⁴⁷ Ora, nei tempi moderni, come tradurre quel linguaggio tradizionale nelle culture africane o di altri continenti da parte dei missionari?

R. MacMullen si chiedeva, qualche decennio fa, che influsso ha avuto il cristianesimo su alcuni aspetti etici della società tar-doantica (sessualità, schiavitù, giochi gladiatori, diritto penale, corruzione); concludeva che esso aveva influito solo sulla percezione della sessualità.⁴⁸ Quando il termine si riferisce alla conversione, talvolta può indicare la forzosa conversione di un popolo. Inglebert offre la seguente definizione: “La cristianizzazione può applicarsi ad ogni aspetto della vita sociale, politica, materiale, culturale, mentale (per cui può dirsi di gruppi o di popoli) e non si applica affatto a fenomeni mentali personali, ma piuttosto a dei comportamenti”⁴⁹ Nel corso del quarto secolo, e anche nei secoli seguenti, la cristianizzazione implicava anche la conversione delle persone e la trasformazione di tutto ciò che era connesso con la religione. Si cercava l’abolizione o lo sradicamento di ogni manifestazione religiosa considerata ‘pagana’. Tale aspetto porta anche ad approfondire i limiti della cristianizzazione per la sopravvivenza di molte forme pagane.

46. C. Mohrmann, *La latinité chrétienne et le problème dès realations entre langue et religion*, in *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1958, I, pp.123-137.

47. La Mohrmann offre molti esempi nell’articolo citato, *Le problème du vocabulaire chrétien*.

48. R. MacMullen, *What difference did Christianity make to the world ?* Historia 35(1986)322-343.

49. H. Inglebert, *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris 2010, p. 9.

Pertanto il concetto di cristianizzazione esprime un fenomeno molto complesso e ampio nello spazio e nel tempo. Quindi esso è un armamentario concettuale non facilmente utilizzabile, perché sotto alcuni aspetti sembra chiaro e semplice, per altri aspetti è di una tale estensione, della quale non si percepiscono i limiti.⁵⁰ Certamente nel quarto secolo il discorso fatto da un cristiano per comunicare l'insegnamento cristiano diventa molto capillare, perché riguarda tutti gli aspetti della vita pubblica e privata, persino gli aspetti intimi della persona umana (i suoi pensieri) e delle sue relazioni familiari (genitori, figli e domestici). Ma prima del quarto secolo il discorso orale cristiano è molto riservato e si rivolge solo all'interno delle comunità familiari e comunitarie. Non ha una valenza pubblica, come avverrà nel quarto secolo, ma solo molto ristretta e riservata agli adepti in senso largo (catecumeni) e in senso stretto (i *fideles*). Solo il discorso scritto può avere un pubblico esterno. Forme tradizionali religiose – che normalmente chiamiamo pagane – si ritirano in luoghi meno vistosi, marginali, pronte e riemergere quando si presenta l'occasione. Numerose forme si trasmettono di generazione in generazione e giungono fino a noi. Anch'io, da ragazzo, pur vivendo in ambiente cristiano, ricordo che i paesani compivano numerosi riti pagani nel vissuto quotidiano, talvolta con una mescolanza tra parole cristiane e gesti non cristiani. Come avveniva, per esempio, nel Messico: “In questo tipo di idolatria, lo spazio principale era la casa, il focolare indigeno, il nucleo domestico. Principalmente nella casa si praticavano gli antichi riti e ceremonie tradizionali del matrimonio, del battesimo alla maniera indigena, si seguivano i vecchi calendari, le pratiche divinatorie, il culto degli antenati e tutti i riti e costumi condannati dalla chiesa come pagani o diabolici”.⁵¹

50. Si veda per l'azione evangelizzatrice compiuta in Messico l'opera di S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris 1988 (*La colonizzazione dell'immaginario : società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino 1994).

51. R. Vainfas, *Subversión del catolicismo en la idolatrías indígenas: la Santidad tupinambá y el*

e) La *Conversione*⁵² ha un significato più ampio in quanto può riferirsi a qualsiasi cambiamento di ordine mentale e spirituale: conversione alla filosofia, alla vita ascetica, alla cultura, allo sport, ecc. In particolare il lessema conversione (convertire) si applica al cambiamento religioso: sia per indicare il passaggio al cristianesimo, come ad una setta cristiana, oppure ad un'altra religione. Il termine si usa anche per aspetti meno radicali: conversione del peccatore, conversione del cristiano eretico, conversione di chi è in pericolo di peccare. Dal punto di vista della scienza delle religioni si offre la seguente definizione: la conversione è un processo di riorientamento totale, di senso religioso, secondo il quale un individuo o un gruppo reinterpreta la vita passata, se ne distacca e fonda la vita futura in una rete sociale differente.

La conversione religiosa è un fatto personale. Per capirla è interessante sentire quello che dicono i convertiti, che raccontano la loro esperienza religiosa. Enumero alcuni aspetti per l'anticità cristiana:

Conversione come ricerca personale (sono pochi).

Conversione per imitazione: vedendo gli altri; vedendo i martiri.

Conversione per imitazione sociale (dal IV secolo).

Conversione per esigenze di carriera, per ragione umane. Agostino, in discorso, esclama: *Quam multi non querunt Iesum, nisi ut illis faciat bene secundum tempus!* (Tract. in Iohn 24,10)..

Tequi Ongoy peruanus, siglo XVI: Cristianesimo nella storia 32(2011)43-69, qui p. 46.
52. A D Nock, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, London and New York 1933; G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1947; AA, *La conversione religiosa nei primi secoli cristiani*: Augustinianum 27(1987)1-239.

Conversioni forzate dai genitori, dalle autorità o da varie circostanze esterne.

Ma in concreto cosa si intende per conversione al cristianesimo? Normalmente pensiamo al travaglio interiore di Giustino martire, di Cipriano, di Comodiano, di Agostino e di molti altri. In realtà la conversione al cristianesimo, storicamente parlando, è avvenuta spesso per imitazione, per soggezione ad un potere più grande. Una persona di autorità viene seguita dai suoi sudditi. A Filippi Lidia viene battezzata “insieme alla sua *casa* [famiglia, la comunità domestica]” (*At 16,15*) e il carceriere “con tutti i suoi” (*Atti 16,33*). Non tutti sono intellettuali, che pensano e maturano nel profondo della coscienza un cambiamento religioso. Può essere soltanto un cambiamento di culto e anche dei costumi. Nel quarto secolo vediamo l'aumento delle conversioni al cristianesimo, ma anche il fenomeno del ritorno al paganesimo. Questo passaggio religioso normalmente viene detto apostasia (*backconversion*). Chi si converte al cristianesimo, non si converte ad esso in quanto tale, ma ad uno specifico gruppo. Ciò permette la continuazione dei diversi gruppi cristiani nel tempo, come vediamo in Africa romana i cattolici e i donatisti che per lungo tempo si affrontano. Agostino ha l'occasione, per opera di sua madre, di convertirsi alla comunità cattolica e non a quella donatista, che era maggioranza. Il fenomeno è particolarmente vero per le comunità decentralizzate antiche.

f) *Reclutamento (recruitment)* è un termine che recentemente è invalso in ambito di lingua inglese per indicare l'accrescere e il diffondersi del cristianesimo, le sue modalità per attirare nuovi adepti.⁵³ Esso, nella nostra tradizione, ha un si-

53. P. Borgen, V. K. Robbins, and D. B. Gowler (eds.), (eds.), *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*, Atlanta 1998; K. Eshleman, *Becoming Heretical: Affection and Ideology in Recruitment to Early Christianities*: HTR 104(2011) 191-216.

gnificato militare, burocratico o amministrativo: reclutare i nuovi soldati, reclutare il personale, ecc. Spesso è connesso con selezione, termine alquanto impersonale e freddo, che comporta una serie di norme per procedere al reclutamento medesimo. Talvolta questo è connesso con il concorso, per cui solo alcuni vengono reclutati secondo un numero predeterminato.

- g). Diffusione, espansione, propagazione o termini simili non fanno riferimento tanto alle persone sia in senso attivo che passivo, quanto piuttosto al territorio. Essi sono termini neutri senza una valutazione e indicano lo stesso fenomeno. La diffusione può avvenire anche soltanto per emigrazione di alcuni membri in altri luoghi. L'emigrazione può essere sia individuale che comunità intere. La diffusione del cattolicesimo nell'America del Nord è avvenuta soprattutto per opera dell'emigrazione di irlandesi, italiani e di altre comunità cattoliche europee. Ora utilizzo un termine più neutro, a me sembra, e cioè quello di *diffusione del cristianesimo*⁵⁴, il cui primo aspetto è quello geografico.⁵⁵ In questo caso, si prescinde dalla discussione, oggi alquanto diffusa, come vediamo dagli altri due interventi, *tra cristianesimo e cristianesimi*. Non si prendono in considerazione la questione dottrinale, oppure l'ortodossia, o le strutture ecclesiali. Da una parte c'è una missione, una predicazione, e dall'altra l'accettazione dell'insegnamento e l'adesione personale ad esso.
- h). Un pagano capiva cosa era la religione secondo la sua esperienza e la sua prospettiva. Ora il cristianesimo per lui non era una *religio* in senso tradizionale. Cicerone scrive “Tutto

54. Anche altri termini affini, come *espansione, propagazione, ecc.*

55. R.L. Mullen, *The Expansion of Christianity. A Gazetteer of its First Three Centuries*, Leiden 2004; W.V. Harris, *The Spread of Christianity in the first Four Centuries*, Brill 2005; A. Di Berardino, *Atlante storico del cristianesimo antico*, Bologna 2010.

il rituale religioso dei Romani si riduce alle *cerimonie sacre e agli auspici*; a questi si potrebbe aggiungere un terzo elemento consistente negli ammonimenti che gli interpreti della Sibilla e gli aruspici, nello sforzo di predire il futuro, hanno ricavato dai portenti e dai prodigi” (*De natura deorum* 3,5). Cicerone qualifica la religione come *cultus deorum* (*De natura deorum* 2,8 e 1,117.). Il cristianesimo non risponde a questi requisiti. Esso inizialmente si presenta nel mondo giudaico come una ‘nuova via’; quando si trasferisce nel mondo greco è una ‘filosofia’, una nuova filosofia e un modo di vivere, a cui si aggiunge l’aggettivo di vera, in quanto è rivelata da Dio. Come dice Eusebio dell’apologista Milziade, che scrisse “ai reggitori del mondo un’apologia della filosofia che egli seguiva” (Eusebio, *HE* 5,17,5). Taziano scrive nel suo *Discorso ai Greci*: “Ora ritengo che sia utile dimostrare che la nostra filosofia è più antica delle discipline che sono presso i Greci” (cap. 31). I pagani di lingua greca criticano il cristianesimo in quanto dottrina, e quindi dovevano informarsi dei loro testi fondanti, le Scritture. La filosofia, per natura sua, era riservata ad una classe superiore; non era per tutti. Il cristianesimo invece non faceva alcuna distinzione della condizione intellettuale e sociale delle persone. Questo è il rimprovero che Celso faceva ai cristiani, quando affermava che i maestri cristiani erano lanaioli, ciabattini, lavandai, cioè le persone più ignoranti e più rozze (in Origene, *Contro Celso* 3,55). Il filosofo neoplatonico Alessandro di Licopoli, nella sua opera *Contro i manichei*, più volte definisce il cristianesimo come una ‘filosofia semplice’. Molti hanno pensato che Alessandro sia stato un vescovo cristiano e critico del manicheismo. Egli era semplicemente un filosofo di ispirazione neoplatonica. Ora se il cristianesimo è una filosofia semplice che può essere capita da tutti, per questi autori, non ha bisogno di alta preparazione e speculazione sia da parte dei maestri che

degli ascoltatori. Per i cristiani invece la semplicità indicava altra cosa: non c'era bisogno di alta preparazione per essere cristiani, ma vivere secondo i precetti evangelici.

Nei primi secoli dell'era cristiana il termine filosofia non indicava solo una disciplina teorica di riflessione e di analisi, che escludeva la rivelazione. Essa abbracciava ogni attività umana che avesse relazione con la vita nel suo aspetto vissuto e pensato. Includeva una conoscenza teorica, ma andava oltre, riguardando anche il modo di vivere e i mezzi per conseguire i fini dell'essere umano. Da qui l'interesse dei filosofi per i problemi religiosi, morali e teologici. Come dice la Malingrey, al momento della diffusione del cristianesimo il termine filosofia ormai indica anche un'arte o un modo di vivere.⁵⁶ La filosofia riguarda l'ideale di una vita pura, vissuta secondo norme rigorose e nobili. I cristiani si appropriano di questo concetto, come fa Giustino, e si considerano i veri filosofi. Giustino, dopo aver conversato con un saggio anziano che gli parlava della Scrittura, afferma che “Quanto a me, un fuoco divampò all'istante nel mio animo e mi pervase l'amore per i profeti e per quegli uomini che sono amici di Cristo. Ponderando tra me e me le sue parole trovai che questa era l'unica filosofia certa e proficua” (*Dialogo* 8,1).

Nel quarto secolo il filosofo, nel vocabolario cristiano, è il monaco, che segue un modo di vivere tutto nuovo, cioè una ‘filosofia’. Nella fine del terzo secolo, in Egitto, c'erano monasteri manichei, fondati da Adda secondo il *Papyrus Rylands 469*, una lettera contro i manichei incorporata successivamente negli *Acta Archelai* di Egemonio. La lettera è attribuita a Teona, vescovo di Alessandria (282-300).

56. A. M. Malingrey, *Philosophia, Étude d'un groupe des mots dans la littérature des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961, p. 100.

Agostino, agli inizi del quarto secolo, parla dei pagani, eruditi e sapienti nella filosofia, che si rifiutano di diventare cristiani per non ridursi alla condizione di una portiera: “Essi, al contrario, non vogliono scendere per poi risalire, cioè non vogliono umiliarsi per poter diventare cristiani. Essi ragionano fra sé e sé: ‘Io dunque dovrei diventare quello che è la mia portinaia? Non dovrei piuttosto essere ciò che fu Platone o Pitagora?’ Finché dalla loro bocca contaminata si sprigionano simili insipienze è segno che essi non vogliono scendere; quindi non possono salire lassù” (*Sermo Dolbeau 26,59*).⁵⁷

Alla metà del terzo secolo Cipriano esorta i cristiani con queste parole: “Carissimi fratelli, noi invece che siamo filosofi non a parole, ma con i fatti, e mostriamo di essere saggi non con un determinato modo di vestire, ma attraverso la verità, perché conosciamo la virtù per esperienza più che per esortazione” (*De bono pat. 3*). Nel mondo latino il cristianesimo si percepisce subito come *religio*, ma non è la solita *religio* romana tradizionale, è la *vera religio*, a partire da Tertulliano e Minucio Felice.



57. Descendere illi nolunt, ut possint ascendere, id est humiles esse nolunt, ut possint esse christiani. Cum sibi dicunt: « Et hoc futurus sum quod est ostiaria mea, ac non potius quod fuit Plato, quod Pythagoras? », ore temerato sufflantes inania, nolunt descendere, non possunt ascendere.

❖ IV. MODALITÀ DELLA DIFFUSIONE DEL CRISTIANESIMO

La rappresentazione in senso spaziale della diffusione del cristianesimo presenta numerosi problemi. Cosa si deve mettere in una carta geografica: solo le sedi episcopali, oppure tutti i luoghi nei quali si può dimostrare una presenza cristiana, anche minima? Secondo questo aspetto incontriamo molte incongruenze. Un esempio. Noi possiamo collocare in una carta geografica circa 150 sedi episcopali (il loro numero era alquanto superiore) in Africa romana per gli inizi del quarto secolo, ma non ci restano testimonianze archeologiche o epigrafiche sicuramente cristiane. Una cosa incredibile: in un territorio di forte presenza cristiana, ci sono labili testimonianze archeologiche sicure prima di Costantino. Alcune testimonianze provengono dalla lontana Cesarea (Mauritania, oggi Cherchel): due iscrizioni riportano nomi di un *clarissimus* (Severiano) e di un presbitero (CIL 8,9585-9586). Le lettere di Cipriano e i suoi concili, per la metà del terzo secolo, sono una preziosa fonte di informazione. Invece non abbiamo fonti letterarie e non conosciamo missionari o vescovi per la *Dacia Traiana* (attuale Romania centrale). Se non ci sono testimonianze letterarie, ci sono testimonianze archeologiche, che, insieme a simboli cristiani, provano l'esistenza di cristiani nella Dacia già prima di Costantino. Sono state trovate anche delle gemme gnostiche a *Porolissum* (Moigrad, Transilvania), tre con l'iscrizione *Abrasax* a *Romula/Malva* (oggi villaggio Reșca, del comune Dobrosloveni, in Romania) e a *Orlea* (distretto di Olt, Romania), e una piastrella d'oro con l'epigrafe *Iao Adonai*, scoperta a *Dierna* (Orșova), sul Danubio poco sopra delle Porte di ferro, dove

Traiano aveva fatto costruire un ponte spettacolare durante la guerra con Decebalo, ricordata ancora da una iscrizione sul posto della *Tabula Traiana*.

Osservo che soltanto il giudaismo e il cristianesimo nell'ambito del monto antico dei primi secoli esigevano una conversione. Il politeismo per sé è tollerante di molte divinità. Il giudaismo anzitutto è un ‘popolo’, una ‘nazione’, ma anche una religione. La conversione alla religione giudaica comportava non solo la rinuncia alle proprie divinità etniche, e a tutti i legami di parentela e di connessioni con la propria patria. Era importante anche assumere il senso di una nuova nazionalità e aspirazioni ad essa connesse. Il conflitto di appartenenza a due nazionalità fu risolta con la concessione di esenzioni da parte di Giulio Cesare e confermate da altri imperatori. Non conosciamo nomi di missionari giudei, anche sappiamo che pagani diventavano giudei per mezzo di una conversione.⁵⁸

a). Sin dagli inizi il cristianesimo si presenta come una religione essenzialmente missionaria, che ha bisogno di fare proseliti. Il concetto di inviante e di inviato è alla base della sua origine. La caratteristica del giudaismo, da cui proviene il cristianesimo, non era missionaria; si potevano avere simpatizzanti per il giudaismo, anche convertiti (proseliti), ma lo scopo dei singoli e delle comunità come tali non tendeva ad aumentare di numero. Il cristianesimo, per sua stessa costituzione, invece nasce come missionario: diffondersi dappertutto, fare convertiti, senza distinzione di lingua, popolo, nazione, razza: “andare in tutto il mondo”; battezzare. Anche tra i barbari. Noi possiamo avere pagani che solo culturalmente sono vicini agli ebrei, mediante la celebrazione delle loro feste, l'accettazione di alcuni loro elementi.

58. H.L.Feldman, *Jew and Gentile in the ancient world : attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, N.J., 1993, p. 290.

Il cristianesimo per sua natura è missionaria per esplicito comando di Gesù di Nazareth. Tutti i vangeli sinottici lo ripetono. Il Vangelo di Marco, il primo dei vangeli, riporta un comando di Gesù: “Andate per tutto il mondo, predicate il Vangelo a ogni creatura. Chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvato; ma chi non avrà creduto sarà condannato” (Marco 16:15,16). Anche il Vangelo di Giovanni riporta un comando di Gesù: “Pace a voi! Come il Padre mi ha mandato, anch’io mando voi» (Giovanni 20:21). Paolo si presenta in maniere solenne e forte: “Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti” (Galati 1,1). E poco oltre aggiunge: “colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani” (1,15-16). Il grande missionario viaggiatore, dice a se stesso e agli altri: “Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il vangelo! Se lo faccio di mia iniziativa, ho diritto alla ricompensa; ma se non lo faccio di mia iniziativa, è un incarico che mi è stato affidato. Quale è dunque la mia ricompensa? Quella di predicare gratuitamente il vangelo senza usare del diritto conferitomi dal vangelo” (1 Corinzi 9,16-18). Paolo vede la sua opera come una necessità interiore, che è frutto di una chiamata e di incarico. “Va’, perché io ti manderò lontano, tra i pagani” (Atti 22,21). Egli si sente obbligato a trasmettere quello che aveva ricevuto. “mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno. Tutto io faccio per il vangelo (1 Cor 9,22-23). Il missionario è un ambasciatore che trasmette quello che ha ricevuto; è l’opera che Paolo: “Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch’io ho ricevuto” (1 Corinzi 15,3).

Nel terzo secolo nasce il manicheismo, anch’esso era una religione missionaria. Mani, che si definisce “apostolo di Gesù Cristo”. Dal suo Gemello spirituale (*Syzygos*) riceve il comando di predi-

care dappertutto: “Non sei stato mandato solo a questa religione (quella dei battisti), ma ad ogni popolo e ad ogni scuola, a ogni città e luogo. Da te infatti sarà spiegata e proclamata questa speranza in tutte le latitudini e parti del mondo. E numerosissimi saranno coloro che accoglieranno la tua parola. Perciò vieni avanti e va in giro; io infatti sarò con te, protettore e difensore, in ogni luogo dove dirai tutto ciò che ti ho rivelato. Perciò non darti preoccupazioni e non rattristarti” (*Codex Manichaicus Colonensis*, 104-05, trad. L. Cirillo, in *Mani e Il manicheismo*, a cura di G. Gnoli, I, Milano 2003, pp. 102s). Mani fu il primo missionario che iniziò verso il 240 d.C. “Me ne uscii dunque da quella comunità per volontà del Signore nostro per seminare il suo bellissimo seme [...]. Andai dunque in terra straniera e fuori patria come una pecora sotto lo sguardo dei lupi, affinché per mezzo mio, una volta separati, fossero scelti i fedeli dagli infedeli, i grani migliori dalla zizzania, i figli del regno dai figli dei nemici” (o.c. 107-108, pp. 104s). Secondo la *Kephalaia* copta egli si reca in India, Persia, Babilonia, Mesene, Susiana – dove incontra il re Shapur, che gli permette di recarsi in Persia, Parthia e Adiabene fino “ai possedimenti di confine del regno dei Romani” (*Kephal.* 1,15; *Mani e Il manicheismo*, a cura di G. Gnoli, I, Milano 2003, p. 150). “Io ho seminato il seme della Vita e ho ammaliato, e li ho ... da oriente a occidente, come voi vedete, la mia speranza si è diretta verso l’oriente del mondo e verso tutti i luoghi della terra abitata, verso la regione settentrionale” (*Kephal.* 1,16; *Mani e Il manicheismo*, pp. 150s). Il *Codex Manich. Colononensis* aggiunge altre località, ma talvolta i suoi spostamenti avvengono attraverso “viaggi aerei” (o.c. 126, p. 117; 135, p. 121). Mentre il viaggio in India si svolge per mare.

L’attività missionaria dei manichei si rivolge ai gruppi elcasaiti, da cui egli proveniva; quindi si rivolge ai dirigenti locali e ai membri della classe dirigente, per conquistarli o almeno ottiene il loro permesso di predicare – questo metodo talvolta non

aveva successo. Gli autori cristiani riferiscono che i predicatori manichei amavano attrarre l'attenzione con comparizioni in luoghi pubblici (es. terme o di fronte alle chiese cristiane). In tali situazione suscitavano interesse e dibattiti, ma anche polemiche con il clero cristiano⁵⁹, come Agostino a Ippona che discute con Fausto e Felice, il *doctor*. Anche le donne erano coinvolte nell'attività missionaria, come la manichea eletta Giulia, che discute con Porfirio di Gaza.⁶⁰

I discepoli di Mani hanno continuato con impegno l'attività missionaria. Palmira diventa il perno della missione nella Siria. Quindi il manicheismo si diffonde in Egitto – nel Medio e Alto Egitto –, dove subito si afferma se un filosofo neoplatonico, Alessandro di Licopoli, scrive una opera di critica e di confutazione, e afferma che il primo missionario è stato un certo Papos, poi un certo Tommaso e quindi altri.⁶¹ Alla fine del terzo secolo arriva persino nell'Africa romana. Infatti l'imperatore Diocleziano pubblica una legge contro i manichei (297 d.C.): la copia conservata è quella diretta a Giuliano, governatore dell'Africa Proconsolare. Il primo grande missionario qui è stato Adimanto, identificato oggi con Addas.⁶² Dall'Africa i missionari raggiungono facilmente Roma e altre regioni di lingua latina. Il manicheismo, a partire dalla Siria, penetra in Armenia, in Asia Minore e persino nei Balcani. Una tomba è stata scoperta nelle vicinanze di Spalato.⁶³ Il manicheismo si estende anche per l'Oriente, raggiungendo la Cina,⁶⁴ dove ottiene persone la conversione nel 762/63 re del regno delle steppe di

59. P. Brown, 1969, *The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*: JRS 59(1969)92-103 (100-101).

60. M. Scopello, *Femmes et propagande dans le manichéisme* : Connaissance des Pères de l'Église 83(2001)35-44.

61. A. Villey, *Alexandre de Lycopolis, Contre la doctrine de Mani*, Paris 1985, pp. 109-116.

62. G. Sfameni Gasparro, *Addas-Adimantus unus ex discipulis Manichaei: for the History of Manichaeism in the West*, in *Studia Manichaica. IV*, ed. R. E. Emmerick et al., Berlin, 2000, pp. 546-59.

63. A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin 1969, 106-107.

64. U. Marazzi, *Alcuni problemi relativi alla diffusione del manicheismo presso i Turchi nei secoli VIII-IX*: AION 39(1979)239-52.

Uighur, Bögü o Bügü Khan, nella Cina centrale. Il re Bögü Khan proclama il manicheismo la religione del regno. Dopo la distruzione del regno delle steppe di Uighur nell'840, alcune tribù si sono rifugiati nell'oasi di Turfan, conservando la religione manichea. Nella menzionata opera a cura di G. Gnoli è presentata una carta geografica di Mani e dei suoi discepoli (p. XC).

I soggetti diffusori del cristianesimo sono innumerevoli sin dalla prima generazione. I testi canonici collocano in prima istanza, i dodici, gli apostoli, con i loro collaboratori. Il vangelo di Marco 3,13-15: “Chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare”. Essi pertanto dovevano stare anzitutto con lui e poi avrebbero dovuto svolgere una missione, per insegnare quello che avevano veduto e sentito.

Si aggiungono anche altri: Paolo, Barnaba, ecc. In realtà innumerevoli missionari, sconosciuti, hanno diffuso il vangelo. Dobbiamo pensare che da una parte c'era l'opera di alcuni, che specificamente si dedicavano alla predicazione e dall'altra anche a livello privato: incontri personali, nel commercio, durante il viaggio, rapporti familiari e di amicizia. Theissen e altri hanno messo in rilievo l'esistenza, alle origini del cristianesimo, di diversi gruppi di persone carismatiche itineranti. Essi avevano tre caratteristiche: senza patria, senza famiglia e senza ricchezza. Diverse parabole del vangelo si possono applicare a tali personaggi; anche altri testi come la Didachè e la II lettera ai Corinzi fanno riferimento ad essi.

La rete sinagogale della diaspora giudaica, in molti casi è stata una base fondamentale per la missione cristiana.⁶⁵ Certamente la rete sinagogale è stata molto utile per l'espansione cristiana,

65. F. Blanchetiére, *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires ?* (30-135), Paris 2002.

come già riconosceva Tertulliano: *sotto l'ombra, per così dire, di una religione quant'altra mai insigne, certamente permessa.*⁶⁶ Era una strategia dei missionari itineranti cominciare dalle sinagoghe, in base alla frase di Gesù che era venuto anzitutto per i figli di Israele. Insieme ai giudei ci sono i ‘timorati di Dio’. Nei testi neotestamentari ci sono pochi riferimenti ai cristiani provenienti dal paganesimo (cfr. *1Ts* 1,9s; *1Cor* 12,2; *Gal* 4,8). Nella prima fase della missione cristiana ancora non ci sono comunità propriamente etnico-cristiane.⁶⁷ Tertulliano, ancora alla fine del secondo secolo, riconosce l’importanza delle sinagoghe per la diffusione del cristianesimo e per la protezione legale. Egli scrive: “essa (*secta christianorum*) sotto l’ombra, per così dire, di una religione quant’altra mai insigne, certamente permessa, una parte di credenze sue proprie nasconde”.⁶⁸

Infatti nelle regioni dove c’erano gli ebrei, i cristiani arrivano prima rispetto ai territori dove non c’è oppure è scarsa la presenza ebraica. Questa constatazione mi suggerisce a parlare brevemente del proselitismo ebraico nella diaspora. Nel primo secolo dopo Cristo, il popolo giudaico era diffuso sia nei paesi del Medioriente, specialmente in Babilonia e Adiabene, che in molte città del mondo mediterraneo. Deportazioni ed esili prima, emigrazioni volontarie per ragioni di commercio avevano creato delle colonie giudaiche un po’ dappertutto. Il fenomeno comincia dal tempo dei Seleucidi. Ora questa dispersione e presenza avevano portato da parte di alcuni all’abbandono della religione avita, ma anche la diffusione della conoscenza

66. *Quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae, aliquid propriae praeceptionis abscondat* (*Apol.* 21,1). Gli Atti degli Apostoli testimoniano questo tipo di missione: 11,19; 14,1; Paolo a Damasco (9,20), a Salamina (13,35), ad Antiochia di Pisidia e Iconio (14,1); a Tessalonica (17,1-2), a Berea (17,10), ad Atene 17,17, a Corinto (14,1) ecc. I missionari più aderenti alla tradizione giudaica erano ancora più fedeli a questo metodo.

67. L.H. Marshall, *Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments*: NTS 19 (1972-1973)271-287.

68. Apologeticum 21,1: “*quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae, aliquid propriae praeceptionis abscondat*”.

della religione ebraica. Molti restarono giudei solo di nome. Due casi clamorosi: Tiberio Giulio Alessandro, nipote di Filone, che arrivò ad essere procuratore della Giudea (46-48) e prefetto dell'Egitto (66-69). Difficile quantificare il numero degli abbandoni.⁶⁹ Si creava anche un sincretismo religioso.⁷⁰ C'erano controllo sociale e coesione religiosa e sociale? Ma fino a che punto? In ambiente giudaico si era creata lentamente anche una mentalità più universalistica. Essa già traspare in un passo del profeta Malachia (V sec. a.C.?): “Poiché dall'oriente all'occidente grande è il mio nome fra le genti e in ogni luogo è offerto incenso al mio nome e una oblazione pura, perché grande è il mio nome fra le genti, dice il Signore degli eserciti” (1,11). L'espressione che si trova nel libro di Ruth: “prendere rifugio sotto le ali del Signore” (2,12) diventa quasi un termine tecnico per esprimere la conversione al giudaismo. Un passo del profeta Zaccaria immagina un futuro incredibile, nel quale dieci pagani (*goyim* = gentili) vanno appresso ad un ebreo per convertirsi e abbracciare la fede monoteista: “Dice il Signore degli eserciti: In quei giorni, dieci uomini di tutte le lingue delle genti afferreranno un giudeo per il lembo del mantello e gli diranno: Vogliamo venire con voi, perché abbiamo compreso che Dio è con voi” (8,23).

In questa dispersione – ma anche in terra di Palestina -, possono esserci anche matrimoni di mista religione: pagana e giudaica. Per gli ebrei era un problema per il tabu del convivio e per la pratica religiosa. Timoteo, convertito da Paolo a Lystra, è di madre giudea e di padre pagano (*Atti* 16,1). La politica di Erode e dei suoi discendenti era di volere la conversione al giudaismo in caso di matrimonio. Diversi casi sono citati nelle

69. Giuseppe Flavio, *De bello iudaico* 7,2,30. Filone parla spesso di coloro che abbandonano la religione giudaica, “figli di Cain”. *Sulla posterità di Cain* 35-40; *Penitenza* 180-186; *La vita di Mosè* 1,6; *Abramo* 80-94. Abbandoni: cfr. Giuseppe Flavio, *C. Apionem* 1,22.

70. E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1953-1968. Pitture nelle catacombe. Cfr. *The Interpreter's Dictionary of Bible*, vol. 3, p. 924.

fonti di conversioni al giudaismo. Feldman ammette un intenso proselitismo giudaico, che si deduce dal forte aumento della popolazione giudaica nel periodo ellenistico. Anche i pagani accennano della loro attività missionaria. Nella diaspora essa è più forte. Secondo Goodman un'attività missionaria è solo congetturale, ma non dimostrabile dalle fonti in quanto non conosciamo missionari giudei. Ma se non c'è una specifica attività missionaria diretta, ci sono conversioni al giudaismo per ragioni diverse. Il dibattito continua tra gli ebrei, specialmente con il libro di Shlomo Sand.⁷¹ Secondo l'insegnamento ufficiale il popolo ebraico si è diffuso nell'antichità per deportazione da parte dei romani, oltre all'esistenza della diaspora. La tesi di Sand, professore all'Università di Tel Aviv, sostiene che non c'è stata una deportazione della popolazione palestinese; essa è un mito; è più probabile che un palestinese odierno sia discendente dell'antico popolo semitico abitante in Giudea/Canaan, che la maggioranza predominate di ebrei Ashkenaziti di origine Cazara, alla quale egli stesse appartiene.

Quando si parla di conversione al giudaismo per il periodo antico, cosa si intende? Solo manifestazioni di simpatie e accettazione di qualche osservanza, per esempio il sabato? In realtà la conversione formale comportava l'accettazione della condizione legale di una persona non giudea per nascita come se fosse nata da donna giudea. Comportava la piena integrazione. Per le donne era più facile, perché era sufficiente sposare un ebreo.

A Roma c'era stata una delegazione al tempo dei Maccabei, dove sembra aveva cercato di fare proselitismo. Pompeo portò molti giudei venduti come schiavi, molti dei quali acquistarono poi la libertà. I giudei avevano aiutato Giulio Cesare contro Pompeo, per questo egli – con il senato - riconosce Giovanni

71. *L'invenzione del popolo ebraico*, Milano 2010 (edizione originale ebraica 2008).

Ircano II (Hyrcanus), figlio di Alessandro Ianneo degli Asmonei (Maccabei), come sommo sacerdote ed etnarca dei giudei. Concede loro anche dei privilegi (Giuseppe Flavio, Antichità 14,10,16-21) e non solo la tolleranza religiosa in relazione alle loro pratiche tutto particolari, che non potevano essere integrate nel pantheon romano o greco, come avveniva per le altre religioni. Le autorità romane dovevano scegliere tra la persecuzione o la tolleranza, mediante la concessione di privilegi. Hanno scelto la seconda via. Anzitutto il legame di tutti i giudei della diaspora, poi la libera pratica della loro religione, che richiedeva delle osservanze in integrabili: il riposo sabbatico da tramonto a tramonto (il giorno romano andava da mezzanotte a mezzanotte), le prescrizioni di purità rituale, il contributo al Tempio di Gerusalemme. Questi privilegi favoriscono l'assimilazione o la separazione? Certamente Cesare li protegge contro l'intolleranza, ma ne ammette la singolarità e la non integrazione. Il giudeo non si può mai integrare totalmente? Questo è un importante interrogativo nella storiografia. Siccome molta informazione proviene da Giuseppe Flavio (Antichità giudaiche, libro XIV; XVI), la ricerca storica discute sui documenti citati, sulla loro autenticità e sulla loro interpretazione.

La presenza in tante città, con i loro costumi particolari e le loro osservanze, attiravano disprezzo, ma anche ammirazione. Le loro osservanze: circoncisione, il sabato, le feste, leggi dietetiche, specialmente il rifiuto della carne suina. L'attaccamento al tempio di Gerusalemme con il pellegrinaggio e con il pagamento di mezzo shekel al culto del Tempio (Filone, *Leggi speciali* 1,78), confiscato poi da Vespasiano, da pagarsi a Giove Capitolino, dopo la distruzione del Tempio.

Essendo minoranza che sviluppa una forte coscienza di se stessa. Il codice etico e il monoteismo attiravano simpatie; il rifiuto delle immagini di Dio suscitava critiche, ma anche ammira-

zione. I giudei erano famosi per interpretare sogni, per magia e astrologia.⁷² La coesione della comunità giudaica, l'aiuto reciproco, l'aiuto per i poveri, prestiti senza interessi, essendo proibita l'usura. (Ragione per attirare i pagani e cristiani Feldman 394s).

La diaspora stessa metteva i giudei a contatto con tanta gente. E i giudei acquistano questa coscienza di superiorità religiosa. *Rom. 2,19-22:* “*sei convinto di esser guida dei ciechi, luce di coloro che sono nelle tenebre, educatore degli ignoranti, maestro dei semplici, perché possiedi nella legge l'espressione della sapienza e della verità... ebbene, come mai tu, che insegni agli altri, non insegni a te stesso? Tu che predichi di non rubare, rubi? Tu che proibisci l'adulterio,⁷³ sei adultero? Tu che detesti gli idoli, ne derubi i templi?*”. Gli *Oracoli Sibillini*, che prendono il nome dai *Libri Sibillini*, di origine giudaica, ma rielaborati dai cristiani per adattarli alle nuove situazioni. Essi esprimono la coscienza di una superiorità morale: “Il popolo del gran Dio (I giudei) di nuovo sarà forte: e sarà la guida nella vita per tutti i mortali” (III,195s, trad. M. Monaca).⁷⁴ La traduzione dei *Settanta* favoriva la diffusione della loro cultura; la mancanza di una nazionalità precisa, dopo la distruzione del Tempio, dava maggiore impulso all'attività religiosa e culturale a giudei⁷⁵ e maggiore apertura universale.

Quindi si sviluppa un proselitismo: sinagoghe aperte all'ascolto delle letture e predicazione, tradizioni in greco della Bibbia, giudei che scrivono in greco (*Oracoli Sibillini*, Lettera di Ari-

72. L. H. Feldman, *Jewish Proselytism, Eusebius*, in *Christianity and Judaism*, edited by H. W. Attridge and G. Hata, 1992,372-408, p. 386.

73. Si conservano in 14 libri e otto frammenti in esametri greci, composti in momenti diversi. Originariamente essi erano anonimi.

74. Per la superiorità religiosa degli ebrei sui pagani (Filone e Giuseppe Flavio), cfr. *The Interpreter's Dictionary of Bible*, vol. 3, p. 927.

75. L. H. Feldman, *Jewish Proselytism, Eusebius*, in *Christianity and Judaism*, edited by H. W. Attridge and G. Hata, 1992,372-408 380s).

stea, Sapienza di Salomone; Aristobulo, filosofo, Filone, Giuseppe Flavio). I convertiti, a differenza del culto pagano, avevano bisogno di una istruzione religiosa: quindi da qui nasce l'esperienza catecumenale cristiana. Harnack la dottrina delle due vie (Didachè e Ps. Barnaba). Forse c'erano manuali per le istruzioni dei convertenti. Uno scriba provvedeva alla istruzione (del resto partecipavano alla vita delle sinagoghe, ascoltando le letture). Quindi la circoncisione; dopo la guarigione l'immersione. C'era un battesimo; senz'altro, ma difficile precisare da quando nel primo secolo. Mutuato il battesimo dai cristiani. Doveva esserci un rito di ammissione, specialmente per le donne, che non aveva la circoncisione. Anche sulla importanza della circoncisione i rabbini discutevano tra di loro per il proselito.⁷⁶

I giudei erano falsamente accusati di cose strane, talune delle accuse poi furono anche rivolte ai cristiani, come testimonia Tacito che dice che essi veneravano un asino nel tempio di Gerusalemme (*Storie* 5,4; Tertulliano, *Apologeticum* 16,1). Come reazione cominciarono a sviluppare un'apologetica (*Contra Apionem*; *Oracoli Sibillini*, la parte più antica; *Lettera di Aristea*).⁷⁷ In particolare Filone è grande apologeta nel senso di fare conoscere la cultura ebraica al mondo di lingua greca.⁷⁸ Alcuni pagani avevano delle simpatie verso di loro, per cui talvolta osservavano le feste giudaiche (Filone, *Vita di Mosè* 2,4). Talvolta avevano solo ammirazione, come il centurione di Cafarnaù del vangelo e costruisce una sinagoga (Luca 7,2-10). Anche ai cristiani viene rivolta la stessa accusa di venerare la testa di un asino (Minucio, *Octavius* 9,3; Tertulliano, *Apologeticum* 16,1,

76. *The Interpreter's Dictionary of Bible*, vol. 3, p. 930.

77. cfr. Louis H. Feldman, *Jewish Proselytism*, in *Eusebius. Christianity and Judaism*, edited by H. W. Attridge and G. Hata, 1992, 372-408, p. 383ss.

78. V. Nikiprowtzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie : son caractère et sa portée; observations philologiques*, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, Leiden 11(1977)97-116.

Ad Nationes 1,14,1).⁷⁹ L'informazione di Minucio può essere collegata anche al graffito del Palatino, che rappresenta un asino crocifisso es nomina un Alessameno che adora il suo dio. Frontone scrive: “Sento dire che essi venerano la testa di un asino, vilissimo animale” (*Oratio 9; sul graffito del Palatino*, C. Cecchelli, *Mater Christi*, Roma 1948, II, 155-163).

Filone parla anche dei convertiti al giudaismo e ammira il loro coraggio.⁸⁰ La conversione non era facile, perché comportava l'abbandono degli dei e dei costumi di vita precedente. Tacito infatti accenna alle conseguenze del passaggio al giudaismo (Storie 5,5,2), con l'abbandono della propria patria, della famiglia e degli dei. La religione era parte dello Stato in ambiente pagano, il proselito entrava a far parte di un'altra natio, e quindi non poteva venerare gli dei della città. Anche la circoncisione costituiva grande inconveniente, disprezzata dai Romani e comportava l'inabilità a cariche pubbliche (da quando?).

Oltre le testimonianze di origine giudaica, ci sono numerose fonti pagane che accennano alla presenza giudaica in tutte le province, ma anche del passaggio al giudaismo. Naturalmente le fonti giudaiche tendono ad esagerare la loro presenza diffusa. Il giudaismo conquistava maggiore simpatie tra le donne, secondo Giovanni Crisostomo, che esortava i mariti a vigilare sulle proprie mogli.

Il proselitismo era attivo anche nel periodo del primo secolo a. C., quello di massima attività da collocarsi nel I sec. dopo C., specialmente dopo la distruzione del Tempio; dal secondo secolo comincia la decadenza dell'attività proselitistica, anche perché non era ben vista dai rabbini. Sia perché dei convertiti

79. H. Leclercq, in DACL 2,2041-2068. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1955, pp. 103-199.

80. *The Interpreter's Dictionary of Bible*, vol. 3, p. 927.

abbandonavano la religione, sia per la rivolta giudaica che i proseliti non sentivano di condividere, sia per la proibizione della circoncisione, anche se poi la legge venne abolita per i giudei non per i convertiti; sia per leggi che proibivano il proselitismo (Domiziano, Adriano, Antonino Pio, Settimio Severo).⁸¹ Adriano condannava alla morte il convertito e quello che lo aveva convertito. Nonostante la severità delle leggi, c'erano dei convertiti al giudaismo (Tert., *Ad nationes* 1,13; *Adv Iud.* 1; Origene, *In Math. Com.* 16). Ancora nel IV secolo una legislazione contro questa prassi.

Il proselitismo era un fatto individuale; non conosciamo missionari. Neppure poteva avvenire attraverso una propaganda letteraria, perché non risulta una produzione e distribuzione di testi a tale scopo; come neppure la diffusione della traduzione dei *Settanta* in ambiente non giudaico, la quale era voluminosa, costosa e inaccessibile; i *Settanta* vennero conosciuti maggiormente per combattere i cristiani.

I cristiani pertanto, all'ombra delle sinagoghe, hanno fatto i primi passi. Del resto essi, agli inizi, sono giudei, che, pur restando giudei, seguono “la nuova via” (Atti 9,2); costituiscono la “setta dei nazarei” (Atti 24,5). Sono farisei, sacerdoti, ellenisti e altri giudei che aderiscono alla nuova componente religiosa del variegato mondo palestinese. Ernest Renan, in una conferenza pronunciata a Parigi e pubblicata nel 1883, dal titolo *Le judaïsme comme race et comme religion*,⁸² sosteneva la tesi che la propaganda giudaica scritta e orale, aveva attirato molta gente al giudaismo, simpatizzanti della vita e del pensiero giudaico del tempo. Giuseppe Flavio (*De bello iudaico* 7,3,3), in un passo molto citato parla delle conversioni che avvenivano ad Antiochia di Siria: giu-

81. Cfr. Luis H. Feldman, o.c. 395s

82. Paris 1983; molto tempo dopo il testo fu tradotto in inglese e pubblicato in *Contemporary Jewish Record* VII/4 (1943)436-448

dei che passavano al giudaismo, conducevano una vita giudaica, ma non si circoncidevano; la stessa cosa avveniva ad Alessandria, dove i giudei parlavano greco e non ebraico. I giudei scrivono testi destinati alla propaganda. Questa va dal 150 circa a.C fino al 200 d.C. A Roma si parlava del vivere al modo giudaico (*vitam iudaicam agere*), che comportava almeno l'osservanza del sabato e la morale. Esistevano i *timentes Deum*. Erano i giudei non dichiarati (*improfessi*).⁸³ Per Renan “Senza dubbio la maggior parte delle persone che avevano adottato la *vitam iudaicam* senza la circoncisione” si convertirono al cristianesimo (pag. 14). Altri invece accettarono la circoncisione e passarono completamente al giudaismo, cioè sono divenuti giudei a tutti gli effetti. Non abbiamo prove che questi non simpatizzanti del giudaismo siano stati quelli che si convertirono per prima.

Ma come è stato possibile che ben presto, almeno in alcuni luoghi, essi sono distinti dai giudei e sono stati perseguitati? Significativo è il primo caso di una grande persecuzione dei cristiani a Roma, nell’anno 64, da parte di Nerone, che condanna solo i seguaci di Cristo. Proprio la primitiva espansione geografica ed etnica dei cristiani diventa motivo di contesa all’interno della nuova comunità religiosa e alla separazione dalle sinagoghe. Secondo gli Atti degli Apostoli, il saggio Rabban Gamaliel consiglia di guardare il nuovo movimento di riforma alla luce del pluralismo del tempo. “Non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria o questa attività è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli; non vi accada di trovarvi a combattere contro Dio!” (Atti 5,38-39). In Palestina molti preferiscono seguire l’insegnamento di Gesù di Nazareth a quello dei maestri farisei; e vengono perseguitati. Nasce una frattura che lentamente diventa una separazione totale.

83. Svetonio, *Domitianus* 12.

Le sinagoghe però erano solo nelle città più importanti, specialmente in quelle di mare; al di fuori della Palestina non erano diffuse nelle campagne. Nelle sinagoghe i missionari si rivolgono sia ai figli di Israele come ai pagani simpatizzanti viventi in uno spazio urbano politeista. La presenza di giudei in Adiabene (Iraq nordorientale odierno) favorisce anche la diffusione del cristianesimo in quella regione, oltre le frontiere orientali dell'impero romano. Secondo Lavenant “la cristianità siriaca recluta i suoi primi adepti nelle comunità giudaiche di Adiabene, numerose all'epoca di questo regno, la cui dinastia sin da tempi antichissimi, dopo la conversione dei propri sovrani al giudaismo, manteneva strette relazioni con la Palestina” (NDPAC 1,1543). Alla fine del secondo secolo i cristiani sono presenti nel territorio che oggi costituisce la parte settentrionale dell'Afghanistan. Dopo la conversione degli unni in Asia centrale risale al quinto secolo; solo alla fine del settimo secolo missionari persiani raggiungono la Cina.

Nel regno persiano si sviluppa una chiesa aramaica fuori dell'impero romano in un'area fertile di sincretismi religiosi. Esistevano molte comunità giudaiche in Mesopotamia.⁸⁴ Qui (oggi Iraq e Turchia) le frontiere erano solo militari e di influenza politica, ma aperte, per cui la popolazione, le idee e le religioni circolavano liberamente a differenze delle frontiere europee, dove il cristianesimo sostanzialmente è un fenomeno che si sviluppava solo all'interno del *limes* militare.

In una lettera riportata da Filone, il re giudeo, Agrippa, scrive all'imperatore Caligola (†41) che: “Gerusalemme, [...] la mia patria, è anche la capitale (metropoli), non solamente del territorio della Giudea, ma ancora della maggior parte degli altri territori, a causa delle colonie che essa ha inviato, secondo

84. J. Neusner, *A History of Jews in Babylonia*, Leiden 1965-1970.

le epoche, nei paesi limitrofi: Egitto, Fenicia, Siria, Panfilia, Cilicia, nella maggior parte dell'Asia Minore fino alla Bitinia e persino nel Ponto. Allo stesso modo in Europa, in Tessaglia, Beozia e Macedonia, Etolia, Attica [...] senza parlare delle colonie al di là dell'Eurofrate [...] Babilonia e nelle vicine satrapie [...] con il tuo favore avranno benefici non una sola città, ma migliaia in ogni regione del mondo abitato, in Europa, in Asia, in Africa" (*Legatio* 281-284). Le colonie giudaiche erano numerose in Egitto, in Cirenaica, in Siria e Mesopotamia, meno in Asia Minore e nelle isole. Non molte in occidente, nel mondo, ad eccezione di Roma. Il panorama geografico dei pellegrini a Gerusalemme presentato dagli Atti degli Apostoli, è già citato, concorda con questa lettera di Agrippa (Atti 2,5-11). Raymond Brown ha scritto un bel libro (*The churches the apostles left behind*).⁸⁵ Esso ricorda le differenti correnti subapostoliche (quelle paoline, di Giovanni, di Matteo e di Marco). Non abbiamo, e forse non è possibile, scrivere un altro agile volume le altre chiese per mancanza di fonti letterarie. Possiamo solo pensare che l'azione missionaria degli altri apostoli fosse più legata alla diffusione di giudeo-cristiani verso l'oriente con stile missionario diverso da quello paolino. L'attività era legata a rapporti commerciali e personali

Il *limes* dell'impero romano, anche se variava nel tempo, era una vera frontiera non facilmente permeabile; ciò in particolare in Occidente e Nord Africa. Invece esso in Oriente era alquanto fluido e permeabile: con le merci circolavano anche le idee e gli uomini, che portavano con sé anche la loro religione. Secondo l'antica tradizione, il cristianesimo, di impronta giudaica, arrivò vicino a Ctesifonte tra il 76 e il 116 (Mari nel *Libro della Torre*)⁸⁶; una corrente posteriore vuol fare derivare

85. New York 1984; it. *Le chiese degli apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia*, Casale Monferrato 1992.

86. Mari b. Sulayman (sec.XII) scrisse una cronaca dei patriarchi della chiesa di oriente.

la predicazione da Edessa, evangelizzata da Addai, uno dei settantadue discepoli. In ogni caso il cristianesimo si è diffuso sia a partire dall'Adiabene che dall'Osrohene prima dei sassanidi.

Il *Libro delle Leggi dei paesi*, attribuito a Filippo, un discepolo di Bardesane, accenna alla vita di cristiani parti, medi e di Hatra (oggi *al-Hadr*).⁸⁷ In Persia sono presenti eresie cristiane (marcionismo, manicheismo), come pure fedeli deportati da parte di Shapur I nelle sue incursioni in Occidente alla metà del terzo secolo. La persecuzione al tempo di Bahram II (276-296), menzionata nell'iscrizione del *mobad* (chierico zoroastriano) Kartir a Naqš-i-Rustam, è segno che i cristiani venivano considerati pericolosi. Nell'iscrizione si parla di “nazareni e cristiani”: i primi, secondo Brock, potrebbero essere cristiani di origine iraniana e i secondi invece i deportati dalle regioni occidentali, alcuni di lingua greca, da Antiochia, dall'Arzanene (Bet Arzon; nel Kurdistan turco), Corduene (Qradu) e dalla Zabdicina (Bet Zabdai). I cristiani deportati furono stanziate principalmente in Susiana (o Xuzistan, Beth Huzayé; a sud est di Babilonia, capitale Susa), dove Shapur I fece costruire la città di Gundishapur (Bet Lapat in siriaco). Anche Shapur II (309-379) fa deportare altri cristiani in Susiana, che accrescono le comunità precedenti. Di conseguenza in qualche città le comunità cristiane utilizzano diverse lingue (es. a Bet Lapat ancora nel 540 alcuni parlano greco) accade che ci siano più vescovi. A Iranshahr, secondo la *Cronaca di Seert*, ci sono due comunità “una chiamata chiesa dei romani, l'altra dei karamaniensi, che celebrano le liturgie in greco e in siriaco” (I,1). Se il cristianesimo si diffonde oltre i confini romani orientali, d'altra parte in Occidente si espandono le religioni persiane, come il manicheismo e il culto di Mithra.

87. A 80 km. a sud di Mossul, ricca di rovine antiche.

In occasione di persecuzioni, le deportazioni di cristiani -contro la volontà delle autorità- causavano la diffusione del cristianesimo anche tra gli abitanti del luogo dove venivano relegati. Dionigi di Alessandria racconta che durante la persecuzione di Valeriano nel 258 fu esiliato dal prefetto Emiliano, insieme con alcuni del clero, in uno sperduto villaggio della Libia, Kephro. Dove “non pochi dei pagani, abbandonati i loro idoli, – scrive al vescovo Germano - si convertirono a Dio. Allora per la prima volta fu seminata la parola, per mezzo nostro, in coloro che non l’avevano ricevuto in precedenza” (in Eusebio, HE 7,11,12).

Costantino, nella lettera di convocazione ai vescovi per un concilio da celebrarsi di fronte a lui a Costantinopoli, accenna alla diffusione del vangelo anche tra i ‘barbari’. Scrive: “Infatti attraverso il mio servizio a Dio, la pace regna ovunque e i barbari stessi, che finora erano ignoranti della verità, benedicono il nome di Dio in maniera autentica” (Atanasio, *Apol. sec.* 86,10).⁸⁸

Per i primi secoli, questo fenomeno di diffusione del cristianesimo oltre la frontiera romana non fu molto vasto, in quanto la concezione della visione del mondo diffusa sia tra i pagani che tra i cristiani era la medesima: c’era la coincidenza dello spazio geografico dell’*orbis terrarum* con l’estensione dell’impero romano (*orbis romanus; oikoumene*). Si pensava che oltre esistessero solo territori abitati dai barbari.⁸⁹ Già Ireneo, verso l’anno 200 circa, offriva questa identificazione tra l’*orbis romanus* e la diffusione del cristianesimo, scrivendo che le *ecclesiae* professano una sola fede *in Germania. in Hiberis. in Celtis... in Oriente*

88. Cfr. A. Martin, *Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Egypte au IVe siècle (328- 373)*, Rome 1996, pp. 502-503.

89. L’intestazione dell’autobiografia di Augusto (*monumentum ancyranum*) dice: *Rerum gestarum divi Augusti, quibus orbem terrarum imperio populi Romani subiecit.*

*in Aegypto... in Lybia ... in medio mundi*⁹⁰ (*Adv. haer.* 1,10,2). L'idea si rafforza nel quarto secolo in una importante pagina di Ottato di Milevi: *non enim respublica in ecclesia, sed ecclesia in re publica, id est in imperio romano: duo Libanum appellat Christus in Canticis Cantorum cum dicit: Veni sponsa mea inventa, veni de Libano* (Cant. 4,8), *id est de imperio romano, ubi et sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas, quae in barbaris gentibus non sunt et, si essent, tuta esse non possent* (*De schismate don.* 3,3: PL 11,989s).

L'accusa rivolta ai cristiani di *odium humani generis* (Tacito, *Ann.* 15,44) identifica l'*humanum genus* con l'impero romano e i cittadini romani. Se questa ultima accusa era rivolta sia ai giudei che ai cristiani, in realtà una separazione si afferma molto presto come gruppi religiosi diversi, anche se in momenti diversi a seconda dei luoghi. Infatti le autorità perseguitano i cristiani non in quanto giudei, ma in quanto atei, non venerando le divinità poliadi e né l'imperatore. I giudei erano esentati dal prestare tale culto.⁹¹ Come pure i cristiani non pagavano il *fiscus iudaicus* imposto da Vespasiano e da Nerva riservato solo agli osservanti giudei, ma forse mescolati con i Giudei al tempo di Domiziano. Oltre dalle notizie delle monete, con le quali Vespasiano propagandava il *fiscus iudaicus*,⁹² le più antiche fonti sono Giuseppe Flavio e Svetonio (†126). Quest'ultima è una fonte molto molto discussa. Egli scrive: “(Domiziano) applicò la tassa del fisco giudaico in maniera molto più severamente (*acerbissime*) che le altre; inoltre ne erano soggetti sia coloro che, pur nascondendo, conducevano una vita alla maniera giudaica e anche coloro che non pagavano il tributo imposto, na-

90. Secondo Harnack l'espressione *in medio mundi si riferisce alle chiese greche e italiche* (cfr. trad. fr. *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, Paris 2004, p. 619, n. 1).

91. M. Goodman, *Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà antiche*, Bari 2009.

92. *Giudei e cristiani nel I secolo: continuità, separazione, polemica* / a cura di Maria Beatrice Durante Mangoni e Giorgio Jossa. Trapani 2006, pp. 92ss.

scondendo la loro origine” (Domiziano 12,2)⁹³. La prima parte afferma che Domiziano inasprì la riscossione della tassa messa da Vespasiano. La seconda parte della frase comprende due categorie di persone, ma quali?

Secondo la prassi tradizionale i Giudei maschi tra 25 e i cinquant'anni dovevano pagare annualmente una tassa per il tempio, l'equivalente di mezzo shekel (= due *denarii* romani o due dracme attiche). Dopo la distruzione di Gerusalemme quella somma doveva destinata per il tempio di *Jupiter Capitolinus* di Roma; ma doveva essere pagata anche dai bambini a partire da tre anni e dalle donne, come si dimostra dai papiro.⁹⁴ Per Domiziano dovevano pagare tutti Giudei e anche quelli che, pur non professando pubblicamente il giudasimo, vivevano alla maniera giudaica e quelli che nascondevano la propria origine. Questo sistema funzionava bene, perché erano ammessi i delatori, che venivano premiati per la loro delazione. Ma i delatori potevano accusare qualsiasi persona, anche innocente. La discussione verte sul secondo gruppo: chi erano i loro componenti? I proseliti, i simpatizzanti (i timorati di Dio), i giudei non praticanti, i giudeocristiani, tutti i cristiani? In altre parole si prendeva in considerazione solo il fatto etnico o anche religioso? Possiamo escludere i cristiani provenienti dal paganesimo, perché non erano circoncisi e in genere non osservavano le pratiche giudaiche (sabato, astensione da certi cibi). L'uccisione di un importante personaggio a Roma come Flavio Clemente appartiene a questo contesto persecutorio. Secondo Cassio Dione con Nerva (96-98) dovevano pagare la tassa solo quelli che restavano fedeli alla religione ancestrale (*Hist. Rom.* 65,7,2). La riforma di Nerva consisteva anzitutto nell'abolizione della delazione da parte

93. *Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel improfessi Iudaicam viverent vitam, vel dissimulata origine imposta genti tributa non pependissent.*

94. M. Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Way*, Tübingen 2010, p. 13

di schiavi o liberti; il richiamo dall'esilio degli accusati di empietà (*asebeia*). La tassa sembra che sia stata abolita dall'imperatore Giuliano (361-363) e non prima: quindi fino allora era in vigore. Comunque anche legalmente ormai i cristiani sono considerati distinti dai Giudei, e il cristianesimo come una nuova setta religiosa, ma non riconosciuta (una *superstatio*) e per questo perseguitato. Plinio, nella sua lettera a Traiano, parla esplicitamente solo dei cristiani e del loro gruppo, i quali vennero uccisi in quanto cristiani (*nomen ipsum*). In fondo quello che diceva Tacito per l'uccisione dei cristiani da parte di Nerone (*Annali* 15,44) e Svetonio (*Nerone* 16,2). Questi due autori non mettono i cristiani in relazione ai Giudei, ma li considerano come un gruppo nuovo con una propria identità. Per questi autori, pagani, il nome 'cristiano' era già in uso e individuava un gruppo ben preciso. I cristiani uccisi a Roma in Vaticano, per il genere di punizioni subite, non dovevano essere cittadini romani.

Possiamo aggiungere qualcosa sulla situazione romana nel primo secolo. Nelle agitazioni che avvenivano a Roma tra i giudei su "Chresto", l'amministrazione romana dell'Imperatore Claudio espelle dalla capitale i più turbolenti. Tra di essi c'erano due giudei cristiani, Aquila, originaria del Ponto, e Prisca, sua moglie (Atti 18,2), in quanto attivisti cristiani e commercianti con notevoli connessioni ad ampio raggio. Infatti si recano a Corinto e poi a Efeso e quindi a Roma di nuovo. Quando erano diventati cristiani? In questa occasione è possibile che dei cristiani abbiano fondato la loro 'sinagoga', cioè la loro comunità, che si riuniva separatamente dai giudei, totalmente indipendente. Il numero di cristiani proveniente dai pagani cresce; alcuni dei nuovi battezzati forse erano stati proseliti o simpatizzanti del giudaismo. Il successo cristiano nella conversione dei pagani e dei simpatizzanti (*sebomenoi*.)

poteva creare invidia tra i giudei.⁹⁵ Poalo era al corrente di questa nuova situazione. La sua Lettera suppone che i cristiani, ormai in maggioranza di origine pagana e non giudaica, si riuniva separatamente in luoghi propri e non nelle sinagoghe (cfr. 1,5s, 13-15; 11,13, 17s, 24, 28, 30s; 15,15f, 18; 9,3ss). Essi avevano una certa conoscenza della Legge e del modo di leggerla.

Essendo ormai separati dal punto di vista religioso, Nerone era in grado di distinguere i cristiani dai giudei. Ma perché accusa solo i cristiani? Anche i giudei avevano una cattiva reputazione presso molti pagani? Il disprezzo pubblico verso i cristiani era maggiore – non sappiamo il loro numero – e non godevano di leggi di protezione. Era disprezzati perché considerati differenti dai normali cittadini (Cfr. Tacito, *Annales* 15,44; *Histories* 5,5,1; Svetonio, *Nero* 16; *Claudius* 25,3; Plinio il Giovane, *Ep.* 10,968; Giustino Martire, *1 Apol.* 1,1). Clemente Romano parla della ‘gelosia’ (5,2ss; 6,1), ma di chi? Forse dei giudei. I rapporti però tra giudei e cristiani a Roma non erano sempre tesi. A livello personale potevano esserci amicizie e relazioni interessate. Alla metà del secondo secolo a Roma c’erano ancora cristiani osservanti della Legge mosaica (Giustino, *Dial.* 47), che pretendevano che anche i convertiti dal paganesimo La osservassero. Lo schiavo Callisto – poi libero e vescovo di Roma – amministrava una banca con clienti giudei (Ps. Ippolito, *Refutatio* 9,12).⁹⁶



95. L’attività missionaria giudaica è attestata a Roma da Cassio Dione Dio (57.18.5a) per l’anno 19 s.C. e da Orazio (*Sat.* 1,4,142s).

96. Peter Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis – London 2003, p.335.

❖ V. GIUDEI E CRISTIANI

In questi ultimi decenni c'è stato un vivace dibattito per precisare quando e come sia avvenuta la separazione tra i giudei, seguaci delle loro regole di vita, e i seguaci di Gesù, ormai detti cristiani da tutti e anche da se stessi.⁹⁷ I primi cristiani erano giudei; si recavano al Tempio, prima della sua distruzione. Observavano le norme principali del comportamento giudaico. La ricerca è divenuta più articolata e più ricca a partire dalla pubblicazione del libro di James Dunn, *The Partings of the Ways*.⁹⁸ L'espressione di J. Dunn si è dimostrata fascinosa, attrattiva ed evocativa di un mondo lontano, ma ancora presente. Richiama alla memoria la metafora delle due vie, così comune nell'antichità giudaica e cristiana: una strada comune, che ad un certo punto si divide in due cammini diversi per decisione di due gruppi che vogliono percorrere due strade diverse. Tale modello dipende dalla convinzione che nel cosiddetto concilio di Yavneh (Jamnia) del 90 d.C. circa venne istituito il rito della *birkath ha-minim* (*b. Berakhot* 28b-29h), cioè la dodicesima benedizione della *Shmoneh esreh*, una preghiera composta di diciotto benedizioni voluta dal rabbino Gamaliele II. In realtà, tale concilio, così come viene concepito, è una creazione posteriore.⁹⁹ E esso dipende anche da diverse espressioni che ricorrono nel Vangelo di Giovanni dell'espulsione dei seguaci di

97. Cfr. M. Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Way*, Tübingen 2010, pp. 190-211. A. H. Becker, A. Yoshiko Reed, eds., *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003; rist. Fortress 2007.

98. James Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, 1991 (ris. 2006).

99. D. Boyarin, *A tale for two synods: Nicaea, Yavneh, and rabbinic ecclesiology*: in *Continuity and Renewal*, in *Jews and Judaism in Byzantine-Christian Palestine* (Jerusalem: Dinur Center for the Study of Jewish History, 2004), 3001-332.[_](#)

Cristo dalle sinagoghe (*Giov.* 9,22; 12,42; 16,2). Ma sappiamo che anche tra i primi seguaci di Gesù non c'era una netta divisione tra i giudaizzanti e i cristiani di origine pagana. In ogni caso tale modello pone numerosi problemi: quando, come, dove, da chi, e perché avvenne la divisione. Daniel Boyarin riprende la questione anche in studi successivi, tra i quali il più semplice, *The Jewish Gospel*, dove scrive: “Tutti, allora – sia chi accettava Gesù, sia chi lo rifiutava – erano ebrei (o israeliti, secondo l'attuale terminologia storica). Di fatto, l'ebraismo non esisteva, e nemmeno il cristianesimo. L'idea stessa di ‘religione’, vale a dire una o più religioni a cui si potesse o meno appartenere, non era ancora emersa, né lo avrebbe fatto per interi secoli. Verso il Terzo secolo (forse anche prima), ‘cristianesimo’ divenne il nome che i cristiani usavano per contraddistinguersi, ma gli ebrei non avrebbero avuto un nome per la loro religione in una delle lingue fino all'epoca moderna, tra il Diciottesimo il Diciannovesimo secolo fino ad allora, i termini indicanti il giudasimo quale religione degli ebrei venivano usati solo dai non ebrei”.

Oggi questo modello della separazione delle strade viene considerato superato, perché la ricerca è diventata più complessa e attenta alle diversità. Non è mai esistito un momento preciso per la separazione, ma un processo a seconda dei contesti geografici, le esperienze culturali e le persone, quando le osservanze giudaiche diventano irrilevanti per i cristiani. Bisogna presente le differenze geografiche: comunità che già agli inizi del secondo secolo erano quasi esclusivamente composte da cristiani provenienti dal paganesimo; differenze culturali e di formazione dei convertiti; anche la differenza di classi sociali svolge il suo ruolo. Del resto gli autori cristiani parlano in modo diverso del rapporto tra cristiani e giudei, e chiedersi perché (es. Ignazio, Giustino). Il movimento cristiano a partire dalla metà primo secolo si sposta lentamente verso le grandi città del

mondo mediterraneo, divenendo un fenomeno urbano, e in certe zone anche nelle campagne, come testimonia Plinio per la Bitinia per gli inizi del secondo secolo. I giudei invece sono presenti solo nelle principali città dell'Asia Minore e non nelle campagne e nei centri marginali. Invece il cristianesimo è più capillare, come si dimostra nella Frigia.

Oggi forse un errore metodologico è quello di parlare di giudaismo e cristianesimo, come due entità astratte e monolitiche.¹⁰⁰ In realtà bisogna considerare le persone di un certo periodo, le quali avevano diverse sensibilità e pertanto diverse maniere di rapportarsi agli altri. Le classi superiori avevano una maggiore preparazione culturale e biblica, forse alcune persone cercavano mettere in risalto le differenze e non le somiglianze. Il popolo semplice non si faceva troppi problemi e coltivava rapporti di amicizia o di commercio. Anche sotto questa prospettiva, non è facile definire che è giudeo e chi cristiano. Del resto tra i cristiani, nel secondo secolo, c'erano quelli provenienti dal giudaismo, i cosiddetti giudeocristiani, con diverse sfumature, i simpatizzanti verso il giudaismo, o anche autori polemici contro i giudei. Si discute con quale termine indicare quelle persone, seguaci di Gesù, che vivevano osservando le tradizioni giudaiche. Parliamo giudeocristianesimo, termine moderno nato al tempo dell'illuminismo.¹⁰¹ L'elemento qualificante di questo gruppo storico è la loro adesione a Cristo come Messia e la convinzione della continuazione dell'antica alleanza. Le ricerche recenti hanno mostrato che i seguaci del giudeocristianesimo non era un gruppo omogeneo, ma esisteva una notevole varietà di idee e di osservanze. Non è facile ricostruire tale varietà, perché le fonti normalmente provengono dagli oppositori.

100. Molto interessante: *The Ways that Never Parted Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. eds. Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed Hardback, Tübingen 2003

101. E. K. Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus. Redrawing the Religious Map of Antiquity*, Tübingen 2010, pp. 6ss.

Una osservazione marginale a tutto il dibattito: il rapporto con morti, con i cadaveri, l'impurità rituale; i cristiani cambiavano, si organizzavano meglio, la loro teologia si sviluppava. La proiezione della nostra attuale concezione del cristianesimo odierno e del giudaismo ai primi secoli. Anche oggi il cristianesimo si presenta all'esterno in una varietà di forme, e così pure il giudaismo. Le identità si andavano costituendo. Per esempio anche tra i cristiani differenze (Celso); i confini erano fluidi, non precisi; le barriere variavano. Oggi c'è maggiore sensibilità alle differenze locali e temporali anche nell'ambito cristiano: per esempio la prassi penitenziale non era monolitica nel secondo e terzo secolo. Ciò vale anche per le varie forme del giudaismo: quello palestinese, della Diaspora, del mondo mesopotamico, Adiabene.



❖ VI. L'OCCIDENTE E LA GEOGRAFIA CRISTIANA

Guardiamo ora verso l'Occidente. Qui per secoli il cristianesimo si è limitato all'*imperium romanum*, anche quando esso è finito. La missione tra i germani e gli angli comincia molto più tardi. In Africa orientale nel quarto secolo il cristianesimo ha raggiunto l'Etiopia, spingendosi fino allo Yemen e l'India. In Asia nel quarto secolo esso si è diffuso nell'Armenia, territorio cuscinetto tra l'impero persiano e quello romano. Nell'*imperium romanum* Roma (*urbs*) era il centro sia politico che ideale, era il *caput orbis terrarum* (Tito Livio, *A urbe condita* 1,16); nel primo e nel secondo secolo tutti fanno riferimento alla capitale e molti vi si recano per visite o per viverci. Questo centro si rompe nel corso del quarto secolo. La geografia mentale, specialmente dei mediterranei, era stata allargata verso l'Oriente a partire da Alessandro Magno verso gli orizzonti asiatici. Antiochia di Siria era un punto di incontro e di collegamento con l'occidente e il mondo orientale. I rapporti commerciali aprivano orizzonti vastissimi e facevano circolare merci e uomini, e con loro idee e religioni. Le *Res gestae divi Augusti*, che tutti potevano leggere in molte città perché pubblicamente scolpite, offrivano un vasto orizzonte geografiche mentale veramente impressionante di territori e di popoli. Paolo, ad Antiochia di Pisidia, ha avuto l'occasione di leggerle. Augusto parla non solo dei popoli occidentali, ma anche orientali e africani. Qualche brano che ci presenta un immenso orizzonte: "Per mio comando e sotto i miei auspici due eserciti furono condotti, all'incirca nel medesimo tempo, in Etiopia nell'Arabia detta Felice, e grandissime schiere nemiche di entrambe le popolazioni furono uccise in battaglia e conquistate parecchie città. In Etiopia arrivò fino alla città

di Nabata, di cui è vicinissima Meroe. In Arabia l'esercito avanzò fin nel territorio dei Sabei, raggiungendo la città di Mariba” (cap. 26). “Pur potendo fare dell'Armenia maggiore una provincia dopo l'uccisione del suo re Artasse, preferii, sull'esempio dei nostri antenati, affidare quel regno a Tigra-ne” (cap. 27); “Furono inviate spesso a me ambascerie di re dall'India, non viste prima di allora da alcun comandante romano. Chiesero la nostra amicizia per mezzo di ambasciatori i Basrani, gli Sciti e i re dei Sarmati che abitano al di qua e al di là del fiume Tânai [attuale fiume Don], e i re degli Albani, degli Iberi e dei Medi” (cap. 31); “Presso di me si rifugiarono supplici i re dei parti Tiridate e poi Fraate, [...], e Artavaside re dei medi, Artassare degli Adiaben, [...] Melone dei Sigambri (popolazione germanica), Segimero dei marcomanni Svevi. Presso di me in Italia il re dei Parti Fraate, figlio di Oroe, mandò tutti i suoi figli e nipoti” (cap. 32). Un abitante di Roma percepiva veramente di essere al centro del mondo.

I cristiani, lettori dell'Antico Testamento, ricevano un insegnamento geografico ed etnografico con le numerose terre e nazioni menzionate. La cosiddetta “tavola delle nazioni” della Genesi (cap. 10) fa menzione di tanti popoli orientali. Il profeta Isaia nomina diverse popolazioni e territori: Arabia (21,13.15), la Nubia del Sudan (18,1-7), l'Egitto (19,1-15), l'Assiria (14,24-27), la Babilonia (14,3-23). Dal libro di Esther sapevano che “Assuero regnava dall'India fino all'Etiopia sopra centoventisette province” (1,1). Paolo, cittadino romano di cultura greca e semitica, si rivolge al mondo romano e alle sue città. Gli altri discepoli di Gesù, non avendo quella cultura e quella cittadinanza, sono aperti ad altri orizzonti culturali e non sono legati ad una cittadinanza, ma ad un'appartenenza etnica e religiosa. Quella religiosa fa superare quella etnica.

Le città diventano i luoghi della diffusione della fede cristiana, che nei primi secoli è soprattutto un fenomeno urbano.¹⁰² Nel primo secolo, la struttura dell'impero romano si basa sulle città, che hanno un'organizzazione politica, amministrativa, religiosa e urbana ben diversa da quella del quarto secolo. Le città, specialmente quelle capitali delle province, erano punto di riferimento di un ampio territorio. Eusebio di Cesarea coglie bene questo aspetto, quando scrive: “Nelle varie località straniere si limitavano a gettare le fondamenta della fede, mettendovi poi, come pastori, altri, cui affidavano la cura di quanti erano stati appena accolti tra loro, mentre essi ripartivano per nuove regioni e nuove genti, con la grazia e la collaborazione di Dio: anche allora, infatti, potenze molteplici e straordinarie dello Spirito santo agivano in loro, al punto che folle intere, fin dalla prima volta che li udivano, accoglievano in massa e volentieri nell'anima loro la religione del Demiurgo dell'universo” (*HE* 3,37,3).



102. W. A. Meeks, *The first urban Christians: the social world of the Apostle Paul*, Yale 1983, 2003²; *After the First Urban Christians: The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*, ed. by Todd D. Still and D. G. Horrell, London 2009.

❖ VII. CRISTIANI E SOCIETÀ

I cristiani, quando la loro religione era considerata *illicita*, erano molto discreti e conservavano un basso profilo sociale; essi non parlavano nelle pubbliche piazze, come facevano i sofisti e i filosofi. Non si rivolgevano alle masse per predicare il vangelo. Gli autori cristiani non leggevano pubblicamente i loro testi nelle terme o nel foro. Non esisteva una propaganda organizzata pubblica. Pertanto per certi aspetti avevano ragione i pagani che accusavano i cristiani di nascondersi, di avere adunanze riservate e non pubbliche. Queste avvenivano in luoghi privati, nelle case delle famiglie ricche, che mettevano a disposizione dei locali. L'*ecclesia* cristiana a molti pagani sembrava come una delle tante associazioni religiose riservate, i cui membri si riunivano per celebrare un loro culto privato.¹⁰³ Nelle città greche, per ragioni politiche, le autorità romane controllavano queste associazioni per proteggere l'ordine sociale. Il pagano Luciano vede i cristiani in questa luce; chiama il loro presidente 'capo del tiaso' (*thiasarkes*). Essi si riuniscono e adorano l'uomo crocifisso, un sofista, che parlava di 'misteri'¹⁰⁴. Pertanto di cose segrete ed egli fa 'discorsi sacri'. Luciano interpreta l'insegnamento e la vita cristiana secondo la mentalità diffusa nelle città greche dell'Asia Minore nel secondo secolo.

Certamente le assemblee cristiane erano private e riservate. Ma i pagani sapevano dove e quando si riunivano. Ippolito scrive

103. R.L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, New Haven 1984, pp. 41-44; W.O. McCready, *Ekklesia and voluntary associations*, in *Voluntary associations in the Graeco-Roman world*, ed. by John S. Kloppenborg and Stephen G. Wilson, London- New York 1996, pp. 59-73.

104. Luciano, *De morte Peregrini* 11 e 13.

“Quando, infatti, i due popoli (giudei e pagani) s'accordano per sedurre i santi, spiano il giorno propizio e, entrati come intrusi nella casa del Signore, quando tutti pregano e cantano inni a Dio, afferrano qualcuno, li portano fuori e fanno loro violenza dicendo: andiamo, avete relazione con noi e onorate gli dèi. Altrimenti noi testimoniamo contro di voi. E siccome non acconsentono, li conducono davanti al tribunale e li accusano di agire contro il decreto di Cesare e li fanno condannare”.¹⁰⁵ Tertulliano osserva: “Ormai sul nostro modo di vivere ne sapete di più. Conoscete anche i giorni delle nostre riunioni, non per nulla siamo assediati, siamo fatti oggetto di violenza, siamo messi agli arresti addirittura durante quelle nostre segretissime assemblee” (*Ad nationes* 1,7,19). Anzi accenna alla pratica di pagare la polizia per non disturbare le loro riunioni. La preoccupazione dei cristiani era la domanda: “*Sed quomodo colligemus? Quomodo dominica sollemnia celebrabimus?*” Da qui la necessità di corrompere i militari perché fossero lasciati in pace (*De fuga* 14,1).

Cosa dicevano ai pagani nelle assemblee? Parlavano delle dottrine? Mostravano la loro condotta? In ogni caso chi voleva entrare nelle riunioni era controllato dalle famiglie stesse o da personale del clero. Solo gli iniziati erano ammessi a tutti i riti; i non battezzati potevano partecipare alla prima parte delle riunioni. Quando le comunità nel terzo secolo disponevano locali propri – nel 257 l'imperatore Valeriano ordina la loro confisca - nasce la figura dell'ostiario, un portiere che doveva conoscere chi entrava e sapere chi poteva entrare. La riservatezza delle loro assemblee, nel secondo secolo, aveva dato la stura a fantasie e ad accuse infamanti non solo in ambiente popolare, ma anche colto, almeno nei primi tempi.¹⁰⁶ Persino Tacito parla di *flagitia atrocia et pudenda*, certamente i pasti di Tieste e le

105. *Comm Dan.* 1,20, in *SC* 14,10ss.

106. Cfr. NDPAC 1,47-51.

unioni di Edipo (cfr. Minucio Felice, *Ottavio* 9). Le riunioni cultuali non si svolgevano all'aperto con la partecipazione della cittadinanza, come nelle religioni antiche, ma in dimore private. Riunioni parzialmente segrete, per definizione sospette, giudicate male. Il pagano Cecilio accusa i cristiani di *latebrosa et lucifuga natio* (Minucio Felice, *Octavius* 8,4). L'eucaristia era vista, a livello popolare, come l'immolazione di un bambino, un rito cannibalesco. Le riunioni miste dove i membri si chiamavano fratello e sorella erano interpretate come riunioni licenziose che terminavano con lo stupro (Giustino, *Dial.* 10; *I Apologia* 26,2; *II Apologia* 12; Atenagora, *Leg.* 3; Teofilo, *Autol.* 3,4). Tertulliano scrive: "Siamo accusati come i più scellerati fra i criminali per un supposto rito d'infanticidio, per il pasto che ne ricaviamo, per l'incesto commesso dopo l'orrendo banchetto" (*Apologeticum* 7,1). Persino oggi qualche studioso vuole interpretare l'antico rito eucaristico presente in Paolo come "rito di magia erotica".¹⁰⁷ Ancora verso la metà del terzo secolo circolavano strane dicerie. A ragione di esse Origene scrive che i pagani "provano ripugnanza ad accostare i cristiani, anche per una semplice conversazione" (*Contro Celso* 6,27). Altrove aggiunge: "Il disprezzo che si riceve dagli altri è maggiore di quella gloria che si ha dai compagni di fede, e anche questa non è data a tutti" (*Contro Celso* 3,9). Quanto c'è di vero in questa osservazione?

I missionari itineranti, come Paolo e altri, fondavano una comunità e poi si recavano altrove. La forza iniziale espansiva in senso geografico che aveva spinto la prima e in parte la seconda generazione di missionari si era affievolita. La creazione progressiva di comunità nuove in province diverse e in

107. Questa è l'opinione di Morton Smith, il molto discusso autore del *Vangelo segreto di Marco*, in una lettera a G. Scholem, in: P. Piowanelli, «Une certaine "Keckheit, Kühnheit und Grandiosität"». *La correspondance entre Morton Smith et Gershom Scholem (1945-1982). Notes critiques: RHR 228(2011)403-429, testo della lettera a p. 415. Egli vedeva nell'insegnamento di Gesù anche elementi libertini.*

città strategiche aveva lo scopo di impiantare una comunità, anche se piccola, che fosse come un punto di riferimento. Ormai la comunità locale diventava un centro di irradiazione del cristianesimo a livello locale, sia per gli abitanti delle città che nelle campagne vicine. La comunità in quanto tale era missionaria e si sentiva in obbligo di espandere l'annuncio del vangelo. Si può vedere questa convinzione anche nel Vangelo di Matteo? Qui viene riportata una frase di Gesù che impegna i suoi discepoli: "Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte, né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli" (5,14-16). Gesù sta parlando dei singoli o dell'insieme? Nel contesto locale il discorso è rivolto agli ascoltatori del momento, ma nel vangelo il 'voi' indica non i singoli, ma la comunità in quanto tale. Tale concezione viene espressa in altro modo nella *Lettera ai filippesi* di Paolo, che scrive: "Fate tutto senza mormorazioni e senza critiche, perché siate irreprendibili e semplici, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione perversa e degenere, nella quale dovete splendere come astri nel mondo, tenendo alta la parola di vita. Allora nel giorno di Cristo (2,14-16a).

Gli Atti degli Apostoli (13,1-3) ci hanno conservato il ricordo un episodio di questo genere. La comunità di Antiochia sceglie in maniera comunitaria e solenne alcuni suoi componenti, Barnaba e Saulo, e li investe ufficialmente di una missione: "Dopo aver digiunato e pregato, imposero loro le mani e li accomiatarono" (*Atti* 13,3). I due delegati allora partono per Cipro e cominciano la loro attività. Non hanno iniziato di propria scelta, ma sono stati chiamati dalla comunità e investiti dell'ufficio mediante un rito. Tale rito

consistente nel digiuno e nell'imposizione delle mani quando è cominciato? È stato inventato in quell'occasione oppure ha dei precedenti giudaici? Paolo successivamente matura un'altra convinzione: quella di essere stato scelto e investito da Cristo ad evangelizzare. Non si sente un delegato di una comunità singola con un orizzonte limitato, ma Cristo stesso che gli ha imposto il dovere e il bisogno di predicare. Scrive: "Non sono forse libero, io? Non sono un apostolo? Non ho veduto Gesù, Signore nostro? E non siete voi la mia opera nel Signore? Anche se per altri non sono apostolo, per voi almeno lo sono; voi siete il sigillo del mio apostolato nel Signore" (*1 Cor 9,1-2*). Egli si sceglie anche dei collaboratori a lui fedeli, ma pochi, come Silvano e poi Timoteo. Poi con altre persone da lui convertite, che gli sono state utili per delegazioni. Ha collaborato anche con missionari indipendenti come Apollo. Ormai però si intrecciano missione, che comporta il primo annuncio e fondazione di comunità, con l'edificazione di queste a crescere nell'organizzazione e nel numero dei componenti. La perseveranza e la capacità di essere nutriti "con cibo solido" e non solo con il latte iniziale è compito dei collaboratori di Paolo e naturalmente di lui stesso. Le sue visite e la sua corrispondenza avevano lo scopo di consolidamento della comunità e della sua perseveranza nel suo insegnamento, per evitare ritorni al paganesimo oppure per rifiutare la seduzione dell'accettazione di "un altro vangelo".

Nella prima generazione ci sono i missionari a tempo pieno, che, con il passare degli anni diminuiscono. Il cristianesimo da movimento si trasforma in istituzione. Tutti i cristiani, in qualche modo, sono dei missionari (es. Giustino con la sua scuola e i suoi scritti, Minucio Felice, i martiri nelle arene degli spettacoli). Origene accenna a questa attività missionaria: "I cristiani, per quanto è nelle loro forze, non trascurano di

diffondere la loro dottrina dappertutto nel mondo. Ed è certo che alcuni si sono fatti un dovere di andare in giro, non solo per città, ma anche per paesi e i villaggi e le campagne, al fine di rendere fedeli a Dio altri uomini ancora. E nessuno potrebbe dire che essi fanno ciò per arricchirsi, dal momento che a volta non accettano neanche doni in natura, e se per caso sono stretti dalla necessità, si accontentano del solo indispensabile, anche quando ci sono molti che vorrebbero dividere con loro ed offrire loro il superfluo. Ma forse ora, per il fatto che molti sono quelli che aderiscono alla parola, e tra quelli che accolgono gli inviati de Logos ci sono persone ricche, alcuni dignitari e donne di ceto elevato e nobile, qualcuno potrebbe affermare che alcuni espongono la dottrina cristiana per avere un po' di gloria. Certamente un tale sospetto non vale per gli inizi, quando c'era un grande pericolo, soprattutto per i predicatori” (*Contro Celso* 3,9). Anche Giustino accenna alla preoccupazione missionaria, che considera anzi un obbligo: “Cerchiamo di persuadere coloro che ingiustamente ci odiano, affinché, vivendo secondo i buoni insegnamenti di Cristo, possano sperare di ottenere insieme a noi le stesse cose da parte di Dio Signore di tutti” (*I Apologia* 14,3; cfr. *Dialogo* 8; 82,39).¹⁰⁸ Un anonimo scrittore, della metà del terzo secolo, mette in rilievo la difficoltà di cristiani di alto rango sociale e ricchi a perseverare nella persecuzione e ad accettare il martirio. Scrive: “Ma se la tua elevata condizione piena di ambizioni ti scoraggia e l'abbondanza del tuo denaro raccolto nei tuoi magazzini ti influenza – denaro che sempre distoglie il proposito di un cuore virtuoso ed assale furiosamente l'anima consacrata al suo Signore – ti prego di richiamare alla mente le parole celesti [...] Infatti, benché sulle tue vesti preziose il colore della porpora ricorra nelle figure e tra le fila

108. M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église : recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313*, Paris 1962, p. 186, nota 5.

delle pieghe dei tuoi vestiti scorra l'oro a vista e i pesanti metalli ai quali dedichi te stesso, non manchino nei magazzini che ti sei scavato, tutte queste cose saranno considerate vacue e inutili” (*De laude mart.*., trad. dell’Osso, cap. 29). Soltanto persone in autorità e dignità potevano avere vesti filettate di porpora. L’autore aggiunge ancora: “Quando i titoli di dignità si combinano insieme, la mente è confusa, la percezione è fuorviata e nello stesso tentativo di parlare in modo brillante svanisce il mio debole discorso” (cap.24).



❖ VIII. RELAZIONI PERSONALI

Gli studi sociologici sulla conversione “confermano che le reti di relazioni sociali costituiscono il meccanismo di base attraverso il quale si verifica una conversione. Per convertire qualcuno bisogna creare un rapporto di profonda e fidata amicizia. Tuttavia anche l’amico più caro non si converte se è pienamente coinvolto con un’altra fede. È chiaro che questo principio era valido nel I secolo come lo è oggi. La vivida descrizione della carriera missionaria di Paolo negli Atti degli Apostoli, come pure le sue lettere alle varie comunità, testimoniano la centralità dell’amicizia e delle relazioni sociali nelle conversioni al cristianesimo. Queste stesse fonti rivelano anche l’aspra opposizione che i cristiani in missione sollevano fra gli ebrei ‘religiosi’”¹⁰⁹. Anzi si può aggiungere un altro risultato della ricerca sociologica e storica, che “a livello di aggregazione, nel quale si basa la conversione, le connessioni sociali hanno svolto un ruolo maggiore rispetto alle caratteristiche distintive sia dottrinali che liturgiche ed organizzative non solo di chi diventava cristiano, ma anche del tipo di cristianesimo abbracciato”¹¹⁰. In altre parole uno diventava o diventa cristiano in ragione di questi rapporti sociali, senza scegliere a quale gruppo cristiano (ortodosso o eretico) aderire. Nella realtà sono in competizione tra di loro, in quanto cercano di convertire i pagani alla loro forma di cristianesimo, ma anche attrarre gli altri cristiani alla propria setta. Tertulliano osserva che i valentiniani non cercano “di convertire i pagani ma di pervertire i nostri” (*non ethnicos*

109. R. Stark, *Le città di Dio. Come il cristianesimo ha conquistato l’impero romano*, Genova 2010, p. 21.

110. K. Eshleman, *Becoming Heretical: Affection and Ideology in Recruitment to Early Christianities*: HTR 104(2011) 191-216, qui 199.

convertendi sed nostros evertendi: Praescr. 42,1). La stessa osservazione fa l'Apocalisse di Pietro (73,23-74,22; 79,22-80,7). A volte delle persone frequentavano due gruppi diversi, come attesta Ireneo (*Adv. Haer* 1,13,7). In ogni caso la conversione crea un distacco dai rapporti precedenti e stabilisce una nuova appartenenza. Solo dopo essere diventato cristiano il convertito approfondisce la propria fede mediante l'istruzione.

Il fenomeno della conversione religiosa, nel contesto del pluralismo pagano delle divinità, è un qualcosa di totalmente nuovo per il mondo greco-romano. Esso implica un enorme cambiamento di un sistema mentale.

Il pagano Celso, nel secondo secolo, e con lui altri ancora, rimprovera ai cristiani la loro fede religiosa, che per lui è qualcosa di irrazionale e di inferiore conoscenza. Sostanzialmente per i pagani non esiste una fede religiosa, come la intendiamo noi oggi. Un esempio conosciuto è il processo del 30 agosto del 257, a Cartagine, “il proconsole Paterno disse nel proprio ufficio al vescovo Cipriano: i santissimi imperatori Valeriano e Gallieno si sono degnati di spedirmi una missiva con la quale ordinano che tutti coloro che non praticano la religione romana (*non romanam religionem colunt*) devono riconoscere i riti romani (*romanis ceremonias recognoscere*)” (*Acta Cypriani* 1,1). L'imperatore Valeriano, in questa circolare inviata anche ad altri governatori, sembra dare ragione a quanti considerano la religione romana soltanto un complesso di atti cultuali; ma tale opinione non è del tutto esatta, tuttavia non priva di solido fondamento. *Religionem colere* implica una intenzionalità e quindi una qualche fede, anche se non una ortodossia, verso le divinità adorate; tuttavia le autorità si contentano del compimento di qualche rito, che manifesti il rispetto della loro religione (*ceremonias recognoscere*), come religione della città-impero. La partecipazione a tale culto ha un carattere assoluto e inevitabile,

perché costituisce un universo mentale dato e scontato, e per nulla messo in dubbio dai cittadini. È una condizione esistenziale che si acquisisce dalla nascita. “Gli dei qui sono una parte integrante di una realtà scontata. La loro esistenza e i loro tratti specifici sono presupposti, in effetti sono ‘conosciuti’. Per credere in loro non è necessario alcun atto di fede”.¹¹¹ Si appartiene alla città e alla sua religione per nascita da genitori cittadini, ma non per una scelta personale, e pertanto l’adesione religiosa non è un atto libero frutto di una scelta.

Si nasce pagano, come pure si nasce giudeo, ma non si diventa pagano per conversione e né giudeo. Il giudaismo definiva se stesso come una nazione, a cui si apparteneva per nascita da madre giudaica; la discendenza biologica, la nascita, incorporava alla comunità, non la professione religiosa, anche se poi per i maschi si compiva il rito della circoncisione, come segno visibile di tale appartenenza. “La religione era un equipaggiamento della nazione”.¹¹² Per questo il popolo giudaico, come nazione religiosa, combatteva anche le sue guerre.

Una delle più importanti e radicali accusa rivolta ai cristiani era quella che il cristianesimo fosse qualcosa di nuovo (*hesterni*, di ieri),¹¹³ e per questo una *superstitio*, cioè una religione priva del supporto della nazionalità, dell’antichità e della tradizione, e quindi priva di ogni legittimità politica e civile (nel senso della *civitas*). In questa accusa concordano e pagani e giudei. Il termine *superstitio*, con questo significato specifico, si ritrova usato per la prima volta precisamente per indicare il cristianesimo da parte di Plinio, Tacito e Svetonio.¹¹⁴ I cristiani non accetta-

111. P. Berger, *Una gloria remota*, Bologna 1994, p. 88.

112. L. M. Feldman, *Origen’s Contra Celsus and Joseph’s Contra Apionem. The issue of Jewish Origins*: Vigiliae Christianae 44(1990)105-135, qui p. 107.

113. A. Casamassa, *L'accusa di « hesterni » e gli scrittori cristiani del II secolo*: Angelicum 20(1943)183-194.

114. D. Grodzynski, *Superstitio: REA* 76(1974)36-60, qui 47-48.

no il nazionalismo religioso ebraico e né la religione pubblica (civile; i *sacra publica*) e ufficiale pagana. Nella vita personale e famigliare non hanno più neanche i *sacra privata*.¹¹⁵ Si consuma così una rottura con la tradizione, il *mos maiorum*, che è la garanzia della sicurezza civile (la *salus reipublicae*). La conversione comporta una marcata cesura con il passaggio alla *pistis* dei cristiani. Il cristianesimo, staccato da ogni connessione nazionale, è basato unicamente sulla professione di fede, a cui si appartiene non a causa di una discendenza biologica, ma mediante la conversione e la “nascita” spirituale che si realizza nel battesimo. I cristiani “non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati” (*Giovanni* 1,13). È possibile convertirsi al giudaismo, ma non si diventa un membro con pieni diritti; invece non è necessaria alcuna conversione al paganesimo: è sufficiente praticare il culto ufficiale e pubblico.

Plinio il Giovane, nella sua lettera a Traiano scritta verso il 111, cioè appena poco più di due generazioni dopo la morte di Gesù, esprime questo principio sociologico, con un termine efficace di *contagio*: “Il contagio di questo culto superstizioso prende non solo le grandi città, ma anche quelle minori e perfino i villaggi e le campagne”.¹¹⁶ Per Plinio il cristianesimo è come una *superstitionis contagio*, che si espande, anche in modo sotterraneo e non controllabile, e può raggiungere molte persone e rendersi pericolo per la società. Qualcosa di qualunque genere, per diffondersi con la *contagio*, ha bisogno di contatti

115. Per i *sacra privata*, cfr. Macrobio, *Saturn.* 1,16,7-8: una festa di una intera *gens*, di una *familia* (nel quale giorno per esempio i membri erano esentati a prestare giuramento), oppure personali (in speciale modo il compleanno del *paterfamilias*); anche feste di gruppi particolari: dei singoli *collegia*; delle donne oppure dei servi, ecc. (Daremburg-Saglio 2,1047). Il calendario pubblico aveva incorporato solo le feste per i defunti (*Lemuria* 9, 11 e 13 maggio; *Feralia*, 21 febbraio). *Sacra popularia* erano le grandi celebrazioni con partecipazione popolare.

116. Ep. 10,96: *Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est*

personalì, gente che viaggia da un posto all’altro e trasporta il virus della *superstitio*. Senza rapporti personali la *superstitionis contagio* non raggiunge altre persone. Il cristianesimo si difonde come una pestilenza per mezzo di contatti nei rapporti umani tra amici, conoscenti e l’attività commerciale. Nei contatti personali non solo le parole sono importanti, ma anche il comportamento, specialmente la qualità della condotta, come gli autori cristiani mettono in rilievo.

Già a partire dal vangelo si dà importanza all’esempio: “Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, affinché vedano le vostre buone opere e glorifichino il Padre vostro che è nei cieli” (*Matteo 5,16*). L’apostolo Paolo esprime la sua esperienza di missionario itinerante, scrivendo che: “Ora, come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno, senza essere prima inviati? Come sta scritto: *Quanto son belli i piedi di coloro che recano un lieto annuncio di bene!* La fede dipende dunque dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo [*fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*]” (*Romani 10,14-17*). Il messaggio cristiano prima di essere scritto è orale, e si trasmette a viva voce: il mezzo normale di comunicazione in quel tempo era l’ascolto di uno che racconta e insegna (*fides ex auditu*). La *fides*, il contenuto dell’insegnamento, proviene da messaggeri, da predicatori, da viaggiatori, da missionari. L’oralità è molto più importante del testo scritto. Giustino osserva che “presso di noi queste cose si ascoltano e si imparano anche da coloro che non conoscono neppure il carattere delle lettere, ignoranti e barbari nel parlare, ma saggi e degni di fede nella mente, alcuni anche storpi e privi di vista” (*IAp. 60,11*). I cristiani sono convinti che esiste per i pagani la “speranza di conversione perché trovino Dio. Dunque, permettete loro di imparare dalle vostre opere”

(Ignazio, *Efesini* 10,1). “Ora dice che le foglie non cadranno intendendo che ogni parola che uscirà dalla vostra bocca nella fede e nell’amore sarà per la conversione e la speranza di molti” (*Barnaba* 10,8).

La letteratura apologetica del secondo secolo, oltre a difendere i cristiani dalle varie accuse, ha anche lo scopo pratico di ottenerne la conversione di coloro che possono leggerla e ottenere dalle autorità comprensione e tolleranza. Teofilo di Antiochia (†185 circa) indirizza la sua opera ad un conoscente, ma considera più vantaggioso incontrarsi personalmente e discutere: “Sforzati d’incontrarti più sovente con me, affinché *ascoltando a viva voce* possa imparare accuratamente la verità” (*A Autolico*, 2,38). Cipriano di Cartagine viene istruito da un suo conoscente, un Ceciliano presbitero, di cui poi ne assume il nome (Ponzi, *Vita Cypriani* 4,1). I pagani leggono questa letteratura? Non è essa letta solo da altri cristiani per rafforzarsi nella fede e saper rispondere ai pagani nei loro contatti quotidiani? Questi tipi di discorsi avvengono anche nelle case, nelle famiglie, tra amici e nelle riunioni liturgiche. Tutti, nel limite del possibile, devono essere preparati a “dare ragione della propria speranza” (*IPietro* 3,15).

Come sembra, i pagani non leggono testi cristiani, anche se ci sono delle eccezioni. Gli autori cristiani lamentano precisamente l’ignoranza dei pagani della religione cristiana, che criticano senza conoscerla.

La trasmissione orale dell’insegnamento era apprezzata più del testo scritto, al contrario della concezione moderna. Papia di Hierapolis, che conosceva i vangeli di Marco e Matteo e altri scritti del NT, parla del suo desiderio di apprendere dalla viva

voce dei ‘presbiteri’¹¹⁷ “che tramandano i precetti dati alla fede dal Signore e scaturiti dalla stessa verità. qualora giungesse un discepolo dei presbiteri, gli chiedevo le parole dei presbiteri, ad esempio, cosa disse Andrea o Pietro o Filippo o Tommaso. Infatti non pensavo che le cose tratte dai libri mi giovassero quanto quelle sentite da una voce viva e duratura” (in Eusebio di Cesarea, *HE* 3,39,4: trad. C. dell’Osso).

Questo aspetto è messo in rilievo anche dal filosofo Celso, che scrive: “Vediamo anche nelle case private lanaioli, ciabattini, lavandai, insomma le persone più ignoranti e più rozze, che di fronte ai loro padroni più anziani e più assennati non osano neanche aprire bocca; ma quando riescono a prendere da parte i loro figli e assieme a loro qualche donnetta priva di comprendonio, fanno discorsi stupefacenti” (in Origene, *Contro Celso*, 3,55). Questo testo suggerisce che il luogo della trasmissione dell’insegnamento cristiano, dopo la metà del secondo secolo, erano ancora le case private o i luoghi di lavoro. Ciò è testimoniato a partire dai primi testi cristiani (*Rom.* 16,5; *1Cor* 16,19; *Filem.* 2). Alcuni testi affermano che tutti membri della famiglia diventavano cristiani (*Atti* 16,11-15; cfr. *1Cor* 1,16). Celso doveva conoscere alcune di queste case. Egli è un conoscitore del cristianesimo per aver letto testi cristiani e forse gnostici. Inoltre, secondo lui, i soggetti addottrinati sono i bambini e le donne. Esisteva una tradizione antica, accettata da tutti, della debolezza del corpo femminile e anche delle capacità spirituali e intellettuali (Cfr. Cicerone, *Tuscul.* 1,37). Invece per i cristiani il fatto che anche le donne fossero capaci di essere pienamente cristiane e di testimoniare la fede con il martirio è un segno della sua grandezza.

117. Sul significato del termine per gli inizi del secondo secolo e in Papia, cfr. NDPAC 3,4309-4315.

Qui non è necessario forzare il testo di un critico pagano, ma è verosimile che i cristiani parlassero della loro fede nei luoghi di lavoro, che erano piccoli locali pubblici aperti sulle strade, come ancora avveniva fino a qualche decennio fa nei piccoli centri. Questi luoghi di lavoro avevano le porte aperte e spesso parte dell'attività si svolgeva in strada. In questi luoghi si poteva comunicare solo qualche parte del messaggio cristiano, qualche pensiero e qualche suggestione. La formazione completa doveva avvenire in altri luoghi e in altri tempi. Invece Celso parla esclusivamente di questi luoghi. Mentre, come si è visto, Ippolito e Tertulliano non parlano di case private, ma di luoghi di riunioni. Siamo ora in un periodo successivo, quando i cristiani posseggono cimiteri di loro proprietà per le sepolture dei loro fedeli defunti.

L'accusa di Celso che i cristiani sono gente di bassissima condizione sociale è una prassi diffusa nell'antichità per denigrare gli altri (il modello interpretativo della *vilification*). In realtà i cristiani del suo tempo appartengono alla classe media con alcune persone colte, che sono in grado di discutere alla pari con lui e di scrivere opere importanti, ma anche di carattere popolare. Il concetto sociologico di 'classe media' è relativo alla società di un certo luogo e di un certo tempo.

Oggi per classe media intendiamo qualcosa di diverso rispetto all'antichità. Nell'elenco telefonico vediamo una molta diffusa classe di liberi professionisti, che noi qualifichiamo come classe media: avvocati, medici di ogni tipo, consulenti finanziari, commercialisti, ingegneri, docenti universitari, scrittori e giornalisti, ecc. Pochissima gente praticava qualcuna di queste professioni; molte delle quali non esistevano affatto come professione da cui si potesse trarre il sostentamento per vivere. Anzi molti praticanti di tali professioni erano schiavi o liberti. Invece era molto più diffusa la classe degli artigiani, che svolgeva-

no lavori manuali e piccoli commercianti. Molte delle antiche professioni sono scomparse o ridotte al minimo, quando una volta impiegava molta popolazione. Inoltre la categoria interpretativa di ‘classe media’ è in relazione al luogo. In una piccola città non si richiede grande ricchezza per appartenere alla classe media. In una grande città prospera i componenti della ‘classe media’ sono molto più ricchi e godono di comodità (es. Alessandria) superiori ai membri della ‘classe media’ di un villaggio egiziano. Qui i mezzi necessari richiesti per vivere discretamente sono molto di meno. Si sopravvive con poche cose, perché ci sono meno necessità nel vestirsi e nei rapporti sociali. Si mangia in modo più semplice. Molti cibi si trovano facilmente nella campagna circostante.

L'accusa che i cristiani fossero di bassa condizione sociale, e tale accusa era denigrante in quel contesto di valori sociali e pubblici, viene considerata un vanto da parte dei cristiani. Infatti come si esprime Minucio Felice: “Quel che si dice, che i più siamo poveri, non è nostra infamia, ma a gloria: l'animo, infatti, come per mollezza si snerva, così si rafforza con la frugalità. D'altra parte come può essere povero colui che non ha bisogni, che non brama l'altrui, che è ricco davanti a Dio? Più povero colui che pur avendo molto desidera ancora di più. Ma lasciate-mi dire quello che penso: nessuno è così povero com'era quando è nato” (*Octavius*, 36,3). Minucio però, essendo un avvocato, era un uomo di cultura, che conosceva la tradizione classica e aveva letto i grandi autori (es. Cicerone e Seneca; anche autori greci); aveva conoscenza dello stoicismo. Era un giurista, come Tertulliano. Singolare il fatto che i primi due scrittori latini siano stati tutti e dei giuristi. Anche Cecilio, il convertito del dialogo l'*Octavius*, è un giurista. Cecilio è un africano che esercita il suo mestiere in Roma. L'autore del *Frammento Muratoriano* qualifica l'evangelista Luca come *iuris studiosus*, forse perché a Roma i cultori del diritto erano molto apprezzati.

Già Giustino aveva riconosciuto che tra i cristiani c'erano illetterati che avevano avuto l'istruzione attraverso l'insegnamento orale: "Presso di noi queste cose si ascoltano e si imparano anche da coloro che non conoscono neppure i caratteri delle lettere, ignoranti e barbari nel parlare, ma saggi e degni di fede nella mente" 1Apol. 60,11).

I cristiani non avevano dimenticato che lo stesso Cristo come uomo altro non era che figlio di un operaio (Mt 13,55) e un operaio egli stesso (Cfr. ad esempio Tertulliano, *De Spectaculis* 30,6). Era motivo di disprezzo per un pensatore pagano come Celso, per il quale il cristianesimo: "ha la possibilità di convincere solo gente volgare e stupida, schiavi, donnette e giovinelli"; persone tutte da considerare alla stregua dell'operaio che ha fondato quella religione (Cfr. in Origene, *Contro Celso* 3,5). Nell'opera di Celso ci sono altri numerosi testi che si muovono sulla stessa linea di pensiero. Luciano di Samosata, nella sua opera *La morte di Peregrino*, fa diversi riferimenti ironici sul quel "grand'uomo crocifisso in Palestina" o alla "mirabile sapienza de i cristiani", definiti "gente credula e sciocca".



❖ IX. PAGANI E CRISTIANI

Il retore Elio Aristide (†181 circa), nato nella provincia di Asia, definisce i cristiani “gli empi che sono in Palestina”.¹¹⁸ Questa affermazione ha dato luogo a tante discussioni. La posizione che mi sembra più saggia è quella di de Labriolle, che scrive: “Io sono d'accordo con Boulanger e Wilamowitz nel considerare il brano relativo agli ‘empi che sono in Palestina’ come una freccia lanciata senza pretese, come una comparazione soltanto suggerita e che non offre in modo adeguato la chiave di lettura del lungo brano (sui filosofi). Piuttosto che ai giudei di Palestina, penso che Aristide ha qui in vista i cristiani e che egli stigmatizza per avere una supposta disciplina, una sembianza di mancanza di rispetto nei riguardi delle autorità costituite. Il loro distacco dalle forme sociali della vita pagana dava facilmente occasione ad un tale rimprovero”.¹¹⁹ Ora considerare i cristiani in relazione alla Palestina già risaliva a Tacito, che usa il termine tecnico di Giudea, che si colloca all'origine di questa *superstition*. Al tempo di Aristide anche Luciano di Samosata († tra il 180 e il 192) nel suo libello *La morte di Peregrino*. Siccome non è andato in Palestina, dove ha conosciuto i cristiani se non in Asia?

Rispetto ad Aristide Luciano aveva una migliore conoscenza dei cristiani, della loro organizzazione e della loro sensibilità fraterna, che deride, specialmente verso corрeligionari che sono in carcere. Scrive che quando il cristiano e avventuriero Peregrino era stato messo in prigione “dalle città dell'Asia vennero alcuni, inviate dai

118. *Contro Platone, in favore dei Quattro 671* (P. Carrara, *I pagani di fronte al cristianesimo*, Firenze 1984, p. 126).

119. P.de Labriolle, *La réaction Païenne : étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1934, rist. 2005, p. 83,

cristiani a spese della comunità, per soccorrere, difendere ed incoraggiare l'uomo” (*De morte Pereg.* 12). Quando era in prigione “Fin dal primo mattino si potevano vedere vecchierelle vedove e orfanelli” (o.c.). Il numero dei cristiani doveva essere consistente nell'Asia e nel Ponto se Luciano scrive un'operetta satirica, che il pubblico pagano doveva comprendere per deridere i cristiani. Egli qualifica i cristiani come ‘folli’. In un'altra operetta accenna ai cristiani del Ponto, dove il ciarlatano Alessandro di Abonuteico diceva che “Il Ponto s’è riempito di atei e cristiani, che osano bestemmiare contro di lui le cose più orrende; consigliava di lapidarli se volevano avere propizio il dio” (*Alessandro* 25). Alessandro faceva un rito di allontanamento dei cristiani, iniziando dicendo “fuori i cristiani” (cap. 38).

In un'altra operetta, che si intitola *Alessandro o il falso profeta*, Alessandro, che era nato in Abonuteico (poi Ionopolis, oggi Inebolu) verso il 105 e morto prima del 180 d.C., istituì un oracolo sulla scia di Ascelpio (Esculapio).¹²⁰ Glicone, un serpente con testa antropomorfa, profetizzava e rispondeva alle domande dei richiedenti. Ad Abonuteico Alessandro istituì la celebrazione di misteri con processioni e luminarie per tre giorni. L'oracolo ebbe grande diffusione in Asia Minore e giungendo fino a Roma. Un suo ammiratore e seguace fu il senatore P. Mummius Sisenna Rutilianus, legato, poi console suffetto nel 146 e proconsole in Asia nel 161 (CIL 14,3001 = ILS 1101).¹²¹ Grande seguace dell'oracolo e di Alessandro. Siccome gli era morta la moglie, chiese un oracolo e la risposta fu quella di sposare sua figlia, cosa che fece verso 165. Il profeta offriva anche oracoli per la salvezza di Roma e del suo impero nelle guerre contro i

120. Scoperte archeologiche confermano quanto scritto da Luciano di Samosata: J. Rodríguez Morales, *Alejabdro de Abonutico. Las razones del éxito de un falso profeta*, in *Aspectos modernos de la antigüedad y su aprovechamiento didáctico*, Madrid 1992, 209-234; L. Robert, *A travers l'Asie Mineur*, Paris 1980, 395-399.

121. R.M. Grant, *Augustus to Constantine*, London 1971, p. 27; G. Rinaldi, *Pagani e Cristiani nell'Asia proconsolare. Note prosopografiche*, in AA.VV., *Cristiani nell'Impero romano*, Napoli 2002, pp. 120-121.

nemici, con risultati disastrosi. La cerimonia della processione iniziava con queste parole: “Se un ateo, un cristiano, un epicureo viene a spiare i misteri, fugga via” (cap. 38). Ne primo giorno Alessandro precedeva la processione ripetendo: “Fuori i cristiani! e la moltitudine rispondeva fuori gli epicurei”. Gli epicurei forse si opponevano per ragioni di rivalità tra città, poiché ad Amastris (oggi Amasra) c’erano molti epicurei, città che si trovava sempre sulla costa del Ponto Eusino a 180 km circa ad occidente di Abonuteico (Inebolu). Alessandro diceva che “Il Ponto era pieno di atei e di cristiani, che osano bestemmiare contro di lui le cose più orrende; consigliava di lapidarli se volevano avere propizio il dio” (*Alessandro* 25). Il rifiuto dell’oracolo e la critica dei cristiani erano giustificati in quanto essi avevano fama di mandare in fallimento gli oracoli e le consultazioni delle divinità, soltanto con il segno della croce. Ma possiamo supporre che essi parlasse-ro pubblicamente contro l’oracolo. Questa precauzione iniziale contro i cristiani suggerisce che la loro presenza non era qualcosa di nascosto, ma visibile e forse influente nella città. Si parla di presenza consistente dei cristiani nel Ponto e non solo in Abonuteico. Se il proconsole era un fervido seguace dell’oracolo, che era contro i cristiani, possiamo immaginare che anch’egli fosse contro i cristiani dell’Asia.

Questi autori pagani, persone di cultura, cercavano di spiegare la diffusione del cristianesimo ricorrendo all’argomento della semplicità dei loro membri, alla loro ignoranza, alla classe sociale molto bassa degli aderenti. Essi diventavano cristiani perché erano ingannati. Tra il terzo e il quarto secolo, Alessandro di Licopoli, che Fozio considera vescovo, ma in realtà era un neoplatonico, ha una sua teoria sulla semplicità dell’etica cristiana, una etica non elaborata. Scrive: “La filosofia dei cristiani è semplice. Essa riserva infatti la massima cura alla formazione morale, ma diventa allusiva non appena voglia definire più precisamente la natura divina. Del resto tutti approverebbero, e a ragione, l’esito fondamentale dei loro sforzi in questo senso,

quando sostengono che la causa creatrice sia la più antica e onorevole, la causa di tutte le cose. Anche in morale essi tralasciano le questioni più spinose (ad esempio cosa sia la virtù morale [...], passando il tempo a discutere sull'esortazione morale, senza tuttavia fornire i principi per l'acquisizione di ciascuna virtù, ma affastellando precetti piuttosto grossolani. Tra il popolo, molti di coloro che ascoltano tali precetti – come si può apprendere dall'esperienza – fanno grandi progressi nella moderazione, e una nota distintiva di pietà è come impressa nei loro comportamenti: essa riaccende il senso morale, corroborato da una tale pratica, e a poco a poco li conduce a desiderare il bene. Da questa semplice filosofia, divisa in seguito in una moltitudine di correnti per opera degli ultimi che vi aderirono, sorse numerose questioni”.¹²² Alessandro continua poi criticando questa divisione dei cristiani in numerose sette, in quanto ha indebolito la semplicità della sua dottrina (filosofia). Alessandro riconosce il valore educativo di questa filosofia sul popolo, in quanto molti “fanno grandi progressi nella moderazione, e una nota distintiva di pietà è come impressa nei loro comportamenti”; inoltre essa “a poco a poco li conduce al desiderio del bene”. Per il suo adattamento alla massa, i predicatori cristiani non affrontano le questioni delicate e alte. In ogni caso il cristianesimo influisce sul comportamento morale dei suoi adepti; e questo è un esito positivo del cristianesimo. La decadenza di questa ‘filosofia semplice’ deriva da due cause: l'eccessivo desiderio di emergere e di comandare, creando delle sette, e alla mancanza di regole. La massa stessa dei cristiani preferisce suddividersi in gruppuscoli.



122. Alessandro di Licopoli, *Contro i manichei*, cap. 1, trad. di F. Chiassone, Genova 2005, p. 51.

❖ X. IMPEGNO SOCIALE

Giuliano imperatore, che invece conosceva il cristianesimo dall'interno, non accetta questa spiegazione, e ricorre all'argomento dell'impegno sociale e caritativo. Gli empi galilei “Non vediamo che quello che più ha contribuito a sviluppare l'ateismo (cristianesimo) è la filantropia verso gli stranieri, la cura per il seppellimento dei defunti e una simulata austerrità nella vita? Io credo che ognuno di questi aspetti debba essere curato sinceramente da noi [...] Sarebbe vergognoso che mentre i giudei non hanno nessun mendicante e gli empi Galilei (= cristiani) nutrono oltre ai loro anche i nostri” (Ep. 84). L'imperatore attribuisce alle opere caritative l'attrazione del cristianesimo. Lo storico cristiano Sozomeno, che riporta la lettera, ricostruisce il quadro delle iniziative dell'imperatore, che era insoddisfatto dell'andamento delle sue riforme religiose. Allora prende una serie di iniziative di carattere assistenziale e culturale (HE 5,16,1-4).

Queste osservazioni di Giuliano sul comportamento dei cristiani nel quarto secolo hanno un fondamento storico a partire dalle prime comunità. Anche autori cristiani avanzano come argomento l'impegno sociale e altruistico per spiegare la cresciuta del numero dei cristiani, oppure il tipo di vita dei cristiani che praticano un'alta moralità nella vita quotidiana e attirano i desiderosi di una vita degna di essere vissuta. Un modo di vivere, cioè una filosofia, che in ambiente pagano era riservata solo ai membri della classe superiore. Anche autori cristiani, tra altri argomenti più convincenti, avanzano una spiegazione sociale. Tertulliano scrive che i pagani, nel vedere i rapporti tra i cristiani dicevano: “guardate come si amano”. Riporto un

brano di una sua famosa pagina: “Noi formiamo un solo corpo per mezzo della nostra comunità di fede, per la nostra unità di disciplina e la comunione di speranza. Camminiamo insieme come un solo esercito per assediare Dio e forzare la sua mano con le nostre preghiere. Questa violenza è gradita a Dio. Preghiamo anche per gli imperatori e per i loro ministri, per il secolo presente e per la pace. Ci raduniamo per ricordarci le sacre Scritture in cui, secondo le circostanze, troviamo luce o avvertimento. Queste parole sacre nutrono la nostra fede, innalzano la nostra speranza, affermano la nostra fiducia, rinsaldano la nostra disciplina. [...] Coloro che presiedono le nostre assemblee sono anziani provati; ottengono questo onore non a prezzo di denaro, ma per la testimonianza della loro condotta, perché non si può comprare nulla di ciò che appartiene a Dio. C’è una specie di cassa comune, ma non è formata da un insieme di onorari, come se la religione fosse oggetto di commercio. Ognuno dà ogni mese un modesto contributo, nel giorno che vuole, nella misura che ritiene possibile. Nessuno è obbligato; si porta spontaneamente la propria parte. È una specie di deposito della pietà. Non viene speso in festini né per bere o per vuote baldorie, ma per nutrire e seppellire i poveri, per soccorrere i ragazzi e le fanciulle che non hanno né genitori né beni, i servi divenuti vecchi, come pure i naufraghi. Se alcuni soffrono nelle miniere, nelle isole, nelle prigioni, per la causa del nostro Dio, questi divengono «lattanti» della religione che hanno confessato. Questa pratica della carità è ciò che ci distingue di più secondo alcuni che dicono: «Guardate come si amano!». Essi invece si detestano cordialmente. «Vedete, dicono, come sono pronti a morire gli uni per gli altri!». Infatti essi sono molto più pronti ad uccidersi a vicenda. Quanto al nome di fratelli con cui noi ci chiamiamo, essi se ne fanno un’idea falsa unicamente perché per loro i nomi di parentela sono soltanto espressioni bugiarde di attaccamento. Per diritto di natura, che è nostra madre comune, siamo anche vostri fratelli... ma ben a maggior

ragione sono chiamati fratelli e considerati tali quelli che riconoscono Dio come loro unico Padre, che si sono abbeverati allo stesso Spirito di santità e che, usciti dallo stesso seno dell'ignoranza, sono rimasti abbagliati di fronte alla stessa luce di verità” (*Apol.* 39,1-9).

Il convertito Lattanzio, per citare un altro esempio, agli inizi del quarto secolo, parla della misericordia e dell'aiuto che bisogna dare agli altri per essere veramente uomini. “Ora tratto di quello che bisogna dare all'uomo, benché propria questa cosa che devi dare all'uomo è in realtà data a Dio, poiché l'uomo è immagine di Dio [...] La bontà è il più grande legame della società umana, e chi lo rompe è da considerarsi empio, e un parrocchio. [...] Egli stesso prescrive anche proprio ciò in cui consiste il fare bene: prestare soccorso agli oppressi e a quelli che stanno in difficoltà; dare cibo a chi è indigente. Dio, poiché egli è misericordioso, ha voluto noi fossimo un animale sociale. Per tanto dobbiamo identificarci con gli altri uomini. Non siamo degni di essere liberati nei nostri pericoli, se non soccorriamo gli altri; non meritiamo aiuto, se ci rifiutiamo di soccorrere gli altri” (*Div. Inst.* 6,10: PL 6,667s). Osserva che su queste tematiche non ci sono i precetti dei filosofi; bisogna amare l'uomo in quanto uomo ed è quello che siamo anche noi.

Origene spiega diversamente il successo del cristianesimo e i suoi effetti benefici all'umanità in relazione agli insuccessi dei filosofi nel diffondere e fare accettare le loro dottrine. Avanza argomenti di carattere apologetico nella risposta a Celso (es. I,27; 1,64; 3,51, 6,2). Nel *De principiis* affronta direttamente la questione sulla convinzione del carattere divino del cristianesimo e dall'altezza del suo contenuto. Non ricorre ad argomenti sociologici o psicologici, ma al carattere stesso, in quanto proveniente da Dio e quindi la conversione di pagani o ebrei è frutto del suo carattere non umano. Scrive: “Pur essendo stati

numerosi i legislatori, fra i Greci e i barbari, e i maestri che hanno proclamato dottrine rivelatrici di verità, non abbiamo avuto notizia di un solo legislatore che sia stato capace di provocare negli altri popoli il desiderio di accogliere le sue parole” (4,1). Essi avrebbero voluto e desiderati, ma non ci sono riusciti a diffondere quella che essi considerano la verità a diffonderla dappertutto. “Ma poiché non erano capaci di convincere uomini di altra lingua e di molti popoli a osservare le loro leggi e ad accettare i loro insegnamenti, non si sono accinti neppure ad iniziare questa opera, saggiamente constatando che era loro impossibile riuscire nell’impresa di tal genere. Ma in tutta la Grecia e nella parte del nostro mondo abitata dai barbari ci sono innumerevoli persone che, abbandonate le usanze patrie e i supposti dèi, con gran zelo osservano le leggi di Mosè e gli insegnamenti di Gesù Cristo, per quanto coloro che osservano la legge di Mosè siano odiati dagli adoratori di idoli, e quelli che anno accolto gli insegnamenti di Cristo, oltre ad essere odiati, corrono anche pericolo di morte” (*De principiis* 4,1). In questa ultima affermazione Origene distingue bene i giudei dai cristiani: i primi sono solo odiati, i secondi sono perseguitati e uccisi. Egli constata che i filosofi e i legislatori, pur volendo e desiderando, non sono riusciti a diffondere le loro dottrine e insegnamenti oltre i confini nazionali. Non avevano un afflato missionario, di cui invece erano animati i cristiani.

Questi, nonostante che fossero odiati e spesso messi a morte, non reagiscono con odio, ma con mitezza. In contrapposizione con i filosofi, i cristiani hanno molto successo: “Consideriamo poi che, benché coloro che si professassero cristiani venissero insidiati, alcuni uccisi per questo, altri privati dei beni, nel giro di pochi anni la parola (di Cristo), malgrado la scarsezza dei maestri, è stata annunziata in tutta la terra (Mt 24,14), si dice che Greci e barbari, sapienti e ignoranti (Rom 1,14) si son dedicati al culto di Dio per opera di Gesù Cristo: non esisteremo

allora a dire che quest'opera è più che umana, poiché Gesù ha insegnato con tutta autorità e persuasione (cfr. C. Celso 1,31) che la sua parola sarebbe stata sempre più forte” (*De principiis* 4,2). Rufino, il traduttore latino, di questi passi, echeggia il pensiero di Tertulliano che la persecuzione fa progredire la diffusione del cristianesimo e accentua l'incidenza della persecuzione: *brevi tempore ipsa religio crevit; poenis cultorum mortibus proficiens*. Osserva che la cosa è ancora più straordinaria che i suoi stessi maestri non erano all'altezza come preparazione ed erano pochi. Questo aspetto è una prova che il successo terreno del cristianesimo non è effetto di forze o capacità umane. Rufino sembra che aggiunga un'altra citazione, che forse non si trovava nel testo originale.¹²³

Precisamente la realizzazione delle parole di Cristo – egli cita diversi versetti del NT – “confermano che realmente Dio si è fatto uomo e ha dato agli uomini dottrina di salvezza” (*De principiis* 4,2). Cristo stesso ha pronunciato diverse affermazioni sulla futura condizione dei suoi discepoli e le difficoltà incontrate. Cristo ha insegnato con autorità. Anche l'Antico Testamento, con la realizzazione delle sue profezie, rende testimonianza alla realtà presente, che è stata “impresa superiore alle capacità umane e il comando (agli apostoli) che viene da Dio” (o.c. 4,5). L'assistenza divina ai primi predicatori del vangelo – appartenenti ad un altro popolo - si deduce anche dal fatto che persone di lingua e cultura diverse – animate dal desiderio di fare loro del male - sono state vinte dalla “potenza divina che li proteggeva”. La loro predicazione, portatrice di un nuovo insegnamento, è stata anche accompagnata dal compimento di prodigi. Origene qui risponde indirettamente all'accusa dell'ignoranza di queste persone rudi e incolte da parte dei filosofi pagani (Cfr. C. Celso 7,53; 8,41

123. Cfr. *Origine, I Principi*, a cura di M. Simonetti, Torino 1968, p. 486, nota 14.

Il pagano Cecilio si mostra preoccupato, agli inizi del terzo secolo, della diffusione del cristianesimo: “E ormai, come il male alligna più rigoglioso, col dilagare di giorno in giorno dei perveri costumi, i tenebrosi santuari (*sacraria ista taeterrima*) di questa empia setta si vanno moltiplicando in tutto il mondo. Questa ricezione dev’essere assolutamente sradicata ed esecrata” (Minucio, *Octavius* 9,1s). Constatata l’aumento numerico dei cristiani e dei loro luoghi di culto. Il cristiano Ottavio risponde: “E che il nostro numero aumenti di giorno in giorno non è accusa che ci convinca di errore, ma attestazione di lode: quando infatti si conduce una vita esemplare gli aderenti si distinguono e perseverano e si aggiungono degli estranei (31,7). Naturalmente questo testo è stato scritto da un cristiano, che gioisce della diffusione del cristianesimo. Non è da escludere una esagerazione sullo stesso tenore della frase di Tertulliano, che dice ai pagani che ormai i cristiani sono presenti in tutti gangli più importanti della società civili e sono molto numerosi. Tra l’altro egli scrive: “Noi siamo di ieri, e tutto il vostro abbiamo riempito, città, isole, castelli, municipi, borgate, gli accampamenti stessi, tribù, decurie, il Palazzo, il Senato, il foro: solo i templi vi abbiamo lasciato” (*Apol.* 37,4).¹²⁴ E aggiunge: “Se, infatti, noi, così grande numero di uomini, l'avessimo rotta con voi, in qualche angolo lontano del mondo ritirandoci, la perdita di tanti cittadini, quali che siano, avrebbe indubbiamente coperto di rossore voi, dominatori: anzi anche col solo fatto di avervi abbandonati, vi avrebbe puniti. Ora infatti avete un numero di nemici minore per causa della moltitudine dei Cristiani, quasi tutti cittadini; ma, pur avendo in quasi tutti i Cristiani dei cittadini, che avete preferito chiamarli nemici del genere umano, piuttosto che dell’umano errore” (*Apol.* 37,7-8). L’argomento dell’aumento costante del numero dei cristiani è utilizzato anche da altri autori. Già all’inizio del secondo secolo, Plinio con-

124. *Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, concilia-bula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum* (*Apol.* 37,4).

statava la loro crescita numerica con una diffusione capillare, che si sarebbe potuto arrestare adattando alcuni accorgimenti per bloccarla e favorire il ritorno alla religione tradizionale. Alla metà dello stesso secolo Giustino constata che la persecuzione non diminuisce, ma accresce il loro numero (*II Apol.*, 12). Tertulliano, alla fine dello stesso secolo, sviluppa l'argomento (*Adv. nat.* 2,8). Nell'Apologetico si trova la famosa frase molto citata: *Semen est sanguis christianorum*. M. Pellergino, 'Semen est sanguis christianorum' (Tertulliano, *Apologeticum* 50,13): AAT 90 (19655-1956) 371-442. Utilizzano l'argomento, anche Minucio Felice (*Octavius* 9,1; 31,7), Cipriano *Ad Demetrianum* 17,1) e Arnobio (*Ad nationes* 2,5).

Questa tematica è ripresa anche da Lattanzio, che scrive: "Il numero dei cristiani continuamente si accresce per la conversione di adoratori degli dèi e non mai diminuisce, neppure durante la persecuzione [...] Ma essi lasciano che la cattiveria e il furore chiudano loro gli occhi, per non vedere, e giudicano stolti quelli che, pur potendo evitare i supplizi, preferiscono essere torturati e morire; mentre proprio da questo fatto sarebbe ad essi possibile riconoscere che non è una stoltezza quella fede a cui con uguale disposizione d'animo, in tutto il mondo, tante migliaia di uomini concordemente aderiscono. Infatti le donne, per la debolezza del sesso, cadono in errore – costoro talvolta chiamano la nostra religione superstizione da donnacicole o da vecchie – gli uomini certamente non mancano di avvedutezza. [...] Da oriente a occidente la legge divina è stata accolta e gente di ogni sesso, di ogni età, di ogni stirpe e di ogni regione con uguale disposizione d'animo serve Dio; dappertutto con uguale coraggio si sopportano i tormenti, si disprezza la morte" (*Divinae Inst.* 5,13).

L'atteggiamento cristiano di fronte alla morte è visto dai pagani come *pertinacia*, termine che ha un significato negativo nel sen-

so di cocciutaggine, ostinazione senza ragione valida. Mentre i cristiani parla di *perseverantia*, con connotazione positiva, che è frutto della *patientia* (Cfr. Tertulliano, *Apol.* 50,5-6; Minucio Felice 37,3-5). Secondo Lattanzio “Sarebbe opportuno che essi [i pagani] si assumessero la difesa dei loro dèi, onde evitare che questi, col rafforzarsi della nostra religione, come ogni giorno in realtà si rafforza, siano abbandonati co i loro templi e con le loro ridicolaggini. E poiché con la violenza non riescono a raggiungere alcun effetto – la religione di Dio si diffonde quanto più è conculcata – procedano piuttosto con il ragionamento e l'esortazione” (*Divinae Inst* 5,19).



❖ XI. I MILITARI¹²⁵

I termini latini *miles*, *milites* e *militia*, indicano anzitutto i membri delle legioni nelle zone di guerra; invece nelle province pacifiche – dove non ci sono le legioni – essi non indicano dei soldati veri e propri. Potevano indicare militari con servizio di polizia, ma anche impiegati pubblici, un funzionario, il personale del palazzo imperiale. Il cristiano diventa un *miles* con il battesimo.¹²⁶ Il cristiano, in quanto *miles Dei*, è paragonato ai militari (*milites imperatoris, Romae*) nel suo comportamento: “Il soldato di Dio non è abbandonato, trova nella morte la sua fine” (Minucio, *Octavius* 37,3). Anche nel culto di Mithra, gli iniziati si chiamavano *milites* (Tertulliano, *De Cor.* 15.; Girolamo, *Ep.* 107,2.).

Tra le altre persone Tertulliano nomina soldati cristiani, gente della corte imperiale (*palatium*), e membri dei senati locali e di quello romano. Riguardo i soldati Tertulliano ha scritto un opuscolo, il *De corona*, per difendere un militare che rifiuta di portare la corona in occasione della ricezione di un premio. La possibilità della conciliazione della vita cristiana con il servizio militare si pose acutamente e vennero date differenti risposte a seconda dei luoghi e dei momenti. Un breve accenno ad esse ci aiuterà a inquadrare meglio il nostro argomento della difficoltà per il cristiano a prestare un servizio civile.

125. A. von Harnack, *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, a cura di Sergio Tanzarella, Palermo 2004 (ed. originale 1905); E. Pucciarelli, *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Firenze 1987; J. F. Ubiña, *Cristianos y militares: la iglesia antigua ante el ejército y la Guerra*, Granada 2000.

126. A. von Harnack, *Militia Christi: la religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli, ed. italiana a cura di S. Tanzarella*, Palermo 2004; P. Siniscalco, Massimiliano, *Un obiettore di coscienza del tardo impero*, Torino 1973 (cfr. indice, *i termini militari*).

Il pagano Celso (Origene, *Contro Celso* 8,73), verso gli anni 80 del secondo secolo, esorta i cristiani ad aiutare l'imperatore e a partecipare alla difesa dell'Impero: "Prestate aiuto all'imperatore con tutte le vostre forze, e impegnatevi assieme a lui nelle imprese giuste e lottate per lui e servite nel suo esercito, se egli lo esige, e combattete con lui". La testimonianza di Celso, anteriore a quelle cristiane, è significativa di una prassi cristiana diffusa, anche se non universale. Inoltre è indice che talvolta i testi cristiani non dicono tutto della loro vita, in quanto non sono stati scritti per noi, ma per le necessità delle comunità di allora. Alcuni anni più tardi troviamo anche numerose voci cristiane contrarie al servizio militare da parte dei fedeli. La presa di posizione di autori cristiani, ora e non prima, può indicare che si era registrato, dal tempo di Celso, un cambiamento di atteggiamento dei cristiani nei riguardi del servizio militare oppure che un maggior numero di cristiani si arruolava. Del resto questi stessi autori, nel ribadire l'incompatibilità tra etica cristiana e servizio militare, confermano la numerosa presenza dei cristiani nell'esercito.

Nonostante l'atteggiamento contrario di questi scrittori, molti cristiani continuavano ad arruolarsi; il loro numero si accrebbe nel corso del terzo secolo, anche se alcuni hanno praticato il rifiuto del servizio militare; soprattutto la guerra viene condannata e fortemente. Questi testi sono stati ampiamente sfruttati negli anni recenti, talvolta con una interpretazione unilaterale, trascurando la complessità della vita vissuta in quel periodo.¹²⁷ Tuttavia nella pratica ci doveva essere molta tolleranza da parte dei responsabili delle comunità cristiane. Come il caso del soldato, citato da Tertulliano, che si era rifiutato di portare la corona sulla

127. M. Spanneut, La non-violence chez les Pères africains avant Constantin, in: Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten, ed. by P. Granfield and J.A. Jungmann, Müntser 1970, pp. 36-39; E. Ferguson, Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience: Journal of Early Christian Literature 1(1993)73-83.

testa: non voleva portare la corona, ma intanto militava; venne inquisito e processato soltanto quando altri commilitoni cristiani lo derisero per somigliare, con il suo gesto di portare la corona nelle mani, ai seguaci di Mithra (*De cor.* 1 e 15,3).¹²⁸

L'esistenza di molti martiri cristiani del periodo della persecuzione di Decio e Diocleziano attesta la presenza cristiana nell'esercito romano. La loro vita non era facile in ragione della loro attività, gli spostamenti, la pratica religiosa propria dell'esercito. Solo un esempio, per illustrare l'importanza dei militari. Durante la persecuzione di Decio, solo in Egitto conosciamo diversi loro nomi, menzionati da Dionigi di Alessandria in una lettera a Fabio di Antiochia. Egli parla di soldati ‘egiziani’ (= abitanti della *chora*), come Erone, Atero, Isidoro, e aggiunge altri nomi (Ammone, Zenone, Tolomeo e Ingene) (in Eusebio, HE 6,41,19 e 22), Besa (o,c. 16).

Conosciamo solo pochi casi di rifiuto totale ad arruolarsi; molti invece si guadagnavano da vivere prestando servizio militare, come il veterano Giulio che dice di essere restato nelle armi per ventisette anni: “sette volte ho partecipato a campagne di guerra e non sono stato mai indietro a nessuno né ho combattuto con minor coraggio di alcun altro” (*Mart. Iul.* 2, ed. Musurillo p. 262). Aveva saputo conciliare fede cristiana e servizio militare, e tuttavia in congedo, richiesto di sacrificare agli dèi in tempo di persecuzione, rifiuta ogni tipo di compromesso e di scappatoia offertagli dal generoso giudice, che voleva ad ogni costo salvarlo con l'assumersi egli stesso ogni responsabilità morale.¹²⁹

128. A. Di Berardino, *Obiezione di coscienza e servizio civile nella Chiesa precostantiniana*, in: *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, a cura di E. dal Covolo, Roma 1995, pp. 137-165; anche in: *Chiesa e impero. Da Costantino a Giustiniano*, a cura di Enrico dal Covolo e Renato Uglione, Roma 2001, 101-129.

129. E. Ferguson, *Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience*: Journal of Early Christian Studies 1(1993)73-83. L'articolo non tratta il nostro argomento ma il rifiuto

In genere non tanto il servizio militare in quanto tale che viene rifiutato, ma piuttosto viene condannata la guerra con le sue crudeltà, come del resto l'omicidio ed ogni spargimento di sangue. Cipriano arriva a paragonare la guerra all'omicidio: “dappertutto si sparge sangue e si fa guerra fra forze nemiche; sangue fraterno bagna il mondo; e l'omicidio quando sono i singoli che lo commettono è delitto, ma quando viene fatto in nome dell'impero diventa virtù. L'impunità non viene assicurata dall'innocenza, ma dalla grandezza della ferocia” (*Ad Donatum* 6,8,18-21). “La mano che ha portato l'eucarestia non si macchi del sangue della spada” (*De bono pat.* 14). Il rispetto della vita, il non spargere sangue, il rifiuto della violenza e dell'odio erano le ragioni forti ed avanzate da tutti gli scrittori cristiani contro il servizio militare.

L'altro impedimento, quello di carattere religioso connesso con le numerose pratiche cultuali dell'esercito,¹³⁰ ai nostri occhi così radicale, doveva essere facilmente superabile ed eludibile. Lo dimostrano tanti soldati cristiani, che hanno militato ma al momento della prova hanno preferito subire il martirio. Tuttavia le implicazioni religiose inerenti alla disciplina militare (le feste religiose pagane che scandivano la vita nel campo, certi rituali e il giuramento) vengono espressamente avanzate da Tertulliano.¹³¹ Sembra però che esse fossero facilmente aggirate, mentre i risvolti etici erano considerati insuperabili. Del resto i seguaci di Mithra erano dispensati dal portare la corona in testa (Tertulliano, *De cor.* 15,3-4) e molti capi militari potevano essere tolleranti verso

dei martiri a compiere qualsiasi tipo di sacrificio.

130. Cfr. John Helgeland, *Roman Army Religion*: ANRW II,16,2(1978) 1470-1505 (Tipi di culto, standardi, ceremonie, feriale duranum); Id., *Christians and The Roman Army*: ANRW II,23,1(1979)726-834; Helgeland J., Daly R.J., Patout Burns J., *Christians and the Military. The Early Experience*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

131. *De corona* 11,1-9, a cura di P. A. Gramaglia Roma 1980, pp. 175ss e commento; *De idol.* 19.

i cristiani. Nei testi che narrano il loro martirio i giudici appaiono molto umani, cercando in ogni modo di sottrarre l'accusato alla condanna.

Naturalmente i moralisti e i predicatori erano più intransigenti rispetto a tanti militari cristiani (Tertulliano, *De cor.* 1,1ss; 11-12; *De idol.* 19,1ss) e rispetto ai vescovi. Anche Tertulliano, come la *Traditio Apostolica*, rifiuta radicalmente che un cristiano si arruoli nell'esercito, mentre nel *De corona* ne accetta la possibilità. Nel *De Idololatria* invece si dimostra contrario in ambedue i casi. Come spiegare questa differenza di atteggiamento? C'era stata evoluzione nel suo pensiero? ed evoluzione in che senso? dalla prima posizione alla seconda o viceversa?

La ragione, secondo Rordorf¹³², dipende da un cambiamento della situazione politica e amministrativa. Ormai molti cristiani entrano nella *militia*, in quanto l'esercito è cambiato con Settimio Severo: ora il *miles* non è solo un militare ma anche un funzionario, che non è addetto alla guerra, oppure un militare per il servizio di polizia; si assiste alla militarizzazione dell'Impero romano e dell'amministrazione civile.

Il servizio militare dura molti anni e impiega una considerevole parte della popolazione. Nonostante l'atteggiamento contrario di alcuni scrittori, molti cristiani continuano ad arruolarsi; il loro numero si accresce nel corso del terzo secolo, anche se alcuni hanno praticato il rifiuto del servizio militare; soprattutto la guerra viene condannata e fortemente. Tuttavia nella pratica c'è molta tolleranza da parte dei responsabili delle comunità cristiane.

132. Willy Rordorf, *Tertullians Beurteilung des Soldantestandes*: VigChr 23(1969)105-141.

Alla fine del terzo secolo i militari cristiani sono molti. Diocleziano comincia la sua politica religiosa con l'epurazione dell'esercito espellendo i cristiani, già prima degli editti rivolti contro di loro (Lattanzio, *De mortibus* 10,1-6; *Divinae Inst.* 4,27,4-5).¹³³ Anzi alcuni atti di epurazione risalgono al 299. Eusebio scrive che “La persecuzione si iniziò con i fratelli che erano nell'esercito” (*HE* 8,1,7). L'azione di Veturio scaccia i cristiani dal servizio militare già nel 299 (Eusebio, *HE* 8,4,3; Girolamo, *Chron.* s.a.301; PLRE 995).¹³⁴ Infatti già prima del 303 ci sono stati molti martiri cristiani che avevano avuto funzioni militari.

In alcune regioni i soldati sono abbastanza stabili, come in Africa e nella penisola iberica, in altre invece si muovono e vanno dove c'è bisogno, talvolta coprendo grandi distanze di alcune migliaia di km. Alla fine della loro vita normalmente ritornano alla città di origine. Per esempio in Frigia si trovano iscrizioni di militari cristiani, che sicuramente hanno militato altrove. I più mobili sono i membri del *comitatus*, l'esercito che accompagna l'imperatore. Tra di essi vorrei citare un caso interessante studiato da Drew-Bear¹³⁵ di un soldato cristiano, che ha militato al tempo di Diocleziano, seppellito nelle vicinanze dell'antica città di Cotiaeum (oggi Kütahya, Turchia). Aurelio Gaio ha iniziato il suo servizio in Mesia sul Danubio, poi cambia legione e milita in Scizia e Pannonia, fa carriera nelle legioni ed è membro del *comitatus*.

Non solo i commercianti si spostano nel vasto impero romano, ma anche i militari. Se da una parte ci sono cristiani contrari

133. P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo.*, pp.93s

134. D. Woods, *The Date of the Persecution of Christians within the Army*: JTS 43(1992)128-131; Richard W Burgess, *The Date of the Persecution of Christians in the Army*: 47(1996)157-158 (sostiene il 299 contro Woods).

135. T. Drew-Bear, *Les voyages d'Aurélius Gaius, soldat de Dioclétien*, in *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, Leiden, 1981, 93-141.

al servizio militare, altri invece sono favorevoli. Il termine *miles* (militare) ha un significato più ampio rispetto al nostro, in quanto indica non solo i soldati veri e propri, ma anche tutte quelle persone addette alla sicurezza, al servizio delle autorità civili, ecc.

Accanto all'intransigenza di alcuni e alla aperta accettazione di altri, sembra un consiglio saggio l'atteggiamento seguito nella cosiddetta *Traditio Apostolica*, nell'ammissione al battesimo di candidati: “Il soldato subalterno non ucciderà. Se riceve l'ordine, non lo eseguirà e non presterà giuramento. Se rifiuta sarà rinviato. Il catecumeno o il fedele che vogliono diventare soldati siano rinviati, perché hanno disprezzato Dio” (ed. Botte 1989, p. 34). Quindi c’è una distinzione tra il soldato che vuol diventare cristiano e il catecumeno o il fedele che vogliono diventare soldati. Al primo si richiede un comportamento etico nuovo, all’altro si rifiuta l’ammissione al battesimo; ai fedeli pure viene vietato il servizio militare. Questo atteggiamento viene ribadito in testi posteri, come i Canoni Apostolici¹³⁶, della prima metà del IV secolo, quando ormai l’Impero sta diventando cristiano. Il canone 13 dice che i soldati non devono uccidere, anche se ricevono l’ordine; non si mettano la corona e non facciano giuramento (interpretazione sicura); il canone 14: il cristiano non deve diventare soldato, a meno che non sia costretto; ma non deve spargere sangue. “La mano che ha portato l'eucarestia non si macchia del sangue della spada” (*De bono pat.* 14,407,24-25). Il rispetto della vita, il non spargere sangue, il rifiuto della violenza e dell’odio erano le ragioni forti ed avanzate da tutti gli scrittori cristiani contro il servizio militare.

136. René-Georges Coquin, PO 31,2 (1966) p. 368s; del 330 ca. Il Pucciarelli cita male e secondo la traduzione latina dell’Achelis, che rimaneggia troppo il testo. Cfr. J.-M. Hornus, *It is not lawful for me to Fight: Early Christian Attitudes Toward War, Violence, and the State*, Herald, Scottadile 1980 (ed. orig. fr. Genève 1960).

Può essere significativo il caso narrato da Eusebio di Cesarea, che riferisce un episodio avvenuto nella sua città, qualche decennio prima della redazione del testo (*HE* 7,15,1-5). Marino era uno di “quei soldati che avevano ricevuto gradi nell’esercito, distinto per casato e ricchezza”; sta per essere nominato centurione “in virtù del grado che rivestiva”; ma un altro aspirante allo stesso posto afferma “che, in conformità alle norme antiche, a Marino non era lecito partecipare ad una dignità romana, dato che era cristiano e non offriva sacrifici per gli imperatori”. Marino, accusato di cristianesimo e del rifiuto a offrire sacrifici, viene messo di fronte ad una scelta. Allora, consigliato dal vescovo del luogo Teotecno, sceglie il cristianesimo e venne decapitato. Marino fino ad allora aveva militato senza difficoltà forti, forse con qualche piccola concessione alle formalità militari. Il soldato Oreste, facendo un esercizio del tiro del giavellotto davanti al suo generale, si scopre il petto e la croce aurea che portava. Richiesto se fosse cristiano, risponde di sì e di portarla come protezione contro possibili disgrazie (PG 116,485). Al giovane Massimiliano, che non vuole arruolarsi, il proconsole Dione, per convincerlo osserva: *in sacro comitatu dominorum nostrum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximi, milites Christiani sunt et militant* (*Passio S. Maximiliani*, 2, Siniscalco p. 160). Pertanto vi sono soldati cristiani anche nella guardia imperiale, più vicini all’imperatore, i quali godevano anche di privilegi speciali¹³⁷.

In alcune regioni i soldati sono abbastanza stabili, come in Africa e penisola iberica, in altre invece si muovono e vanno dove c’è bisogno, talvolta coprendo grandi distanze. Alla fine della loro vita normalmente ritornano alla città di origine. Per esempio in Frigia si trovano iscrizioni di militari cristiani, che sicuramente hanno militato altrove. I più mobili sono i membri del

137. P. Siniscalco, *Massimiliano: un obiettore di coscienza del tardo impero romano*, Torino 1974, pp. 46s.

comitatus, l'esercito che accompagna l'imperatore. Tra di essi vorrei citare un caso interessante studiato da Drew-Bear¹³⁸ di un soldato cristiano, che ha militato al tempo di Diocleziano, seppellito nelle vicinanze dell'antica città di Cotiaeum (oggi Kütahya, Turchia). Aurelio Gaio ha iniziato il suo servizio in Mesia sul Danubio, poi cambia legione e milita in Scizia e Panonia, fa carriera nelle legioni ed è membro del *comitatus*.¹³⁹ Questo cristiano, in ragione del suo ufficio, ha viaggiato moltissimo nel corso del suo servizio militare. Nella iscrizione lacunosa si nominano non meno di 23 province, quattro diocesi sia in oriente che in Occidente. In oriente tutta l'Asia Minore, l'Arabia, Egitto, 'India' (potrebbe essere l'Egitto meridionale, o Etiopia), Mesopotamia. Inoltre quattro regioni situate oltre le frontiere dell'impero, tra le quali la Persia (Mesopotamia meridionale). Gaio Aurelio ha fatto erigere questa sua stele 'fino alla risurrezione', una professione di fede pubblica, anche perché sulla stele doveva esserci anche una croce, come in altre della stessa regione¹⁴⁰. Da quando tempo egli è cristiano? Dopo aver lasciato il servizio militare? Se lo è stato anche prima, molti suoi commilitoni hanno avuto la possibilità di conoscere la sua professione di fede. I militari veramente cristiani pertanto, con i loro spostamenti, sono un fattore non trascurabile per la diffusione del cristianesimo e per la conversione di altri soldati.

Gli esempi citati di Oreste e di Massimiliano ci inducono a pensare che la presenza cristiana, tra fine del terzo secolo e gli inizi del quarto era alquanto consistente. Questa ipotesi viene suffragata sia da fonti letterarie e che da iscrizioni. Secondo Eu-

138. T. Drew-Bear, *Les voyages d'Aurélius Gaius, soldat de Dioclétien*, in *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, Leiden, 1981, 93-141.

139. M. Colombo, *Correzioni testuali ed esegetiche all'epigrafe di Aurelius Gaius* (regione di Kotiaeum in Phrygia): ZPE 2010 N° 174 : 118-126; Thomas Drew-Bear, Un « beneficiarius » chrétien en Phrygie, IN. L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain : actes du quatrième congrès de Lyon, 26-28 octobre 2006 / rassemblés et éd. par Catherine Wolff ; avec la collab. de Yann Le Bohec. Paris: de Boccard, 2009. : 35-39.

140. T. Drew-Bar, o.c., p. 139.

sebio di Cesarea (HE 8,4,2), l'imperatore Diocleziano comincia la sua persecuzione con l'epurazione dell'esercito. I cristiani, non partecipando alle ceremonie del culto pubblico militare e talvolta con la loro obiezione di coscienza a spargere sangue, rendevano meno efficaci i combattimenti, che cos' non usufrivano della completa protezione degli dei. Ci sono state diserzioni di cristiane nella lotta degli imperatori Severo e Galerio contro Massenzio?¹⁴¹ Dopo l'epurazione di Diocleziano secondo il pagano Zosimo, i militari di ogni grado avevano simpatie per Massenzio (2,14,1). Perché? Massenzio si era dimostrato favorevole ai cristiani, con la sospensione della persecuzione già dal 306 e la restituzione dei beni alla chiesa.



141. W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie, I. Guerres et Réformes (284-300)*, Paris 1946, 14-125 ; William Lewis Leadbetter, *Galerius and the Will of Diocletian*, London 2010, p. 129.

❖ XII. SCHIAVI

Gli schiavi cristiani sono pochi per le difficoltà a praticare la fede e la morale evangelica in ragione della loro stretta situazione di dipendenza dai loro padroni e non godono di eccessiva libertà di movimento per partecipare alle assemblee liturgiche e alle istruzioni nelle chiese. Inoltre per loro non esiste una vita privata sia come spazio che come tempo. Per essi non esisteva il tempo del lavoro e il tempo libero; non esisteva un orario. Dovevano essere disponibili in ogni momento del giorno e della notte. Queste affermazioni vanno sfumate, perché non va dimenticato che nel periodo romano la schiavitù è una realtà giuridica e non sociologica. Ciò significa che esistono schiavi ricchi e che talvolta hanno una preparazione intellettuale superiore ai loro padroni, che si servono di loro per l'amministrazione, le attività culturali o come ‘professionisti’.

La condizione giuridica degli schiavi variava. Esistevano gli schiavi privati, quelli imperiali e quelli pubblici delle città.¹⁴² La condizione degli schiavi pubblici si può capire da quanto Plinio il Giovane scrive a Traiano nel 112. Nel territorio della sua provincia – anche in città come Nicea e Nicomedia - riscontra una situazione inaccettabile. Dei condannati ai lavori forzati (*in opus*) o agli spettacoli gladiatori (*in ludum*) o altre pene “tengono luogo e posti di pubblici schiavi (*publici servi*), e come pubblici schiavi percepiscono assegni annui” (*Ep. 10,31*). Persone che si erano sottratte alla pena alla quale erano

142. Noel Lenski, *Servi Publici in Late Antiquity: Die Stadt in der Spätantike - Niedergang oder Wandel?* : Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003 / Jens-Uwe Krause, Christian Witschel (Hrsg.). Stuttgart: Steiner, 2006, 335-357,

state condannate con qualche expediente. Gli schiavi pubblici (*publici servi*) sono quelli che appartengono all'impero o alla città. Questi sono incaricati dei servizi municipali come lavoratori per alcuni servizi (pulizia, mantenimento delle terme, delle acque, degli edifici pubblici, carcerieri, ecc.): incaricati “dei bagni, la pulizia delle strade, la riparazione delle vie e delle strade cittadine” (Ep. 10,32). Dipendenti dai *vigiles* devono cura della sicurezza della città come pompieri Hanno una condizione giuridica superiore a quelli privati, perché possono più facilmente risparmiare denaro e comprare la loro condizione di libertà.

Benché l'antica formula battesimale, che in Gesù Cristo non sussiste più né giudeo né greco, né libero ne schiavo, né uomo né donna (Gal. 3.28 e 4.4.) debba avere attratto al messaggio evangelico anche i servi, nell'antichità cristiana esiste il ricorrente riferimento alla metafora della schiavitù come soggezione al peccato¹⁴³.

Noi non conosciamo nessun missionario che abbia predicato nella provincia della Bitinia e del Ponto, eppure lì il cristianesimo si diffonde ampiamente. La notizia di Plinio viene confermata anche dall'intestazione della *Prima Lettera* di Pietro: “Pietro, apostolo di Gesù Cristo, ai fedeli dispersi nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, nell'Asia e nella Bitinia”. La successione delle province probabilmente indica l'itinerario del portatore della lettera, il quale ha iniziato l'itinerario terrestre dal Ponto, forse da *Amisus* (oggi Samsun sul Mar Nero), attraversando poi la Cappadocia, la Galazia, l'Asia e quindi la Bitinia. Questa lettera era stata scritta a cristiani provenienti dal paganesimo; ciò non è detto direttamente, ma una serie di indizi interni inducono a questa affermazione. Cito alcune frasi, sottoline-

143. Isobel A. H. Combes, *The metaphor of slavery in the writings of the early church: from the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*, Sheffield 1998, p. 49.

ando alcune espressioni che si applicano bene ai pagani e non ai giudei: “Come figli obbedienti, non conformatevi ai desideri d’un tempo, *quando eravate nell’ignoranza*, [...] Voi sapete che non a prezzo di cose corruttibili, come l’argento e l’oro, foste liberati dalla *vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri*, ma con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia. [...] E voi per opera *sua credete in Dio*, che l’ha risuscitato dai morti e gli ha dato gloria e così la vostra fede e la vostra speranza sono fisse in Dio (1,14-21). Ancora più chiara è quanto l’autore dice successivamente: “*Basta col tempo trascorso nel soddisfare le passioni dei gentili* ($\tauῶν \ \dot{\epsilon}\thetavῶν$; gentium) vivendo nelle dissolutezze, nelle passioni, nelle crapule, nei bagordi, nelle ubriachezze e nel culto illecito degli idoli. Per questo trovano strano che voi non corriate insieme con loro verso questo torrente di perdizione e vi oltraggiano” (4,3-4). Questi cristiani erano vissuti da *gentiles*, da pagani; ora i loro conoscenti e amici si meravigliano che essi non conducono lo stesso genere di vita precedente. Anzi li oltraggiano anche per questo cambiamento. Essendosi allontanati da loro, quei cristiani hanno abbracciato un diverso stile di vita. Non adorano gli dei tradizionali della religione civica ($\dot{\alpha}\thetaemítoις \ εἰδωλολατρίαις$; *inlicitis idolorum cultibus*). In altre parole anche per questi cristiani è valido quanto lo storico Tacito rimproverava ai giudei che “hanno negato la religione dei Padri”; disprezzano gli dei e rinnegano la patria (*contemnere deos, exuere patriam*) (*Historiae* 5,5,2). Quale consiglio egli suggerisce a loro? Era quello del buon esempio e non provocarli: “La vostra condotta tra i gentili sia irreprendibile, perché mentre vi calunniano come malfattori, al vedere le vostre buone opere giungano a glorificare Dio nel giorno del giudizio. State sottomessi ad ogni istituzione umana per amore del Signore: sia al re come sovrano, sia ai governatori come ai suoi inviati per punire i malfattori e premiare i buoni. Perché questa è la volontà di Dio: che, operando il bene, voi chiudiate la bocca all’ignoranza degli stolti. Comportatevi come uomini

liberi, non servendovi della libertà come di un velo per coprire la malizia, ma come servitori di Dio. Onorate tutti, amate i vostri fratelli, temete Dio, onorate il re” (2,11-17). Pertanto è chiaro che l'autore non si riferisce ad una persecuzione organizzata contro i cristiani in quanto tale, ma alla mentalità comune, che non accettava il dissenso religioso e il rifiuto del culto della città e dell'imperatore. Il rispetto dei cristiani verso le autorità costituite, l'imperatore e il governatore, non creava dissidenti politici. Pertanto una condotta irreprensibile era anche un motivo missionario. Non dovevano essere trovati colpevoli di un qualche delitto: “Carissimi, non siate sorpresi per l'incendio di persecuzione che si è acceso in mezzo a voi per provarvi, come se vi accadesse qualcosa di strano. Ma nella misura in cui partecipate alle sofferenze di Cristo, rallegratevi perché anche nella rivelazione della sua gloria possiate rallegrarvi ed esultare. Beati voi, se venite insultati per il nome di Cristo, perché lo Spirito della gloria e lo Spirito di Dio riposa su di voi. Nessuno di voi abbia a soffrire come omicida o ladro o malfattore o delatore. Ma se uno soffre come cristiano, non ne arrossisca; glorifichi anzi Dio per questo nome” (4,12-16).¹⁴⁴ L'autore della lettera circolare, per indicare i nuovi credenti, già usa il termine ‘cristiano’. Questo termine che era stato creato dalle autorità pagane per distinguere gli aderenti ad un nuovo gruppo religioso ad Antiochia, ora viene usato dagli stessi seguaci di Cristo per qualificare se stessi.

Elliot pensa che i destinatari della *Prima Lettera di Pietro* siano dei cristiani rurali delle zone interne delle province settentrionali dell'Anatolia.¹⁴⁵ Del resto anche Plinio verso l'anno 110 ha trovato cristiani già sparsi dappertutto nella Bitinia, anche “nei

144. Andrea Villani, *Nos ergo soli innocentes! (Apologeticum 45,1). Innocence as a Marker of Christian Affiliation in Tertullian's Apologeticum*: ZAC 16(2012) pp. 113-128.

145. John H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Philadelphia 1982, pp. 63-64.

villaggi e nelle aree rurali". Chi ha evangelizzato queste zone così presto? Intravedo una coincidenza tra *Prima Lettera di Pietro* e Plinio. Ora, secondo Brown,¹⁴⁶ siccome queste zone non sono state evangelizzate da Paolo e da Giovanni, che si è fermato più a meridione, allora potrebbero essere state evangelizzate da missionari provenienti da Gerusalemme della tendenza di Pietro. Infatti Pietro si mostra aperto ai gentili ad Antiochia, e quindi missionari provenienti da Gerusalemme avrebbero potuto evangelizzare quelle regioni nominate nella lettera (Cappadocia, Ponto, Bitinia, Galazia, Asia). Quindi in Asia si vede zone di influenza paolina (Antiochia) e zone non paoline, legate a Gerusalemme e a Roma. Cfr. Brown p. 132. Ora i destinatari sono gentili convertitisi al cristianesimo. Infatti la parte iniziale della lettera illustra gli elementi fondamentali della conversione cristiana e della vita cristiana attraverso l'uso dell'AT; ma nello stesso tempo si dice che "da non-popolo ora invece siete diventati popolo di Dio; voi già esclusi dalla misericordia, siete ora invece figli di misericordia" (I Pietro 2,10).

Qualche decennio più tardi il governatore Plinio, in quella zona, è teste affidabile che nel processo contro i cristiani non aveva scoperto nessun cristiano passibile di accusa di criminalità; nessuno colpevole di qualche crimine, ma anzi la loro condotta era esemplare (*Ep.* 10,96). Pertanto si doveva punire solo il *nomen*, il fatto di essere cristiani.

Marcione († 160 circa), si narra, viene scacciato da suo padre vescovo di Sinope (oggi Sinop), e si reca a Roma, dove è membro di quella comunità, a cui fa una grossa donazione di denaro; ma nel 144 (unica data certa) fu escluso da essa, che gli restituisce integralmente la donazione e fonda quindi una propria chiesa, che si espande rapidamente. La notizia è

146. R. E. Brown, John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York 1983, p. 131,

una conferma della presenza cristiana nel Ponto. La parte occidentale dell'Asia Minore, in particolare la provincia romana di Asia, ha una grande concentrazione di comunità cristiane, che costellano la valle del fiume Meandro (Büyük Menderes), lungo il quale scorre la importante strada di collegamento, che raggiunge i porti di Efeso e di Mileto. In questa valle nella piccola città di Hierapolis (Pamukkale), nella quale sono sepolte le figlie del diacono Filippo, verso l'anno 130 Papia scrisse una vasta opera in cinque libri dal titolo *Interpretazione dei detti del Signore*, di cui purtroppo resta solo qualche scarno frammento.



❖ XIII. MISSIONARI, COMMERCIAINTI E VIAGGIATORI

Abbiamo accennato allo spostamento dei commercianti, che affrontano lunghe distanze e viaggiano nelle diverse direzioni per vendere la loro merce. Il largo consumo di incenso, per esempio, suppone movimento di persone in regioni lontane dell'*Arabia Felix* (Himyar, oggi Yemen), le quali portano il cristianesimo nelle regioni costiere del Mar Rosso. Il trasporto del grano dalle province meridionali per rifornire l'esercito disseminato lungo il *limes* europeo esige l'impiego di moltissimi lavoratori e dirigenti, come pure il trasporto dell'olio, di manufatti e ceramiche, ecc. Come quell'intraprendente commerciante di Hierapolis di Frigia (oggi Pamukkale), Titus Flavius Zeuxis, un cittadino romano locale, quasi contemporaneo di Paolo, che ha aggirato il Capo Malea, nel Peloponneso, ben 72 volte per recarsi in Italia. Il Capo Malea (*Ακρωτήριον Μαλέας*) era conosciuto secondo un proverbio riportato da Strabone: “quando hai oltrepassato Capo Melea, dimentica la tua casa” (*Geografia* 8,6,20). Pertanto ha fatto il viaggio più volte nello stesso anno, sia d'estate che d'inverno.¹⁴⁷ L'epigrafe di Lione (*Lugdunum*), definito l'*epitaffio del missionario di Lione* (Guarducci) rinvenuta nel 1974, nomina un Eutecnio di Laodicea di Siria, soprannominato Giuliano, forse della fine del secondo secolo. Il testo, come quello di Abercio, ha delle espressioni oscure per il normale lettore. Egli è un missionario cristiano ed è un intrepido viaggiatore, che “alle onde e al mare continuamente si espone, portando ai celti e alla terra di Occidente tutti i doni quanti Dio stabilì portasse la terra fecondissima d'oriente.

147. IGRR 4,841; Dittenberger, Syll³ 1229; M. I. Rostovzeff, *The Social Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1926, p. 536.

Per la qual cosa [Dio] amava (quest') uomo".¹⁴⁸ Aveva predicato del 'Figlio beatissimo' alle tre tribù celtiche, aggirandosi per diverse regioni e conoscendo molti popoli. Un papiro egiziano ci restituisce la lettera di un certo Ireneo, un commerciante, che dice di avere portato la merce al porto e poi di essere andato a Roma,¹⁴⁹ dove era stato accolto dalla comunità: "Qui siamo stati accolti come Dio ha voluto". Un'altra lettera della fine del terzo secolo, scritta a Roma, parla di intense attività di scambio all'interno del suo gruppo commerciale in Egitto e con Roma: nomina anche ecclesiastici, come il vescovo Massimo di Alessandria (†282).¹⁵⁰ La diffusione del cristianesimo nelle regioni orientali, anche oltre le frontiere dell'impero romano fu possibile grazie agli intensi scambi commerciali.

Non solo i commercianti si spostano nel vasto impero romano, ma anche i militari; di essi tratteremo in un paragrafo specifico. Ma tanti altre persone per ragioni più diverse: amministratori, funzionari di ogni genere e grado, schiavi trasportati da una zona all'altra, sofisti, medici, studenti in cerca di professori, pellegrini verso i santuari, *tabellarii* (corrieri imperiali o privati), delegazioni di città o di province, venditori di guarigioni, maghi e astrologi. Se pensiamo alla numerosa corrispondenza tra un solo governatore, Plinio, che si trovava in Bitinia e il Ponto, e l'imperatore Traiano e le risposte inviate, possiamo pensare che alla grande importanza e alla velocità dei *tabellarii Augusti*, che normalmente erano dei liberti della casa imperiale (*domus Caesaris*).

La *Prima lettera di Pietro*, scritta a Roma, perché è molto probabile che Babilonia indichi Roma. Essa sembra rispondere a proble-

148. M. Guarducci, *Epigrafia greca, vol. IV*, Roma 1978, pp.494-498.

149. Cfr. M. Naldini, *Il cristianesimo in Egitto*, Nuova edizione aggiornata, Firenze 198, pp.67-78.

150. Cfr. M. Naldini, *o.c.*, pp.79-85.

mi che agitavano quelle comunità sparse nelle province romane della Bitinia, del Ponto, della Galazia, della Cappadocia e dell'Asia (1,1). L'autore sembra indicare che Ponto e Bitinia fossero due province diverse, in realtà erano sotto l'amministrazione di un solo governatore. Ora se l'autore risponde alle preoccupazioni di quei cristiani sparsi in una vasta area, egli aveva ricevuto informazioni provenienti da quelle parti.¹⁵¹ Tale informazioni arrivate a Roma da un solo informatore oppure da più messaggeri? Erano dei viaggiatori casuali oppure erano andati apposta a Roma per incontrare una comunità autorevole?

Nel secondo secolo scorgiamo un notevole scambio di lettere tra le comunità cristiane. Anche i portatori di lettere importanti erano diversi. Per esempio nel 96 circa la *Lettera ai corinzi* di Clemente è stata portata da quattro persone, cioè da Claudio, Efebo, Valerio Bitone, con Fortunato (65,1; cfr. 63,3). La mobilità di quel periodo è la più intensa nella storia occidentale fino alla diffusione dei treni nei tempi moderni. Solo i ricchi potevano viaggiare per turismo, ma questi erano accompagnati dai propri servitori e disponevano di cavalli e carriaggi per il trasporto dei propri beni.

Ora vorrei accennare brevemente al modo di viaggiare di allora. Il sistema stradale costruito dai romani, con grandissimi investimenti e spese materiali, economici e umani, la lingua e la cultura greca e latina, la diaspora giudaica hanno facilitato i viaggi dei missionari cristiani. Il periodo romano è segnato da un grande sviluppo del vasto sistema stradale dalla Scozia alla Mesopotamia, dalla Germania all'Africa del Nord. Esisteva una meticolosa cura per le strade strategiche. Esse avevano uno scopo militare e amministrativo. Strabone (†21/25 d.C.) apprezzava molto queste costruzioni, scrivendo: "I romani posero

151. Cfr. C. Lepelley, *Le contexte historique de la Première Lettre de Pierre*, in *Études sur la Première Lettre de Pierre*, Lectio Divina 102, Paris 1980, 43-64.

ogni cura in tre cose soprattutto, che dai greci furono trascurate, cioè nell'aprire le strade, nel costruire acquedotti e nel disporre nel sottosuolo le cloache” (*Geografia* 5,3,8). Le strade fanno la storia, in quanto senza di esse non c’è comunicazione, spostamento di eserciti, circolazione di uomini, di idee, di cultura e di merci.¹⁵² L’efficienza dell’amministrazione di un grande impero dipendeva dalla rapidità e dalla sicurezza delle comunicazioni, come pure la decadenza delle strade nel tardo antico manifesta la decadenza dell’efficienza dell’amministrazione. Pertanto la costruzione di strade era importante, e ancor più un’efficiente sistema di comunicazioni per preservare l’unità dell’impero e una corretta amministrazione. Specialmente i romani hanno costruito le strade migliori dove c’era la necessità di rapidi spostamenti dell’esercito per controllare le province e difendere le frontiere.

Cosa si intenda per strada? Esso è un concetto fluido e può indicare qualsiasi tracciato percorribile. Nel nostro contesto si intende una costruzione secondo precisi criteri, ben pavimentata, con ponti e protezioni, segnalata per le distanze e altre informazioni con pietre miliarie. Per questo era molto costosa per la sua costruzione e la sua manutenzione. Per esempio, le strade romane dell’Anatolia, anche se seguivano tracciati precedenti, erano ricostruite con nuovi criteri per assumere diverse funzioni. Dovevano facilitare i trasporti attraverso tutta l’Asia Minore, e rendere facile e agevole anche il movimento delle truppe dalla zona danubiana al fiume Eufrate e al fiume Tigri. Le truppe dovevano ricevere il rifornimento di grano dalla Russia meridionale e da altre province. Altrettanto per il trasporto delle vettovaglie dall’Africa agli eserciti stanziati lungo il fiume Reno e Danubio.

La *Tabula Peutingeriana*, le numerose scoperte archeologiche e altre informazioni letterarie oggi permettono di avere una ricostru-

152. L. Gagliardi, *Mobilità e integrazione delle persone nei centri cittadini romani. Aspetti giuridici. Vol. I: La classificazione degli incolae*, Milano 2006.

zione quasi completa delle principali arterie.¹⁵³ Certamente la costruzione di una *Via publica a novo*, secondo la prassi romana, comportava un enorme sforzo umano e una ingente spesa (progettazione, pavimentazione, ponti, *mansiones, praetoria, pietre miliarie*).¹⁵⁴ Talvolta si pavimentavano le strade già esistenti; si costruivano ponti e gallerie. Per esempio l'antica *Via reale (Via comune)*¹⁵⁵ dei persiani non coincideva esattamente con quella romana. La cosiddetta *Via Sebaste* prende il nome da Augusto; univa sostanzialmente le colonie della Frigia, Panfilia e Galazia¹⁵⁶.

La ricostruzione dei tracciati stradali attraverso le fonti letterarie e archeologiche ci permette di seguire con ottima approssimazione i percorsi compiuti dall'Apostolo Paolo e da altri missionari. Normalmente i commentatori, nel parlare dei viaggi di Paolo, prescindono dall'indicazione delle condizioni del tempo e delle strade. Invece esse avevano una grande incidenza nella velocità del viaggio. La ricerca archeologica ha identificato molte di queste strade specialmente mediante il ritrovamento di pietre miliarie. Studiando i viaggi di Paolo, la sua corrispondenza, i viaggi dei suoi emissari percepiamo qualcosa della mobilità umana del primo secolo. Una ricca documentazione dei viaggi dei cristiani proviene dalle relazioni tra Paolo e la sua comunità di Corinto, da lui "piantata" personalmente, mentre Apollo "l'ha irrigata" (1 Cor. 3,6). Quando scrive la lettera Apollo è con Paolo a Efeso, e non vuole andare a Corinto con i fratelli. Dopo un anno e mezzo di permanenza a Corinto, Paolo si reca ad Efeso, dove lascia Aquila e Priscilla, e va Gerusalemme, Antiochia e ritorna nella Galazia e nella Frigia, e ritorna ad Efeso (Atti 18,19-20,1). Dopo

153. D.H. French, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor*, Oxford 1981.

154. S. Mitchell, *Anatolia*, I,126.

155. W.M. Calder, *Royal road in Herodotus*: Classical Review 39(1925)7-11.

156. Cremina, Comama, Parlais, Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra. Il sistema stradale si estese quando, per esempio, Vespasiano sposta il confine sull'Eufrate o nei pressi del fiume.

la sua partenza da Corinto ci fu una intensa comunicazione tra Paolo e i corinzi per mezzo di inviati, di viaggiatori e di lettere. Scrisse tre lettere ai corinzi (cfr. 1 Cor. 5,9). Sostene da Corinto si reca da Paolo ad Efeso (1 Cor. 1,1). Quelli della casa di Cloe danno informazioni a Paolo (1 Cor 1,11). Una delegazione composta da Stefana, da Fortunato e da Acaico, “i quali hanno supplito alla vostra assenza” (16,17). Due uomini e una donna. Timoteo, che si trova a Corinto, dovrebbe andare ad Efeso. I corinzi gli avevano scritto una lettera (1 Cor 7,1), alla quale risponde con la Prima ai corinzi. Finalmente Timoteo da Efeso va a Corinto: “Vi esorto dunque, fatevi miei imitatori! Per questo appunto vi ho mandato Timoteo, mio figlio diletto e fedele nel Signore” (2, Cor. 4,16-17), che forse non riceve un'accoglienza amichevole (Cfr. *Anchor Bib. Dict.* 1,1151). Con queste comunicazioni Paolo poteva conoscere bene i molti problemi, ch agitava la comunità di Corinto. Cambia i suoi piani e si reca a Corinto per una “visita dolorosa” (2 Cor. 2,1-3; 12,21; 13,2). Ritarda una terza visita (12,14; 13,1). La comunicazione continua: Tito era a Efeso (2 Cor. 12,16-18; 8,6); che Paolo invia Corinto (2 Cor. 12,18, cfr. 4,17). Paolo sta programmando di andare ancora a Corinto: “Ecco, è la terza volta che sto per venire da voi, e non vi sarò di peso, perché non cerco i vostri beni, ma voi” (2 Cor. 12, 14).

I predicatori cristiani si spostavano da uno posto all'altro. Come Luca, negli *Atti*, presenta Paolo che si muove da un posto all'altro. Non resta lungo tempo nella stessa città, con le eccezioni di Corinto e di Efeso, forse perché due città strategiche per connessioni stradali e marittime (*Atti*. 18,11; 19,8; cfr. 20,31). Comincia dalle sinagoghe per fare il primo approccio con gli abitanti locali. Anche i suoi collaboratori erano itineranti. Apollo sembra che lavori di propria iniziativa ed è totalmente indipendente, anche se mantiene una cordiale relazione e collaborazione con Paolo. Barnaba e Sila, prima collaboratori di Paolo, poi missionari indipendenti. Aquila e Prisca (Priscilla)

hanno avuto sempre un'amichevole relazione di collaborazione con Paolo, però hanno lavorato e viaggiato per conto loro. Nel secondo secolo ancora c'erano dei missionari itineranti indipendenti, come il martire Papylus di Tiatira, ma ucciso a Pergamo, che era un *apostolos* viaggiante. Era un personaggio della curia (*bouleutes*). Durante il processo, alla domanda del proconsole dell'Asia se ha figli, egli risponde di sì ed è accusato di essere bugiardo. Papilo risponde: "Vuoi sapere com'è che non mento, ma dico la verità? Perché in ogni provincia e città vi sono miei figliuoli in Dio" (*Martyrium Carpi* 32).¹⁵⁷ L'unica interpretazione comprensibile della risposta è che Papilo li aveva generati in città diverse mediante la predicazione; non viene detto se Papilo fosse un presbitero o altro ministro. Questa è la spiegazione di Harnack, un *apostolus* o un *vir apostolicus* non nel senso ristretto, ma ampio: di predicatore del vangelo.¹⁵⁸

Roland Allen suggerisce che Paolo, nei suoi spostamenti, aveva presente nella sua mente l'organizzazione provinciale romana e concentrava la sua azione evangelizzatrice e pastorale nelle città che "erano centri amministrativi romani, di cultura greca, di influenza giudaica, ed anche di una certa importanza commerciale".¹⁵⁹ Egli dava precedenza alle province piuttosto che alle città, per cui non predicava in ogni centro abitato importante. In una decina di anni crea comunità cristiane in quattro importanti province (Galazia, Macedonia, Acaia e Asia; anche in Illirico?), con l'intenzione di recarsi nel lontano occidente. Debbo aggiungere anche Pafo nell'isola di Cipro, quando il governatore Sergio Paolo si converte. Attraversava molte città senza fermarsi per predicare, ma solo per riposarsi. Cercava di

157. *Atti e passioni dei martiri*, [Fondazione Lorenzo Valla], Milano 1987, pp. 41 e 388.

158. H. v. Harnack, *Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonice*, TU III, 1888, pp. 440-454, qui p. 442, nota 2.

159. Allen Roland, *Missionary Methods: Saint Paul's or Ours: a study of the Church in the four provinces*, Grand Rapids 1962, VI ed., p. 13; la prima edizione risale al 1912. Il volume in linea al seguente sito: <https://archive.org/details/missionarymethod00alle>

stabilire comunità cristiane che fossero punto di riferimento e dalle quali il cristianesimo poteva espandersi nell'area circostante, come un *contagio* (Plinio). Le comunità urbane erano responsabilizzate del loro territorio, nei villaggi e nei piccoli centri, come si deduce dalla lettera di Plinio a Traiano. Nel cuore dell'Asia Minore – in Galazia e i Pisidia – le città erano colonie romane, dove la popolazione parlava latino. Quanto Paolo scrive ai romani rispecchia il suo modo di procedere: “Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo. Ma mi sono fatto un punto di onore di non annunziare il vangelo se non dove ancora non era giunto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui” (15,19-20). Sappiamo che egli ha fondato comunità solo in poche città e tuttavia scrive: “Ora però, non trovando più un campo d'azione in queste regioni e avendo già da parecchi anni un vivo desiderio di venire da voi, quando andrò in Spagna spero, passando, di vedervi, e di esser da voi aiutato per recarmi in quella regione, dopo avere goduto un poco della vostra presenza” (*Rom.* 15,23-24). Già qualche anno prima Paolo aveva scritto: “tre volte ho fatto naufragio, ho trascorso un giorno e una notte in balia delle onde. Viaggi innumerevoli, pericoli di fiumi, pericoli di briganti, pericoli dai miei connazionali, pericoli dai pagani, pericoli nella città, pericoli nel deserto, pericoli sul mare, pericoli da parte di falsi fratelli; fatica e travaglio, veglie senza numero, fame e sete, frequenti digiuni, freddo e nudità” (2 *Cor.* 11,25-27).

Sembra chiaro che il cristianesimo nel primo secolo era principalmente un fenomeno urbano, stabilito nelle principali città localizzate sulle strade principale e di grande traffico. Ciò permetteva maggiore comunicazione tra le comunità stesse per mezzo di missionari itineranti, di messaggeri, di viaggiatori occasionali, ed anche di contro-missionari, come leggiamo dalle

lettere di Paolo.¹⁶⁰ I missionari cristiani vivevano in un contesto di intensa mobilità sociale. La possibilità di viaggiare creata da un vasto ed esteso impero con un sistema stradale efficiente e possibilmente abbastanza sicuro, perché protetto dalle forze di polizia. La mobilità nel cristianesimo dei primi secolo è quasi incredibile, non solo da parte degli apostoli: i dodici e tutti quelli chiamati apostoli, un titolo che Paolo uso per se stesso, per Barnaba, Sila e Apollo. C'erano tanti predicatori viaggianti, di alcuni abbiamo qualche informazione, specialmente di quelli che si recavano nelle comunità fondate da Paolo per predicare un differente ‘vangelo’. Quei cristiani di origine giudaica che volevano persuadere i convertiti ad adottare un'altra versione del cristianesimo diverso da quello ricevuto da Paolo.

Quando troviamo cristiani nei piccoli centri, nei villaggi piccoli o grandi, nei primi decenni del secondo secolo, possiamo chiederci chi ha diffuso e insegnato il vangelo in queste aree; chi li ha battezzati. Tenendo presente la forte mobilità, dobbiamo pensare a viaggiatori cristiani, siano essi missionari sconosciuti o semplici credenti in Cristo. Essi hanno costruito una rete di comunità, anche piccole, e hanno cercato di conservare l'unità tra di loro mediante una fede condivisa, lo scambio di notizie, esortazioni reciproche, informazioni sulla vita delle chiese, approfondimenti degli insegnamenti, discussioni sui problemi di pratiche rispettive, per verificare e confrontare le tradizioni dottrinali. Erano anche ansiosi di apprendere di più. I viaggiatori, quando erano portatori di differenti idee e pratiche, potevano essere causa anche di accese discussioni su che cosa

160. A. D. Nock descrive la diffusione dei culti antichi, *Conversion*, Oxford 1933, pp. 48-98. Per i primi progetti missionari cfr. E. Molland, *Besass die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewisse Missionmethoden?*, in *Die Alte Kirche, Kirschengeschichte als Missiongeschichte*, edd. Heinzgünter Frohnes und Uwe V. Knorr, München 1974, pp. 52ss; Lo stesso in francese, *L'Antiquité chrétienne a-t-elle eu un programme et des méthodes missionnaires?*, in *Miscellanea historiae ecclesiasticae* 3, Colloque de Cambridge, 24-28 settembre, 1968, D. Baker, ed., Louvain 1970, pp. 23-36.

sia veramente la dottrina cristiana e su chi è veramente cristiano. I viaggi permettevano anche la diffusione di testi cristiani, specialmente di quelli che si rifacevano agli apostoli.

La comunità di Rhossos si rivolge ad Antiochia per parlare *Kerygma Petrou*. La comunità di Papia di Gerapoli desiderava di conoscere di più sulla vita degli apostoli dai cristiani che viaggiavano. Egesippo da Gerusalemme si recò fino a Roma, fermandosi in diverse comunità, per confrontare la sua fede. Policarpo di Smirne andò a Roma, non a Gerusalemme, per incontrare la comunità romana e discutere sulla Pasqua. Ireneo, originario di Smirne, ma vivente a Lione in Gallia, si recò a Roma. Nella seconda metà del secondo secolo Abercio di Gerapoli – città differente da quella di Papia – andò a Roma e fino a Nisibi in Mesopotamia ricevendo ospitalità dalle comunità cristiane. Nella iscrizione si dice: “egli (il pastore) mi mandò a Roma a contemplare la reggia e vedere una regina dalle vesti e dalle calzature d’oro; io vidi colà un popolo che porta un fulgido sigillo. Visitai anche la pianura della Siria e tutte le sue città e, oltre l’Eufrate, Nisibi e dovunque trovai confratelli”¹⁶¹. Inoltre nel secondo e terzo secolo si svolsero diversi concili in oriente in relazione alla controversia pasquale. I vescovi dovevano recarsi nelle città delle assemblee. Nel corso del quarto secolo, a partire dal 313, essi potevano usufruire per concessione imperiale del *cursus publicus*, cioè del sistema pubblico della posta romana.

Il detto tradizionale che “tutte le strade conducono a Roma” era vero alla fine del primo secolo d.C. e nei secoli successivi, perché i romani erano molto attenti nel costruire, conservare, migliorare le comunicazioni con la capitale, dalla quale partivano tutti gli incaricati delle amministrazioni provinciali, alla quale arrivavano le innumerevoli delegazioni cittadine. Meno

161. In J. Quasten, *Patrology*, Utrecht 1950, p. 172.

attenzione invece era riservata alla comunicazione tra le province. Nel secondo secolo tutte le correnti cristiane di pensiero e i protagonisti delle scuole si recavano a Roma. Sembra quasi che un messaggio non fosse efficace o non avesse valore se non fosse arrivato a Roma. Come tutte le strade convergevano verso Roma come punto di riferimento, così anche tutti quelli che avevano una dottrina da difendere si rivolgevano a Roma. Il viaggio in mare era molto pericoloso, perché le navi erano di piccola stazza. Per esempio solo nel 1853 andarono perdute 832 navi inglesi¹⁶². Nei tempi antichi i naufragi erano molto frequenti, se Paolo ne ha subito ben quattro, salvandosi sempre. Perciò molti preferivano viaggiare per terra. Anche i giudei viaggiavano molto per recarsi a Gerusalemme sia per le feste principali e sia recare al tempio l'obolo dovuto di due shekel. Gli apostoli cristiani e vari tipi di missionari hanno fatto un buon uso del sistema stradale romano.

Quando si affrontava un viaggio, anche lungo, i viaggiatori portavano con sé solo il necessario per vivere. Da qui l'ospitalità era molto importante. Secondo il vangelo di Matteo (10,9s) e di Luca (9,3), Gesù richiede che i discepoli negli spostamenti non portano con sé troppi pesi: “Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento”. Il vangelo di Marco permette di portare un bastone, cosa normale nei viandanti: “ordinò loro che, oltre al bastone, non prendessero nulla per il viaggio: né pane, né bisaccia, né denaro nella borsa; ma, calzati solo i sandali, non indossassero due tuniche” (6,8-9). In e tre i sinottici si stabilisce il principio dell'ospitalità; anzi l'ospitalità data ai predicatori itineranti è come si fosse stata data a Cristo stesso e a Dio Padre: “Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato” (Matteo 10,40). Questo ordine

162. Cf. P. Sorcinelli, *Storia sociale dell'acqua*, Milano 1998, p. 197.

di Gesù ai suoi missionari itineranti rispecchia la realtà del viaggio in quel tempo, allorquando i viaggianti non erano ricchi. Essi non potevano portare con sé molti oggetti personali se non disponevano di animali da trasporto. Il viaggio con pochi oggetti personali rendeva il viaggio più facile e più spedito.¹⁶³ Non era possibile camminare 20 oppure 30 km al giorno o qualsiasi lunga distanza con pesanti fardelli. Erano assolutamente necessari una tunica, un mantello per coprirsi in caso di freddo e dormirci durante la notte e un bastone. Nei testi del primo secolo che parlano dei viaggi di cristiani o dell'ospitalità non si parla di animali da trasporto. La vita del missionario era sulla strada, senza una fissa dimora o il possesso di beni immobili. Questo era il "prechetto del vangelo" (*Didachè* 11,3). Il viaggiante "andandosene, non prenda con sé non del pane per la sua tappa di viaggio" (o.c. 11,6). In quanto itineranti, i missionari dovevano essere poveri e sostenuti dalla comunità di partenza e di arrivo, ma senza un salario (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 3,37). "I cristiani in viaggio cercavano ospitalità in queste comunità locali for un breve periodo. Ciò che era previsto era non un fatto isolato, ma ripetuto e regolare. I nuovi arrivati erano essi stessi senza dimora permanente, senza sostanze, e dipendenti dall'aiuto e dal sostegno dei cristiani stabili".¹⁶⁴ Il pagano Luciano di Samosata era colpito dall'ospitalità praticata dai cristiani e per mezzo della quale il cristiano Peregrinus non solo era in grado di vivere senza difficoltà (*De morte Pereg.* 16), ma era visitato da diversi delegati alle spese delle comunità (o.c. 12).

Quando i viaggi lungo le strade romane richiedevano più giorni, i viaggianti camminavano in gruppo non da soli: per aiutarsi a vicenda, per difendersi dai banditi, per parlare e così passare le lunghe giornate. I cristiani non solo viaggiavano in gruppo con

163. The description of the trip of Aristide to Rome is interesting. He brought many things with him, including horses and servants. When he was about to board the ship, he had to sell the horses.

164. K. Niederwimmer, in *The Didaché in Modern Research*, ed. Draper, Leiden 1996, p. 328.

altre persone ma anche insieme ad altri cristiani. Anche se le strade erano protette in qualche modo, i banditi abbondavano. Girolamo, nella *Vita Hilarionis*, scrive che il territorio intorno a Gaza era infestato da banditi (2.8; 29.8; 61.1). Nella *Vita Malchi*, dice che la strada che andava da Beroea (Aleppo [Halab], Siria) ad Edessa (Şanlıurfa, Turchia) era piena di saraceni. Per questo i viaggianti si muovevano in gruppi da 60 per essere in condizione di difendersi. Nei gruppi c'erano anche uomini, bambini, anziani e uomini insieme. Talvolta le iscrizioni ricordano persone derubate e uccise dai banditi. I viaggianti durante il cammino parlavano di ogni argomento, ma anche cantavano per trascorrere il tempo e sentire di meno la fatica e sentirsi un gruppo concorde. Da ragazzo ho avuto questa esperienza quando si andava in pellegrinaggio a qualche santuario locale. In gruppo e lentamente si percorreva anche una quarantina di km al giorno. Gente che dal mio paese (Furci, Chieti) andava al santuario di San Nicola a Bari (circa 250 km) in una settimana oppure a Monte Sant'Angelo sul Gargano (circa 150 km). E poi la gente tornava piedi. Quando si è in gruppo talvolta si cantava, come ricorda Agostino in un discorso: “Cantiamolo dunque adesso (l’Alleluia), fratelli miei, non per esprimere il gaudio del riposo ma per procurarci un sollievo nella fatica. Come sogliono cantare i viandanti, canta ma cammina; cantando consolati della fatica, ma non amare la pigrizia. Canta e cammina!” (Sermone 356,3).

I cristiani normalmente viaggiavano con altri cristiani. Allora potevano parlare di tanti argomenti, come della loro esperienza religiosa, delle loro convinzioni, della loro attività, dei loro rapporti per essere più forti nella fede. Ciò avveniva soprattutto nei viaggi terrestri. Molto spesso invece viaggiavano con persone non cristiane, specialmente quando si spostavano per nave, che trasportava gente di ogni condizione sociale e di ogni convinzione religiosa. Siccome sia nei viaggi terrestri che in quelli maritti-

mi non era prevista alcuna forma di riservatezza, in poco tempo si sapeva quasi tutto di tutti. Facilmente allora si parlava anche delle proprie convinzioni religiose. Anzi, come avviene ancora oggi, le persone che intendono diffondere le proprie idee approfittano di ogni occasione per parlarne, per attrarre l'attenzione ed esporre la propria esperienza religiosa. Paolo, quando si spostava da un posto all'altro, aveva sempre con sé dei compagni, cioè i suoi collaboratori. Paolo e i suoi compagni di viaggio di cosa parlavano sulla nave che li doveva condurre in Italia? Arrivati a Malta, dove sostarono alcuni mesi non sono restati inattivi.

Talvolta gli apostoli o i missionari avevano con sé anche i propri famigliari o parenti stretti. L'apostolo Paolo scrive ai corinzi: “Non abbiamo il diritto di portare con noi una donna sorella (= credente), come fanno anche gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa?” (*ICor.* 9,5). Questo breve testo pone diversi problemi, molti dei quali non riguardano il mio tema. Egli difende con forza la sua azione apostolica e il suo titolo di apostolo, con tutti i suoi diritti connessi con tale ufficio. Elenco alcuni di questi problemi: a) Chi sono gli apostoli? Solo i dodici? Il significato del termine è molto più ampio e usato in senso ampio e non per indicare uno dei dodici (Cfr. *Phil.* 2,55; *1 Cor.* 15,7) e qui significa missionario. Luca allude alle mogli degli apostoli (*Atti* 1,14). Infatti alcuni di essi erano sposati, come Pietro e Filippo.¹⁶⁵ b) Nel capitolo settimo Paolo poco prima aveva affermato che egli non era sposato, desiderando che gli altri fossero come lui (*1Cor* 7,7). Ma è cosciente che non tutti hanno il dono del celibato. c) Non ci interessa sapere chi fossero i ‘fratelli del Signore’, se fratelli in senso stretto oppure in senso ampio. d) Perché nomina solo Cefa per nome (in aramaico), che si presume è incluso tra gli altri apostoli? Mi sembra che lo faccia per dare maggiore peso alla sua argomentazione.

165. I “Dodici” e altri sono chiamati apostoli, titolo che Paolo usa per sé, per Barnaba, Sila e Apollo.

Paolo sta parlando delle prerogative derivanti dall'apostolato (*1 Cor.* 9,4; 9,22; *Rom.* 10,18). L'uso del plurale 'noi' non è un *pluralis maiestatis*, ma per chiunque agisce come apostolo. Nella frase citata il primo aspetto affermato è che gli apostoli, come tutti gli altri cristiani, possono sposarsi e anzi molti sono sposati; anche i fratelli del Signore – non si precisa quali – sono sposati, e persino anche Cefa, di cui Paolo riconosce la sua importanza per essersi recato due volte per confrontarsi con lui. Il secondo aspetto, che suscita il mio interesse ora, è che Paolo afferma che anch'egli, come coloro che lo accompagnano, ha il diritto di avere una compagna (una moglie) cristiana (*adelphe* cfr. 7,15¹⁶⁶; *Filemone* 2¹⁶⁷; *Rom.* 16, 1.15¹⁶⁸), che vada con lui a spese della comunità.¹⁶⁹ La Vulgata traduceva *sororem mulierem*, una donna, e non traduceva con *uxorem* (moglie). Non si intende "una sorella come moglie", ma "una moglie come sorella". Pertanto alcuni apostoli e altri personaggi impegnati nella missione viaggiavano insieme da una località all'altra. Tra di essi c'erano donne. Da vangelo di Marco veniamo a conoscenza del fatto che Pietro era sposato (1, 29-31), notizia peraltro confermata anche da Paolo (cfr. *1 Cor.* 9, 5-6). Questo dato risulta ancora più interessante alla luce del fatto che, di solito, i Vangeli sono avari nel riferire notizie personali sui personaggi di cui narrano.

Agostino offre un'altra interpretazione; scrive: "Qualcuno non ha compreso l'espressione 'donna-sorella' di cui parla Paolo quando dice: *Forse che non siamo autorizzati a farci accompagnare da una donna di tra le sorelle?* e ha inteso trattarsi della moglie. Li ha tratti in inganno il greco che è ambiguo e può significare 'donna' e 'moglie'. In verità, dal tenore della frase

166. "Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù".

167. "alla sorella Appia, ad Archippo nostro compagno d'armi e alla comunità che si raduna nella tua casa".

168. "Vi raccomando Febe, nostra sorella, diaconessa della Chiesa di Cencre".

169. Sorella significa 'cristiana' (cfr. *1 Cor.* 7,15; *Rom.* 10,1; *Philem.* 2).

come l'ha enunziata l'Apostolo, non ci si sarebbe dovuti sbagliare: infatti, egli non dice solo la *donna* ma una *donna-sorella*, né parla di *prendere in moglie* ma di *portare insieme nei viaggi*. È ciò che hanno letto senza esitazione altri interpreti, che, non ingannati dal termine ambiguo, hanno compreso una donna e non la moglie” (*De opere monachorum* 4,5). Quindi Agostino conosceva altre interpretazioni della frase paolina, ma non cita gli autori. Forse allude all'Ambrosiaster, che dice che tutti avevano moglie, anche Giovanni e Paolo (*Comm. 2 Cor.* 11,2): “perché tutti gli apostoli – fatto eccezione per Giovanni e Paolo – erano sposati”. Clemente di Alessandria scrive che tutti gli apostoli erano sposati (*Stromata* 3,53,1: GCS 52,220). Agostino osserva che le donne che accompagnavano gli apostoli (o missionari) “erano benestanti e devote, che andavano insieme con gli apostoli e li mantenevano con i loro averi in modo che non mancasse loro il necessario per vivere” (ivi). E aggiunge: “Al seguito degli apostoli, dunque, in ogni località dove si fossero recati a predicare il vangelo andavano delle donne di condotta ineccepibile, le quali dalle loro rendite somministravano ad essi il necessario per vivere” (o.c. 5,6). Questa interpretazione non è sostenuta dalle fonti a nostra disposizione.

Erano i missionari itineranti, che venivano accompagnati dalle loro mogli. Non sembra possibile che le donne fossero non sposate, come coadiutrici nella missione in quel tipo di società. Anche secondo il diritto, la donna era sempre sotto la tutela di qualcuno e quindi non era completamente libera di fare quello che voleva. Quindi erano coppie di sposi viaggianti. Erano coppie di missionari. Conosciamo alcune coppie di missionari, come Priscilla e Aquila, Andronico e Giunia (*Rom* 16,6-7). Di questi Paolo scrive: “Salutate Maria, che ha faticato molto per voi. Salutate Andronico e Giunia,¹⁷⁰ miei parenti e compagni

170. Sul nome di Giunia (Junia) cfr. P. Lampe, *Christians at Rome in the First two centuries. From Paulus to Valentine*, Minneapolis 2003, p. 167, n. 39.

di prigionia; sono degli apostoli insigni che erano in Cristo già prima di me". Erano giudeo-cristiani, che avevano lavorato per il vangelo come coppia, probabilmente facendo proseliti nei loro viaggi dall'oriente. "Salutate Trifena e Trifosa che hanno lavorato per il Signore. Salutate la carissima Perside che ha lavorato per il Signore" (v. 12). Ad Andronico e Giunia viene applicato il titolo di 'apostolo'. Essi erano cristiani prima di Paolo e svolgevano attività missionaria. Ambedue svolgevano un ruolo attivo nella propagazione del vangelo.

Nei tempi antichi, e fino a qualche decennio fa, i viaggiatori si spostavano insieme per le lunghe distanze. Durante il viaggio parlavano e cantavano per alleviare la fatica. Cantavano i canti conosciuti da tutti e apprendevano canti nuovi. Ma essi parlavano tra di loro non solo per passare il tempo. I cristiani zelanti, se viaggiavano per predicare la buona novella, trovano un'ottima occasione in quelle lunghe giornate a esporre i motivi dei loro viaggi, le proprie convinzioni religiose, a cercare di convincere gli altri. Le donne, che accompagnavano i missionari, facevano la stessa cosa. Questi contatti informali e occasionali erano preziosi per i missionari, lungo le strade, nelle taverne, negli alloggi provvisori. I viaggiatori dormivano nelle stesse stanze: gli uomini in una stanza e le donne in un'altra. I cristiani cantavano le loro preghiere: inni e salmi; oppure le recitavano. Non c'era vergogna a manifestare le proprie convinzioni. Avveniva quel *contagio*, di cui parlava Plinio nella lettera a Traiano. I culti cosiddetti 'orientali', pur non disponendo di missionari veramente zelanti, si sono diffusi in occidente, tanto più possiamo pensare dei cristiani, che erano animati dallo zelo della predicazione e della salvezza delle anime. Nel caso della diffusione del culto di Mithra i vettori di diffusione furono senz'altro le legioni, in quanto era una religione per uomini e non per donne.

I retori e i ciarlatani di vario genere potevano parlare anche in pubblico: nelle piazze e nelle terme. I cristiani invece erano più discreti e riservati. Paolo andava nelle sinagoghe e non nelle piazze. Solo ad Atene, stando agli *Atti*, è tentato un discorso nell'agorà. Ma Paolo se lo poteva permettere, in quanto era un uomo di cultura, che parlava bene greco. Gli altri missionari non avevano una preparazione sufficiente, non conoscevano le regole della retorica, per tenere un discorso in pubblico ed essere capaci di rispondere alle domande e alle contestazioni. Non restava che il contatto personale. I viandanti avevano un'opportunità di incontrare una varietà di persone e di stabilire un rapporto personale. Come si è accennato, oggi alcuni parlano di cristianesimi, un plurale non molto chiaro. Certamente esistevano gruppi opposti, e tra i cristiani che si consideravano di appartenere alla stessa comunione di comunità c'erano differenze. Tale pluralismo rimanda alla varietà dei missionari, con le loro idee e le loro pratiche missionarie. Paolo nella *Lettera ai corinzi* (2Cor. capp. 10-13) parla di missionari concorrenti che predicavano qualcosa di diverso dal fondatore di quella comunità. Erano dei contro-missionari, che qualifica: "Questi tali sono falsi apostoli, operai fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo" (2Cor 11,13).

Esistevano altre modalità della missione, a seconda dell'ambiente e delle persone. Per esempio quello quasi scolastico che si intravede nel vangelo di Matteo. Un metodo diverso quando il pubblico è totalmente pagano. Non esisteva solo la parola predicata per attrarre adepti, ma anche altri modi di contatto e di spinta all'interessamento al cristianesimo. La condotta di amore reciproco, i 'segni' che i cristiani compivano: quelli di guarigione, di esorcismo, di attenzione ai poveri e ai sofferenti. Questi gesti non erano riservati ai missionari, ma erano compiuti da tutti i cristiani.



❖ XIV. TESTI CRISTIANI E I PAGANI

I testi di ispirazione cristiana hanno favorito la conversione delle persone? Dagli anni Cinquanta del primo secolo fino alla fine del terzo secolo i cristiani scrivono moltissimo: i testi canonicci, la vasta letteratura apocrifa, testi apologetici indirizzati ad un pubblico pagano, numerosi scritti anonimi o di autori più o meno conosciuti. Moltissimi di questi testi sono andati perduti. Molta letteratura rifiutata dalla Grande Chiesa non è stata ricopiata nel Medioevo; parte è stata recuperata in scoperte recenti. Di alcuni autori restano solo nomi o frustoli in Eusebio. Non penso che essi abbiano influito molto, per due ragioni: la loro scarsa diffusione in ambiente non cristiano e l'analfabetismo diffuso. Solo qualche intellettuale può permettersi il lusso di ricercare libri e leggerli, anche perché sono molto costosi.

Già alla metà del secondo secolo il cristianesimo ha una certa diffusione e interessa sia per i riflessi religiosi per i comportamenti cristiani e sia per altri risvolti sociali. La testimonianza di Plinio per la Bitinia e il Ponto, nella sua lettera scritta all'imperatore Traiano, segnala il pericolo della diffusione del contagio di questa pestilenza, che attraeva molte persone di ogni categoria. Il cristianesimo colpiva anche problemi economici collegati ai templi, ai sacrifici, alla vendita della carne immolata alle divinità, agli interessi degli addetti ai templi, agli allevatori degli animali, ecc. La diffusione delle accuse popolari, le accuse di persone di cultura e la uccisione di cristiani in ragione della loro fede richiedevano anche una risposta pubblica dei cristiani, per dare ragione della loro fede, del loro comportamento e del loro atteggiamento di fronte alla morte e alla vita vissuta secondo nuovo modelli. Mentre gli scritti precedenti dei cri-

stiani – dai testi inclusi nel Nuovo Testamento a tutti gli altri – riguardavano la vita personale dei credenti e i comportamenti comunitari con risvolti quasi esclusivamente pastorali, ora nasce un genere letterario nuovo per rispondere alle autorità e agli esterni. Questa è la letteratura apologetica. Gli autori del secondo secolo e ed altri spesso sono dei convertiti, e vogliono dare ragione della loro nuova fede e vita agli altri e a se stessi. Cioè rispondono alle domande che si portavano dentro e ancora forse si portano dentro: una risposta agli esterni, una risposta agli altri cristiani che si ponevano tali problemi, una risposta a sé stessi, l'approntamento di un armamentario culturale per i cristiani che vivevano in ambiente pagano e giudaico ed erano provocati da domande di amici, di conoscenti, di persone qualsiasi, ecc. La letteratura apologetica in senso ampio, per coloro che potevano e volevano leggere, aveva una duplice finalità: “La difesa della fede *ad extra* cioè l’istruzione dei non-cristiani – eventualmente nella forma di una petizione all’Imperatore nella speranza di una pubblicazione da parte della cancelleria imperiale nel portico delle Terme di Traiano – e la ‘catechesi’ *ad intra* cioè l’incoraggiamento dei fedeli, sicché si trovano molti argomenti apologetici anche negli altri generi della letteratura cristiana: omelie, leggende sui martiri ecc.”¹⁷¹ “Nel loro insieme, questi testi ci presentano una comunità cristiana animata da fede sincera che, nei suoi elementi più preparati, prende con entusiasmo e con coraggio le difese dei fratelli calunniati e perseguitati, con l’intento, più o meno palese, di guadagnare i lontani al Vangelo. Argomenti sono la sincerità, la moralità, la religiosità e la lealtà politica dei cristiani, in più la razionalità filosofica, l’originalità, la vecchiaia e il successo missionario del cristianesimo che si basano sull’unico carattere umano-divino di Gesù Cristo”.¹⁷²

171. M. Pellegrino, *Apologetica: NDPAC 1,426.*

172. M. Pellegrino, o.c. 1,429.

La ricerca individuale e la conversione mediante lo studio personale sono un fenomeno molto raro. Solo alcuni autori narrano che essi sono giunti alla fede mediante la ricerca personale e la lettura di libri. Ad esempio Clemente, il protagonista del romanzo pseudo-clementino, che si rivolge a tutte le scuole filosofiche senza trovare adeguate risposte (*Riconoscimenti* 1,1-5). Nella stessa opera un'altra figura importante, il vegliardo, si fa portatore delle teorie astrologiche e delle filosofie allora in voga; teorie e dottrine che vengono confutate in particolare da Pietro, che si mostra – a differenza dei testi canonici – un competente in filosofia e retorica. Anche Giustino, che, dopo un incontro casuale, si dedica alla lettura dei profeti¹⁷³; il suo discepolo Taziano, che si impegna di proposito alla ricerca della ‘vera filosofia’. Questo scrive: “A me che meditavo su ciò che fosse bene, capitò d’imbattermi in alcuni scritti, molto più antichi delle dottrine dei greci. Accadde che io credetti a questi (scritti) per la semplicità del parlare” (*Discorso ai greci* 29). Anche Commodiano afferma che la sua conversione è dovuta dalla lettura delle Scritture (*Instr., prol.*). Nella metà del quarto secolo una conversione clamorosa avviene a Roma, quella di Mario Vittorino che “leggeva la Sacra Scrittura, e ricercava con la massima diligenza e studiava tutti i testi cristiani” (Agostino, *Conf.* 8,2,4).

Non penso che essi abbiano influito molto, per due ragioni: la loro scarsa diffusione in ambiente non cristiano e l’analfabetismo diffuso. Solo qualche intellettuale può permettersi il lusso di ricercare libri e leggerli, anche perché sono molto costosi. La ricerca individuale e la conversione mediante lo studio personale sono un fenomeno molto raro. Solo alcuni autori narrano che essi sono giunti alla fede mediante la ricerca personale e la lettura di libri. Giustino, davanti al prefetto di Roma, duran-

173. *Dialogo con Trifone* 8,1-2.

te il suo processo, dichiara: “Ho cercato di apprendere tutti i principi, ma ho aderito a quelli veritieri dei cristiani, anche se essi non trovano consenso di quanti hanno falsi opinioni” (*Passio Iustini* 2,3). La vicenda di Giustino è significativa nella Roma del secondo secolo. Egli aveva aperto una scuola, dove, presumibilmente, insegnava la ‘filosofia’ cristiana. La sua scuola era conosciuta anche dai pagani, in quanto era aperta a tutti e forse causa della sua denuncia e uccisione. Egli è cosciente che è sotto minaccia. Attesta: “Anche io mi aspetto che si compia qualche macchinazione da uno di coloro che ho nominato e di essere appeso ad un legno, almeno da Crescente, che si compiace di strepito e pompa” (Il *Apologia* 3,1). La previsione è confermata da Taziano, che afferma che “Crescente prese dimora nella grande città [...] Pur disprezzando la morte, la temeva egli stesso al tal punto che si dava da per condannare a morte Giustino e me per il fatto che quello annunciando la verità denunciava i filosofi avidi e ingannatori” (*Discorso ai greci* 19). Sola una rivalità tra scuole oppure c’era qualcosa di altro? La denuncia di Giustino non aveva rilevanza pubblica, perché Roma era piena di predicatori di ogni dottrina, pagana e cristiana. Mentre quella di Crescente era efficace, accusandolo di cristianesimo, punibile solo per una specifica denuncia.

Giustino traccia il suo itinerario filosofico e la sua conversione nel prologo al suo *Dialogo con Trifone*. Per rispondere alla domanda su Dio e sulla sua azione, ha iniziato a frequentare diverse scuole filosofiche cominciando da un filosofo stoico, poi passa ad un peripatetico, ad un pitagorico, ai platonici. Quando gli sembrava di avere trovato la via giusta, mentre passeggiava per stare solo lungo il mare, un anziano mite lo raggiunge (*Dialogo* 3,1).¹⁷⁴ Con lui si intavola un dialogo serrato sulla conoscenza di Dio mediante la ricerca e sull’anima umana. L’anziano afferma che i profeti ‘hanno visto la verità e l’hanno annunciata

174. Come sembra è un modo per introdurre l’argomento, una finzione letteraria.

agli uomini' (*Dialogo* 7,1). Suggerisce a Giustino: "Prega dunque perché anzitutto ti si aprano le porte della luce: si tratta infatti di cose che non tutti possono vedere e capire ma solo coloro a cui lo concedono Dio e il suo Cristo" (*Dialogo* 7,3). In questa frase si allude al battesimo cristiano, che introduce in un'altra dimensione di comprensione. Il battesimo viene chiamato anche illuminazione, perché solo dopo averlo ricevuto permette la comprensione dei misteri.¹⁷⁵ Allora in Giustino "un fuoco divampò all'istante" ed egli trova che "questa è l'unica filosofia certa" (*Dialogo* 8,1). Per questa ragione egli è filosofo ed abbraccia le parole del Salvatore, quelle parole che incutono timore i infondono una quiete dolcissima in coloro che le mettono in pratica (8,2). Quindi la narrazione continua con Trifone su Cristo e chi è.

Un discepolo di Giustino, Taziano, ha appreso da lui la lezione della ricerca. Anch'egli si impegna di proposito alla ricerca della 'vera filosofia'. Egli che è "filosofo al modo dei barbari, nato nella terra degli assiri, educato prima secondo le vostre (dottrine), poi secondo quello che ora professo di predicare" (*Discorso ai greci* 42). Descrive il suo lungo itinerario: "Dopo aver visto queste cose, dopo aver partecipato anche ai misteri e dopo aver sperimentato che dovunque i culti erano stati fondata da effeminati [...] rientrando in me stesso, cercavo in che modo poter trovare la verità. A me che meditavo su ciò che fosse bene, capitò d'imbattermi in alcuni scritti, molto più antichi delle dottrine dei greci. Accadde che io credetti a questi (scritti) per la semplicità del parlare e per la modestia dei narratori, per la facile spiegazione della creazione. Mentre la mia anima veniva ammaestrata da Dio compresi [...]" (*Discorso ai greci* 29). Senz'altro Taziano aveva viaggiato molto, essendo nato fuori dell'impero romano, aveva incontrato culture e culti diversi.

175. A. Cacciari, *In margine a Giustino, Dial. VII 3: "le porte della luce"*, in: *In verbis verum amare*, a cura di A. Serra Zanetti, Firenze 1980, 101-114.

Ma aggiunge poi “mi sono trattenuto nella città dei romani e mi sono reso conto che essi vi avevano trasportato le vostre statue di diverso tipo [...] Avendo detto addio all’orgoglio dei romani e alle fredde chiacchiere degli ateniesi e alle dottrine incoerenti, mi avviai allo studio della dottrina barbara” (*Discorso ai greci* 33). La dottrina dei barbari è quella dell’Antico Testamento; dei cristiani già aveva parlato nei capitoli precedenti. Più volte accenna alla persecuzione. Tra le altre cose scrive: “In che cosa, o greci, vi rechiamo danno? Perché disprezzate come esseri abominevoli coloro che seguono la parola di Dio? Presso di noi non esiste l’antropofagia;¹⁷⁶ ma voi, falsi testimoni, siete quelli che lo vanno dicendo” (*Discorso ai greci* 25). Anche Commodiano afferma che la sua conversione è dovuta dalla lettura delle Scritture (*Instr., prol.*).

Al tempo di Diocleziano un altro scrittore parla della sua conversione al cristianesimo, Arnobio di Sicca Veneria (oggi El Kef, importante città della Tunisia) nell’Africa Proconsularis. La sua vita è poco conosciuta: qualche notizia da Girolamo (*De viris ill.* 79) e dalla sua opera intitolata *Adversus nationes* (*Contro i pagani*). La redazione dell’opera sarebbe stata causata dal suo desiderio di convertirsi, dopo un sogno, ma il vescovo locale non ne era convinto per il suo passato di scrittore pagano. Come risposta ai dubbi, compose la sua opera, quando ancora non aveva ricevuto una formazione cristiana e prima del battesimo. Un’opera piena di entusiasmo, ma con idee teologiche poco corrette, e polemica contro il politeismo diffuso per opera di qualcuno che ragiona ancora con la vecchia mentalità. Da neoconvertito, egli che era stato pagano e conosce bene il paganesimo, ne è fortemente critico e risponde alle critiche rivolte ai cristiani, quelle critiche che si erano accumulate nei tre secoli precedenti. In particolare quelle riguardanti Cristo:

176. Una delle accuse rivolte ai cristiani nel secondo secolo (cfr. NDPAC 1, 47-51).

la sua azione, il suo insegnamento, la sua morte obbrobriosa, i suoi miracoli. Siccome molte queste accuse non si trovano nei libri letti da Arnobio, esse erano le opinioni che circolavano nel suo ambiente e tra le persone colte del suo tempo.

Le critiche non erano solo espressione del modo di pensare e di sentire. Esse avevano conseguenze molto dolorose per l'esistenza stessa dei cristiani mediante la persecuzione. “Concediamo pure che (gli dèi) volgano contro di noi la loro collera, che abbiano sete del nostro sangue, e desiderino da tempo di toglierci dal numero dei mortali” (*Adv. nat.* 1,25,1).¹⁷⁷ E subito domanda: “Desideriamo sapere da voi quale sia codesta ragione, quale il motivo per cui con tanto accanimento contro di noi soli da una parte infieriscono gli dèi superi e dall'altra si scatenino furibondi tanti uomini, come fossero aguzzini” (*Adv. nat.* 1,25,2). E riassume i vari modi di accanimento contro i cristiani: “Quando siete preda di un feroce capriccio, ci spogliate dei beni, ci cacciate dalle patrie sedi, ci condannate a morte, ci tormentate, ci lacerate, ci bruciate, e persino ci scagliate alle fiere e ci fate dilaniare dalle belve” (*Adv. nat.* 1,26,1). Quindi parla del suo abbandono della religione tradizionale: “Or non è molto, veneravo anch'io – oh! Com'ero cieco – statue tratte da poco dalle formaci, divinità forgiate sull'incudine e a colpi di martelli, ossa di elefanti, quadri, fasce ornamentali appese ad alberi vecchi di secoli [...] Condotto, ora, sulla via della verità da un maestro così grande (Cristo), conosco veramente bene cos'è tutto questo” (*Adv. nat.* 1,39,1-2).

Nella polemica la diffusione del cristianesimo, per Arnobio, è una prova della sua veridicità. “Ma se, come asserite, la narrazione di quei fatti è falsa, come mai il mondo intere è stato così rapidamente riempito da questa religione? O come poterono

177. Le traduzioni sono prese da *Arnobii Siccensis, Adversus nationes Libri VII, Editio iterum emendata auctore Blasio Amata, Roma 2008* (con traduzione).

confluire in una sola fede genti sparse in regioni diverse, dissimili l'una dall'altra per il clima e per la posizione geografica?” (*Adv. nat.* 1,55,1). Queste popolazioni sono state convinte non da false illusioni, ma dalle azioni e i miracoli compiuti da Cristo e dai suoi discepoli. Anche altrove ripete lo stesso argomento: “Non vi convincono a credere per lo meno queste prove, che cioè in così breve spazio di tempo i santi misteri (*sacramenta*) di questo nome grandioso, si sono già diffusi in tutti i continenti (*per omnes terras*)? Che non è rimasto ormai nessun popolo, così barbaro di civiltà e ignaro di umanità, che convertito dal suo amore non abbia mitigato la sua intrattabile durezza e non sia passato a sentimenti di pace per aver assunto atteggiamenti tranquilli?” (*Adv. nat.* 2,5,2-3). Contro la vecchia accusa che i cristiani erano di bassa condizione culturale, egli afferma che molte persone colte di ogni settore dello scibile ora “si rivolgono anelanti a questa dottrina, rigettando quelle in cui credevano fermamente” (*Adv. nat.* 2,5,4). Forse quest'ultimo pensiero è un riferimento alle vicende personali di conversione.

Arnobio riferisce e confuta anche critiche non di carattere popolare, ma di persone che avevano letto i testi cristiani, per esempio quella che afferma che gli scritti cristiani (i vangeli) “furono scritti da persone incolte e rozze, e pertanto non vi si deve prestare facile orecchio”; oppure l'altra: “La lingua è volgare e spregevole” (*Adv. nat.* 1,58, 1 e 2). Ancora: “Le vostre scritture sono inzepate di barbarismi e di solecismi e inquinata da grossolani errori” (*Adv. nat.* 1,59,1).

Arnobio non si rivolge al popolo, ma a lettori colti. Altrettanto fa Eusebio di Cesarea con la sua vasta produzione apologetica: *Contro Ierocle*, la *Preparazione evangelica* e la *Dimostrazione evangelica*. Queste due opere complementari tra di loro.



❖ XV. ESORCISMI E MIRACOLI

Sulla scia di E. Gibbon, G. Filoramo¹⁷⁸ mette in rilievo anche l'importanza dell'esorcismo nello scacciare i demoni nel favorire la conversione di pagani, in un ambiente dove tutti (giudei, pagani e cristiani, consideravano popolato di demoni.¹⁷⁹ Gibbon parlava di “terribile cerimonia”, che era compiuta normalmente in pubblico alla presenza di molti spettatori, e dimostrava la superiorità dei cristiani per i doni soprannaturali di cui essi erano forniti.¹⁸⁰ Tertulliano ne parla come una sfida pubblica (*Apologetico*, cap. 23). Il contesto religioso, pagano e giudaico, favorisce l'adesione al dio più potente, che aiuta a risolvere i problemi della salute, della mente, delle malattie mediante la liberazione dagli spiriti maligni. I cristiani, secondo questa mentalità, si considerano più capaci degli altri a mettere in fuga i demoni cattivi, che infestano l'aria, l'ambiente e le persone. Lanciano la sfida ai pagani su questo terreno non facilmente definibile. La conversione viene favorita anche dalla cristianizzazione dello spazio mediante la preghiera e azioni prodigiose. Gregorio Taumaturgo, l'apostolo del Ponto nel terzo secolo, secondo il racconto posteriore di Gregorio Nazianzeno, insieme a quelli che lo seguivano si rifugia in un famoso tempio pagano a causa della pioggia. Con l'invocazione del nome di Cristo e con il segno della croce ‘purifica’ l'aria del tempio viziata dal fumo dei sacrifici e dalla presenza degli idoli e può passare la notte in preghiera nel tempio trasformato in un luogo di preghiera. Il

178. Cfr. G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Bari/Roma 2011, p. 59.

179. A. Harnack, *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, Paris 2004, pp. 193-213.

180. A. Nicolotti, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica nel II e III secolo*, Turnhout 2011; NDPAC 1, 1773-1777.

mattino seguente, quando il sacerdote pagano vuole celebrare il culto solito, i demoni gli dicono che quel luogo ormai per loro è inaccessibile. Nonostante tutti i suoi non riesce più a causare il loro ritorno. Alle proteste del sacerdote pagano, Gregorio risponde che egli può scacciare i demoni dove e quando vuole. Il sacerdote pagano, di fronte alla potenza taumaturgica di Gregorio, si converte e, abbandonato tutto, lo segue (PG 46, 914ss.). Costantino, secondo Eusebio, era consapevole delle arti magiche messe in atto da Massenzio, il quale pensava che non gli era sufficiente il suo esercito, ma aveva bisogno della protezione di un dio più potente di esse. “Pensava a quale dio dovesse scegliersi come protettore” e a lasciare da parte le molte divinità che non avevano salvato i sovrani loro adoratori. Pregava questo dio sconosciuto, quando ebbe la sua visione di una croce.¹⁸¹ Lattanzio descrive minuziosamente l’efficacia del segno della croce: i demoni sono terrorizzati e scappano; quando i pagani sacrificano ai loro dei, i loro culti non hanno effetto se qualcuno si fa il segno della croce, anche quando sacrificano gli stessi imperatori. L’insuccesso degli atti dell’aruspicina per avere responsi erano imputati ai cristiani.¹⁸² Pagani e cristiani erano profondamente convinti che con le loro preghiere e riti potessero attrarre le potenze divine in loro favore. Chi di loro era più forte e più capace poteva conquistare l’apprezzamento del popolo. Anche il *labarum* costantiniano era uno strumento per avere la protezione divina ed ottenere la vittoria. Ancora Agostino esorta i cristiani a non accettare la provocazione dei pagani, che parlano della necessità di riti per calmare le varie divinità, che egli elenca. Dice: “non permettete, fratelli carissimi, che essi vengano a spaventarvi dicendo che le potenze dominatrici degli elementi le si deve placare e onorare con i loro riti a causa dei bisogni della vita presente e delle cose temporali il cui uso ci è necessario. Quegli esseri infatti nemmeno

181. Eusebio, *Vita Constantini*, 1,27,2 e 1,28,1.

182. *Divinae Inst.* 4,27,1s.

su queste cose hanno potere se non per quel tanto che è loro consentito dall'alto [...] Osservate anche quegli stessi che fanno affidamento su tali potenze e assoggettano le anime viventi nella luce ai riti sacrileghi propri dei demoni e alle arti magiche: costoro senza un perché si giocano la propria salvezza." (Sermo Dolbeau 26,63).



❖ XVI. VITA CRISTIANA, BATTESSIMO E MARTIRIO

E. Gibbon, nel capitolo quindicesimo della sua opera¹⁸³, apporta altre quattro ragioni che hanno favorito la diffusione del cristianesimo e il suo prevalere sulle altre religioni di quel tempo, tenendo in considerazione le passioni e il cuore umano come strumenti della Provvidenza e del favore divino. Esse sono: lo zelo inflessibile (e intollerante) dei cristiani, derivato dal giudaismo, ma purificato dello spirito ristretto e asociale; la dottrina di una vita futura, migliorata sotto ogni aspetto supplementare, che potrebbe dare un peso ed efficacia di tale importante verità; la condotta pura ed austera dei cristiani; l'unione e la disciplina della comunità cristiana, che gradualmente diventò come uno Stato indipendente e crescente nel cuore dell'impero romano.

Pertanto non solo per opera di missionari itineranti, ma anche per l'azione di residenti il cristianesimo si diffonde in ambito ristretto tra amici e famigliari. Come più tardi Agostino, africano, convertitosi al cristianesimo converte anche gli altri, che si battezzano con lui. Scrive a proposito dell'amico Nebridio: “Non molto tempo dopo la nostra conversione e rigenerazione mediante il battesimo divenne anch’egli fedele cattolico, e mentre ti serviva in Africa tra i suoi familiari, che aveva tutti convertito alla fede cristiana, in una castità e continenza perfette, lo liberasti dalla carne” (*Confessioni* 9,3,6). Plinio il Giovane, per la provincia della Bitinia e del Ponto, aveva colto questo aspetto, già per gli inizi del secondo secolo. I legami famigliari e la rete di amicizie sono veicoli ordinari per l'attrazione di altri

183. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (*Storia del declino e caduta dell'impero romano*).

membri alla fede in Cristo, come Minucio Felice narra nell'*Ottavio*. Non dovevano essere molti quelli che si convertivano per una ricerca personale e intellettuale. Inizialmente c'era sempre un incontro, che poteva suscitare l'interesse allo studio. Questa osservazione pone due domande fondamentali: almeno per i primi secoli ci sono state conversioni di massa oppure ogni conversione era un cammino personale? Gli Atti degli Apostoli, solo per gli inizi, accennano a numerose conversioni (*Atti*, 2,37-42); poi accennano a conversioni di singole persone, che si convertono però “con tutta la sua casa”, cioè con la famiglia in senso ampio (Atti 11,14; 16,15; 18,8; cf. 1 Cor 16,19; Fil 2; Rom 6,10-16; Col 4,15). Il primo autore che accenna a qualche caso di conversione per gli inizi del cristianesimo è Eusebio di Cesarea, che coglie bene il sistema missionario dei predicatori itineranti, che si limitano a creare un nucleo di credenti, affidandone poi la cura a persone locali, che diventano i responsabili delle comunità locali (*HE* 3,37,3). I responsabili locali però hanno bisogno di approfondire le loro conoscenza bibliche, il contenuto della fede cristiana e le esigenze morali, nonché le regole liturgiche e disciplinari. Per questo devono essere in continuo contatto con le altre comunità per ricevere un arricchimento conoscitivo e offrire le loro conoscenze e riflessioni. Inoltre hanno bisogno di testi, sia della Scrittura – cioè dell'Antico Testamento – che le ‘memorie degli apostoli’. Questo complesso di testi si accresce anche con gli scritti di altri cristiani, che riflettono sulla fede. Siccome nel secondo secolo non esiste ancora un canone ben definito, alcuni testi, che poi saranno inclusi in esso, non sono ancora accettati da tutti, mentre altri, accettati da alcuni, non saranno inclusi successivamente. L'ampia fioritura dei cosiddetti apocrifi si colloca in questo quadro inquieto e assetato di conoscere.

In realtà noi non conosciamo fenomeni di conversione di massa nell'antichità. Si narra che Ponto quando arriva Gregorio

Taumaturgo ci fossero solo diciassette cristiani, quando muore sono restati solo diciassette pagani.¹⁸⁴ La leggenda non prende in considerazione che altrove, in quel tempo, si sta attento alla selezione e alla formazione dei convertiti. Inoltre nelle campagne si parla il dialetto, che impedisce al clero cittadino un’evangelizzazione capillare. Conversione di massa inizia in Armenia con la conversione del re Tiridate, avvenuta forse 301, data tradizionale, per opera di un altro famoso Gregorio, detto l’Illuminatore. In questo caso l’esempio dall’alto facilita la conversione dei sudditi, quand’essa non è addirittura forzata. La ‘conversione’ di Costantino tra il 312 e il 313 favorisce il passaggio al cristianesimo di molti pagani, ma non si ha una conversione massiccia.

Nel corso del secondo secolo si sviluppa l’organizzazione del catecumenato per la preparazione al battesimo dei singoli. Essendo il catecumenato una rinascita, essa richiede tempi e modi come la nascita naturale. Non solo è richiesta una istruzione, ma anche una preparazione morale. Tertulliano insiste proprio su questa distinzione delle due nascite: *De vestris sumus: fiunt, non nascentur christiani* (*Apol.* 18,4: CCL 1,118); *Non es, quod sciam, christiana [anima]. Fieri enim, non nasci solet christiana* (*De test. an.* 1,7: CCL 1,170). L’anima cioè non è cristiana originariamente, per nascita, ma lo diventa con la fede e il battesimo - deve rinascere - dopo aver abbandonato il peccato e il culto pagano.¹⁸⁵ Il battezzando deve offrire garanzie alla comunità, prima di essere accettato. Tutto ciò implica che l’essere cristiano non è qualcosa di facile, perché non è solo conoscenza intellettuale, ma coinvolge l’uomo nel suo essere più profondo, nel senso che la prima generazione non è del tutto significativa per lui, ma è necessaria un’altra nascita, quella spirituale, nel

184. *The Latin Life of the Gregory Thaumaturgus*: Journal Theological Studies 31(1930)142-155; 337-354

185. Cfr. C. Tibiletti, *De testimonio animae*, 1959, p. 113s.

seno della *Ecclesia mater*. Il processo di nascita-rinascita implica il senso del tempo: una crescita lenta e progressiva fino alla completa maturazione. Agostino dirà più tardi: *christianos non facit generatio, sed regeneratio* (*De pecc. meritis et remis.* 3,9: PL 44,196); questo era il pensiero di tutta la tradizione anteriore. Giustino scrive: “Poiché nella prima generazione nasceremo di necessità ignoranti, e cresceremo con cattive abitudini e perverse inclinazioni, affinché non rimaniamo figli della necessità e dell’ignoranza, ma dell’elezione e della intelligenza e otteniamo la remissione dei peccati prima commessi, s’invoca nell’acqua su colui che ha deliberato di rigenerarsi e s’è pentito dei peccati il nome di Dio Signore e Padre” (*I Apol.* 61). Per questo motivo la Chiesa mette in atto tutta una serie di istituzioni e di iniziative per generare questo uomo nuovo. Tale generazione pertanto non può avvenire in poco tempo per una massa di popolo, ma a livello individuale o familiare.

Le *Recognitiones* dello Ps.-Clemente più volte accennano alla necessaria preparazione e al rifiuto dell’amministrazione del battesimo nel breve periodo dopo la conversione. L’autore scrive: “La salvezza non si conquista con la forza, ma con la libertà, non per concessione degli uomini, ma per la fedeltà di Dio” (10,2,5). Ora una simile opera di conversione presuppone un tempo e un percorso spirituale. Molti testi di questo periodo, soprattutto di provenienza apocrifa, accennano all’attività catechetica prebattesimale, che si svolge nell’intimità delle case private, per cui è stata denominata *Hausmission*.¹⁸⁶ I testi pseudo-clementini esigono sempre un tempo per l’istruzione (*Hom. Clem.* 3,73; 11,35; 13,9; *Recogn.* 3,67). L’ultima citazione, dalle *Ricognizioni*, accenna ad una istruzione di tre mesi, prima di iniziare il periodo immediato precedente il battesimo. Tuttavia

186. Cfr. A. Seeberg, *Die Didache des Judentums und die Urchristenheit*, Leipzig 1908, p.86s; per i testi chr. A. Turck, *Aux origines du catéchumenat*: RSPHT 48(1964)20-31, spec. 25ss.

non si è eccessivamente rigidi, anzi si attribuisce grande importanza alla grazia battesimale: «Se volete diventare il vestito dello spirito divino, affrettatevi a spogliarvi della vostra sordida presunzione, che è uno spirito immondo e un vestito lordo. Non potete liberarvi di queste cose, se prima non vi fate battezzare nelle buone azioni» (*Hom. Clem.* 8,23).

Secondo gli scritti del NT il battesimo viene conferito dopo una breve istruzione, più o meno ampia a seconda che si tratti di convertiti dal giudaismo o dal paganesimo. Per i primi essa riguardava soprattutto Cristo e il suo mistero (cfr. *Atti* 2,41-42), mentre per i secondi l’istruzione doveva essere molto più ampia, facendo conoscere anche la storia dell’AT. Ireneo fa notare la diversità delle due catechesi. Quella rivolta ai giudei aveva carattere prevalentemente cristologico: “Per loro, infatti, la catechesi era facile, perché ricavavano le dimostrazioni dalle Scritture, e quelli che ascoltavano Mosè e i profeti facilmente accoglievano il Primogenito dei morti e l’iniziatore della vita”.¹⁸⁷ Tutto il paragrafo 24 espone ampiamente le verità che bisogna comunicare agli uni e agli altri, mostrando che per i provenienti dal paganesimo era necessario più tempo e più vasta catechesi. Ancora nel quarto secolo si faceva osservare la differenza nell’impartire le due catechesi.¹⁸⁸

La famiglia allargata, qual era allora, si mostrava un veicolo efficace e capillare. Nel significato comune essa abbracciava tutte le persone che erano sotto l’autorità del *pater familias*; in un senso più vasto tutte le persone relazionate mediante il sangue che discendevano da uno stesso antenato. Se si con-

187. *Illis (giudei) facilis catechisatio fuit, videlicet, cum ex Scripturis haberent ostensiones; et qui Moysen et prophetas audiebant, et facile recipiebant primogenitum mortuorum et principem vitae Dei* (*Adv. haer.* IV,24,1).

188. G. Groppo, *L’evoluzione del cattolicesimo nella Chiesa antica dal punto di vista pastoreale*: *Salesianum* 41(1979) 235-255: p. 250 cita un’operetta anonima attribuita a Ilario di Poitiers.

vertiva il capo della famiglia, facilmente si convertivano tutti i componenti, anche gli schiavi. L'*auctoritas* del *pater familias* aveva un peso psicologico di convinzione sulle persone dipendenti da lui. Le difficoltà sorgevano quando il *pater* – fenomeno normale nel contesto politico e religioso – restava pagano. La convivenza non era facile anche in ragione della religione familiare. Il problema dei matrimoni misti in relazione alla religione si pone già agli inizi del cristianesimo, quando esso si apre al mondo non giudaico. Paolo, nella *Lettera ai corinzi*, dà direttive precise di comportamento (*1 Cor.* 5,12-15). La visibilità del comportamento del credente è stimolo alla conversione del pagano, come osserva l'autore della Prima Lettera di Pietro: “La vostra condotta tra i pagani sia irreprensibile, perché mentre vi calunniano come malfattori, al vedere le vostre buone opere giungano a glorificare Dio nel giorno del giudizio” (*1Pietro* 2,12). E aggiunge una esortazione anche per l'ambito familiare, dove l'irreprensibile condotta favorisce la conversione dell'altro coniuge: “Voi, mogli, state sottomesse ai vostri mariti perché, anche se alcuni si rifiutano di credere alla parola, vengano dalla condotta delle mogli, senza bisogno di parole, conquistati considerando la vostra condotta casta e rispettosa” (o.c 3,1-2). Nel secondo secolo, una convertita romana, “dopo aver conosciuto gli insegnamenti di Cristo, rinsavì e cercava di persuadere il marito a diventare temperante” (Giustino, *IIApol.* 2,2), senza riuscirci. Anzi la sua insistenza le costa la denuncia del marito e la sua condanna per essere cristiana insieme con il suo “maestro della dottrina cristiana” (Giustino, o.c. 2,9). Giustino parla poi della morte del maestro, di nome Tolomeo; la donna invece chiede all'imperatore la sospensione del processo per sistemare le sue cose e poi si sarebbe difesa in giudizio. Questa concessione imperiale suggerisce che la donna fosse di alta condizione sociale. Non ci viene detto he fine abbia fatto: se sia stata condannata oppure sia stata lasciata libera.

Il cristianesimo sembra che abbia riscosso un maggiore successo fra le donne. Spesso gli uomini sono stati convertiti dalle loro mogli, com'è il caso di Monica di Tagaste, che converte prima il marito e poi suo figlio Agostino, il più riluttante, mentre i suoi fratelli non hanno creato problemi. L'esempio dei fedeli e la vita della comunità cristiana normalmente influiscono sulla conversione. Giustino scrive: "Questo possiamo dimostrare grazie alle molte persone che sono in mezzo a voi: da violenti e tiranni (quali erano) si trasformarono, essendo stati vinti o dopo aver osservato la costanza di vita dei vicini o dopo aver riflettuto sulla straordinaria pazienza dei compagni di viaggio" (*IAp.* 16,4; cfr. *IIApol.* 12,1).

Aristide mette in rilievo l'apostolato famigliare, osservando che: "I servi e le ancelle o i figliuoli, se alcuno di essi ne ha, li persuadono a divenire cristiani, per l'amore che hanno per essi. E quando lo sono divenuti, li chiamano senza distinzione fratelli [...] Essi si amano l'un l'altro, e dalle vedove non distolgono lo sguardo e salvano gli orfani di colo che li opprimono" (*Apologia* 15,6). Una storia famigliare cristiana è quella del confessore Celerino di Cartagine, che soffre la persecuzione di Decio mentre è di servizio a Roma nel 250 e testimonia la sua fede di fronte all'imperatore stesso. Forse egli è un militare. La sua nonna era morta martire e due zii, Laurentino ed Egnazio, anch'essi militari, erano avevano subito la morte per testimoniare la loro fede (Cipriano, *Ep.* 39). Cipriano scrive che la loro morte era stata commemorata diverse volte (*quoties et semper*: *Ep.* 39,3,1) nella celebrazione eucaristica.¹⁸⁹ Quando è avvenuto il loro martirio? Diversi studiosi pensano che esso sia stato al tempo di Settimio Severo tra il 202 e il 211. Non sembra probabile ad una data così lontana dal giovane Celerino. Neanche i tre martiri hanno sofferto il martirio insieme, ma in occasioni diverse.

189. Ch. Pietri, *L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin à l'intercesseur*, in *Christiana Republica*, Roma 1997, 1311-1332.

Basilio di Cesarea, ma siamo nella metà del quarto secolo, afferma che “Fin dal principio e dalla prima età sono stato allevato da genitori cristiani: da essi, fin dall’infanzia, ho appreso le Sacre Lettere e queste mi hanno condotto alla conoscenza della verità” (*De iudicio*: PG 31,653). Scrive ad Eustazio di Sebaste nel 375 di avere ricevuto l’educazione nella fede dalla nonna e dalla madre: “Di questo solo io oso vantarmi nel Signore: cioè di non aver nutrito opinioni aberranti riguardo a Dio, né di aver mutato opinione con il passare del tempo. Anzi, quella conoscenza di Dio che da fanciullo appresi dalla madre beata e dalla nonna Macrina, la mantenni e l’accrebbi in me stesso” (*Ep.* 223,3). Inoltre Basilio ricorda che la nonna Macrina gli aveva trasmesso gli insegnamenti del beatissimo Gregorio, l’apostolo del Ponto del III secolo, sui quali era stato formato (cfr. *Ep.* 204,6). Nel *De iudicio* scrive: “Fin dal principio e dalla prima età sono stato allevato da genitori cristiani: da essi, fin dall’infanzia, ho appreso le Sacre Lettere e queste mi hanno condotto alla conoscenza della verità” (PG 31,653A).

Basilio di Cesarea apparteneva ad una famiglia dell’alta società e molto ricca, che ha potuto dare sia a lui che ai suoi fratelli un’altissima educazione nelle migliori scuole del tempo. Lo stesso possiamo dire di Ambrogio di Milano, che era nato da famiglia cristiana (tra il 334 e il 340). La sua famiglia si vantava di avere avuto una martire, Sotere, antenata paterna, che più volte viene ricordata da Ambrogio, la quale aveva subito il martirio probabilmente durante la persecuzione di Diocleziano. Il suo *dies natalis* era l’11 febbraio, secondo una epigrafe (ICUR 1,495; anche secondo il *Martyrologium. Hier.*). Di lei dice Ambrogio «santa Sotere, per portare l’esempio di una pia antenata [...] la quale, molto bella d’aspetto, vergine, nobile di famiglia, pospose i consolati e le prefetture degli antenati la fede» (*Ex. virginitatis*, 12, 82; *De virginibus* 3,38).

Alcuni cristiani mettono in guardia sui pericoli per la fede connessi con i matrimoni misti per il pericolo dell'idolatria, oppure esortano ad una corretta convivenza. In ogni eventualità potevano sorgere difficoltà come nel caso riferito da Giustino a Roma.¹⁹⁰ I ogni caso i matrimoni misti erano anche luogo privilegiato per la tolleranza reciproca nella diversità religiosa. Per le donne era più facile abbracciare il cristianesimo, rispetto agli uomini che avevano più obblighi sociali.

La famiglia cristiana o se sola la madre è cristiana trasmettono la loro fede ai loro figli? La Didachè esorta i padri ad un sano comportamento verso i figli: “Non alzerai la mano su tuo figlio o tua figlia, ma dalla fanciullezza inseignerai loro il timore di Dio” (4,9). Clemente Romano, verso l’anno 96, scrive una esortazione ai genitori: “I nostri figli si avvalgono dell’educazione (*paideia*) in Cristo; imparino quale sia la forza dell’umiltà presso Dio” (*Ep. Clem.* 21,8). Secondo la mentalità del tempo era l’uomo responsabile principale dell’educazione dei figli e persino delle donne, come dice anche Clemente Romano: “educhiamo i giovani nel timore di Dio, indirizziamo al bene le nostre donne. Esse mostrino in sé l’amabile costume della purezza, dimostrino la loro sincera volontà di essere miti” (*Ep. Clem.* 21,6-7). Policarpo ricorda lo stesso principio ai mariti, che devono insegnare alle mogli “ad educare i figli nel timore di Dio” (*Filippi* 4,3). L’educazione cristiana dei ragazzi avveniva in famiglia, nella frequenza delle assemblee liturgiche, e successivamente nelle catechesi, che precedevano e seguivano il battesimo. Invece per la scuola normale si ragazzi frequentavano la scuola normale pagana. Conosciamo alcuni martiri giovani, che erano nati sicuramente in famiglie cristiane. Per esempio il proconsole voleva risparmiare Germanico, “perché era così giovane” (Eusebio HE 4,15,5: *Martirio di Policarpo*); a Lione

190. 2 *Apologia* 2,1,7.

Vettio Epagato era un giovane (HE 5,1,9); addirittura Pontico aveva solo quindici anni (HE 5,1,53). Il vescovo Potino aveva superato i novant'anni ed era cristiano da ragazzo. Invece in caso di orfani, la comunità cristiana aveva provveduto con altri maniere. Noi conosciamo il caso di Roma, dove Grapte, altrimenti sconosciuta, era incaricata precisamente della loro istruzione e anche delle vedove. Erma scrive che del suo libro doveva fare due copie: una per Clemente, che la diffonderà alle altre comunità lontane, e una per Grapte, che era incaricata di istruire “le vedove e gli orfani”.¹⁹¹ Questa è nominata insieme con Clemente, ma essa ha solo una funzione locale, a differenza di Clemente. Come istruiva le vedove e gli orfani? Nella sua casa, come la scuola di Giustino,¹⁹² oppure andava nelle singole comunità per istruire le vedove e gli orfani? Sole le ragazze o anche i ragazzi? Le vedove – non si parla degli uomini – che forse non potevano ricevere istruzione in altra maniera. Una donna preparata e saggia, come si dice nella Lettera a Tito (2,3ss), che le donne anziane siano saggie e insegnino “alle ragazze all'amore del marito e dei figli”. Era una diaconessa? Gli orfani, perché non c'erano i genitori per trasmettere loro la fede. Se il padre è cristiano – come è il caso di Erma -, egli è colui che istruisce i figli e la moglie (Vis. 2,6,2). Oppure Peone, compagno di Giustino, dice che l'istruzione “me l'hanno trasmessa i genitori” (*Atti di Giustino* 4,6), come pure Evelypto (o.c. 4,7).

Nel testo citato di Clemente affiora un *topos* tradizionale nella concezione della donna, che è sottomessa all'uomo ed è istruita da lui (“indirizziamo al bene le nostre donne”). Nel caso della comunità romana, una donna Grapte, è incaricata dell'istruzione delle vedove (convertite) e degli orfani (ragazzi e ragazze). Comunque la concezione espressa da Clemente viene ribaltata

191. Si suppone che Grapte fosse una vedova e liberta (cfr. Osiek, *The Shepherd of Hermas* p. 59).

192. Una sola cristiana, Carito.

nella dimostrazione che le donne affrontano il martirio con coraggio e determinazione. Anzi i pagani vengono maggiormente colpiti dalla forza spirituale delle martiri cristiane che da quella degli uomini.¹⁹³ La preoccupazione di una corretta educazione dei figli risale già alla prima generazione cristiana. Paolo scrive: “E voi, padri, non inasprite i vostri figli, ma allevateli nell’educazione e nella disciplina del Signore” (*Eph.* 6,4); “Voi, figli, obbedite ai genitori in tutto; ciò è gradito al Signore. Voi, padri, non esasperate i vostri figli, perché non si scoraggino” (*Col.* 3,20s; cfr. *Ebrei* 12,7-10).

L’educazione dei bambini piccoli era compito precipuo delle donne, oltre il personale servile e scolastico. Le donne, allora come nei tempi successivi, erano l’anello forte per la trasmissione dell’insegnamento cristiano e l’educazione del loro comportamento, almeno nella fase iniziale. In quella successiva, quando i figli diventavano adolescenti, il ruolo della madre quasi scompariva rispetto ai maschi, restava forte invece sulle figlie. I figli, per esigenze della vita sociale e politica, seguivano maggiormente le orme del padre. Non in tutte le famiglie si verificava la stessa situazione. Donne forti e convinte svolgevano, come ancora oggi svolgono, un influsso maggiore su tutti i figli.

Le donne, specialmente nei popoli di cultura orale, e nel periodo romano la tradizione è ancora fortemente orale, avevano una la funzione di raccontare ai bambini i miti e le tradizioni. Platone, nella *Repubblica*, scrive che bisogna controllare coloro che raccontano storie e scegliere quelle che si possono raccontare. Inoltre “bisogna persuadere le bambinaie e le madri a narrare ai fanciulli quei racconti approvati e con questi racconti ai modellare le loro menti molto di più di quanto possono formare i loro corpi. La maggior parte dei racconti che ora

193. C. Mazzucco, “*E fui fatta maschio*”. *La donna nel Cristianesimo primitivo (secoli I-III)*. Con un’appendice sulla ‘*Passio Perpetuae*’, Firenze 1989.

narrano sono da rifiutare” (*Repubblica* II, 377C). Era come un proverbio, qualificare qualche narrazione come “un racconto di donnicciole o di vecchiette”. Nelle famiglie miste prevaleva la persona più motivata nelle sue convinzioni religiose. Le vicende di Agostino di Ippona rispecchiano perfettamente quanto vado dicendo. L’importanza della madre cattolica, l’indifferenza del padre pagano, l’allontanamento del figlio dall’insegnamento e dai desideri materni. La personalità della madre e quella dei figli giocano un ruolo importante. Mentre Agostino si emancipa dall’influsso materno, volendo seguire le sue strade, gli altri figli invece sono più docili e ricettivi.

Nella società romana i ragazzi passavano sotto il controllo del padre, che li introduceva nella vita pubblica, mentre le ragazze restavano sotto il controllo della madre. C’era convivenza tra madre e figlia. L’esempio della famiglia di Agostino può essere un modello interpretativo dell’atteggiamento dei cristiani. Anche quella di Ambrogio, del quale mentre la sorella è battezzata da bambina, egli resta catecumeno fino al momento della sua elezione all’episcopato. Agostino ha una madre cristiana, nata in una famiglia cristiana e battezzata da bambina. Monica “in età matura per le nozze fu consegnata a un marito” pagano (Agostino, *Conf.* 9,19) che cerca di convertire alla fede; il suo sposo Patrizio diventa cristiano solo poco prima di morire prematuramente (*Conf.* 9,22). La coppia ebbe almeno tre figli: oltre Agostino, Navigio e una femmina, di cui non sappiamo il nome (la tradizione la chiama Perpetua). Ambedue erano sposati ed ebbero dei figli Agostino si limita a dire che aveva allevato i suoi con rettitudine ed impegno (*Conf.* 9,9,22) Non parla del loro battesimo, che probabilmente furono battezzati da bambini, così pure i loro figli.¹⁹⁴ Ma qui siamo oltre la metà del quarto secolo.

194. Cfr. *Augustine through the ages*, ed. A. Fitzgerald, Grand Rapids 1999, p. 354; S. Lancel p.670.

Nei primi secoli normalmente il battesimo si amministra ad adulti e non ai bambini. Questa prassi non è assoluta, in quanto da altre fonti sappiamo dell'esistenza battesimo di bambini nei primi secoli. Non è facile sapere sempre, dalle iscrizioni, se questi bambini siano morti da neofiti. Già per il primo secolo conosciamo dei nomi di persone diventate cristiane da ragazzi. Nel finale della *Lettera ai Corinzi* di Clemente, si scrive: “rimandate al più presto da noi, nella pace e con gioia, i nostri inviati, Claudio, Efebo, Valerio Bitone, con Fortunato” (65,1; cfr. 63,3), una delegazione importante composta di quattro persone, perché la chiesa romana era seriamente preoccupata della situazione della comunità di Corinto. Tutti e tre erano uomini saggi e anziani, e vissuti da cristiani dalla giovinezza. Pertanto avevano conosciuto gli inizi della comunità romana: “Abbiamo inviato uomini fedeli e saggi che sono vissuti onestamente in mezzo a noi dalla gioventù alla vecchiaia, che saranno testimoni tra noi e voi» (63,3). Tra i delegati c'è il nome di Valerio Bitone, nome intrigante. L'unico ad avere *duo nomina*, Bitone, ormai anziano e uomo rispettabile, è parte della delegazione romana per dare forza alla Lettera. Doveva essere un libero, non uno schiavo, di una famiglia importante e della *gens Valeria*, che aveva avuto relazioni con i giudei.¹⁹⁵ E come libero poteva provenire dall'oriente.

Per il secondo e terzo secolo, possiamo documentare alcuni casi di bambini cristiani. Policarpo di Smirne dichiara nel suo processo di essere stato cristiano per ottantasei anni (Eusebio, HE 4,15,20). Ireneo di Lione, nella sua Lettera a Florino, ricorda il suo rapporto con Policarpo, quando ancora ragazzo, lo ascoltava e le cose che diceva “le annotava non su un foglio di papiro, ma nel mio cuore” (Eusebio, HE 5,20,7). Policrate di

195. Peter Lampe, *Roman Christians under Nero (54-68 CE)*, in *The last years of Paul: essays from the Tarragona Conference, June 2013*, Armand Puig i Tàrrech; John M G Barclay; Jörg Frey; Orrey McFarland, Tübingen 2015, pp. 111-129.

Efeso, morto verso il 196, parla di essere stato “sessantacinque anni con il Signore” (Eusebio, HE 5,24,7), pertanto era stato battezzato da bambino e quindi aveva ricevuto un’educazione cristiana in famiglia. Giustino scrive che “molti uomini e molte donne fin da fanciulli furono discepoli di Cristo” (1Ap 15,6). La martire Perpetua era una giovane cristiana, e tutta la sua famiglia era cristiana, mentre il marito era pagano al momento dell’uccisione della figlia.

Clemente, in *Quis dives salvetur* (cap. 42; anche Eusebio, HE 3,23) riorda il caso del giovane affidato al vescovo di Smirne, battezzato da giovane; il vescovo non è come *paterfamilias*, che ha potere assoluto sui ragazzi e i giovani, ma un padre in senso diverso, un padre che si ispira all’azione di Dio Padre e di Gesù Cristo, che ha cura del ragazzo fino all’età adulta; il modello del padre che guida, protegge e corregge; non dove essere negligente. Non domina, non è un dominus. Giovanni dice al giovane: “Renderò conto io per te al Signore; se occorre, accetterò di morire per te, come il Signore è morto per noi; darò la mia vita per la tua” (Eusebio, HE 3,23,17).



❖ XVII. SPETTACOLO DEI MARTIRI E CONVERSIONE

Nella società romana gli spettacoli di ogni genere e le gare atletiche erano una forma di socializzazione e di culto essenziali. Essi erano allestiti soprattutto per placare l'ira degli dei. Tali spettacoli, come sappiamo, spesso erano cruenti in quanto si richiedeva sparimento di sangue. L'uccisione dell'avversario nei munera gladiatoria, dei criminali, di prigionieri o di condannati a morte, avveniva all'interno degli spettacoli. Spesso i cristiani erano usati all'interno dello svolgimento di essi, per il martirio stesso era uno spettacolo. Il termine "martire" indicava un testimone nei processi; nel secondo secolo, per i cristiani, comincia a indicare il testimone della fede. Uccisi in occasione di spettacoli, la loro morte diventava un atto giuridico di testimonianza pubblica della loro fede.

Talvolta il punto di partenza a interessarsi ad una conoscenza personale del cristianesimo era suscitato dallo spettacolo pubblico dell'uccisione dei cristiani. Il pubblico normale, che assiste a tali spettacoli (*ad bestias, venatio, munera gladiatoria, ecc.*), si diverte della loro uccisione in quanto è un divertimento cruento come tanti altri. Tacito (†120), parlando dell'uccisione dei cristiani da parte di Nerone, osserva che un senso di pietà alla visione della loro morte (*Annales 15,44,5*). Come talvolta leggiamo negli *Atti dei martiri*, la popolazione partecipa attivamente sia al processo che all'esecuzione anche con dialogo serrato con i prigionieri cristiani (cfr. *Martyrium Polycarpi*; I martiri di Lione; *Passio Perpetuae*; gli *Atti di Pionio*). Ippolito scrive: "Quello che avviene nei nostri giorni. Quando arresta-

no i santi e li trascinano in tribunale, tutta la folla accorre per vedere cosa succede” (*Com. a Daniele* 1,25 SCh 14, p.115). Il martirio allora diventa una vera testimonianza pubblica in senso stretto della fede, comunicando agli spettatori un messaggio e suscitando in loro degli interrogativi.¹⁹⁶ Origene accenna ad essa in molti testi, in quanto il martirio è un combattimento pubblico, come avviene nelle lotte con le bestie o nei *munera gladiatoria*. “Ciò si verificherà se quando coloro che ci affliggono e vogliono in qualche modo, opprimere le nostre anime, distogliamo la parte dominante della nostra anima dalle sofferenze e fissiamo lo sguardo non sui mali presenti, ma sui beni riservati, per grazia di Dio, a coloro che, per la pazienza con la quale li hanno accettati, hanno combattuto ‘secondo le regole’” (*Esortazione* 2). Qui c’è il motivo molto ricorrente che durante lo svolgimento del processo del martirio, il cristiano (*athleta Christi*)¹⁹⁷ stia lottando non da solo, ma con Cristo che abita in lui. E spiega la frase di Paolo: “Si prepara un grande spettacolo per voi che combattete e siete chiamati al martirio; come dire che molte migliaia di persone si adunano per assistere al combattimento in cui sono impegnati illustri atleti. E voi, quando combatterete, non meno di Paolo, direte ‘Siamo diventato spettacolo al mondo, agli angeli, agli uomini. Infatti tutto il mondo, tutti gli angeli di destra e di sinistra, tutti gli uomini, quelli del partito di Dio (*Esortazione* 18). Nella stessa opera questo motivo viene ripreso esplicitamente. “Combattiamo per rendere non solo in modo perfetto testimonianza pubblica, ma anche testimonianza privata. (*Esortazione* 21). L’opera di Origene era destinata a incoraggiare due presbiteri che erano stati arrestati e potevano venire meno durante il sanguinoso processo.

196. Cfr. A. Carfora, *I cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatori*, Trapani 2009.

197. Cfr. Adam Bandura, *Athleta Christi nella patristica latina dei primi quattro secoli*, Augustinianum, Roma 1993.

I processi normalmente si svolgevano nel foro, come attesta anche la *Passio Perpetuae* che racconta: “Giungemmo al foro. La notizia si propagò per le zone vicine e si raccolse una folla immensa. Salimmo sul palco. Interrogati, gli altri confessarono la fede [...] Il procuratore ci dichiara tutti colpevoli e ci condanna alle fiere. Esultanti, torniamo in prigione” (*Passione di Perpetua* 6,1-6).

Anche Minucio Felice si fa eco dell’ammirazione dei pagani, che se l’accettazione serena della morte può apparire loro una pazzia. Cito questo testo: “O stupefacente insensatezza, o sfrontatezza incredibile! Tengono in nessun conto i tormenti presenti mentre hanno paura di quelli incerti e futuri e, mentre temono di morire dopo morti, frattanto non temono di morire, trovano conforto nell’attesa della risurrezione” (*Octavius* 8,5).¹⁹⁸ A queste parole il cristiano Cecilio risponde: “Quale splendido spettacolo agli occhi di Dio, quando il cristiano si trova alle prese col dolore, quando affronta sereno minacce e supplizi e torture, quando irride e calpesta lo strepito di morte e l’orrore che ispira il carnefice, quando si innalza nella sua libertà di fronte a re e a principi, per piegarsi solo a Dio” (*Octavius* 37,1). L’atteggiamento cristiano durante il processo e la morte è un *pulchrum spectaculum*. L’espressione riecheggia Paolo (*1 Cor.* 4,9; *Hebr.* 10,33). Il tema dello spettacolo è ripetuto da numerosi autori cristiani.¹⁹⁹

Lo spettacolo, in anfiteatro, era un momento di grande afflusso di popolo, il massimo, nella vita normale di una città antica, e quindi ogni evento acquistava la massima pubblicità

198. Cito spesso questa opera perché scritta da un cristiano, un avvocato, che era a contatto nella propria attività con i pagani; conosceva le loro idee e le loro sensazioni. Egli intende rispondere proprio al mondo colto e professionale della città di Roma del suo tempo, degli inizi del terzo secolo.

199. Alcuni riferimenti da parte di P. Siniscalco e M. Rizzi, *Marco Minucio Felice, Ottavio*, Torino 2000, pp. 433s.

e risonanza. Era la maggiore concentrazione di popolo nella vita cittadina. La popolazione aveva poche divagazioni private per il tempo libero, sia a livello individuale che collettivo. I processi pubblici, le torture e le esecuzioni erano uno spettacolo per gli spettatori, in quanto si svolgevano nelle piazze. La gente si divertiva in questo modo. In una società abituata a spettacoli cruenti, anche l'uccisione dei cristiani faceva spettacolo e divertimento, come quella dei criminali. Gli spettatori non si ponevano problemi, soltanto godevano dello spettacolo, senza ulteriori domande. Ma alcuni, i più sensibili e riflessivi, si avranno chiesto il perché gente semplice o colta, anziana o giovane, accettava di morire, pur di restare fedele al proprio "ateismo", unica accusa valida e visibile, perché le altre erano solo voci e non serie. Sicuramente molti ne dovevano discutere in famiglia, con gli amici, nel foro, nelle terme; forse già conoscevano personalmente qualche cristiano, che vedevano molto tranquillo. Nella città antica la *privacy* era scarsa o non esistente; era riservata alle persone ricche. La struttura urbana (strade piccole), case addossate, finestre e porte aperte, case piccole non permettevano di nascondere il proprio modo di vivere la religione. Si sapeva tutto di tutti. Nelle cittadine mediterranee la vita era più sulla strada che dentro casa. Anche il lavoro e i contatti quotidiani favorivamo la conoscenza reciproca e la diffusione delle notizie.

L'accettazione della morte con gioia, confessando Cristo era una cosa totalmente inusuale alla loro esperienza. La loro sicurezza poteva anche suscitare l'interesse e l'ammirazione di pagani, come osserva Tertulliano: "Chi difatti, dinanzi allo spettacolo dato dai martiri, non è incitato a domandarsi che cosa ci sia sotto? E chi, una volta che ha cercato, non aderisce, e una volta aderito, non desidera di patire?" (*Apolog.* 50,15: forse Tertulliano offre qui i motivi della sua conversione). Giustino confessa di essersi convertito osservando il coraggio dei martiri:

“vedendoli intrepidi di fronte alla morte..., ho pensato che era impossibile che essi vivessero nel vizio e nell'amore dei piaceri” (*2 Apologia* 12). Numerose sono le testimonianze di spettatori: colui che condusse Giacomo di Zebedeo al tribunale (Euseb., *HE* 2,9,2-3); il soldato Basilide presente al martirio di Potamiena (*HE* 6,5,3); il soldato Pudente nel caso del martirio di Perpetua e dei suoi compagni (*Passio Perp. et Fel.* 16; 21). Ippolito scrive: “Tutti, alla vista di questi prodigi, sono ripieni di stupore... e un gran numero, attirati alla fede dai martiri dicono anch'essi dei martiri di Dio” (*Com. in Dan.* 2,38). Allora è ben vero che il martirio dei cristiani sortì nei primi secoli un effetto missionario, come del resto Tertulliano l'ha espresso in una celebre frase: *plures efficimur quotiens metimur a vobis: semen est sanguis christianorum* (*Apolog.* 50,13; cfr. *Ad Diognetum* 7,7-9). Già in precedenza troviamo lo stesso concetto nel martirio del nobile Apollonio, ucciso al tempo di Commodo a Roma dal prefetto Perenne. Egli dice in pubblico: “Quanto più infatti coloro che ingiustamente le obbediscono uccidono senza un veritiero giudizio uomini che non hanno commesso nulla di male, tanto più la folla (dei cristiani) si moltiplica per opera di Dio stesso” (*Martirio di Apollonio* 24).²⁰⁰

Lattanzio, rifacendosi a Tertulliano sulla concezione del sangue dei martiri come seme di altri cristiani, sviluppa il concetto di pazienza²⁰¹ di cui danno testimonianza i martiri cristiani (*Divinae instit.* 5,22: SC 205, pp. 254s). La pazienza è una virtù apprezzata da tutti, pagani e cristiani. Molti, di fronte alla pazienza dei martiri, si allontano dal culto degli dei; altri sono conquistati dal coraggio e dalla fedeltà. Altri sono indotti a ri-

200. C. Tibiletti, *Gli «Atti di Apollonio» e Tertulliano: Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, cl. mor.*, 99 (1964-1965) 295-337; V. Säxer. *Martyrium Apollonii Romani : analyse structurelle et problèmes d'authenticité* : Rend. PARA 55-56 (1982-1984) 265-298 ; V. Säxer, *L'Apologie au Sénat du martyr romain Apollonius* : Mélange de l'Ecole française de Rome Antiquité 96 (1984) 1017-1038. NDPAC 1, 424-425.

201. I. Dionigi, *La «patientia»: Seneca contro i cristiani*: Aevum 13(2000 13) 413-429.

flettere che il culto degli dei è cattivo, per il fatto che i cristiani sono disposti a morire invece di compiere quanto fanno gli altri per vivere. Essi si chiedono di conoscere qual è quel bene per cui essi sono disposti a morire, a preferirlo alla vita stessa, ai beni, al dolore fisico e alle torture. “Queste cose hanno un grande effetto” (*valent haec plurimum*). Le cause che fanno aumentare il numero dei credenti sono diverse: essi (i pagani) sentono dire che i cristiani, in mezzo agli stessi tormenti, che essi non sacrificano a pietre lavorate dagli uomini, ma al Dio vivente che è nel cielo. Alcuni ascoltatori considerano vera tale affermazione; ne discutono tra di loro, ricercando le ragioni della perseveranza; percepiscono la vendetta divina che si realizza e li spingono verso la fede; i demoni sono scacciati. “Molte cause si congiungono e conquistano a Dio, in modo meraviglioso, una folla immensa”. Perché è l’esempio che trascina: “gli uomini preferiscono gli esempi alle parole, perché è facile parlare, che agire” (*Divinae Inst.* 4,23).²⁰²

Lattanzio, che vive in una città di media grandezza secondo i modelli di allora, conosce ed è conosciuto per essere professore ufficiale di latino nella capitale imperiale, ancora fortemente in maggioranza pagana. Vede, parla con la gente, ascolta le loro opinioni, raccoglie i sentimenti e le voci che circolano; ha contatto con gli studenti e loro famiglie. Egli che era un convertito dal paganesimo e definisce se stesso: *qui utrumque novimus*, abbiamo conosciuto le due religioni (*Divinae inst.* 5,19; cfr. *Epitome*, 43,3: *Nos qui simus ex gentibus*). Siccome Lattanzio ritorna più volte sulla efficacia della testimonianza dei martiri, mi chiedo se egli non sia diventato cristiano proprio per avere assistito al martirio di cristiani, al loro comportamento e alla reazione del pubblico.

202. *Homines malunt exempla, quam verba ; quia loqui facile est, praestare difficile.*

L'esempio di persone importanti era molto efficace e influente sulle persone, che assistono allo ‘spettacolo’, che avviene pubblicamente e con partecipazione di popolo. Nella società più tradizionali, quando non ci sono molti mezzi di comunicazione, le persone si adeguano più facilmente a modelli accettati dalle persone qualificate. Nella società antica persino una testimonianza in tribunale ha un valore diverso in rapporto alla *qualitas* della persona, al suo ufficio e alla sua *dignitas*. Già a partire dai discepoli di Gesù, che non credono alla sua apparizione alle donne, ma solo quando egli appare a Simone (Lc 24,34). Agostino fa una riflessione sull'importanza dell'esempio in relazione alla conversione di Mario Vittorino, il grande retore della Roma della metà del quarto secolo. La conversione di un nobile o di personaggi conosciuti stimola e spinge alla conversione anche altre persone: “Ora, se costoro sono poco conosciuti dalla gente, anche quanti li conoscono gioiscono poco per loro. Una gioia condivisa con molti è più abbondante anche per ciascuno. Ci si riscalda e accende a vicenda, e poi la grande notorietà avvalora ed estende a un grande numero di persone il richiamo alla salvezza. Ci si avvia, e molti seguiranno. Perciò molto ne gioiscono anche coloro che si sono mossi per primi, poiché non gioiscono soltanto per sé. Lungi da me il pensiero che nella tua tenda vengano accolti meglio dei poveri i personaggi ricchi, o meglio dei vili i nobili” (*Conf.* 8,4,9). Il fenomeno diventa contagioso nel caso della conversione di re, come possiamo documentare per la conversione del re Tiridate in Armenia nel 311 circa e di Ezana in Etiopia, qualche decennio più tardi. Porfirio scrive che “in quel tempo (di Plotino) c'erano molti cristiani” di cultura, quindi alla metà del terzo secolo, e avevano abbandonato le antiche scuole di filosofia (*Vita di Plotino* 16).

L'uccisione pubblica dei cristiani può essere uno strumento di alta potenza emotiva per tutti. Per molti spettatori essi sono

semplicemente dei criminali come tanti altri per il solo fatto che non contribuiscono alla *pax deorum*, essenziale per la *salsus* della città e dell'impero, e quindi essi sono causa di tante disgrazie pubbliche e pertanto degni di morte. Tertulliano riassume efficacemente questa mentalità: *Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in rura, si caelum stetit, si terra motvit, si fames, si lues, statim "Christianos ad leonem"* (Se il Tevere supera gli argini, se il Nilo non si riversa nei campi, se dal cielo non scende pioggia, se si verifica un terremoto, se ci sono carestia o pestilenza, subito si grida “I cristiani al leone” (*Apologetico* 40, 2). La convinzione dei pagani può incoraggiare i cristiani all’apostasia. Origene - anch’egli ebbe a soffrire torture - consigliò ad un suo amico: “Bisogna non solo combattere per non rinnegare, ma per non arrossire affatto se da parte dei nemici di Dio si pensa che noi soffriamo delle pene degne di vergogna: specialmente tu, Ambrogio, uomo santo; perché dopo essere stato onorato e ben accolto da moltissime città, tu sei ora condotto quasi in trionfo” (*Esortazione* 36).

Non sappiamo quanti cristiani rinnegavano la fede in vista delle torture, durante il terribile processo, o alla vista degli animali feroci, come avvenne a Smirne al tempo di Policarpo: “Uno di nome Quinto, frigio e dalla Frigia venuto di recente, alla vista delle belve s’intimorì. Era stato lui stesso a trascinare sé ed altri all’autodenuncia spontanea. Eppure, il proconsole, molto incalzandolo, lo persuase a giurare e a sacrificare” (*Martyrium Polycarpi* 4,1).

Ma tra la folla allegra e divertita c’erano alcuni che restavano perplessi e si domandavano com’era possibile che persone semplici, donne schiave o di buona famiglia, fanciulli, giovani, anziani, di basso o di alto livello sociale, potessero affrontare impavidamente la morte come ‘filosofi’? Marco Aurelio infatti oppone la morte tranquilla e razionale dei filosofi a quella sconsiderata

dei cristiani (*Meditazioni* 11,3,2). Tuttavia la loro uccisione e il loro atteggiamento di fortezza suscita curiosità e interesse. Anche orrore: “La folla rabbrividì vedendo che una era una fanciulla di eccezionale bellezza (Perpetua), e, l'altra, una donna che aveva appena partorito (Felicità), col latte che ancora gocciava dalle mammelle” (*Passio. Perp* 20,2). La Passione di Perpetua accenna alla conversione di alcuni presenti, per esempio il custode del carcere (16,4). I curiosi che osservavano la serenità dei carcerati destinati a morte: “Non vi fu che non si allontanasse sconvolto, e molti si convertirono” (17,3). “La durezza di cuore della folla fu vinta” (20,6). Per cui furono rivestite e successivamente uccise; Perpetua, con gesto spavaldo, guidò la mano tremante del gladiatore. La pubblica esecuzione si rivelava un efficace strumento di propaganda sia per i fedeli che per i pagani, come osserva l'autore degli *Atti di Pionio*: “I cristiani furono sempre più corroborati dalla fede, mentre i privi di fede tornavano ad essa attoniti, la coscienza intimidita” (23,4, trad. S. Ronchey). Dei soldati che erano venuti ad arrestare Policarpo, “molti si pentirono di essere venuti a catturare un vecchio così devoto” (*Martyrium Polyc.* 7,39). Nel teatro di Smirne molte persone hanno richiesto l'uccisione di Policarpo, ma nel frattempo erano stati uccisi undici cristiani della cittadina di Filadelfia, che essendo un piccolo centro i suoi ‘criminali’ dovevano essere portati altrove (cfr. *Martirio di Policarpo* 19,1). L'autore del testo ricorda che il più ammirato e ricordato è Policarpo non solo dai cristiani, ma anche da parte dei pagani: “se ne parla in ogni luogo anche da parte pagana” (*Martyrium Polyc* 191). Assistendo all'uccisione di Perpetua e Felicità “non vi fu uno che non si allontanasse sconvolto e molti si convertirono” (*Martyrium Perp.* 17,3).²⁰³ Solo una pia esagerazione? Un certo Teofilo di Edessa, che scrisse dell'uccisione di alcuni martiri ad Edessa, dice di essersi convertito vedendo il comportamento di essi.²⁰⁴

203. Cfr. *Mart. Pionii* 4-5,1; *Tertulliano, Apol.* 50,15.

204. F.C. Burkitt, *Euphemia and the Goth: a legendary tale from Edessa, with the Acts of mar-*

Un testo anonimo, della metà del terzo secolo, il *De laude martyrii* (*Elogio del martirio*), recentemente tradotto in italiano da C. dell’Osso²⁰⁵, ha una pagina che coglie la situazione vissuta. Egli è un testimone oculare di quanto era avvenuto in Africa al tempo della persecuzione di Decio (249-251) e dei vari modi con i quali i cristiani torturati e uccisi. Egli scrive: “Infatti, come potremmo conoscere la stessa dignità del martirio se non fossimo costretti a desiderarla anche a danno del nostro corpo? Io l’ho visto, e la verità non mi inganna, quando le feroci mani dei persecutori distruggevano le membra e l’atroce torturatore lacerava gli arti distrutti e tuttavia non vinceva, mentre i circostanti dicevano: ‘Questa è una grande impresa, certamente non so perché non è sopraffatto dal dolore e non è schiantato da così soffocanti tormenti’. Ma c’erano anche le parole di altri che dicevano: ‘Credo che abbia dei figli, perché ha una moglie con lui in casa e tuttavia non cede nemmeno per il vincolo dei suoi famigliari né viene meno dal suo proposito distolto dal rispetto della pietà famigliare. Questa cosa deve essere resa nota, questa forza deve essere investigata profondamente fino alle viscere. Infatti, non può essere la confessione di qualcosa di insignificante per cui un uomo soffre fino a poter morire’. Inoltre, è così grande la forza del martirio che attraverso di esso anche chi ti volle uccidere è costretto a credere” (capp. 15-6).

I processi normalmente si svolgevano nel foro, luogo più frequentato in ogni città, come attesta anche la *Passio Perpetuae* che racconta: “Giungemmo al foro. La notizia si propagò per le zone vicine e si raccolse una folla immensa. Salimmo sul palco. Interrogati, gli altri confessarono la fede [...] Il procuratore ci dichiara tutti colpevoli e ci condanna alle fiere. Esultanti,

tyrdom of the confessors of Edessa (Shoma, Guria, and Habib), and an appendix containing The Merchant of Harran, London 1913 (rist. 1981); J.B. Segal, *Edessa* 1970, pp. 83ss; r. Lane Fox, o.c., p. 652.

205. *Pseudo Cipriano, Trattati*, trad. di C. dell’Osso, Roma 2013, 17-39.

torniamo in prigione” (*Passione di Perpetua* 6,1-6). Il processo stesso diventava uno spettacolo. La gente abitualmente si recava nel foro (o agorà), ma in occasione di processi accorreva in maggior numero. Gli *Atti degli Apostoli* raccontano il processo pubblico di Paolo a Filippi: “Ma vedendo i padroni che era partita anche la speranza del loro guadagno, presero Paolo e Sila e li trascinarono nella piazza principale davanti ai capi della città; presentandoli ai magistrati dissero: «Questi uomini gettano il disordine nella nostra città; sono Giudei e predicano usanze che a noi Romani non è lecito accogliere né praticare». La folla allora insorse contro di loro, mentre i magistrati, fatti strappare loro i vestiti, ordinaron di bastonarli e dopo averli caricati di colpi, li gettarono in prigione e ordinaron al carceriere di far buona guardia” (16,19-23).

Al tempo di Decio, a Smirne, si svolge un processo contro il presbitero Ponio e altri cristiani. Il guardiano del tempio con i suoi uomini si recano dove essi erano riuniti in preghiera. Il *Martirio di Ponio* così descrive la scena: “«Venite nell’agorà (piazza)», disse Polemone, «là obbedirete» [...] Li condusse via senza dover ricorrere alla forza; e mentre essi procedevano tutti vedevano che al collo portavano delle funi; e la folla accorreva a precipizio come dinanzi a una vista straordinaria, così da far ressa gli uni contro gli altri. Quando giunsero a destinazione, dalla parte del colonnato orientale e della doppia porta, l’agorà tutta, comprese le gallerie superiori, era gremita di greci e di ebrei e di donne: erano liberi di occupazioni per via del Grande Sabato”. Per vedere erano saliti anche sui gradini e sulle casse” (3,4-7). “Il guardiano del tempio e i suoi uomini e la moltitudine tutta stavano con le orecchie tese: il silenzio era tale che non si udiva neppure un mormorio [...] li condussero allo scoperto nel mezzo dell’agorà e si fece attorno un gruppo di faccendieri che insieme con Polemone li incalzavano” (5,2). “Il popolo voleva che si convocasse un’assemblea in teatro, per

poterne sentire di più. Ma alcuni, solleciti verso lo stratega, avvicinarono il guardiano del Tempio, Polemone: «Non lasciarlo parlare», dissero, «se non vuoi che la gente si riversi in teatro e creino tumulti si facciano rivendicazioni sul pane»” (7,1).

Siccome un processo è molto costoso rivolgersi ad avvocati, la maggioranza della popolazione è indifesa e alla mercé del giudice. Gli *humiliores* non si possono permettere di arroolare avvocati per la loro difesa; i ricchi invece possono ricorrere sia a difensori capaci e sia alla corruzione della corte giudicante. Il cosiddetto *Hermeneumata di Sponheim*²⁰⁶, della fine del terzo o inizio quarto secolo, presenta un accusato che riceve pubblicamente varie forme di torture (*pertransit ordinem tromentorum*); continua a negare, ma è condannato lo stesso alla decapitazione (*ducitur ad gladium*). Pertanto un accusato di un crimine, di cui non è provata la colpevolezza, viene decapitato. Mentre un altro accusato dispone di grande protezione e brillanti avvocati (*grande patrocinium et viri diserti adsunt illi*); viene dichiarato innocente (*absolvitur*).²⁰⁷ L'amministrazione della giustizia (il giudice e i suoi assistenti) è molto costosa e deve essere pagata dai processati.²⁰⁸ La giustizia non è uguale per tutti. La sospensione delle torture corporali permette nel frattempo di compiere una spontanea confessione oppure di trovare qualche prova di innocenza, o anche di trovare una legge a lui favorevole. Non esistendo un codice, il giudice applica le leggi penali che egli conosce e a sua discrezione; se invece esiste una difesa qualificata con avvocati competenti si possono addurre leggi più favorevoli all'accusato. Il carcere stesso però è già una terribile tortura.

206. Un manualetto scolastico di latino e greco, pubblicato da A. C. Dionisotti, *From Ausonius schooldays? A schoolbook and its relatives: JRS 72 (1982) 83-125. Esso è una ricostruzione immaginaria di quanto poteva avvenire nel foro; non è una cronaca giudiziaria.*

207. Dionisotti, o.c., p. 105; cfr. J. Arce, *Su eculeo incurvus: tortura e pena di morte nella società tardo romana: Atti Accademia Rom. Cost.* 11 (1996) 354-368, spec. P. 367.

208. Cfr. Arce, o.c., pp. 356s.

Molti cristiani, di fronte ai tormenti e alla morte, abbandonano il cristianesimo, ma molti li affrontano con coraggio e grande serenità tra lo scherno della folla e degli uccisori. Giustino, il filosofo e poi egli stesso martire, fu scosso proprio dalla testimonianza dei martiri cristiani. Scrive: “Infatti io stesso, che mi ritenevo soddisfatto delle dottrine di Platone, sentendo che i cristiani erano accusati ma vedendoli impavidi dinanzi alla morte e a tutti tormenti ritenuti terribili, mi convinsero che era impossibile che essi vivessero nel vizio e nella concupiscenza” (*II Apologia* 12,1). Giustino parla frequentemente dell’uccisione dei cristiani per essere fedeli all’insegnamento di Cristo: “Fate di tutto per farci rinnegare il nome di Cristo, noi preferiamo piuttosto, e di fatto sopportiamo, di essere messi a morte, nella convinzione che Dio ci elargirà i beni promessi per mezzo di Cristo” (*Dialogo con Trifone* 96,2).²⁰⁹ Anzi considera il martirio come causa dell’aumento del numero dei cristiani: “Quanto più subiamo di questi supplizi, tanto più cresce il numero dei fedeli e dei devoti nel nome di Gesù” (o.c. 110,4). La tematica del martirio come generatore di nuovi cristiani è ripresa e sviluppata da Tertulliano (*Apol.* 50,13). Anche i processi pubblici, che si svolgevano nel foro delle città dei *conventus iuridici* e comportavano le torture, erano un momento di pubblicità, anche se talvolta negativa, per i cristiani. I processi pubblici e le esecuzioni sono in qualche modo forme di spettacoli frequenti. Assistere ad essi è un divertimento, al quale la popolazione partecipa con entusiasmo perché avvengono in occasione di festività locali. I *conventus iuridici* si trovavano nelle principali città di una provincia. Gli arrestati di centri più piccoli dovevano essere condotti là dove annualmente passava il governatore per l’amministrazione della giustizia. Per esempio Smirne era una *conventus iuridicus*; qui si svolgevano i processi solo quando annualmente arrivava il proconsole. Prima di Policarpo, a Smirne,

209. Cfr. o.c., 11,4; 18,3; 34,8; 35,7; 39,5; 46,7; 110,4; 114,4; 121,2; 131,2.

erano stati uccisi undici cristiani della cittadina di Filadelfia, che essendo un piccolo centro i suoi ‘criminali’ dovevano essere portati altrove (cfr. *Martirio di Policarpo* 19,1).

Il martirio dava notevole visibilità ai cristiani, che altrimenti potevano essere visibili e conosciuti solo attraverso la loro vita personale e non attraverso le manifestazioni della loro religione. Già nei vangeli si prevede questo tipo di testimonianza. Gesù dice ai suoi discepoli: “È sarete condotti davanti ai governatori e ai re per causa mia, per dare testimonianza a loro e ai pagani” (*Matteo* 10,18). Il fatto di un processo pubblico a causa del “mio nome”, permetterà ai suoi discepoli di essere pubblici testimoni: “Questo vi darà occasione di render testimonianza” (*Luca* 21,13). In realtà il pubblico martirio dei cristiani non è un’occasione frequente neanche nelle grandi città, perché non è necessaria una denuncia specifica, oppure le autorità locali non sono interessate, perché non ricevono pressioni popolari, come avvenne a Lione (177) o a Smirne per Pionario (250).²¹⁰

Tutto il discorso condotto fin qui è valido, ma bisogna ricordare due cose utili: i testi che tramandano l’eroismo dei martiri hanno uno scopo positivo, quello di edificare i lettori e incoraggiarli; invece le testimonianze di apostasie e di rinuncia al cristianesimo possibilmente venivano tralasciate. Ma sappiamo invece che molti, sia per le esigenze della vita cristiana, e sia in occasione di persecuzioni abiuravano e offrivano sacrifici alle divinità pagane. Le testimonianze abbondano, a partire dalla Lettera di Plinio a Traiano (Ep. 10,96), che esalta la sua azione efficace nel fare abbandonare il cristianesimo e riportare la popolazione ai culti tradizionali. Scrive: “Altri, denunciati da un delatore, dissero di essere cristiani, ma subito dopo lo negarono; lo erano stati, ma avevano cessato di esserlo, chi da tre anni,

210. E. Leigh Gibson, *Jewish Antagonism or Christian Polemic: The Case of the Martyrdom of Pionius* Journal of Early Christian Studies 9(2001) 339-358.

chi da molti anni prima, alcuni persino da vent'anni. [...] Perché è abbastanza evidente che i templi degli Dei, che sono stati per lungo tempo vuoti, ora cominciano a essere di nuovo pieni, si compiono i sacri riti che erano stati lasciati perdere, si vende di nuovo nelle botteghe, anche se per un certo tempo nessuno la comprava, la carne sacra per i sacrifici. Sembra ragionevole pensare che molti potrebbero essere convinti ad abiurare, se ci fosse una procedura legale per l'abiura stessa". Ho utilizzato gli *Atti di Pionio* per mostrare la fermezza di alcuni martiri di Smirne; ora gli stessi Atti mostrano anche la debolezza di altri di fronte alle terribili sofferenze della tortura e della morte comminata lentamente e con ricercata cattiveria. "Lo (Pionio) portarono di peso, strepitante, e lo deposero al suolo dinanzi all'altare, presso il quale ancora stava ritto Euctemone con la corona sacrificale sul capo" (16,1). Euctemone era il vescovo locale, che si era dimostrato zelante nel sacrificare: "In seguito si raccontò che Euctemone s'era detto sicuro di costringerci a sacrificare, e che egli stesso aveva recato al tempio delle Nemesi l'agnello di latte e che poi, una volta cibatosi delle sue carni, aveva voluto riportarselo a casa tutt'intero, arrostito" (18,13).

Il cristianesimo, in quanto religione, non aveva la visibilità esterna secondo i modelli pagani e giudaici. Non è una religione etnica (giudaica), né della comunità politica; non è una religione civica. Una delle accuse che i cristiani è quella che i essi si nascondono e non partecipano alla vita pubblica normale e a tutte le manifestazioni religiose della città (cfr. Minucio, *Ottavio* 12,6). Tra le altre accuse, c'è quella che essi siano asociali sia nel modo di vivere e sia per non contribuire alla *pax deorum* mediante la loro *placatio*. A volte persino prendere dei soldi in prestito da un pagano, come osserva Tertulliano, può essere impossibile, perché viene richiesto un giuramento agli dèi pagani, anche se si ricorre a dei sotterfugi (*De idol.* 21,1-5). Il segno principale da cui i pagani riconoscono che uno è diventato cri-

stiano è la sua rinuncia agli spettacoli (*De spect.* 24,3). Gli ebrei invece non sono sempre così riservati e separati, perché una iscrizione del teatro di Mileto mostra che vi avessero dei posti riservati per loro,²¹¹ segno della loro integrazione nel mondo microasiatico.

L'aumento del numero dei cristiani li rendeva anche facilmente riconoscibili, specialmente se tra di loro c'erano personaggi dell'alta società. C'è una notevole differenza tra la fine del secondo secolo e gli inizi del quarto secolo. Qualche esempio. Alcuni cristiani hanno un atteggiamento ambiguo accettando cariche pubbliche non conciliabili con l'etica cristiana. Già Erma, nella metà del secondo secolo, notava questa ambiguità. Egli osserva che "quelli che hanno consegnato i rami secchi per due terzi e un terzo verdi sono coloro che, pur essendo fedeli, si sono arricchiti e sono divenuti piuttosto onorati presso i pagani. Si sono rivestiti di una grande superbia e sono divenuti arroganti. Hanno abbandonato la verità, non si sono uniti ai giusti e vissero con i pagani. Questa è stata la via più gradita a loro. Tuttavia non si allontanarono da Dio, ma rimasero nella fede, pur non compiendo le opere della fede. Altri, poi, vivendo sino alla fine con i pagani e trascinati dalla vanagloria di costoro, si allontanarono da Dio, agirono da pagani e furono annoverati tra questi" (*Similitudine* 8,75,1-3; trad. dall'Osso). Questo discorso di Erma richiama quanto aveva detto prima: i cristiani sono come abitanti di una terra straniera, in quanto la loro vera città è altrove. "Allora perché vi procurate qui campi, sontuosi apparati, case e dimore inutili? Chi si prepara queste cose per questa città non può tornare alla propria città. Stolto, dissociato, infelice, non capisce che tutte queste cose non ti appartengono e sono sotto il dominio di un altro? Infatti il signore di questa città dirà: «Non voglio che abiti nella mia

211. Laura Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Paideia, Brescia 1994, pp.351-360.

città, ma vattene perché non obbedisci alle mie leggi»” (*Similitudine* 1,50,1-3). L’attaccamento alla città terrestre non è solo di alcuni, ma devono essere non pochi i membri della comunità romana che possono permettersi un alto tenore di vita, che suppone anche notevole ricchezza: “Il desiderio di molte cose, la sontuosità dei molti cibi e bevande, di molte crapule e di lussi vari e superflui, le passioni di donne, la grande ricchezza” (Erma, *Preceitto* 6,36,5; cfr. 8,38,3; 12,45,1; *Visione* 3,14,5-7, trad. dell’Osso).²¹²

Nel 250, in piena persecuzione, l’esilio di Cipriano di Cartagine registra un via vai di “un gran numero di personaggi di rango e di sangue equestre e senatorio, e tra di essi anche pagani di nobile nascita, i quali per antica amicizia cercavano insistentemente di persuaderlo a mettersi in salvo con la fuga” (Ponzio, *Vita Cypriani* 14,3). L’episodio manifesta un clima di conoscenza, di rispetto e di tolleranza locale. Nel frattempo il numero dei cristiani è aumentato; non costituiscono più un gruppo esiguo e sconosciuto. La loro visibilità aumenta con il passare del tempo. Infatti nel 303 a Cirta, che poi fu chiamata *Constantina* (oggi Constantine, Algeria), gli scrivani pubblici conoscono tutti i lettori - che sono sette - della comunità e le loro abitazioni, per cui la commissione di inchiesta può facilmente recarsi alle loro case.²¹³

La lettura dei *Gesta*, cioè degli Atti del processo che si è svolto a Cirta (che ormai si chiama Constantina) nel 320 di fronte al pagano Zenofilo, getta una luce sinistra sulla vita del clero della chiesa africana, sulle sue divisioni, sulle sue ambizioni. Il processo nasce per la denuncia di un diacono contro il suo vescovo Silvano, che era stato un traditore, un corrotto, un *fur rerum*

212. Cfr. James S. Jeffers, *Conflict at Rome, Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Minneapolis 1991, pp. 166s.

213. Presso Ottato di Milevi, ed. Ziwsa, CSEL 26, Wien 1893, p. 186s.

pauperum. Esso si svolge per questioni interne ai cristiani di fronte alla massima autorità della provincia. Cosa capiscono e pensano i pagani di queste lotte e di queste miserie? Zenofilo, il governatore (*consularis*) della Numidia, si comporta con imparsibilità e con correttezza ammirabile, secondo la prassi giuridica romana, a sentire che il vescovo ordina persino la lapidazione di un suo diacono. Tutti i pagani che vengono a conoscenza di questi avvenimenti certamente non ricevono uno stimolo a convertirsi, anzi ricevono un esempio di degrado morale.

Inizialmente le comunità cristiane si riuniscono nelle case private di famiglie che disponevano di locali adatti. Se tutta la famiglia era cristiana, il *patronus* era il marito che faceva gli onori di casa. Ma anche la moglie era coinvolta, perché l'accoglienza era un fatto familiare. Non mi sembra possibile che le *ecclesiae* si riunissero nelle case di matrimoni misti, quando il marito era pagano. Ma se la moglie era vedova, il che non era rara, essa poteva accogliere nella sua casa la comunità e poi successivamente donare alla comunità stessa un edificio, che diventava la *domus ecclesiae*.

Molti nomi delle chiese titolari di Roma (*tituli*) sono di donne. Ora l'uso cristiano del termine *titulus* per indicare un edificio a disposizione della comunità si fa risalire al periodo prima di Costantino; ciò significa che delle ricche famiglie erano già cristiane.²¹⁴ Il *titulus* indicava anzitutto il modo dell'acquisto di una proprietà (*iustus titulus*). Il *titulus* di un edificio, indicazione di proprietà, era collocato all'ingresso della casa come segno di riconoscimento e di proprietà. Si potrebbe pensare che alcuni dei proprietari di questi *tituli* fossero membri del clero. Per i nomi maschili, bisogna giudicare caso per caso, per i nomi femminili invece dobbiamo pensare che fossero delle ricche matrone, per

214. J. Hillner, *Clerics, Property, and Patronage: The Case of the Roman Titular Churches*: Antiquité tardive 14 (2006), 59-68.

esempio i *tituli* Aemiliana, Caeciliae, Fasciolae, Crescentianae, Lucinae, Praxedis, Priscae, Sabinae, Susanna, Vestinae.²¹⁵ Orbene diverse chiese sono state fondate dopo Costantino (es. Aemiliana, Anastasiae, Lucinae, Vestinae, Sabinae, Susanna) A queste chiese titolari con nomi di donna, possiamo aggiungere anche i nomi delle catacombe, come Priscilla e Domitilla. Oggi alcuni studiosi mettono in rilievo l'importanza del clero nella fondazione delle chiese titolari oppure che il clero sia intervenuto nel finanziamento di chiese fondate da qualche laico. Ciò non toglie l'importanza delle donazioni di famiglie o persone ricche.

Gli edifici cristiani di culto sono anche conosciuti dai pagani e ben visibili. Porfirio, vissuto a Roma al tempo dell'imperatore Gallieno, menziona le grandi case dove i cristiani si riuniscono.²¹⁶ Lattanzio, presente a Nicomedia nel 303, parla della chiesa dei cristiani ben visibile dal palazzo imperiale, che venne distrutta da Diocleziano (*De mort. pers.* 12). Persino la moglie e la figlia dell'imperatore Diocleziano erano cristiane. I membri delle classi imperiali e municipali, in quanto attiravano maggiormente l'attenzione, erano più esposti alle persecuzioni e ai ricatti rispetto al popolino, che era oggetto di disprezzo. Erano più esposti perché persone della stessa classe considerano offensivo di avere tra di loro cristiani traditori della tradizione. Per la loro autorità morale sia nell'ambito della *domus* che in città, essi sono, agli occhi dei pagani, il simbolo di un comportamento aberrante e insultante verso la comunità civile con il loro rifiuto di seguire la tradizione. Alcuni, pur essendo cristiani in privato, in pubblico si vergognano di apparire tali, proprio per la loro posizione sociale. È il rimprovero che Vittorino di Petovio, nel commento all'Apocalisse (III,2,42s) rivolge a dei

215. Una ricca matrona, di nome Vestina, ha donato a papa Innocenzo i soldi per costruire la chiesa.

216. Cfr. R. Goulet, *Macarios de Magnésie, Le Monogénès*, Paris 2003, vol. II, 312-313.

ricchi che ricoprono anche delle magistrature (*in dignitatibus conlocati*), i quali in privato e in segreto leggono la Scrittura, ma in pubblico non si lasciano riconoscere come cristiani. Essi non sono *neque incredibiles, neque fideles*. Eusebio di Cesarea, agli inizi del quarto secolo, anche se con un pizzico di esagerazione, ci fa vedere un quadro idilliaco di tolleranza e di comprensione. In ogni caso la sua constatazione che i cristiani non incontravano difficoltà ad assumere anche le più alte cariche imperiali, pur restando fedeli all'etica e alla fede cristiane, si colloca allo sbocco di una lunga storia. Egli però non nomina personaggi importanti, che occupano posto di responsabilità; non fa il nome di senatori o governatori cristiani. Per altra fonte conosciamo una ricchissima Lucilla di Cartagine, che è detta *clarissima faemina*, che dispensa soldi ai vescovi africani. Nel 305 invia quattrocento *folles* per esempio ai vescovi riuniti a Cirta (la futura *Constantina*), che è il primo nucleo della fazione donatista.²¹⁷ Lucilla non soffre in alcuno modo la persecuzione del 303. Perché? Essendo una *clarissima* era protetta dalla propria parentela?

La separazione non è religiosa e spaziale secondo la prassi ebraica, in quanto vivono nello stesso spazio urbano pubblico, ma praticano una differenziazione soltanto di carattere religioso e morale in ragione del loro comportamento. Come osserva Tertulliano, praticano il commercio, servizio militare... *esterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, sastella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum, sola vobis relinquimus templo* (*Apol.* 37; cfr. 47; *Lambaesis*). Essi talvolta mettono in primo piano l'aspetto più visibile e caratteristico, quello della castità perfetta, alla quale fanno allusione gli apologisti per difendere l'alta moralità dei cristiani. Atenagora di Atene, nella sua *Apologia* indirizzata a

217. Cfr. Ottato di Milevi, *De schim. Dona. CSEL* 26, p. 194.

Marco Aurelio, scrive: “Potresti trovare fra di noi molti uomini e donne che si sono invecchiati senza sposarsi nella speranza di essere più uniti a Dio. Se poi rimanere vergini o celibi di più ci avvicina a Dio, mentre il solo pensiero o la concupiscenza ci separa, molto di più evitiamo le azioni di cui fuggiamo il pensiero. La nostra dottrina infatti non consiste nella declamazione delle parole ma nella dimostrazione e nell'insegnamento delle opere: o rimanere così come si nasce o [unirsi] in un unico matrimonio” (*Apologia* 33,2s). Atenagora porta come argomento apologetico per difendere i cristiani la loro pubblica condotta, visibile anche dai pagani, nella vita sessuale sia per le donne che per gli uomini.

Negli stessi anni, a Roma, Giustino ragiona in modo diverso. Egli non accetta la teoria del *tertium genus*, dopo i giudei e i greci, e rifiuta anche la concezione ebraica della elezione di un popolo. Egli invece preferisce parlare del concetto di filiazione e del concetto del logos seminale diffuso in tutti. Così il cristianesimo acquista una dimensione universale.²¹⁸

I cristiani si sentono appartenenti alla città terrena, ma anche ad un'altra città per il senso di solidarietà tra di loro nella fede, nella vita e nella morte. Per questo essi si sentono distinti sia dai giudei che dai pagani. Si formula il sintagma del *tertium genus* (τρίτον γένος) per indicare i cristiani. Forse la più antica testimonianza si trova nella *Praedicatio Petri* (fr. 5) del secondo secolo (in Clemente Al., *Stromata* 6,5,41). Aristide, nella sua Apologia indirizzata ad Antonino Pio, parla di tre generi di uomini (*Apol.* 2). Il concetto già viene insinuato dalla Prima Lettera di Pietro (1 Ptr 2,9), che qualificava i cristiani “stirpe eletta”. Altri accenni nel *Martirio di Policarpo* (3,2), quando la folla esclama meravigliata “davanti al coraggio della santa e pia

218. G. Visonà, *La filiazione in Giustino Martire: i cristiani*: Annali Scienze Religiose 1(2008)195-220.

stirpe (*ghenos*) dei cristiani". Anche l'autore dell'*A Diogneto* si domanda "perché questa nuova stirpe sia venuta alla luce ora e non prima". Clemente Alessandrino spiega come ciò avvenga: "Sono i radunati in una sola stirpe di popolo, che si salva, dalla paideia ellenistica e da quella legale (giudaica)". Secondo Tertulliano il sintagma era usato dai pagani come insulto per i cristiani e come segno di esclusione dalla vita sociale ((*Scorp.* 10; *Ad Nationes* 1,8,1). Sia i pagani che i cristiani ragionavano, in taluni casi, con termini etnici, cioè di identità raziale,²¹⁹ e intendevano la conversione come passaggio da un'appartenenza ad un'altra, per creare una nuova identità in un altro popolo. I termini *genos*, *ethnos*, *genus* e *populus*, non vanno presi, a mio parere in senso stretto, ma con significato più ampio. Nel terzo secolo il sintagma *tertium genus* è accettato in senso positivo per esprimere la nuova identità cristiana, che si esprime in un nuovo modo di vita (Clemente Al., *Strom.* 3,70,2; Ps. Cypr., *De pasc. comp.* 17: PL 4,962; Ps. Cypr., *De montibus* 2).

La sepoltura, avendo una valenza religiosa, doveva essere propria.²²⁰ Essi non frequentano "le riunioni, dove reciprocamente si vede e ci si fa vedere" (Tertulliano, *De culto femin.* 2,11), non devono adeguarsi al modo di vita pagana. Non frequentano i templi pagani.²²¹ Anzi non hanno templi e statue: *Ubi est deus eorum* (Minucio, o.c. 12,2). Celso osserva che "essi [i cristiani] evitano di costruire altari, statue e templi: segno sicuro di una società segreta ed oscura" (Celso, in Origene, *Contro Celso* 8,17; cfr. 8,69). Il paesaggio urbano, quello rurale e le case erano popolati di templi e di statue delle varie divinità; i sacrifici si svolgevano in pubblico. Niente di tutto questo da parte

219. Denise Kimber Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 2005.

220. É. Rebillard, *Vivre avec les païens, mais non mourir avec eux»: le problème de la commensalité des chrétiens et des non-chrétiens (Ier-Ve siècles)*, in É. Rebillard, C. Sotinel (dir.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Rome, 2010, pp. 151-176.

221. Tertulliano: "sola vobis relinquimus templā" (*Apologeticum* 37,4).

dei cristiani. Il loro nome però, per il fatto che non adoravano l'imperatore e si rifiutavano di offrire sacrifici in suo onore, era diventato pericoloso, non come indicazione di una religione alternativa a quella poliade, ma quasi come sovversiva non contribuendo alla *pax deorum*. Giacché uno degli scopi fondamentali del culto civico era quello della *placatio deorum*, astenersi da esso non era solo un fatto privato, ma un affronto alla società tutta, il non contribuire alla *pax deorum*, e quindi essere potenziale causa della loro ira. Ma i cristiani erano considerati ancora più sovversivi perché si astenevano dal culto ufficiale dell'imperatore, il quale era espressione anche di lealtà politica, per cui i cristiani erano visti come *hostes publici*, cioè nemici dell'Impero e quindi colpevoli di tradimento, anzi neanche degni di essere considerati cittadini.²²²

La vita urbana delle città antiche non permetteva riservatezza. Tutti si conoscevano, perché non solo frequentavano gli stessi luoghi pubblici, ma anche gli spazi privati erano molto aperti. I cristiani in quanto tali non potevano, come si favoleggiava una volta, restare nascosti. Una famiglia cristiana non aveva statue pagane nelle proprie case e non compiva atti religiosi nelle varie festività famigliari. Chiunque entrava in quella casa notava che i suoi abitanti non seguivano la prassi comune delle statue e dei culti. Le riunioni dei cristiani erano riservate, ma non la loro esistenza e il loro comportamento, che erano conosciuti. La struttura urbana con strade piccole e strette non permetteva una vita totalmente appartata. Le differenze di comportamento si notavano facilmente nello spazio sociale molto ristretto della città antica, come in quella medievale, dove una vita privata (*privacy*) praticamente non esisteva, e quindi osservanze diverse

222. Tertulliano, *Apol.* 35,1: “Voi andate dicendo che i cristiani sono nemici pubblici perché non tributano agli imperatori onori fatui, onori insinceri o sfrontati; ed anche perché, seguaci di una religione vera, preferiscono celebrare le solennità imperiali nell'intimo della loro coscienza anzi che nella pubblica sfrenatezza”, Cfr. anche 36,2; 37,7.

erano molto visibili. Molta popolazione vive in città piccole, sovraffollate, sporche, senza spazio privato o questo molto ridotto. Nelle città del Mediterraneo si viveva molto all'aperto nei luoghi di socializzazione: nel foro, nelle terme e nelle strade, che erano anguste, senza grandi viali. Le case erano basse; le porte normalmente erano aperte. Roma, la grandissima metropoli, aveva un tasso abitativo molto alto.²²³ Anche le altre città erano densamente popolate in rapporto allo spazio disponibile dentro il perimetro urbano. La percezione di uno spazio privato era molto differente dalla nostra. Tutti si conoscevano e sapevano tutto di tutti. Solo i grandi ricchi aveva case parzialmente riservate, ma la servitù vedeva e sentiva tutto. Anzi talvolta sono i servi che tradivano i loro padroni. Si sapeva tutto di tutti. Nel mondo mediterraneo la vita era più sulla strada che dentro le mura domestiche. Le strade erano strette, come si desume dagli scavi archeologici. Si sentiva e si vedeva quello che avveniva nelle case accanto. Raramente si superavano i due piani. Le città si sviluppavano in estensione non in altezza, come belle moderne città.

Per la diffusione del cristianesimo nelle città è importante tener presente la struttura materiale della città antica, in particolare quelle di media grandezza, dove tutti si conoscevano. Non esistevano separazioni architettoniche; le porte erano aperte. Non ci si preoccupava troppo della riservatezza. Per noi due luoghi sono molto riservati: la camera da letto e i gabinetti. Cosa conosciamo di essi per l'antichità romana? Chi si poteva permettere di avere gabinetti privati nelle case? I gabinetti pubblici – vedere Ostia, Lepcis Magna, Sabratha – erano anche luoghi di conversazione e di incontri

223. E. Lo Cascio, *La popolazione, in Roma imperiale. Una metropoli antica*, a cura di E. Lo Cascio, Roma 2000, p. 47.

La mancanza di spazio privato era molto accentuata nella Valle del Nilo, dove nei villaggi, sovraffollati, non era possibile nascondere minimamente la propria differenza religiosa. Per questo nella vita pratica e nei rapporti umani c'era tolleranza. Un papiro (SB²²⁴ XVI 12497) di Arsinoe riporta una lista di candidati per occupare un posto pubblico; uno di essi, collocato come secondo, viene qualificato come cristiano,²²⁵ e pertanto viene considerato un membro attivo della comunità locale. Parlare di cristiani da una parte e di pagani dall'altra ha poco senso se non in casi specifici e di opposizione. L'opposizione religiosa talvolta può mascherare altri motivazioni di carattere economico, di inimicizie e di rivalità sociali o familiari. Nel martirio di Massimiliano, che non vuole arruolarsi, il proconsole Dione, per convincerlo osserva: *in sacro comitatu dominorum nostrum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximi, milites Christiani sunt et militant* (*Passio S. Maximiliani*, 2, Siniscalco p. 160). In questo caso anche la massima autorità locale, un pagano, sapeva della presenza dei cristiani persino nella cerchia degli imperatori. Un fatto non facilmente comprensibile per noi dell'esistenza di persecuzione e tolleranza nello stesso contesto e nello stesso tempo. Siamo portati a pensare che da una parte c'erano i pagani e dall'altra i cristiani, ancora una minoranza. La realtà era sempre molto complessa e le relazioni umane si intrecciavano in tanti modi, come nel citato caso della cittadina africana di Aptugni, dove dei pagani difendono dei cristiani.

Come osservano gli autori cristiani, i loro correligionari partecipano pienamente alla vita pubblica e sociale: esercito, commercio e praticano tutte le attività lecite secondo i loro principi. Molti di essi, agendo contro la predicazione dei moralisti

224. SB = *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*.

225. E. Wipszycka, *Les papyrus documentaires concernant l'Église d'avant le tournant constantinien. Un bilan des vingt dernières années*, in *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, Firenze 1998, ed. I. Andorlini, G. Bastianini, M. Manfredi, G. Menci, Firenze 2001, pp. 1307-1330

cristiani, partecipavano ai matrimoni pagani, alle feste, agli spettacoli. In caso di necessità sapevano anche nascondersi per non dare nell'occhio. In caso di vera persecuzione era facile fuggire e nascondersi. La polizia normalmente non organizzava ricerche oltre i confini dell'abitato, se non in casi speciali come avvenne per Policarpo di Smirne. In alcune località, come la Frigia, mettevano pubblicamente, lungo le strade, le loro iscrizioni con professione di cristianesimo.²²⁶ Abbiamo accennato alla iscrizione tombale di Abergio, la più antica, la più famosa e la più bella della cittadina di Hierapolis (oggi Koçhisar), della Piccola Frigia (Pentapoli Frigia). Essa ora si trova nei Musei Vaticani, nella sezione paleocristiana. Da essa dipende un'altra iscrizione, di un certo Alessandro, figlio di Antonio, datata agli anni 215/216 (porta la data 300 dell'era di Frigia), il quale riusa parte del testo di Abergio. Anch'essa è stata scoperta da William Ramsay nel 1881,²²⁷ due anni prima del ritrovamento dell'iscrizione di Abergio. Ora essa si conserva nel Museo archeologico nazionale di Istanbul.

A sud della Frigia, nella Pisidia occidentale (allora non era una provincia ma un distretto della Galazia), c'era la *Via Sebaste*, ad occidente del lago *Ascanius* (Burdur Gölü), che raggiungeva nella valle la città di Apollonia (che prima si chiamava *Mordiaeum*, poi si chiamerà *Sozopolis*; oggi Uluborlu). Per questa città forse è passato anche Paolo quando si è recato ad Antiochia di Pisidia (Yalvaç), che si trovava a circa 80 km. nella zona nord orientale. Ad Apollonia era stata collocata una copia delle *Res gestae divi Augusti*. In questa località è stata trovata una iscrizione cristiana, che esalta l'ascendenza di una importante famiglia locale, di un certo Aurelius Asclepiades, vissuto

226. E. Gibson, *The Christians for Christians Inscriptions of Phrygia*, Missoula, Montana, 1978.

227. La moglie di Ramsay racconta in maniera vivace la scoperta del marito nel villaggio di Kelenderes; W. M. Ramsay, *Everyday Life in Turkey*, London 1897, pp. 171ss.

agli inizi del terzo secolo.²²⁸ Aurelius Asclepiades era discendente di una illustre famiglia locale già dal primo secolo: un antenato era andato in missione da Augusto e poi dal Cesare Germanico, che era in Asia nel 18 d.C. Egli, sua madre Aurelia Kosmia e sua sorella dedicano al padre Alessandro (conosciuto anche come Artemone) una tomba nella prima metà del terzo secolo. Sulla pietra c'è scolpita una croce; naturalmente bisogna supporre che essa non sia stata scolpita in un momento successivo. Ma sappiamo che a circa 50 km (in linea d'aria; per strada circa 90) nella Hierapolis a nord-ovest di Apollonia già c'erano delle famose iscrizioni cristiane, quelle di Abercio e di Alessandro. McKechnie pensa che Aurelio Asclepiades e i suoi parenti, invece di comunicare la loro adesione al cristianesimo mediante una iscrizione, come hanno fatto i due personaggi di Hierapolis, hanno preferito farlo con un segno significativo, com'è una croce.

La mancanza di spazio privato e il contatto quotidiano nelle strade e nei negozi offrivano ampia possibilità di contatti personali, di circolazione di informazioni e quindi anche per la diffusione delle idee cristiane. Celso stesso, nel testo citato, aveva colto bene questo aspetto. Come avviene anche oggi, sette e dottrine si diffondono attraversi i rapporti umani, come il culto dei santi o delle capacità di qualche guru. Pagani, a contatto stretto con cristiani convinti, percepivano una religiosità diversa, fatta non tanti di riti e sacrifici privati o pubblici, quanto impregnata d'amore, di fraternità, di aiuto reciproco. Le comunità cristiane erano anche organizzazioni caritative per l'aiuto ai bisognosi di ogni genere. Effettivamente la comunità cristiana era composta, nel primo e nel secondo secolo, in grande maggioranza di gente non ricca, per cui agli occhi dei pagani poteva esserci identificazione tra *pauperes* e cristiani, come

228. Cfr. P. McKechnie, *Apollonia: An Early Testimony for Christianity in Anatolia*: Epigraphica Anatolica 41 (2008) 141-146.

testimonia Minucio Felice (*Ottavio* 36). Del resto i cristiani non si vergognavano a riconoscerlo: *plerique pauperes dicimur* (Tertulliano, *Ad uxorem* 2, 8). Nei primi secoli la conversione dei ricchi era più difficile sia per ragioni politiche - difficoltà di far carriera nel *cursus honorum* -, sia per ragioni sociali - difficoltà di inserimento nella vita sociale della città di allora -, sia per i doveri di fratellanza con tutti, anche con gli schiavi, imposti dalla nuova religione, e sia infine per possibile ricatto da parte dei propri schiavi o di altri con la denuncia di essere aderenti al cristianesimo.²²⁹ Per cui Lattanzio, all'inizio del quarto secolo, annota che *eo fit ut pauperes et humiles Deo credant facilius ... quam divites* (*Divinae Inst.* 7, 1). L'elemosina, così fortemente inculcata a tutti cristiani, creava un clima favorevole. Essa era un mezzo per ottenere il perdono dei peccati: «Se potete fare il bene, non lo differite, perché l'elemosina libera dal peccato» (Policarpo, *Epist.* 10, 2). Anzi, viene collocata al primo posto: «Bella è l'elemosina come pentimento del peccato. Il digiuno è migliore della preghiera, e l'elemosina (migliore) di entrambi ...; l'elemosina è il sollievo del peccato» (2 *Clemente* 16, 4; cfr. Origene, *In Matth.* 12, 28 ed. Klostermann p. 131; Cipriano, *De opere et elem.* 4-8). Si vede una identificazione tra il povero e Cristo: «che ... vediate Cristo nei bisognosi, Cristo che tanto ci ha raccomandato i poveri, da attestare che in essi noi vestiamo, accogliamo e cibiamo lui stesso» (Leone M., *sermo* 6). Oltre a questi motivi specificamente cristiani, altri puramente umanitari non mancano, in quanto i poveri sono fratelli bisognosi (cfr. Origene *o.c.*, ed. Klostermann, p. 389); per questo motivo l'elemosina va fatta a tutti senza distinzione di persone (Cipriano, *o.c.* *passim*).

229. La lettera dei cristiani di Lione riferisce che dei domestici pagani accusavano i loro padroni cristiani (Eusebio, *Storia ecc.* V, 1, 14). Altrettanto afferma Tertulliano quando scrive che i nemici erano i domestici nostri (*Apologetico* 7). Per altri casi cfr. U. Benigni, *Storia sociale della Chiesa*, vol. I, Milano 1906, p. 359.

Le riunioni settimanali del culto comunitario dei cristiani erano animate da fervore ed entusiasmo; non erano anonime assemblee pubbliche per tutti. Esse erano animate dall'esortazione, dall'istruzione, dalla gioia, dalla predicazione sulla speranza e sulla gioia. Il fatto che tutti si chiamassero fratelli, liberi e schiavi, e partecipassero alla stessa mensa eucaristica senza distinzione di posti a sedere, perché non c'erano i banchi, creava il senso di una grande fraternità locale. Il pagano ritrova presso i cristiani, oltre questi elementi propri e attraenti, anche la sua etica migliore e la moralità insegnata nelle famiglie normali e dagli stoici. Talvolta si mette in rilievo che il cristianesimo è una religione non di tutti, ma dei virtuosi;²³⁰ in realtà questa interpretazione contrasta sia con la tradizione cristiana, che si presenta come la religione della misericordia, e sia con i pagani che accusavano i cristiani di perdonare i peccati. Anzi alcuni di questi critici rinfacciavano ai cristiani che essi, promettendo il perdono, attiravano ogni genere di delinquenti, a cominciare da Celso nel secondo secolo. Egli mette in contrasto le iniziazioni pagane, alle quali sono invitate solo persone con "mani pure e la parola sagace... se uno è puro da ogni contaminazione, se la sua anima non conosce alcun male e se ha vissuto onestamente e secondo giustizia [...] Se uno è peccatore, se è incapace di capire, se è puerile, se, in una parola, è un disgraziato, il regno di Dio lo accoglierà" (in Origene, *Contro Celso* 3,59). "I cristiani dicono cose del genere per incoraggiare che è colpevole, visto che non riescono ad attirare nessuna persona realmente onesta e giusta; per questo spalancano le porte agli uomini più empi e più depravati" (o.c. 3,65)

La popolazione era pagana per nascita non per scelta personale; il paganesimo, in tutte le sue forme, era una religione comunitaria. Ogni azione della comunità civile comportava

230. P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, (312-394), Paris 2007, p. 85.

anche componenti religiose. Le divinità erano coinvolte nella vita della città antica, che era una *societas* di dèi e di *cives*. I cittadini vivevano in continuo connubio tra il loro mondo e quello invisibile degli dèi formando una sola cittadinanza. Cicerone scrive: *Hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda [...] homines deorum agnatione et gente teneantur* [questo mondo intero è da considerare come un'unica città comune agli dèi ed agli uomini (...) gli uomini sono tenuti insieme dalla parentela e dalla stirpe degli dèi] (*De leg.* 1,23, ed. De Plinval p. 22; *De fin.* 3,64). La religione dell'individuo era la religione della sua comunità, non risultato di una sua scelta. Mentre il cristianesimo è il risultato di una scelta personale, che però in quel periodo aveva anche forte rilevanza comunitaria.

Nelle città, con l'espansione dell'impero romano, il commercio, i viaggi e gli spostamenti delle legioni, aumentavano il numero degli dèi e il numero dei templi. Le divinità, nuove e vecchie, non erano in competizione tra di loro e pertanto a dèi si aggiungevano altri dèi, a culti altri culti, senza lotta per una supremazia. Tutti potevano risultare utili a seconda le circostanze. Si avanza l'ipotesi che una delle ragioni della decadenza dei culti pagani sia stato l'eccessivo numero di dèi da venerare, di culti da finanziare e di templi da mantenere. Quelli più importanti non subivamo diminuzione di cultori e di finanziamenti.



❖ XVIII. NUMERO DEI CRISTIANI

Non conosciamo il numero di cristiani alla fine del primo secolo. Secondo alcune statistiche erano solo alcune migliaia. Ma non abbiamo un numero credibile neanche per gli inizi del quarto secolo. Tutte le statistiche fatte sono soltanto delle labili ipotesi nell'impossibilità di disporre dati sicuri, soprattutto per il primo e secondo secolo. Le statistiche demografiche per l'antichità hanno enormi margini di approssimazione. Roma è la città antica che dispone di maggiori informazioni e strumenti per calcolare il numero dei suoi abitanti (*congiaria, frumentationes, caro porcina*, ecc.); eppure gli studiosi offrono delle cifre molto divergenti. Secondo gli studi recenti di Lo Cascio “Se il numero dei maschi adulti ricompresi nella *plebs frumentaria* nei primi decenni del principato, la popolazione libera di condizione cittadina non può essere stata molto più di seicentomila persone”.²³¹ La popolazione romana sostanzialmente è restata stabile nei secoli successivi, subendo una diminuzione al tempo delle grandi epidemie della fine del secondo secolo. La stessa cifra si prospetta per il quinto secolo con una forte diminuzione della popolazione causata dall'arrivo di Alarico (408-410). A questa cifra bisogna aggiungere le persone libere ma non cittadine (*i peregrini*) presenti a Roma per diverse ragioni e soprattutto l'enorme numero degli schiavi. Le informazioni per le altre città sono molto più scarse. Vorrei citare un testo del pagano Celso, che scrive verso il 180 d.C. Egli parla delle varie sette cristiane e aggiunge: “All'inizio erano pochi e tutti con-

231. E. Lo Cascio, *La popolazione, in Roma imperiale. Una metropoli antica*, a cura di E. Lo Cascio, Roma 2000, p. 41. Cfr. W. Scheidel, *Roman population size: the logic of the debate*, in *People, Land, and Politics: Demographic Developments and the Transformation of Roman Italy 300 BC-AD 14*, eds. L. de Ligt, S. J. Northwood, Leiden 2008, 17-70.

cordi; cresciuti di numero, e disseminati qua e là, continuano a scindersi e a separarsi, e ciascuno vuole avere la propria fazione [...] E nuovamente separati fra loro a causa del loro numero elevato, continuano a criticarsi l'un l'altro” (Origene, *Contro Celso* 3,10-12). Il testo citato sembra anticipare quanto diranno gli autori cristiani a partire da Tertulliano in poi.

Le ricerche di carattere statistico possono utilizzare un metodo quantitativo o qualitativo, oggi normali nelle scienze sociali e in altri contesti. Ambedue vogliono spiegare un fenomeno. Il metodo quantitativo studia un fenomeno sociale con statistiche, ricorrendo a modelli matematici, a teorie e/o a ipotesi in relazione all’oggetto studiato. Cioè intende spiegare un fenomeno mediante la raccolta di dati numerici, che vengono analizzati in base a modelli matematici. Tale metodo esprime il risultato in termini numerici. Nel nostro caso la diffusione e il numero dei cristiani. Ma per l’antichità non abbiamo registri di dati: di numero di appartenenza, di battesimi, di conversioni. Allora bisogna ricorrere a modelli interpretativi e facendo delle ipotesi e delle proiezioni. Si intende esprimere il risultato in una forma numerica di percentuali e di statistiche, che vengono applicate per interpretare un fenomeno più esteso. Si compie una generalizzazione nel tempo e nello spazio scelti. Il metodo qualitativo, sorto come reazione al positivismo dell’affidabilità dei dati storici, riguarda soprattutto il comportamento delle persone e le ragioni che guidano tale condotta. Il perché e il come si prendono certe decisioni. Nel nostro caso, perché e come vivevano i cristiani. Tale metodo, come è evidente, non si può applicare in maniera estesa, ma solo per casi singoli o piccole comunità. In tutti e due i metodi i risultati ottenuti offrono solo qualche indicazione, ma priva di precisione.

C’è anche un problema di metodo e di utilizzo delle fonti. Gli studiosi utilizzano un insieme di testimonianze, ma sempre in

modo parziale e talvolta in maniera arbitraria. Esse servono per compiere delle generalizzazioni, che non possono che essere ipotetiche, oppure ci danno una visione locale, che non possiamo applicare ad altre aree geografiche. Le statistiche, che oggi si tentano, non sono affidabili; le cifre sono aleatorie. Se poi nello sfondo c'è una posizione ideologica, cosa normale, i risultati si complicano.

Coloro che vogliono offrire dei numeri, hanno elaborato dei modelli di calcolo. Qualche anno fa, diversi studiosi americani, in polemica tra di loro, hanno trattato l'argomento nella rivista *Journal of Early Christian Studies*²³² in relazione agli studi di Rodney Stark. Questo studioso ha continuato a trattare l'argomento in pubblicazioni successive. Non abbiamo una statistica sicura del numero dei cristiani e della loro percentuale in rapporto al numero di abitanti nei vari decenni posteriori a partire dagli anni 50 d.C. Siccome la sensibilità moderna vuole dei numeri, molti avanzano dei calcoli approssimativi. Diversi studi discutono del loro numero in relazione ad un momento preciso. Tutti i numeri presentati sono molto aleatori e non presentano affidabilità, perché le fonti non lo permettono. Rodney Stark, lo studioso americano che maggiormente ha approfondito l'argomento, offre un tabella progressiva basandosi sulle proiezioni: per esempio per l'anno 150 calcola 39.000 circa; per l'anno 250 1.120.00 circa; per l'anno 312 circa 9 milioni, pari al 15% della popolazione.²³³ L'imperatore Massimino, costretto nell'inverno del 312/313 a sospendere la persecuzione, gioisce di accontentare le richieste delle città contro i cristiani,

232. T. E. Klutz, *The Rhetoric of Science in The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark's Sociological Account of Christianization*: JECS 6(1998)162-184; K. Hopkins, *Christian Number and its Implications*: o.c., 185-226; E. A. Castelli, *Gender, Theory, and The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark*: o.c. 6 (1998) 227-257; R. Stark, *E Contrario*: o.c. 6(1998) 259-267.

233. R. Stark, *Le città di Dio. Come il cristianesimo ha conquistato l'impero romano*, Genova 2010, p. 90.

perché questi continuavano ad espandersi; erano stati perseguitati perché quasi tutti passavano a questo errore.²³⁴ Non so quanto sia attendibile la cifra, anche perché i calcoli degli abitanti dell'impero romano sono tutt'ora molto approssimativi. Il concetto del numero dei cristiani non è assoluto, ma in relazione agli abitanti del luogo di riferimento.

Nell'ambito dell'impero romano sappiamo invece che agli inizi del quarto secolo c'erano zone dove la presenza cristiana era molto forte, mentre altre zone dove invece la popolazione era esclusivamente pagana. Qualche esempio: secondo la testimonianza di Eusebio, una città della Frigia fu bruciata da Diocleziano, perché tutta la sua popolazione si dichiarava cristiana: “Gli abitanti di questa città, infatti, indistintamente, il curatore stesso (commissario imperiale) e i magistrati con tutti i curiali e l'intera popolazione, si erano dichiarati cristiani” (*HE* 8,11,1). Anche Lattanzio ricorda l'episodio dell'incendio di una cittadina della Frigia senza dirne il nome (*Div. Inst.* 5,11). Questa città, secondo l'ipotesi di Ramsay,²³⁵ potrebbe essere Eumenia (oggi Işıklı, sul lago omonimo), nella Frigia *Pacatiana*, perché gli scavi archeologici hanno mostrato che in quel periodo ha subito un incendio. In Palestina Eusebio nomina solo tre villaggi cristiani: Cariatha, un villaggio dell'Idumea (Arabia), vicino a Madaba era abitato da cristiani (*Eus., Onom.* 112,14), Aniata e Ietheira.

Nella metà del quarto secolo, anche nei villaggi interni della Pentapoli libica troviamo delle comunità cristiane, a volte con un vescovo. Sinesio di Cirene, nella sua lettera 66 (67), indirizzata a Teofilo di Alessandria nel 411, narra la sua esperienza di vescovo della Cirenaica. Si era recato nei villaggi di Palaebiscus

234. R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, p. 643.

235. W.M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895, 507-508; Cfr. A. Chastagnol, *L'inscription constantienne d'Orcistus: MEFRA* 93(1981)381-416, qui p. 410.

e Hydrax, vicino al deserto libico, dove era stato mandato da Teofilo, per risolvere delle liti e dove era stato ora posto un giovane vescovo (Paolo).

Secondo Filoramo, nel 311, quando l'imperatore Massimiliano entra in Nicomedia, la capitale della Bitinia e dell'impero orientale, trova che la maggioranza della popolazione è cristiana.²³⁶ Non sono riuscito a trovare conferma della notizia.

Nella Frigia *Salutaris* la città di Orcisto (oggi Ortaköy, prima chiamata Alikel Yayla), a trenta miglia da Pessinunte (Galazia) e da dove si dipartono quattro strade al confine della Galazia, tra il 324 e il 326²³⁷ chiese a Costantino che fosse loro restituito lo statuto di città indipendente da Nacoleia (oggi Seyitgazi). L'imperatore accettò la loro richiesta perché la sua popolazione era cristiana. Successivamente, in risposta ad una lamentela della popolazione di Orcisto, in un altro documento del 331 Costantino scrive: “Noi vi concediamo, secondo la vostra richiesta e domanda, d'ora in poi di non più versare la somma solita che versavate in passato per i culti (pagani)” della città di Nacoleia.²³⁸ Nonostante Orcisto ora non dipendesse più da Nacoleia, era stata costretta a continuare a pagare i contributi per le spese cultuali ufficiali (*pecunia pro cultis*): i *sacra publica* tradizionali, che erano costosi per il mantenimento dei templi, dei sacrifici e del personale. Sembra pertanto che la popolazione di Nacoleia, città più grande, fosse pagana – probabilmente ci sono anche dei cristiani -, e pratica i culti pagani, mentre quella di Orcisto

236. G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Bari/Roma 2011, p. 86. Egli cita Eusebio, *HE* IX,7,9, dove si parla d'altro.

237. D. Feissel, L'«adnotatio» de Constantin sur le droit de cité d'Orcistus en Phrygie: Antiquité Tardive 7(1999)255-267.

238. A. Chastagnol, *L'inscription constantinienne d'Orcistus*: MEFRA 93(1981)381-416 (= *Aspects de l'antiquité tardive*, Roma 1994, 104ss; A. Chastagnol, *Les realia d'une cité d'après l'inscription constantinienne d'Orkistos* : Ktèma 6(1981) 373-379A. C. Johnson et alii, *Ancient Roman Statutes: a translation with introduction, commentary, glossary*, Austin 1961, rist. Clark, NJ, 2003, doc. 304, pp. 240.

è cristiana – sicuramente ci sono ancora pagani -: due località vicine ma religiosamente diverse. Era prevedibile che gli abitanti di Nacoleia si opponessero al riconoscimento di Orcisto come autonoma ('libera') ed esigessero ancora i loro contributi. Nel testo non ci viene spiegata la ragione dell'opposizione, che poteva essere sia per motivo di prestigio che finanziario o anche religioso. Questa argomento è rilevante, perché l'appartenenza religiosa, avanzata dagli abitanti di Orcisto, depone fortemente a favore della richiesta, in quanto è ripetuto dalla cancelleria imperiale come una delle ragioni per concedere lo statuto di città. Se la richiesta proveniva dagli abitanti locali, essa è scaturita dal loro accordo e dalla convinzione che l'imperatore sarebbe stato più favorevole nell'accoglierla avanzando una ragione religiosa. Essi sapevano della nuova religiosità dell'imperatore e della sua tendenza a favorire i cristiani. Tutta la documentazione fu scritta sulla pietra e in latino in località dove solo qualcuno sapeva leggerlo, come segno della venerazione per essa e gloria della cittadina. La popolazione della Frigia, già nel terzo secolo, era ampiamente cristiana, sia di professione cattolica che montanista. Qualche decennio più tardi Giuliano imperatore attesta che gli abitanti di Nisibi (Nusaybin, in Mesopotamia; *orientis firmissimum castrum*: Ammiano 25,8,14) sono tutti cristiani (*Ep.* 9; Sozomeno 5,3,5), eppure dal suo successore Gioviano viene ceduta all'impero sassanide nel 363. La sua popolazione, che si sente romana, è rimpiazzata da 12000 persiani, così la città cambia connotazione etnica. Il diacono Efrem, con la comunità cristiana, è costretto a emigrare e si reca ad Edessa. Come rimpianto e nostalgia compone i *Carmina Nisibena*.

In Occidente una zona molto cristianizzata era l'Africa Proconsolare, dove in tutti i centri urbani con lo statuto di città c'era un vescovo. Dopo la scissione donatista si incontrano anche due vescovi, uno cattolico e l'altro donatista, nella stessa città. Dico che sembra cristianizzata, ma in realtà la presenza di un

vescovo non significa che la popolazione fosse cristiana. Ancora circa un secolo dopo c'erano cittadine, con un lungo passato cristiano, nelle quali la maggioranza della popolazione era ancora pagana. Dopo la scissione donatista si incontrano anche due vescovi, uno cattolico e l'altro donatista, nella stessa città. La *Proconsularis* africana è punteggiato di sedi vescovili. Non tutte le sedi hanno la stessa importanza.

Sedi episcopali si trovavano anche nella lontana ella Mauritania Cesariense (attuale Algeria nord-occidentale), per esempio nella cittadina di Altava, oggi Ouled Mimoun, a trenta km ad est di Tlmeccen. Era una fortezza militare abitata, ancora nel terzo secolo, soldati della cavalleria e fanteria della *cohors II Sardorum*; eppure nel 309 si costruisce una *basilica dominica* (una casa del Signore), attestata da una iscrizione.²³⁹ Un vescovo stava anche nel centro militare di Lambesi, quartiere generale della *Legio III Augusta*, luogo di residenza anche del governatore della Numidia. Dove anche erano portati per essere giudicati i cristiani della provincia.

Un altro modello o schema interpretativo è stato usato per conoscere la diffusione delle presenze geografiche cristiane nei primi secoli. Questo modello vale principalmente per l'Egitto. Si ricava dalla diffusione dell'uso del *codex* per i testi cristiani, sia biblici che di autori cristiani. Il passaggio dall'uso del libro a forma di rotolo (*volumen*) a quello in forma di codice (*codex*) è stato considerato un cambiamento culturale di forte incidenza sociale e religiosa. Tale cambiamento comincia a Roma già dal primo secolo e poi si diffonde nelle province, non è di origine

239. Cfr. C. Gebbia, *Ancora Altava*. In *L'Africa romana*, a cura di M. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj, C. Vismara, Roma 2006, I, pp. 495-505; M.A. Ruiu, *La Cohors II Sardorum ad Altava (Ouled-Mimoun, Algeria)*. In: *L'Africa romana*, Roma 2004, pp. 1415-1432; J. Marcilet.Jaubert, *Les inscriptions d'Altava*, Aix-en-Provence 1968, Lepelley 2, 522-534.

cristiana, ma pagana.²⁴⁰ Neanche è da supporre che il fenomeno abbia avuto l'appoggio delle autorità cristiane centrali, ma frutto da ragioni economiche e culturali.²⁴¹ In un primo momento il codice si affianca al rotolo, ma tra il III e IV secolo lo sostituisce completamente. Varie ragioni hanno influito sulla diffusione del codice.²⁴² Si ha un cambiamento culturale in relazione al linguaggio, parlato o scritto. Il codice è più facilmente sfogliabile e usabile. Si nota che i cristiani hanno preferito l'uso del codice per le loro scritture sacre: "Forma che risulta sempre adottata pur nella diversificazione delle tipologie dovuta alle diverse funzioni cui il libro era chiamato: copie vergate talora in scritture documentarie e informali destinate a letture private, copie magari più accurate per le ufficiature liturgiche, copie di lusso per determinate ceremonie o per ostentazione di opulenza".²⁴³ L'insegnamento cristiano, che nei primi decenni è prevalentemente orale, ha bisogno sempre di più del testo scritto, in quanto esso si fonda sempre di più sui testi biblici, che vengono commentati e su cui si predica e si istruisce gli aspiranti al battesimo. Inoltre un movimento diffuso nell'impero e che aspirava ad una certa unità nella dottrina e nel vissuto aveva bisogno di scambi epistolari e di testi scritti. "Questo doppio impulso per l'uniformità e la struttura organizzativa è veramente uno delle caratteristiche più distintive del cristianesimo".²⁴⁴

Ora la diffusione dell'uso del *codex* fatto con il papiro in Egitto può aiutarci a conoscere la presenza dei cristiani? Basandosi sull'esistenza di papiri del secondo secolo, c'è la convinzione

240. S. Ammirati, *Per una storia del libro latino antico. Osservazioni paleografiche, bibliologiche e codicologiche sui manoscritti latini di argomento legale dalle origini alla tarda antichità: The Journal of Juristic Papyrology* 11(2010)55-110.

241. E. Wipszycka, *Books, literacy, and Christian Communities on two recent books by Roger Bagnall: The Journal of Juristic Papyrology* 11(2010)249-226, cfr. p. 262.

242. G. Cavallo, *Libri, lettura e biblioteche nella tarda antichità. Un panorama e qualche riflessione: Antiquité Tardive* 18 (2010)9-19: p. 11.

243. Cfr. G. Cavallo, o.c., p. 11.

244. R. S. Bagnall, *Early Christian books in Egypt*, Princeton 2009, p. 2.

che prima dell'episcopato di Demetrio ad Alessandria (189-233) il cristianesimo fosse abbastanza diffuso sia in città che nella campagna, per cui fu possibile mettere in essere la sua organizzazione. Roger Bagnall contesta questa convinzione basandosi su due argomenti principali: esiste la difficoltà per la datazione dei testi papiracei, come pure la incertezza che papiri con brani biblici dell'AT siano da considerarsi tutti cristiani e non giudaici. Egli recentemente ha fatto dei calcoli per quest'area che conosce bene, di cui non sappiamo con precisione la consistenza della presenza cristiana prima del vescovo Demetrio. Suppone che all'inizio del suo episcopato, i cristiani fossero meno di venti mila, mentre gli abitanti di tutto l'impero fossero circa 55 milioni. Questa cifra della totalità degli abitanti dell'impero romano oggi viene accettata dalla maggioranza degli studiosi. Bagnall, pur rifacendosi al modello di Stark, tiene presente la diffusione di testi cristiani, biblici e non biblici in Egitto. Insiste nel dire che nessun numero è probabilmente corretto, ma il loro livello di approssimazione non viene molto compromesso con qualsiasi cambio dei presupposti su cui si basano²⁴⁵. Egli pensa che verso l'anno 150 ci fossero circa 4.000 cristiani; verso l'anno 200 essi fossero 22.000, dei quali circa 5000 ad Alessandria; alla fine dell'episcopato di Eracla (250) si raggiunge la cifra di 117.000.²⁴⁶ L'esattezza delle cifre non deve trarre in inganno, perché esse sono molto approssimative e ipotetiche. Inoltre non sappiamo la distribuzione della popolazione nei diversi distretti e della percentuale cristiana. Bagnall viene criticato da E. Wipszycka sia per la scarsità della documentazione e sia per l'assunzione che le piccole comunità non avevano bisogno di un vescovo²⁴⁷. La distanza dalla città prin-

245. R. S. Bagnall, *Early Christian books in Egypt*, Princeton 2009 (ed. francese, Genève 2009), p. 190.

246. R. S. Bagnall, *Early Christian books in Egypt*, p. 20.

247. E. Wipszycka, *Books, literacy, and Christian Communities on two recent books by Roger Bagnall: The Journal of Juristic Papyrology* 11(2010)249-226, cfr. Pp. 254s. Ora si veda anche E. Wipszycka, *The Alexandrian Church: people and institution*, Warsaw 2015, pp. 64-66.

cipale (metropoli o da Alessandria) nei vari distretti (*nomoī*) richiedeva la moltiplicazione delle sedi episcopali in relazione alla consistenza di una comunità cristiana. Nel 202 Settimio Severo concede lo statuto municipale ai villaggi capitali dei distretti. Secondo un’opinione diffusa, questa nuova situazione amministrativa avrebbe portato alla moltiplicazione delle sedi episcopali al tempo del vescovo Demetrio nella *chora* egiziana. Tale opinione è rigettata del recente studio della Wipszycka,²⁴⁸ La studiosa polacca invece sostiene che la creazione di nuove sedi episcopali fosse dovuta alla personalità ambiziosa di Demetrio che voleva creare una rete di vescovi a lui soggetti.

Un altro modello, che potrebbe aiutarci, è il numero dei martiri di un territorio e il tempo del martirio. Quando comincia la testimonianza sicura di cristiani uccisi per la propria fede. Più esse sono antiche e maggiormente possiamo supporre che la loro presenza e il modo di vivere abbia influito sulla diffusione della ‘filosofia cristiana’. Prendiamo un esempio – criterio che potrebbe applicarsi a tutte le regioni dell’Impero romano -, quello della penisola iberica. Qui la diffusione del cristianesimo non è molto estesa agli inizi del quarto secolo. Le due grandi persecuzioni – quella di Decio /Valeriano e quella di Diocleziano - fanno martiri in Spagna in diverse città. Da dove vengono i martiri? Escluse Gerona/Barcellona e Saragozza, le altre città hanno solo qualche martire. Il caso di Saragozza è particolare: si conoscono i nomi di 18 martiri.²⁴⁹ Tuttavia bisogna tenere presente che la penisola iberica, nel periodo della tetrarchia, era dipendente da Costanzo Cloro, che secondo la tradizione, non ha infierito contro le persone. Inoltre il numero dei martiri era dipendente anche dall’atteggiamento e dalle convinzioni dei singoli governatori e del personale dei suoi *officia*.

248. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church: people and institution*, Warsaw 2015, p. 69.

249. Z. García Villada, *Historia Historia* , 252-300; A. Fábrega Grau, Pasionario Hispánico, i, Madrid 1953,59-174; C. Garcá Rodríuez, *El culto del Santos en España romana y visigoda*, Madrid 1966,219-334..

In relazione alla composizione delle comunità cristiane, e indirettamente in relazione al numero dei componenti, si può prendere in considerazione la presenza femminile e quella maschile. Orbene le donne, in quella società, hanno lasciato meno tracce e meno visibilità per noi. Gli uomini liberi erano coinvolti nella vita sociale, politica e religiosa molto di più delle donne. Per loro era più difficile abbracciare il cristianesimo, che esigeva da loro certi comportamenti non compatibili con le richieste e le convenienze politiche e sociali. Mentre in qualche modo le donne godono maggiore libertà. Per loro è più facile, rispetto agli uomini, la pratica della religione cristiana. Alcune fonti o indizi sono delle spie per noi, che ci portano a pensare, anche se è impossibile quantificare, ad affermare che la componente femminile era superiore rispetto a quella maschile. Prima di continuare su questa città, ricordo che Plinio tortura due *ministrae* in qualche città della Bitinia. Chi erano e che funzione avevano nella comunità? Perché due donne? Plinio, pagano, interpreta in senso pagano la loro funzione.

Gli *Atti di Paolo e Tecla*, scritto nella seconda metà del secondo secolo, anche se rifiutate, ma in realtà venivano diffuse e lette, danno grande importanza alle donne. Mentre Paolo è a Iconio “molte donne e vergini si recavano da Paolo” (cap. 7); “tutte le donne e i giovani vanno da lui e sono istruiti da lui” (cap. 9). La madre di Tecla è costernata che anche sua figlia è innamorata dell'insegnamento di Paolo, che è “un seduttore di giovani e di vergini” (cap.11) e “priva i giovani delle loro donne e le vergini dei loro mariti” (cap.12); il popolo gridava “(Paolo) ha corrotto tutte le nostre mogli”. Si chiede al governatore di bruciare Tecla “perché tutte le donne che si sono lasciate ammaestrare da quest'uomo siano prese da spavento” (cap.20). Tecla “insegna la parola di Dio” a Trifena (cap.39). Nella città di Mira Tecla è rimandata da Paolo a Iconio con il compito di insegnare la parola di Dio (cap.41), ciò che lei faceva (42). Poi Tecla si reca a Seleucia “dove illuminò molti

con la sua parola” (cap.43). Sappiamo che gli *Atti di Tecla* sono un romanzo, ma un romanzo che in qualche modo rispecchia la mentalità e la prassi del tempo. Il suo autore vuole promuovere il prestigio di Paolo e un ascetismo esagerato, ma vedere allo stesso tempo l’interesse delle donne per la religione cristiane e il loro impegno nel convertire e istruire i pagani. La prospettiva del narratore, anche se secondo le fonti è un presbitero, è quella di donne che rifiutano la troppa invadenza degli uomini.

Tertulliano affronta il problema di donne, di classe superiore, e ricche che, per non sposare cristiani di inferiore condizione sociale, si univano a pagani, “mariti schiavi del diavolo” (*Ad uxor.* 2,8,2). Osserva che il fenomeno si verifica tra “le donne più ragguardevoli”, perché “è difficile trovare un uomo ricco nella casa di Dio; se poi se ne trova uno, è difficile che sia da sposare”. Tale affermazione rispecchia la situazione della comunità cristiana di Cartagine, dove le donne di classe superiore doveva essere in netta maggioranza rispetto agli uomini; la stessa situazione doveva essere anche altrove. A Roma Callisto, stando alle accuse di Ippolito, permette alle donne cristiane elevate di unirsi con uomini di condizione inferiore al di fuori delle norme giuridiche romane. Queste donne dovevano appartenere alla classe senatoriale²⁵⁰. Donne cristiane di alta condizione sociale avevano un marito pagano, e il caso non era infrequente, non conosciamo invece mariti cristiani che avessero mogli pagane. I mariti pagani, pur di sposare ricche cristiane erano ben disponibili a coprire la loro religione. Non si denunziava a cuor leggero e impunemente la moglie di un potente personaggio. Queste donne cristiane o simpatizzanti allora diventavano anche garanzia e protezione dei corrispondenti, come fece Marcia, la “concubina timorata di Dio” dell’imperatore Commodo, per la liberazione di Callisto e altri dalle miniere²⁵¹. Un autore pa-

250. Cfr. S. Mazzarino, *Trattato di storia romana*, Roma 1976, p. 299 e 316.

251. Ippolito, *Adv. omnes haer.* 9,12, ed. Marcovich pp. 355s.

gano, Dione Cassio, scrive: “Si dice (in ambiente pagano) che lei si interessava molto ai cristiani e che metteva a loro servizio tutto il suo potere che godeva presso Commodo” (77,4). Una delle risorse cristiane per evitare la persecuzione era di conquistare persone dell’alta società. Florino, a cui scrive Ireneo, era al tempo di Policarpo un personaggio importante, “illustre nella corte imperiale” (Eusebio, HE 5,20,5). Ippolito, agli inizi del terzo secolo, riferisce il caso di un governatore della Siria, il quale lasciò liberi una banda di cristiani con a capo il loro vescovo, per compiacere sua moglie cristiana (*Comm. Dan.* 4,18). Non li persegue né come cristiani né come ladroni, che sono diventati. Mentre, secondo Tertulliano, il governatore della Cappadocia, Claudio Lucio Erminiano, profondamente ferito che sua moglie era cristiana, si sfogava con la persecuzione (*Ad Scap.* 3,4). Morendo per una terribile malattia non voleva che essa fosse conosciuta da cristiani. Due personaggi dell’alta società che reagiscono in modo diverso di fronte al cristianesimo delle rispettive mogli. Ma il caso più frequente doveva essere la reazione del legato di Siria; al cristianesimo pertanto giovava molto la conquista dei membri dell’alta società, quella che applicava le leggi. Due personaggi dell’alta società che reagiscono in modo diverso di fronte al cristianesimo delle rispettive mogli. Ma il caso più frequente doveva essere la reazione del legato di Siria; al cristianesimo pertanto giovava molto la conquista dei membri dell’alta società, quella che applicava le leggi.

Una delle accuse che i pagani rivolgono ai cristiani è che nelle loro assemblee comandino le donne. Porfirio presenta le comunità cristiane sotto il dominio delle donne²⁵². Riferisce anche della preoccupazione di un tale che si rivolge ad Apollo per sapere: “Quale dio dovesse propiziarsi per richiamare la sua moglie dal cristianesimo”. Apollo rispose: “Forse ti sarà più fa-

252. Cfr. Girolamo, *Comm. in Jes.* 3,2.

cile scrivere incidendo le lettere sull'acqua, o volare come un uccello spiegando ali leggere ai soffi dell'aria, che non richiamare alla ragione una moglie appestata dall'empietà. Continui a suo piacimento, insistendo in quei vuoti inganni, in quei piagnistei vuoti di compianto d'un dio morto, condannato da giudici corretti e ucciso dalla morte connessa al ferro, il peggiore degli spettacoli".²⁵³ Per questa ragione Girolamo ammonisce: "Vigiliamo affinché le matrone e le femmine non siano, come vorrebbe Porfirio, il nostro Senato e non dominano nelle chiese; stiamo attenti, affinché non sia il favore delle femmine a giudicare del rango sacerdotale" (*Comm. in Ies.* 3,2). Il cosiddetto concilio di Elvira²⁵⁴ constata l'esistenza di abbondanza di ragazze cristiane (*copia puellarum*), che, in mancanza di ragazzi, sposavano pagani con pericolo della loro fede: "Per l'abbondanza di fanciulle, non si diano vergini cristiane in sposa ai pagani, affinché la loro giovane età non le conduca all'adulterio dell'anima".²⁵⁵ Qualche anno più tardi il concilio di Arles (314) rispecchia lo stesso problema e lo stesso pericolo in una situazione geografica molto più ampia. Stabilisce infatti: "Riguardo alle ragazze cristiane che si sposano con pagani si è deciso che, per qualche tempo, siano tenute fuori della comunione"²⁵⁶. Perché una tale decisione? Suppongo che esistessero ancora la *copia puellarum* cristiane e la *paucitas puerorum* cristiani. Si commina una piccola pena dell'astensione dalla comunione. Non è da escludere che le donne fossero battezzate prima rispetto agli uomini, che rimandavano più facilmente il battesimo all'età avanzata.

253. Porfirio, *Filosofia dagli oracoli*, presso Agostino, *De civ. Dei* 19,23. Agostino riporta che Porfirio aggiunge: "In questi versi Apollo proclamò l'incurabilità della posizione dei cristiani".

254. Questo canone mi sembra che rispecchi la situazione degli inizi del quarto secolo e non un periodo posteriore.

255. Can. 15: *Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur.*

256. Can. 12: *De puellis fidelibus quae gentilibus iunguntur, placuit ut aliquanto tempore a communione separantur.*

Il problema segnalato da Tertulliano della difficoltà delle donne cristiane delle classi sociali superiori a trovare marito della loro stessa religione continua anche agli inizi del quarto secolo. Tale scarsità di ragazzi cristiani poteva essere un fatto solo in alcune comunità, oppure di carattere generale in alcune classi sociali. Sono propenso a considerarlo un fatto generale solo delle classi superiori. Ciò è la ragione della diffusione dei matrimoni misti tra cristiane e non cristiane (pagani). Secondo il sistema legale romano non era permesso matrimoni di classi diverse (un *iustum matrimonium*), in particolare della classe senatoriale (*clarissimi*) con quelli degli *humiliores*. Nel diritto classico, non esisteva invece il problema religioso nel matrimonio, ma solo un modello giuridico. Questo problema si pone per il legislatore solo nel quarto secolo in relazione ai matrimoni con i giudei (non con i pagani) (CTh. 16,8,6; 3,7,2 = 9,7,5). Ora il legame che si stabilisce con i cultori degli idoli (*sacerdotes idolorum*; cfr. Girolamo, *Ep. ad Nepotianum*) rimanda alle classi superiori o forse anche alle classi medie e non a quelle degli *humiliores*. L'altra alternativa era quella di rinunciare al matrimonio e restare vergini, sia nelle proprie famiglie oppure divenire membri d'un gruppo. A Roma l'autore dell'*Elenchos* invece scrive che il vescovo Callisto permetteva la *concubinatus* delle matrone cristiane.

Il cosiddetto concilio di Elvira²⁵⁷ constata l'esistenza di abbondanza di ragazze cristiane (*copia puellarum*), non di donne singole (es. vedove), che, in mancanza di ragazzi, sposavano pagani con pericolo della loro fede: “Per l'abbondanza di fanciulle, non si diano vergini cristiane in spose ai pagani, affinché la loro giovane età non le conduca all'adulterio dell'anima”.²⁵⁸

257. Questo canone mi sembra che rispecchi la situazione degli inizi del quarto secolo e non un periodo posteriore.

258. Can. 15: *Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur.*

Qualche anno più tardi il concilio di Arles (314) rispecchia lo stesso problema e lo stesso pericolo in una situazione geografica molto più ampia. Stabilisce infatti: “Riguardo alle ragazze cristiane che si sposano con pagani si è deciso che, per qualche tempo, siano tenute fuori della comunione”²⁵⁹. Perché una tale decisione? Suppongo che esistessero ancora la *copia puellarum* cristiane e la *paucitas puerorum* cristiani. Si commina una piccola pena dell’astensione dalla comunione. Non è da escludere che le donne fossero battezzate prima rispetto agli uomini, che rimandavano più facilmente il battesimo all’età avanzata. L’*Epitome* ispana del concilio di Elvira, alquanto posteriore, riabora il canone e concede ai parenti la possibilità di fare sposare le loro figlie a *gentiles*, quando forse ormai quest’ultimi erano una piccola minoranza e seguaci veri della religione pagana.

Non sono in grado di offrire una qualche statistica di proporzione tra donne e uomini, almeno per ora, se non avventurandomi nella pura congettura. Forse può essere utile tenere presente il processo verbale redatto a Cirta (Numidia) nel 303, che ci offre qualche indicazione. Vengono sequestrati indumenti in netta maggioranza di donne: “Ottantadue tuniche da donna, trentotto veli, sedici tuniche da uomo, tredici paia di calzature da uomo, quarantasette da donna”²⁶⁰. L’anno seguente, il 12 febbraio del 304 inizia il processo a Cartagine nel tribunale del proconsole Anulino contro 49 cristiani portati dalla cittadina di Abitinae (oggi Chouhoud al-Bâtin, vicino a Medjez el-Bab in Tunisia) (31 uomini, 18 donne e un bambino) che si erano riuniti per celebrare la liturgia eucaristica nella casa di un lettore Emeritus – erano quattro i lettori arrestati - con la presidenza del presbitero Saturnino, che aveva quattro figli, tra i quali un bambino. Il vescovo della città, Fundanus, invece aveva tra-

259. Can. 12: *De puellis fidelibus quae gentilibus iunguntur, placuit ut aliquanto tempore a communione separantur.*

260. Presso Ottato (ed. Ziwsa, CSEL 1893), p. 186s.

dito consegnando le Scritture. Datus, uno degli arrestati e coraggioso martire, era membro della curia locale, ma anche la martire Vittoria, che si era unita a loro da Cartagine, era di famiglia nobile. Durante il processo, Fortunaziano, fratello di Vittoria, accusa Datus di avere organizzato le riunioni e di avere condotto ad Abitinae sua sorella da Cartagine, durante l'assenza del padre, insieme con altre due ragazze, Seconda e Restituta. Vittoria, opponendosi al fratello, grida che ci è andata spontaneamente. Le tre coraggiose ragazze per praticare liberamente la fede cristiana avevano abbandonate le loro famiglie di Cartagine e si erano rifugiate nella piccola colonia. In questo numeroso gruppo di martiri prevalgono gli uomini.²⁶¹

A Cirta la maggioranza delle persone assistite erano donne. Oggi è un'opinione comune che le donne costituiscano la maggioranza delle comunità cristiane. Anche oggi le donne sono quelli che maggiormente frequentano le chiese e offrono maggiore aiuto economico alle comunità.



261. C. Osiek, M.Y. MacDonald, *A Women's place. House churches in earliest Christianity*, Minneapolis 2006, pp. 303s

❖ XIX. RELIGIONI ORIENTALI E CRISTIANESIMO

Normalmente parliamo del regresso del paganesimo e del successo del cristianesimo, che lo sostituisce, anche se talvolta ne assume diversi elementi. La realtà è molto più complessa. C'erano molte forme del paganesimo. Questo è un termine che copre una varietà di culti diffusi e praticati allo stesso momento, dalle stesse persone, e negli stessi luoghi. Concentriamo l'attenzione sulla religione politica o civile, o etnica: quella ufficiale della città che aveva il culto delle divinità poliadi. Nell'impero romano c'era una grande varietà di religioni locali; il politeismo dava spazio a diversi culti; non c'era concorrenza tra di loro. La stessa persona poteva praticare diverse culti. Con il termine 'pagano' ci riferiamo a tutte queste religioni. I pagani non sapevano di essere tali! Significato del termine: *paganus* da *pagus* (villaggio) = a) abitante di villaggio, di campagna, rustico, campanholo; [*paganus*, κωμήτης, qui in *pagis habitat*]; b) il civile in opposizione al militare (*Pagani saepe opponuntur militibus*). c) Autori cristiani: *paganus* = *gentilis*; pagano. Possiamo distinguere vari tipi di pratica religiosa, riassumibili nella distinzione antica tra *sacra privata* e *sacra publica*. *Sacra* significa ciò che riguarda il culto, fatto a nome ufficiale dello 'Stato' o di gruppi singoli.

I *sacra* si dividevano in due grandi gruppi: A). *Sacra privata*, che comprendevano una notevole varietà di culti: 1) Culti familiari o domestici (*paterfamilias*; *familia*, intesa nel senso antico del termine). Il *paterfamilias* era il sacerdote del culto domestico. 2) Culti di un quartiere nelle città. 3) Culti di associazioni (Bacco Dioniso). 4) I grandi santuari religiosi, dove la gente andava in pellegrinaggio; vi si facevano sacrifici e voti

(ex-voto); i teologi locali cantavano le meraviglie della divinità. 5) Religioni *cosiddette* orientali (o culti orientali in quanto provenivano dal medioriente) (Cibele, Iside, Serapide, Mithra, Giove Dolicheno [*Iuppiter Dolichenus*; da Doliche = Gaziantep, Turchia], ecc.) avevano santuari, sacerdoti professionisti. Il culto di Mithra (solo per uomini; culto iniziatico molto diffuso tra i militari, per questo esistono tanti mitrei, anche a Roma (cfr. NDPAC 2, 3314-3316). Roma aveva creato un vasto impero con una rete stradale immensa, per questo esisteva una globalizzazione di merci, di spostamento di persone, di religioni e di idee. Ciò avveniva anche per l'Africa, l'Etiopia, l'India, ecc. La diffusione di questi culti creava una grande pluralismo religioso, che anche il cittadino tradizionale, rispettando la religione civica, poteva accettare. Ciò era tollerato. Alcuni di questi culti avevano un clero, erano universali, non di un popolo; avevano santuari.

Già gli antichi erano coscienti di questa invasione secondo le testimonianze di Tacito (†120) e Giovenale († dopo il 127). Tacito, che sta parlando dei cristiani uccisi da Nerone, aggiunge: "Momentaneamente soffocata, questa rovinosa superstizione (il cristianesimo) proruppe di nuovo, non solo in Giudea, terra d'origine del flagello, ma anche a Roma, in cui convergono da ogni dove e trovano adepti le pratiche e le brutture più tremende" (Annali 15,44). Giovenale è ancora più esplicito nella Satira 3,60-72. Questi erano numerosi. I più diffusi erano quello di Iside e Serapide, dall'Egitto, e specialmente quello del 'persiano' Mithra. Tutte queste religioni non hanno avuto successo. Non erano universalistiche e pertanto non potevano essere accettate da tutti. Si è detto che il mondo romano poteva diventare seguace del culto di Mithra, secondo un'affermazione di Renan. Nel suo volume *L'Origine del Cristianesimo* ha messo in rilievo l'accettazione di esso nell'impero romano, e un concorrente del cristianesimo nei secoli II e III. In *Marc-Aurèle*

et la fin du monde antique Renan ha scritto che “Se il Cristianesimo fosse stato fermato alla sua nascita da qualche malattia mortale, il mondo sarebbe diventato mitraico”. Un’affermazione forte. Già agli inizi del quarto secolo il culto di Mithra era in decadenza, senza che i cristiani lo combattessero in modo efficace. I cristiani erano impegnati a lottare con i culti pagani. L’apologetica cristiana antica ha interpretato la diffusione del cristianesimo e la recessione del paganesimo come un fatto miracoloso. Tale idea si è trasmessa nell’apologetica cristiana. Secondo alcuni studiosi il cristianesimo ha avuto successo per la sua capacità di adattarsi alla cultura dominante e alla disponibilità ad assimilarsi ad essa nelle idee e nella vita vissuta.



❖ XX. ORGANIZZAZIONE GEOGRAFICA DELLE COMUNITÀ CRISTIANE AGLI INIZI DEL QUARTO SECOLO

1). Il principio dell'organizzazione geografica del cristianesimo è antico; risale almeno agli inizi del secondo secolo, e si afferma quando si tengono le prime riunioni episcopali sulla Pasqua. Anzi tutto il cristianesimo, come fenomeno prevalentemente urbano, si costruisce come comunità con una direzione episcopale o collegiale in ogni centro abitato con lo statuto di città, che a sua volta aveva anche un territorio come un piccolo stato. Nel primo secolo l'impero romano è una costellazione di città, ognuna avendo una propria condizione giuridica in rapporto con l'imperatore. Il principio dell'organizzazione geografica si estende alla provincia civile con la nascita dei primi sinodi sulla questione montanista e sulla Pasqua.²⁶² Ragioni pratiche e amministrative civili, non teologiche o di fondazione apostolica, hanno influito alla suddivisione territoriale. I centri amministrativi delle province erano le sedi naturali per le riunioni episcopali, il cui vescovo era riconosciuto come presidente. Tali riunioni si svolgevano secondo le regole delle curie locali.

Nel terzo secolo, in alcune regioni, le assemblee diventano annuali – come poi prescriverà il concilio di Nicea nel 325 -, secondo Firmiliano di Cesarea di Cappadocia nel 256. Scrive: “Da noi è necessario che ogni anno teniamo un’assemblea di anziani (presbiteri) e vescovi per sistemare gli affari a noi affida-

262. Per una definizione di sinodo in questo periodo cfr. le acute osservazioni di A. Camplani, *Le trasformazioni del cristianesimo orientale: monoepiscopato e sinodi (II-IV secolo)*: *Annali Storia Esegesi* 23(2006)67-114, qui pp. 82s,

ti” (*Ep.* 75,4,1 tra le lettere di Cipriano). Firmiliano non precisa il genere di queste assemblee, se solo locali o di carattere più ampio con clero di altre diocesi. Siccome si parla di vescovi al plurale, sembra che si riferisca ad assemblee provinciali o qualcosa del genere. Egli aggiunge che c'erano assemblee di vescovi di più province, per esempio cita uno tenuto a Iconio (Konya, al centro della Turchia), qualche decennio prima (230 circa), sulla validità del battesimo dei montanisti e degli altri eretici (*Ep.* 75,7,4), con la partecipazione dei vescovi della Galazia, della Cilicia e di altre regioni. Si menziona anche il concilio tenuto ad Antiochia di Siria nel 252 (?).²⁶³ Qualche anno più tardi ci sarà un concilio con grande partecipazione di vescovi ad Antiochia di Siria contro Paolo di Samosata.²⁶⁴

1). Il principio menzionato – parlo di principio generale, non della sua stretta applicazione – deve tenere presente l'evoluzione dell'organizzazione amministrativa dell'impero romano. L'organizzazione provinciale creata da Augusto cambia con il tempo e con le varie esigenze militari e finanziarie. Si creano nuove province con lo smembramento di quelle esistenti e la riorganizzazione di quelle già esistenti, oppure con la creazione di nuove mediante conquiste. La Palestina per esempio, in un primo momento era parte della Siria, poi diventa provincia a sé, e durante il quarto secolo viene suddivisa in tre province.

2) L'imperatore Augusto riforma l'amministrazione provinciale e fiscale e suddivide le aree geografiche in: a) *provinciae pacatae* (senatorie); affidate ad un *proconsul*, governatore, della classe senatoria. L'Italia non era una *provincia*, ma suddivisa in undici *regiones* (Roma in 14 *regiones*). b) *Non pacatae* (*Caesaris*;

263. Cfr. G.W. Clark, *The Letters of Saint Cyprian of Carthage*, New York 1984, vol. II, Ancient Christian writers vol. II, pp. 96s.

264. P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios : estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, Roma 2004.

imperiali), province dove stazionava l'esercito, cioè le *legiones*; governate da *legatus Augusti propraetore*, anch'egli della classe senatoria (ex-consoli ed ex-pretori). c) Casi speciali: un *praefectus*, es. Pilato (iscrizione di Cesarea); in particolare l'Egitto, provincia imperiale, affidata sempre ad un *praefectus*, della classe dei cavalieri (*equites*), fino alla conquista araba.

Tale suddivisione delle province e i confini hanno variato nel tempo, ma hanno continuato fino a Diocleziano, che le moltiplicò, e il loro numero passò da una cinquantina ad oltre un centinaio. Inoltre Diocleziano separò il potere civile da quello militare (*dux*) con un forte aumento della burocrazia (gli *officia provinciali*). Lattanzio scrive: *multi praesides et plura officia singulis regionibus et paene iam civitatibus* (*De mortibus per.* 7,4). Il potere civile (*praeses; iudex*) aveva l'amministrazione della giustizia e l'esecuzione della politica fiscale del governo centrale; il *dux* quello militare. Con la riforma scomparve la distinzione tra province senatorie e quelle imperiali, eccettuate l'Asia e l'*Africa Proconsularis*, il cui governo fu affidato ad un membro della classe senatoriale. La separazione dei due poteri, civile e militare, non avvenne allo stesso momento in tutte le province.

Il *Laterculus Veronensis*, manoscritto del settimo secolo della Biblioteca Capitolare di Verona, presenta la lista delle province del tempo di Costantino e di Licinio, e pertanto a ridosso del concilio di Nicea. Le edizioni più usate sono quelle di Theodor Mommsen (1862), di Otto Seck (1876) e di Timothy Barnes (1982).²⁶⁵ L'amministrazione dell'impero è organizzata in dodici *diocesi*,²⁶⁶ sotto l'amministrazione di un *vicarius*, a loro volta suddivise in un centinaio di province. L'Italia perde il suo statuto

265. T.D. Barnes, *The new empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge, MA: 1982, pp. 201–208.

266. Diocesis Orientis, diocesis Pontica, diocesis Asiana, dioceses Thraciae, Moesiae, Pannoniae, Britanniae, Galliae, Viennensis, Italiae, Hispaniae, Africa.

speciale e diventa territorio provinciale suddiviso in due diocesi. Per ricostruire la geografia ecclesiastica al tempo del concilio di Nicea avevo intenzione di confrontare il *Laterculus Veronensis* con la lista (o le liste) dei firmatari del concilio di Nicea (Iznik, Turchia occidentale) del 325. L'idea era buona, ma i risultati sono un po' deludenti, perché una grande incertezza era diffusa, appena dopo il concilio, sul numero esatto dei partecipanti e sui loro nomi, persino da parte dei partecipanti stessi. La lista, fu ricostruita in tempi successivi, al tempo del cosiddetto "concilio dei Confessori" del 362,²⁶⁷ riunito ad Alessandria, da parte di Atanasio, cui partecipa anche Eusebio di Vercelli. Questa lista ci è pervenuta in diverse recensioni ed ampiezza (latina,²⁶⁸ greca, copta, siriaca, armena, araba, etiopica, georgiana).²⁶⁹ Honigmann²⁷⁰, dopo aver sottoposto tutte le liste pubblicate da Gelzer ad una severa critica – eliminazioni dei doppioni, interpolazioni posteriori, ecc. – (a volte si inserivano nomi improbabili per accrescere il prestigio del concilio, es. Efrem il Siro), accetta 194 nomi (invece di 220 di Gelzer, oppure 237). Non si conosce il numero esatto dei partecipanti a tale concilio, ma fonti accreditate danno una cifra che supera i trecento; altre liste elencano un numero inferiore. Erano presenti anche alcuni vescovi provenienti da oltre il confine dell'impero romano: uno dalla Persia, uno dalla Gothia, un altro da Cadmo nel Bosforo Cimmerio (Crimea). Solo una piccola rappresentanza occidentale di lingua latina. Dall'Italia i due delegati romani *Urbis Romae* del vescovo Silvestro e Marco dalla Calabria (= Puglia), unico vescovo. Ossio di Cordoba (*ex provincia Hispaniae*); Ceciliano di Cartagine²⁷¹, Nicasius vescovo di Die (*Dea*

267. M. Simonetti, *La crisi ariana*, Roma 1975, 359-370.

268. F. Rodríguez, *Las listas episcopales de Nicea en la Colección canónica Hispana*: Burgense 15 (1974) 341-358.

269. M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen., XIV,14) et le nombre des pères au concile de Nicée (325)*: Revue d'histoire ecclésiastique 61 (1966) 5 – 43, p. 5.

270. E. Honigmann, *La liste originale des Pères de Nicée* : Byzantion 14(1939)17-76.

271. Qualche lista dice: *metropolitanus, altra Carthaginiensis*. Cfr. E. Honigmann, *La liste*, p. 41

Augusta Vocontiorum), nel sudest della Gallia. Due soltanto dalla penisola balcanica (Pannonia e dalla Dacia), che invece fu molto ben rappresentata nel concilio di Serdica (oggi Sofia) del 343, e pochissimi dalle province di lingua greca (Acaia, Macedonia, Dardania, Tessaglia). Di queste province, non molto lontane da Nicea, mancano vescovi di importanti e antiche sedi episcopali (es. Filippi, Corinto).

Gli autori cristiani tra gli anni 330-360 oscillano nel presentare il numero. Alcuni testimoni oculari offrono cifre differenti del numero dei partecipanti: Eusebio di Cesarea dice che erano oltre 250 (*Vita Const.* 3,8; la lezione giusta secondo Honigmann dovrebbe essere oltre 300 [*La liste originale*, p. 68]); Eustazio di Antiochia ne calcola 270 (fr. 32), dei quali 14 corepiscopi; Costantino (in Socrate Scolastico, HE 1,9) e Atanasio in più occasioni invece danno la cifra di 300 (*Ep. ad monach.* 66; *Synod.* 43). La stessa cifra viene data dal vescovo di Roma, Giulio (*Apol. C. Ar.* 23 e 25) e da Lucifero di Cagliari (*De regibus apost.* 11). Il numero crebbe fino a raggiungere quello di 318, un numero considerato canonico (Girolamo, *Chron. ad a.* 2338; *Codex Sinaiticus* 1117). Secondo Honigmann la cifra di trecento circa è la meglio attestata e la più sicura e fu sostituita con quella dei 318 per il simbolismo esistente dei 318 servitori di Abramo (*Gen* 14,14)²⁷², come numero simbolico.²⁷³ Tale numero si ritrova anche in fonti non greche o latine, come per esempio nella tradizione etiopica.²⁷⁴ L'assenza massiccia dei vescovi latini, in molte liste posteriori, viene giustificata con l'affermazione che essi erano totalmente ortodossi, anzi talvolta si diceva che erano presenti al concilio, ma non hanno firmato. Nelle liste antiche c'è una disposizione dei nomi dei vescovi

272. Honigmann, *La liste originale*, o.c. p. 71.

273. Cfr. M. Aubineau, o.c.; C. Brennecke, *Nicäa: TRE 24, 1994 I, 431*.

274. Da ultima cfr. A. Bausi, *Liste etiopiche di vescovi niceni*, *Orientalia Christiana, Fest. fur H. Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Heraus. Von Peter Bruns und Heinz Otto Luthe, Wiesbaden 201333-73, pp. 34 e 43.

nelle rispettive province civili. Ci si domanda se essa è originaria, oppure è stata fatta posteriormente, senza poter offrire una risposta sicura La partecipazione episcopale al concilio di Nicea e le sue decisioni rispecchiano l’evoluzione dell’organizzazione ecclesiastica interna ed esterna e solo molto parzialmente la sua diffusione geografica.

L’esperienza di Antiochia con Paolo di Samosata e di Arles del 314 ci fa vedere il modo di rapportarsi delle comunità cristiane tra di loro. Ancora più importante per l’Oriente e per la chiesa tutta è l’esperienza al concilio di Nicea del 325 per i vescovi.

Tenendo presenti tutte le liste pubblicate da Gelzer²⁷⁵ e quelle posteriori pubblicate da altri autori²⁷⁶, posso notare numerose differenze: a) Le liste non tengono conto del raggruppamento delle province in diocesi; questa nuova suddivisione amministrativa romana operata da Diocleziano è del tutto ignorata; b) l’Occidente in concreto non è rappresentato se non con qualche personaggio; soltanto quattro sedi episcopali hanno inviato il loro vescovo (Roma, Cartagine, Die in Gallia, una sede non nominata della Puglia). Sedi episcopali importanti sono assenti, come Milano. Ossio di Cordova è presente, perché segue l’imperatore; c) la nuova suddivisione orientale delle province solo parzialmente è tenuta presente; d) il vescovo della capitale provinciale, quando è presente, è nominato di solito per primo. Si riscontra qualche eccezione, per esempio per la provincia di Asia il primo è collocato il vescovo di Cizico (prov. *Helle-spontus*), un’altra provincia, quello di Efeso è al secondo posto,

275. H.K.G. Gelzer, *Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace*, sociata opera ediderunt H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Lipsiae 1898, nuova ed. C. Marksches, Stuttgart 1995.

276. Da ultima cfr. A. Bausi, *Liste etiopiche di vescovi niceni*, *Orientalia Christiana, Fest. fur H. Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Heraus. Von Peter Bruns und Heinz Otto Luthe, Wiesbaden 201333-73.

ma sotto la provincia di Asia, e alla fine uno dell'Ellesponto. Il redattore della lista ha unito le due province.

Per ricostruire la geografia ecclesiastica di quel periodo, altre due liste episcopali possono aiutarci: quella del concilio di Arles in Gallia del 314, quindi di un decennio prima di Nicea e importante per l'Occidente, e quella del concilio di Serdica (oggi Sofia) del 343, di carattere più generale, in quanto contiene i nomi di vescovi orientali e occidentali. Quest'ultimo viene considerato un concilio di vescovi occidentali in quanto si trovava nella *pars occidentis* dell'Impero ed è convocato da Costante, per la partenza di vescovi orientali di tendenza ariana. In realtà quasi la metà dei partecipanti sono parlanti greco. Inoltre Atanasio osserva che Ario, vescovo di una sede in Arabia, e Asterio di Petra erano con gli occidentali, per questo poi furono esiliati in Libia (*Historia Arr.* 15,4; 18,3). L'osservazione ci aiuta a capire la relatività dei termini 'orientale' e 'occidentale' in questo periodo. Tuttavia i canoni di Serdica e quelli di Antiochia manifestano le differenze di approccio e di organizzazione delle chiese delle due parti dell'Impero.

L'assemblea conciliare di Arles, riunitasi in piena estate (primo agosto del 314), è il primo concilio convocato dall'imperatore Costantino. Erano presenti solo vescovi delle sedi occidentali di lingua latina sotto il dominio di Costantino. Essi hanno dovuto viaggiare in piena estate: nel mese di luglio per andare ad Arles e il mese di agosto per tornare nelle loro sedi. Sono rappresentate soltanto 44 chiese firmatarie delle decisioni: tre-dici dall'Italia (con le isole), sei dalla Spagna, tre dalla Britannia, nove dall'Africa e sedici dalla Gallia. Erano presenti anche quattro vescovi donatisti, che condannati, non hanno firmato. Partecipano soltanto trentadue vescovi; le altre chiese hanno inviato delegati (presbiteri, diaconi o chierici inferiori). Sono rappresentate importanti comunità cristiane: Milano, Aquile-

ia, Siracusa, Mérida, Colonia, Cartagine, Roma, Siracusa. Tre vescovi dalla Britannia: Londra, Lincoln e York (probabilmente Costantino conosceva personalmente quei vescovi, essendo stato in Britannia per qualche anno). La Gallia meridionale era abbastanza cristianizzata, ma pochi vescovi sono presenti o rappresentati. Perché così pochi di tutto l'Occidente latino, quando ormai le sedi episcopali erano già alcune centinaia? L'intenzione dell'imperatore non era quella di convocare un grande concilio, ma solo allargare la partecipazione rispetto a quello di Roma del 313. La geografia episcopale doveva rispecchiare le varie province. La lettera inviata a Cresto di Siracusa conferma queste intenzioni (Eusebio, *HE 10,5,21-24*). I dodici vescovi gallici personalmente presenti – di altre quattro sedi c'erano delegati, ed esclusi i vescovi delle vicinanze di Arles – erano pastori di città capitali di provincia, quei vescovi che in Oriente si chiamavano già metropoliti.²⁷⁷ Pertanto Costantino, consigliato da Ossio, opera una scelta mirata. Alla conclusione, l'assemblea indirizza una la lettera, con i canoni, al vescovo di Roma, Silvestro, che aveva inviato due delegati. La prassi romana di inviare delegati sarà costante per tutta l'antichità. L'invio e la richiesta di approvazione delle decisioni, a me sembra, sono gesti molto significativi e rispecchiano la concezione che già si aveva della chiesa romana e del suo ruolo in relazione a tutte le sedi occidentali. I vescovi riuniti ad Arles considerano la chiesa romana, presieduta da Silvestro, il loro punto di riferimento e più importante di tutte le altre *sedes principales*. Ad Arles erano presenti i delegati romani, che avevano approvato e firmate le decisioni. Ma il *coetus episcoporum* non considera sufficiente la loro approvazione, richiede anche quella personale di Silvestro, in quanto vescovo che ha maggiore autorità (*te pariter nobis cum iudicante coetus noster maiori laetitia exultasset [...] annuente qui maiores dioceses tenet*). Il vescovo romano è come

277. Cfr. NDPAC 2,3268-3271.

colui che dà valore definitivo alle loro decisioni (*quasi te consistente*), ma soprattutto perché provveda alla loro applicazione (*per te potissimum omnibus insinuari*). I vescovi discutono e decidono, ma considerano l'intervento di Silvestro importante, in quanto esso darebbe forza alla loro ricezione nell'episcopato. Inoltre essi chiedono che la chiesa romana determini la data della Pasqua e la comunichi alle altre chiese, per celebrarla nello stesso giorno.

Già prima della metà del terzo secolo esiste un ricorso a Roma da parte dei vescovi africani. Privato di Lambaesis, in Numidia, era stato deposto da un concilio di novanta vescovi verso il 240. La condanna era stata confermata da Donato di Cartagine e da Fabiano di Roma († 20 gennaio 250) (Cipriano, *Epp.* 36,4; 59,1-2 e 10). Egli per due volte cerca la riabilitazione dalla chiesa romana, senza riuscirci anche per l'opposizione di Cipriano stesso. Anche altri ricorrono al vescovo di Roma per controversie locali e talvolta in opposizione a Cipriano (cfr. *Ep.* 48,1). Il vescovo di Roma informava anche le altre comunità cristiane, mediante una lettera circolare, sulle questioni importanti (cfr. Cipriano, *Ep.* 36,4).

La lista conservata dei partecipanti al concilio di Serdica del 343, anch'essa approssimativa, ci aiuta a vedere l'organizzazione geografica da altra prospettiva, quella balcanica. In questo concilio ci sono molti occidentali. Feder,²⁷⁸ che ha dedicato attenzione al numero dei partecipanti, pensa che per gli occidentali fossero presenti oltre 90 vescovi (97 + la sede romana, solo rappresentata) e per gli orientali 66 circa.²⁷⁹ I vescovi niceni

278. A.L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers II*, Wien 1910, pp. 40; 50.72; 92.93. Cfr. H. Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002, pp. 101-102.

279. Secondo Atanasio, al tempo del concilio di Serdica prima del 346, ben 34 vescovi gallici gli erano favorevoli. Alla metà del quarto secolo la Gallia ha oltre quaranta sedi episcopali, con nuove sedi (Langres, Sens, Auxerre, Troyes, Orléans, Paris, Metz, Verdun,

provenivano forse da 43 province; la metà di essi erano dell'Ilirico e della penisola balcanica. Atanasio scrive che le decisioni di Serdica furono firmate da oltre trecento vescovi (*Apol. contra arianos* 1: PG. 25,248s), nella stessa opera altrove elenca le firme di 282 (o.c. l: PG 25,337).²⁸⁰ L'adesione fu fatta dopo il concilio stesso.

L'integrazione delle sedi menzionate ad Arles, a Nicea e di quelle di Serdica ci dà un'altra prospettiva. Una visione geografica tuttavia molto approssimativa per difetto. Per esempio, l'Africa latina è rappresentata da un solo vescovo sia a Nicea nel 325 (Ceciliano) e sia a Serdica nel 343 (Grato), quando per questa data aveva almeno trecento sedi episcopali.²⁸¹ È impossibile stabilire il numero delle sedi episcopali di questo periodo, ma secondo i miei calcoli, in tutto l'ambito dell'Impero romano e fuori del *limes* romano, c'erano circa mille sedi episcopali.

La documentazione letteraria e canonistica ci fornisce la progressiva elaborazione della procedura per l'elezione dei vescovi, della loro consacrazione, delle preghiere e dei riti connessi, dell'importanza e dell'ufficio del vescovo locale, delle lotte per essere eletti. Le stesse fonti insieme con quelle archeologiche ci permettono di ricostruire la carta geografica delle sedi episcopali. Eppure non sappiamo quasi nulla come sono nate le comunità. Quando si costituisce una comunità organizzata gerarchicamente con un vescovo e con qualche collaboratore (presbitero, diacono, lettori). Chi decide di creare una nuova sede episcopale e quando? Chi determina la sua estensione geografica? Il principio della coincidenza della sede episcopale con un centro abitato con lo statuto municipale è valido, ma si può

Basilea, Magonza, Agen, ecc.);

280. C.J. Hefele – H. Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris 1907, vol. 1,2,743-747.

281. In Africa, nel 336, ad un sinodo convocato dal vescovo scismatico Donato partecipano 270 vescovi donatisti.

realizzare solo quando la diffusione del cristianesimo è in stato avanzato. Ancora: quanti cristiani si richiedono per costituire una comunità con un vescovo e che ruolo essi svolgono nella sua costituzione? Inoltre come si procede nella suddivisione territoriale e nello smembramento di una circoscrizione vasta? Che ruolo svolge il vescovo della sede che viene mutilata o anche i vescovi viciniori? Certamente dobbiamo supporre una stretta connessione tra l'aumento del numero dei cristiani in una località e la sua costituzione in comunità gerarchica. Questa, a sua volta, è connessa con l'urbanizzazione: dove ci sono più centri abitati con lo statuto cittadino – es. Asia Minore e Africa Proconsularis – abbiamo più vescovadi. La decisione di costituire una nuova sede episcopale dovrebbe spettare al vescovo o ai vescovi vicini, ma potrebbe esserci anche la richiesta dei cristiani locali che prospettano la necessità dei sacramenti. Le informazioni sono più numerose per l'Africa Tardoantica.

2) Il concilio di Nicea del 325 (oggi Iznik, Turchia occidentale) usa il termine provincia (eparchia). Esso tiene presenti le province civili e secondo le province civili si organizza anche la geografia ecclesiastica. Questo principio non è sempre valido in tutto l'Impero. Tra gli altri emana alcuni canoni, che da un lato consacrano la situazione esistente dell'organizzazione delle comunità cristiane in Oriente, dall'altro essi possono essere uno stimolo per l'organizzazione geografica in altre aree. Ecco i canoni:

Canone IV. Da quanti debba essere consacrato un vescovo. Si abbia la massima cura che un vescovo sia istituito da tutti i vescovi della provincia. Se ciò fosse difficile o per sopravvenute difficoltà, o per la distanza, almeno tre, radunandosi nello stesso luogo, e non senza aver avuto prima per iscritto il consenso degli assenti, celebrino la consacrazione. La conferma di quanto è stato compiuto è riservata in ciascuna provincia al vescovo metropolita.

Il canone ha presente l'organizzazione civile realizzata da Diocleziano e Costantino. La provincia civile coincide con quella ecclesiastica. Pertanto negli anni immediatamente anteriori si è avuto un grandissimo sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica in relazione alla moltiplicazione del numero delle province civili.

Canone V. È sembrato bene che in ogni provincia, due volte all'anno si tengano dei sinodi, affinché tutti i vescovi della stessa provincia riuniti al medesimo scopo discutano questi problemi, e così sia chiaro a tutti i vescovi che quelli che hanno mancato in modo evidente contro il proprio vescovo sono stati opportunamente scomunicati, fino a che l'assemblea dei vescovi non ritenga di mostrare verso costoro una più umana comprensione. I sinodi siano celebrati uno prima della Quaresima perché, superato ogni dissenso, possa esser offerto a Dio un dono purissimo; l'altro in autunno.

Canone VI. In Egitto, nella Libia e nella Pentapoli siano mante- nute le antiche consuetudini per cui il vescovo di Alessandria abbia autorità su tutte queste province; anche al vescovo di Roma infatti è riconosciuta una simile autorità. Ugualmente ad Antiochia e nelle altre province siano conservati alle chiese gli antichi privilegi. Inoltre sia chiaro che, se qualcuno è fatto vescovo senza il consenso del metropolita, questo grande sinodo stabilisce che costui non debba esser vescovo.

Canone VII. Del vescovo di Gerusalemme. Poiché è invalsa la consuetudine e l'antica tradizione che il vescovo di Gerusalemme riceva particolare onore, abbia quanto questo onore comporta, salva sempre la dignità propria della metropoli (cioè Cesarea di Palestina).

Anzi tutto intendo accennare ad alcuni termini che già sono diventati tecnici e suppongono un'evoluzione già avvenuta. Quindi passo ad illustrare le strutture ecclesiastiche che si sono venute a creare come conseguenza di uno lungo sviluppo dal più semplice al più complesso.

a). In diverse disposizioni si usa il termine *canone*. Esso non può indicare una norma di diritto canonico, perché non esiste ancora un diritto canonico. Si riallaccia a una consuetudine, a un diritto non scritto, oppure a decisioni prese in assemblee precedenti. Per esempio, il canone nove prescrive che i presbiteri che avevano ricevuto l'ordinazione “contro le disposizioni dei canoni la legge ecclesiastica non li riconosce; perché la chiesa cattolica pretende l'irrepprensibilità”. Anche altri canoni tengono presenti norme tradizionali (canoni 13; 15; 16). Si era creata una *consuetudo*, non esistendo un diritto scritto, la quale aveva valore coercitivo; cioè si erano affermate tradizioni locali o generali, prassi liturgiche e disciplinari. Di molte non abbiamo testimonianze, perché non sono state tramandate per iscritto. Significativo quanto scrive Tertulliano (dopo aver parlato di prassi battesimali, sulle norme per la ricezione dell'eucarestia, i digiuni, riti di preghiera, l'uso frequente del segno della croce): *Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies (De corona 4;* per la *consuetudo*: cfr. *De virginibus velandis*, 1,1-3,9; 6,1). Nelle sue lettere Cipriano († 258) fa riferimento a decisioni di concili anteriori, decisioni ancora valide (*Ep. 71,4* al vescovo Quinto; *Ep. 59,1* a papa Cornelio). A Cartagine i spesso si tenevano riunioni episcopali, talvolta anche due annualmente.

- b) Alcune norme del concilio di Nicea si chiariscono con i testi dei concili anteriori e posteriori. Nel quarto secolo è norma assoluta e indiscussa che esista un solo vescovo in ogni città; il vescovo è territoriale.²⁸² Ma la sfera di controllo e di attività pastorale si estendeva a tutto il suo territorio (*chora*) e non soltanto nell'ambito cittadino. Il canone nono del sinodo di Antiochia del 341, secondo la data tradizionale,²⁸³ è molto preciso: “Infatti ogni vescovo ha il potere sulla propria diocesi, deve amministrarla secondo la pietà che gli è propria e vigilare su tutta la campagna che dipende dalla sua città, così pure può ordinare sacerdoti e diaconi ed esaminare ogni cosa con giudizio. Ma oltre a tutto questo non può fare nulla senza il consenso del vescovo metropolita, né questi può decidere nulla senza il consenso degli altri”. Quando il territorio è molto esteso si provvede in diversi modi per la cura pastorale: con i corepescopi (vescovi della campagna), periodeuta (presbiteri ambulanti), creazione di *parrocchie* amministrate da presbiteri. Il canone successivo, il decimo, precisa la funzione dei corepescopi. In numerosi testi si ripete che non creino vescovi per i villaggi o piccoli centri. A volte necessità locali oppure altre ragioni di ambizione o di opportunità troviamo vescovi nei villaggi. Ne cito un esempio per la Libia. Nella metà del quarto secolo, anche nei villaggi interni della Pentapoli libica troviamo delle comunità cristiane, a volte con un vescovo (Sinesio di Cirene, Ep. 66 [67]).
- c). Compare anche il termine provincia (*eparchia*), termine che indica la provincia civile e la provincia ecclesiastica. Diocleziano moltiplicò le province, che da una cinquantina arriva-

282. C. Tammaro, *La giurisdizione episcopale nell'alto medioevo. Riflessioni sul principio «un solo vescovo per città» sancito dal can. VIII del Concilio di Nicea I (325)*: *Ius Canonicum* 46 (2006) 623-636.

283. Recentemente C.W.B. Stephens (*Canon Law and Episcopal Authority. The Canons of Antioch and Serdica, Oxford 2015*), sostiene che si sia svolto nel 338.

rono ad oltre un centinaio, e separò il potere civile da quello militare con un forte aumento della burocrazia (gli *officia* provinciali).

- d) Il lungo canone otto, con l'intenzione di riportare alla chiesa cattolica gli scismatici novaziani, tratta del loro clero e risolve le situazioni perché non ci siano due vescovi nella stessa sede. Afferma, come era tradizione consolidata, che “non vi siano due vescovi nella stessa città”.²⁸⁴
- 3) Nei testi si nominano tre centri cristiani di aree culturalmente omogenee: Alessandria, Antiochia, e Roma, come punti di riferimento di istanze superiori per questioni teologiche e disciplinari. Il testo codifica una prassi: dall'uso si passa al diritto. Siccome all'inizio si parla lungamente della chiesa alessandrina, la preoccupazione dei Padri era principalmente quella di questa chiesa. Pertanto era motivato da esigenze del momento nel contesto orientale. In tempo successivo, dimenticando il contesto storico, esso è stato intrepretato in senso assoluto, sia in Oriente che in Occidente, come se regolasse la giurisdizione delle sedi-cardine. In realtà, in un periodo di rapida evoluzione istituzionale, i cambiamenti avvengono ben presto. La ricerca storica ha discusso ampiamente questo canone sei di Nicea.²⁸⁵

La posizione della chiesa romana viene paragonata a quella delle chiese di Alessandria e Antiochia. Cosa strana, perché essa non è affatto, come emergerà nei secoli seguenti, una metropoli superiore alle altre, che ancora non esistono se non in Africa. La sua preminenza, come già emerge dal terzo secolo, è di altro

284. H. Legrand, *Un seul évêque par ville. Pourquoi et comment redevenir fidèle au 8^e canon de Nicée ? Un enjeu pour la catholicité de l’Église* : Irénikon 77(2004)5-43.

285. P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crewood, NY, 1996, pp. 45-53.

genere. Nelle lettere papali conservate, il linguaggio cambia a seconda se sono inviate ai vescovi vicini a Roma, a quelli della penisola oppure ai vescovi di altre aree occidentali. Questa impressione si ricava anche dalla traduzione latina di Rufino di Aquileia, che traduce: “*Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Egypti vel hic suburbicariorum ecclesiarum sollicitudinem gerat*” (cap. 6: PL 21,473). Quali sono le chiese suburbicarie: quelle attorno a Roma, oppure tutte quelle delle province civili suburbicarie?²⁸⁶ Non viene specificato. Se ci atteniamo all’uso della suddivisione civile, allora dovremmo intendere tutte le province italiane meridionali. Invece il testo letto nel concilio di Cartagine del 419, che riporta la traduzione latina riportata da Ceciliano, che prese parte al concilio è più dettagliata: “*quoniam et urbis Romae episcopo similis mos est ut in suburbicaria loca sollicitudinem gerat*” (EUNOMIA 1,120). Da queste due traduzioni le più antiche – ce ne sono altre – ci sono somiglianze e differenze. Nessuna delle due traduzioni sembra una traduzione letterale.

Nessuna sede è considerata *principalis*, nel senso che gode di un potere sopra-diocesano, in tutta l’Asia Minore e la Grecia. Eppure in queste regioni già dal secondo secolo si svolgono sinodi di vescovi nelle città capitali provinciali, come testimonia Tertulliano, e dove vengono trattate le questioni di interesse generale.²⁸⁷ Quella di Cartagine, che già da tempo aveva la primazia su tutta l’Africa romana, viene considerata di pertinenza romana. In realtà talvolta è orgogliosa della sua indipendenza. Le grandi aree geografiche, con una sede principale, sviluppano anche tradizioni liturgiche omogenee. Tra queste grandi sedi (poi ancora di più

286. C. Vogel, *Circonscriptions ecclésiastiques et ressorts administratifs civils durant la première moitié du IVe siècle (du concile de Nicée, en 325 au d’Antioche, en 341)*, in La géographie administrative et politique d’Alexandre à Mahomet, Collectif. Leiden 1979, pp. 283-285;

287. *De ieuniis*, 13.

con Costantinopoli) a volte c'era rivalità dottrinale, talvolta complicata, se non addirittura condizionata, da conflitti di potere e d'interesse meramente politici.

Il vescovo della città capoluogo di molte province civili nel corso del terzo secolo acquista non solo maggiore importanza, ma anche una certa autorità sugli altri vescovi. Nel concilio di Nicea il can. 4 usa per la prima volta il termine “vescovo metropolitano” (*metropolites episkopos*) (cfr. ACO I,i, 3, 3; Leone M., *Ep.* 106,2: PL 54,1003-1004), espressione rara, perché si preferisce l'altra: “il vescovo della *metropoli*”; ma diventa ancora più comune il termine metropolita (Nicea, can. 6). Le versioni latine ricalcano il sintagma greco: *metropolitanus episcopus* (EUOMIA I, 116 e 258); oppure usano una perifrasi o anche il termine *metropolitanus*.

Nei cann. 4 e 6 del concilio di Nicea emerge l'importanza della figura del metropolita in tutta la provincia in relazione agli altri vescovi locali: la conferma dell'elezione di un vescovo spetta in ogni regione al vescovo metropolita (can. 4), anche se egli non è presente all'elezione e alla consacrazione.²⁸⁸ In questi canoni e negli altri dello stesso concilio non si menziona esplicitamente il sistema processuale contro i vescovi colpevoli nella fede o nella vita. Si può infierire qualcosa dal canone sei. Il processo e la condanna avvenivano in un'assemblea episcopale, come si riscontra a Cartagine e ad Alessandria per la condanna di Ario. L'esperienza si affina negli anni seguenti per i numerosi sinodi che si riuniscono moto frequentemente per condanne e assoluzioni, specialmente per la questione ariana.

288. Cfr. NDPAC 2,3268-3271.

Un caso speciale invece è la sede alessandrina, la cui autorità si estende su molte province.²⁸⁹ Il concilio niceno ratifica una situazione di fatto, affermando che “in Egitto, in Libia e nella Pentapoli (Cirenaica e Libia) valga l’antica usanza, per cui il vescovo di Alessandria abbia autorità su tutte queste province”. La chiesa egiziana presenta un’organizzazione diversa rispetto alle altre regioni, avendo avuto un diverso sviluppo. Non c’erano molti vescovi nella cosiddetta *chora* nel terzo secolo, ma quando si innesca il processo di creare dei vescovi, il loro numero cresce con sorprendente rapidità.²⁹⁰ La chiesa egiziana non aveva metropoliti nelle singole province, neanche dopo la riforma amministrativa di Diocleziano. Il vescovo (patriarca) di Alessandria non aveva mediazioni intermedie con i vescovi dell’Egitto, ma aveva relazioni dirette con ognuno di essi. Anche nell’Egitto le sedi episcopali normalmente coincidevano con le suddivisioni amministrative e erano collocate nei centri abitati con lo statuto civico (il villaggio principale). Il vescovo di Alessandria però era libero di creare sedi episcopali a suo piacimento dove e quando voleva. Tra il quarto e quinto secolo in Egitto c’erano appena settantacinque sedi episcopali.²⁹¹

Invece esisteva una sede metropolitana in Cirenaica, quella di Tolemaide, come si evince dalle lettere del vescovo Sinesio. Il metropolita controllava i vescovi della provincia, ma era sempre alle dipendenze di Alessandria. La Cirenaica godeva di un’altra particolarità: i suoi vescovi potevano essere ordinati o dal patriarca alessandrino, oppure da tre vescovi locali, come avveniva dappertutto, eccetto in Egitto. Qui l’ordinante era solo il patriarca. In tutta la Libia antica esistevano venticinque sedi episcopali.

289. Per la Chiesa egiziana è fondamentale ora l’opera di Ewa Wipszycka, *The Alexandrian Church: people and institution*, Warsaw 2015. Questo ricco volume è il frutto finale di decenni di ricerche e di pubblicazioni della studiosa polacca.

290. Ewa Wipszycka, *The Alexandrian Church: people and institution*, Warsaw 2015, p. 62.

291. Annick Martin, *Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Egypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma 1996, pp. 17-114.

Il concilio di Antiochia del 341 descrive dettagliatamente le funzioni del metropolita (can 9; cfr. 11, 15, 19 e 29; Laodicea, can. 12). Come pure i Canoni *degli Apostoli* che affermano che: “È necessario che i vescovi di ciascuna regione conoscano chi tra loro è *protos* e che lo considerino come capo e che non facciano nulla di importante senza il suo consenso” (can. 51).

Tuttavia in alcune aree c'erano delle differenze: per esempio nell'Africa romana, la sede cartaginese era anche la sede del metropolita, mentre per la Numidia il primate era il più anziano per ordinazione (questo dava luogo a contestazioni sull'anzianità), non collegato con la sede episcopale. L'anzianità e non le capacità morali e intellettuali ne limitavano l'influenza e il prestigio. Il concilio di Torino del 398 deve dirimere alcune contestazioni tra i vescovi della Gallia: tra Proculo di Marsiglia, che si intrometteva nella provincia della Narbonense, e tra le sedi di Arles e di Vienne (canoni 1 e 2). Le contestazioni sono indici che l'organizzazione non era ben definita.

4) Il cristianesimo fu anzitutto un fenomeno urbano, come insinuava Eusebio di Cesarea. Le città, secondo la concezione greco-romana, erano il centro dell'organizzazione locale delle comunità, guidate, come già si è accennato, dal vescovo. Ogni comunità è autonoma ed è provvista delle strutture necessarie per il funzionamento. Per ogni provincia civile il numero delle sedi episcopali è in rapporto al grado di evangelizzazione, all'intensità della popolazione e al numero dei centri abitati (città o *municipia*) e alla struttura municipale romana. In Africa, in Asia Minore, nell'Italia suburbicaria troviamo più sedi episcopali che in Gallia, in Egitto, nella penisola balcanica, ecc. Mi domando se la situazione africana possa aiutare a capire anche l'organizzazione delle altre comunità. Una delle ragioni della capillare diffusione delle sedi episcopali nell'Africa romana era la norma -continuamente riaffermata da Cipriano – che tutti

gli atti sacerdotali dovevano essere compiuti personalmente dal vescovo. Solo in casi eccezionali egli delegava ad altri il compimento di questi atti, come la riconciliazione dei penitenti in caso di persecuzione e di necessità.²⁹² Per questa ragione c'erano vescovi anche in agglomerati abitativi che non avevano lo statuto municipale, come viene documentato da Yvette Duval.²⁹³ Nel 252 a Cartagine c'erano tre vescovi, per questo Cipriano invia una lista di vescovi in comunione per conoscenza alla chiesa romana. Ben differente era la consuetudine in Egitto, come abbiamo visto nel caso dei villaggi di Arsinoe. Stefano, presbitero di uno di questi villaggi, Lenaios, fu martirizzato nel 305.²⁹⁴ Le esigenze pastorali hanno spinto Melizio di Lykopolis, durante la persecuzione di Diocleziano e per l'assenza di clero, a compiere ordinazioni presbiterali e diaconali nelle diocesi, i cui vescovi erano in prigione o erano stati uccisi.²⁹⁵ Nella sola città di Thmuis erano stati arrestati, insieme a Filea, 20 membri del suo clero (*Atti di Filea* 2²⁹⁶). La sua condotta è stata criticata da alcuni vescovi in prigione. Le stesse necessità pastorali muovono Pietro, il vescovo di Alessandria (300/303-31ca), che personalmente ordina 55 vescovi per le diocesi egiziane durante il poco che può risiedere in città, essendosi nascosto durante la persecuzione. Tutti questi candidati, con i loro accompagnatori si sono recati ad Alessandria per l'ordinazione.

È esatta l'intuizione di Teodoro di Mopsuestia: “In origine vi erano di solito due vescovi, o al massimo tre, in ciascuna pro-

292. V. Sacher, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle : le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano, II ed. 1984, p. 88 e 83-84 ; E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica*, Milano 1997, p. 512.

293. Y. Duval, *Densité et répartition des évêchés dans les provinces africaines au temps de Cyprien* : MEFR 96(1984)493-521, qui 494-496, qui pp. 512-514.

294. Ewa Wipszycka, *The Alexandrian Church: people and institution*, Warsaw 2015, pp. 99-105.

295. Ewa Wipszycka, *The Alexandrian Church*, p. 81.

296. Nel Papiro Bodmer, *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bstiaensen et alii, Milano 1987, p. 319. Cfr. Ewa Wipszycka, *The Alexandrian Church*, p. 80.

vincia, una situazione che prevaleva nella maggior parte delle province occidentali fino a tempi proprio recenti, e che si può trovare ancora in parrocchie ancora al giorno d'oggi. Però col passare del tempo i vescovi furono ordinati non solo nelle città, ma anche in luoghi molto piccoli” (*Comm. in I Ep. ad Timotheum.*, ed. Swete 2, p. 122). La proliferazione delle sedi episcopali, sia per motivi politici che religiosi, tendeva a crescere. Per opporsi alla moltiplicazione delle sedi episcopali, il concilio di Serdica aveva stabilito che nei villaggi o piccoli centri era sufficiente un prete, senza ricorrere alla nomina di un vescovo (can. 6). Comunque sia le chiese urbane che rurali non sedi episcopali avevano scarsa autonomia, perché solo la cattedrale aveva il battistero e in essa normalmente dovevano convenire tutti i fedeli.

Col crescere della comunità cristiana in una stessa città o in un distretto amministrativo, sorge la necessità di un decentramento ecclesiale a prevalente carattere cultuale; così nascono le “parrocchie” urbane, cioè piccole comunità con a capo un presbitero, che sicuramente celebrava l'eucarestia (cfr. Concilio di Serdica, can 6). Ma già al tempo di Cipriano i presbiteri potevano celebrare l'eucaristia.²⁹⁷ Troviamo i primi inizi del sistema parrocchiale in Egitto già alla fine del III secolo.²⁹⁸ Nelle grandi città come Roma, Alessandria, Antiochia, Milano, come anche in centri di media grandezza, come Nicomedia, si costruiscono diversi edifici di culto per esigenze di decentramento e per impossibilità dei fedeli di riunirsi nello stesso luogo. Roma viene divisa in circoscrizioni pastorali, in ognuna delle quali vi era una *domus ecclesiae*, un edificio per il culto e l'abitazione del clero, che nel IV secolo veniva chiamato *titulus*. Inoltre in questo stesso secolo si costruiscono oratori e chiese rurali nei piccoli centri abitati, cioè nelle *villae* (tenute), nei *vici*

297. G. W. Clarke, *Letters of Cyprian*, New York 1984, p. 187.

298. Ewa Wipszycka, *The Alexandrian Church*, p. 239.

(villaggi), soprattutto in quelle diocesi molto estese, perché la popolazione potesse partecipare al culto. In Occidente il sistema parrocchiale si diffonde in Spagna e in Gallia nel corso del V e VI secolo.

Le comunità locali si sentivano parte integrante della chiesa universale, intesa non come una semplice federazione di chiese locali, ma come una unità nella sua origine, nel suo essere e nel suo fine. Le chiese locali, pur autonome e primitive rispetto a ogni altra struttura, per conservare tale unità crearono altri mezzi di comunione reciproca sopra-diocesana. C'era una mancanza di un centro unico, ma alcuni centri importanti, come si è già accennato, e quindi di una uniformità generale, aspetti che progrediscono lentamente durante il terzo secolo. Le chiese del secondo e terzo secolo, quando è possibile avere una documentazione, mostrano diversità tra di loro. Anche in Occidente, dove il vescovo di Roma aveva un grande prestigio, non c'era uniformità disciplinare e organizzativa. La triade: vescovo, presbitero, diacono erano i ministeri comuni, ma non le altre funzioni e ministeri. La partecipazione a concili nel quarto secolo contribuì a creare maggiore uniformità nelle diocesi civili e in ampie aree geografiche. Le differenti tradizioni liturgiche che possiamo documentare in tempi posteriori rispecchiano una tradizione che si era andata formando.

I vescovi, personificazioni e rappresentanti delle rispettive chiese, erano di uguali diritti ma reciprocamente dipendenti. Questa idea viene espressa nello stesso rito di ordinazione; alcuni di essi però hanno un privilegio di onore rispetto agli altri, o perché la loro sede era una fondazione apostolica o perché la loro città era importante per ragioni politiche, culturali, economiche o religiose. Questo *privilegio di onore* include una certa autorità, in quanto le chiese vicine fanno riferimento al vescovo di questa città, per le ordinazioni episcopali e le assemblee sinodali.

Tali riunioni erano composte dai vescovi dello stesso territorio, che poteva anche non coincidere con la struttura amministrativa romana, cioè la provincia. In tal modo già dal III secolo sorgono, non in ogni parte però, federazioni provinciali ecclesiastiche. Queste non sempre ricalcano i confini delle province; infatti una città come Antiochia aveva un influsso che andava dalla Palestina al Mar Caspio. Alessandria abbracciava tutto l'Egitto fino alla Cirenaica; Cartagine emergeva su tutta l'Africa.

5). Il canone 6 del concilio di Nicea ammette e consacra la struttura sopra-diocesana con le circoscrizioni metropolitane, riconoscendo inoltre alle chiese di Roma, di Alessandria e di Antiochia maggiori diritti rispetto alle altre chiese su più ampia estensione geografica. Il concilio di Nicea fa spesso riferimento all'organizzazione metropolitana: in ogni provincia (eparchia) due volte all'anno si tengano dei sinodi (can. 5); nelle ordinazioni episcopali devono convenire possibilmente tutti i vescovi della provincia ed è richiesto il consenso del metropolita (can. 4), cioè il vescovo della *metropolis*, la capitale della provincia.²⁹⁹ Il metropolita era il centro della comunione provinciale (eparchia): “Conviene che i vescovi di ogni comunità sappiano chi è il loro *primus* (metropolita) e che non facciano nulla al di fuori della propria chiesa senza essersi prima consultati con lui [...] Ma anche il *primus* non faccia nulla senza consultarsi con gli altri” (*Canoni apostolici*, can. 9). Il concilio di Antiochia del 341 precisa ancora meglio: il metropolita ha la cura dell'intera provincia, ha il posto di *onore* e ogni vescovo non può operare al di fuori del suo territorio (can. 9).

299. Il vescovo della metropoli era denominato *metropolitanus*, *metropolites*; in Africa anche *primas*, *episcopus primae cathedrae* (cfr. Agostino *Epist.* 43, 5, 15; 53, 2, 4; 88, 3; *Contra Cresc.* 3, 27, 30). Il titolo di *arcivescovo* (*archiepiscopus*) non era sinonimo di metropolita, ma fino alla fine del sec. V si adoperava per indicare i vescovi delle grandi sedi ed era quasi sinonimo di *patriarca*, benché questo ultimo vocabolo divenne poi termine tecnico, e inoltre a volte si applicava occasionalmente ai vescovi delle metropoli, o di altre importanti sedi.

Il sistema di organizzazione delle province ecclesiastiche sotto un metropolita non era omogeneo in tutto l'impero romano. Anche in questo l'Oriente precede l'Occidente. In Spagna avviene parzialmente solo nella seconda metà del secolo IV.³⁰⁰ Papa Siricio scrive a Imerio di Tarragona, chiedendogli di portare a conoscenza le sue risposte alle sue domande “a tutti i nostri confratelli nell'episcopato e non solo di quelli che sono stabiliti nella tua diocesi, ma anche di tutti i Cartaginesi, i Betici, i Lusitani e i Galiziani, e anche di tutti coloro che appartengono a province comunque a te vicine” (*Ep. a Imerio 15*)³⁰¹. Il sistema metropolitano si sviluppa meglio durante il quinto secolo. L'anonimo autore del *De septem ordinibus*, del quinto secolo, lo considerava organizzazione recente e imposta per esigenze di disciplina in Gallia. Alla fine del quarto secolo nella Gallia settentrionale c'erano poche città sedi episcopali. Nella campagna il cristianesimo è praticamente sconosciuto e bisogna andare in città per conoscere e venerare Cristo.³⁰² Martino di Tours († 397) è conosciuto per essere il grande missionario – potremmo dire uno che ‘cristianizza’ – del vasto territorio di Tours (*Civitas Turonorum*), predicando nei villaggi, distrugge templi pagani, abbattere alberi sacri e idoli di vario genere.

In Africa romana mentre nella *Proconsularis* il metropolita - detto primate - era il vescovo di Cartagine, nelle altre province era il vescovo più anziano per ordinazione. Ma quando comincia questo sistema? Esso ha una preistoria nello sviluppo della chiesa africana nel terzo secolo. Nel concilio di Cartagine del 256 sono pre-

300. D. Mansilla, *Orígenes de la organización metropolitana en la Iglesia española: Hispania Sagrada* 12(1959)255-290; Idem, in *Diccionario de Historia Eclesiástico de España*, Madrid 1972,983-985; D. Mansilla, *Antiguas divisiones político-administrativas de España*: Burgense 30 (1989) 433-475.

301. *I canoni dei concili della Chiesa antica*, a cura di A. Di Berardino, II, *I concili latini, I, Decretali, concili romani*, a cura di Teresa Sardella, Roma 2008, p. 77.

302. Cfr. il carme *De mortibus boum* di Endelechio, che scrive che la croce viene adorata solo nelle grandi città (*Signum, quod perhibent esse crucis Dei, Magnis qui colitur solus in urbibus* (vv. 105-106).

senti i vescovi delle tre province civili, e, in casi di controversia, fanno ricorso al vescovo di Cartagine. Di Cipriano, che riunisce spesso dei vescovi in sinodo, si conservano sei lettere a nome dei vescovi riuniti. Le prime testimonianze ci presentano riuniti i vescovi della *Proconsularis* e della Numidia. Le lettere di Cipriano sono inviate anche ai vescovi della Numidia e della Mauretania, in quanto tutte e tre le province costituiscono l'*Africa*.

Mi sono soffermato sull'Africa, perché per questa regione abbiamo la vasta documentazione di Cipriano, quella documentazione che manca per altre aree occidentali. Da subito sembra evidente che per tutta Italia la chiesa di riferimento è quella romana e il suo vescovo svolge un ruolo importante, non in quanto fondazione apostolica, ma perché era la città di confluenza per ragioni pratiche, essendo la capitale dell'Impero.³⁰³ La preminenza della chiesa romana dal primo secolo non permesso che si sviluppasse una struttura intermedia tra il vescovo romano e le altre sedi.³⁰⁴ Il rapporto con il suo vescovo avveniva senza intermediari, per cui in Italia non nasce la figura del metropolita, pur essendoci le regioni augustee; tale figura non si crea neanche quando sorgono le province con la riforma di Diocleziano, come avveniva in Egitto. Nel quarto secolo, quando con Costantino l'Italia venne suddivisa in due zone amministrative³⁰⁵ (*Italia annonaria* con capitale Milano e *Italia suburbicaria*³⁰⁶ con capitale Roma), emerge la chiesa milanese, che con Ambrogio (†397) estende il suo prestigio e la sua autorità su tutta l'Italia annonaria e anche oltre (parte della Gallia

303. Papa Damaso da importanza alla sede romana come la *sedes apostolica*. Cfr. P. Batiffol, *Cathédra Petri*, Paris 1938, pp 151ss.

304. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Paris 1886, pp. CXXVIII-CXXX. Sulla estensione dell'influsso della chiesa romana, C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien en Occident*, Spoleto -Torino, II ed., 1974, pp. 248-252.

305. P. Porena, *La riorganizzazione amministrativa dell'Italia, in Costantino I, Encyclopédia Constantiniana*, Roma 2013, vol. I, 329-349.

306. Comprendeva le province di Tuscia et Umbria, Picenum, Valeria, Campania, Samnium, Apulia et Calabria, Lucania et Brutium, Sicilia, Sardinia, Corsica.

e dell'Ilirico).³⁰⁷ I vescovi spagnoli, che non hanno nessuna organizzazione sopra-diocesana, si relazionano con Cartagine, con Roma e poi anche con la Gallia meridionale; altrettanto fanno i vescovi della Gallia. Queste due aree non hanno ancora un'organizzazione sopra-diocesana.

La relazione tra Cartagine, portavoce della chiesa africana, e la sede romana è di grande collaborazione e talvolta conflittuale. Già al tempo della controversia sul ribattesimo con Cipriano i contrasti erano accentuati. Tali contrasti si ripetono in ragione del ricorso a Roma di chierici condannati in Africa e ascoltati o reintegrati dalla chiesa romana. Il conflitto diventò molto acuto in occasione della controversia pelagiana e in modo particolare per causa Apiario di Sicca, due volte riabilitato a Roma. Questa circostanza favorì “l'occasione per mettere l'insieme un *corpus* di decreti conciliari, destinato a porre le fondamenta giuridiche del secolare particolarismo africano” (V. Saxon, NDPAC 1,387).³⁰⁸ Il concilio di Cartagine del 425 scrive una lettera durissima inviata a Celestino. Richiamandosi al concilio di Nicea scrive che: “in nessuna definizione dei Padri si deroga a queste prerogative per la chiesa d'Africa, che sia i chierici di grado inferiore sia gli stessi vescovi vanno molto chiaramente soggetti ai rispettivi metropoliti”.³⁰⁹

Anche le ristrutturazioni amministrative romane avevano ripercussioni nell'organizzazione ecclesiastica, così che la riunione o la suddivisione di province o il cambio della metropoli civile avevano immediata conseguenza nelle strutture ecclesiastiche, con litigi e strascichi tra i vescovi. Spesso in tali casi si cercava un compromesso per non turbare troppo le situazioni acquisite.

307. Cesare Alzati, *Ambrosiana ecclesia: studi su la Chiesa Milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano 1993.

308. J. Merdinger, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven/London 1997, 111-135; 182-199.

309. ed. C. Munier, *Concilia Africæ*, Turnhout 1974, CCL 149, p. 171.

Il concilio di Nicea aveva messo un po' di ordine nella struttura organizzativa dei ranghi superiori delle autorità ecclesiastiche, ma lasciò diversi problemi irrisolti, perché in genere aveva cercato di rendere di diritto delle situazioni di fatto. Anche i concili successivi si comportarono alla stessa maniera. Questo modo di procedere dava adito a vescovi ambiziosi a introdurre novità e abusi, che successivamente sarebbero stati legittimati in un futuro concilio. Un caso tipico di questo modo di procedere riguarda il canone 6 del concilio di Nicea - del quale già si è fatto parola -, che nel concilio di Costantinopoli subisce una revisione e un ampliamento per concedere alla sede episcopale costantinopolitana il secondo posto dopo quello di Roma (canoni 2 e 3) e nel concilio di Calcedonia del 451 fonda il patriarcato della Nuova Roma (can. 28). Cartagine, che di fatto esercitava influsso su tutta l'Africa, non arrivò mai a tale grado. Dagli anni del concilio di Nicea del 325 a quello di Calcedonia del 451 si hanno una evoluzione e un assestamento della struttura sopra-metropolitana che sfocia nella consacrazione di cinque patriarcati (pentarchia), con le rispettive zone di influenza.

La sede di Antiochia, che a Nicea aveva visto riconosciuti i suoi diritti senza specificazioni geografiche, estendeva la sua giurisdizione nella vasta diocesi civile dell'Oriente; il suo influsso però era minimo oltre i confini dell'Impero romano. Gerusalemme invece - che fu chiamata *Aelia Capitolina* dal tempo di Adriano fino a Costantino - dipendeva dal metropolita di Cesarea di Palestina, pur avendo ricevuto attestati di onore al concilio di Nicea.

Sono state volutamente lasciate fuori le strutture ecclesiastiche superiori delle comunità cristiane situate al di fuori dei confini dell'Impero romano, le quali si vanno costituendo dal IV secolo in poi: Armenia, Georgia, Persia, Etiopia, Irlanda,

ecc. Esse, per ciascuna regione, hanno aspetti così diversi da non essere facilmente unificabili. Il concilio di Calcedonia del 381 ricorda, ma non dà indicazioni, quelle chiese: “Bisogna poi governare le chiese di Dio che si trovano tra i popoli barbari secondo la consuetudine che si è imposta con i nostri padri” (can. 2).

Questa mia esposizione fatta fin qui ha più carattere teologico - canonico che storico, semplificando notevolmente tuttavia le disposizioni conciliari canoniche, che presentano notevoli difficoltà di armonizzazione, essendo una legislazione *in fieri* e tendente a rendere di diritto situazioni di fatto, cioè consuetudini più o meno consolidate.

6) Ripercorrere storicamente i primi secoli per vedere come si siano create tali situazioni è molto difficile, perché si dovrebbe tratteggiare una storia di anarchie, di rivendicazioni, di rifiuti, di lotte e ambizioni, di zelo per il bene, il tutto frammisto a speculazioni teologiche ed esegetiche e ad argomenti storici.

Storicamente possiamo ricordare delle pietre miliarie di evoluzione con i limiti segnalati nel corso della trattazione: il concilio di Nicea del 325 rispecchia una evoluzione già avvenuta in Oriente; i concili di Antiochia del 341 e quello di Serdica del 343; i concili di Costantinopoli del 381 e quello di Calcedonia del 451. L'organizzazione del tempo dei concili di Nicea, di Antiochia e di Serdica già esisteva, almeno in germe, nel periodo anteriore. Ora emerge più chiaramente il raggruppamento delle diocesi episcopali in province secondo il sistema civile. E quindi la preminenza del metropolitano, che esercita autorità su tutti i vescovi di una eparchia. Tre sedi episcopali, in modo diverso e non specificato, in maniere discendente, hanno prerogative speciali: Roma, Alessandria e

Antiochia (Nicea, can. 6). Dopo il 330 comincia ad emergere una quarta sede, quella di Costantinopoli, prima con un raggio di azione limitata e poi sempre più estesa, fino ad essere collocata al secondo posto. Il canone secondo del concilio di Costantinopoli del 381 introduce una novità per alcuni casi, quella del raggruppamento dei vescovi secondo le diocesi civili (Asia, Ponto, Tracia) senza nominare la sede responsabile. Giovanni Crisostomo estende la sua autorità sulla Tracia e la diocesi dell'Asia. Tale autorità sarà estesa e sancita a Calcedonia. Da questa lenta costruzione non si annulla lo spirito originario di federazione di chiese.

Per difendere diritti acquisiti o rifiutare le pretese di una sede metropolitana su una episcopale, oppure di una sede patriarcale su ambedue, assumeva importanza assoluta il rito della consacrazione episcopale, che conferiva una specie di maternità, e quindi di dipendenza, della sede del vescovo consacrante rispetto a quella del consacrato. Per questo, a livello canonico-liturgico, la storia dei raggruppamenti di comunità locali in circoscrizioni più vaste si riduce a storia delle ordinazioni episcopali. Lo storico però dovrebbe ricercare, in ogni caso, perché e come sia venuta a crearsi una determinata situazione di supremazia e di dipendenza delle sedi episcopali tra di loro. Il sistema delle province ecclesiastiche, metropolitane prima e patriarcali poi, non coincideva con le suddivisioni amministrative dell'Impero, anche se in effetti ci furono numerose somiglianze; il fattore politico in genere era determinante, tuttavia altri elementi entravano in gioco, come l'apostolicità, la cultura, il prestigio della città.

Una constatazione emerge: non esistono chiese nazionali. La chiesa era coestensiva all'Impero romano, ma anche quelle comunità oltre il *limes* si sentivano parte integrante della stessa chiesa, come si evince dalla partecipazione di vescovi residenti

oltre di esso. Questo senso di unità si conserva anche quando molte province non sono più sotto il controllo dell'imperatore romano.



Discurso de contestación

Excmo. y Mgfco. Sr. Rector Armand Puig i Tàrrech

Laudatio del Professore Dottore Angelo Di Berardino

Il professore dottore Angelo Di Berardino è un illustre patrologo del nostro tempo. Il P. Angelo Di Berardino, membro dell'ordine di San Agostino (OSA), è nato in Italia, a Furci, provincia di Chieti, in Abruzzo, nell'anno 1936, e ha dedicato tutta la sua vita alla ricerca scientifica in uno dei campi più complessi ma anche coinvolgenti della teologia e della storia cristiane: la patrologia, lo studio dei Padri della Chiesa e dell'antichità cristiana. Uomo di grande slancio intellettuale e umano, è stato maestro di maestri, lavorando strenuamente negli ultimi cinquanta anni, dal Concilio Vaticano II in poi, perché la Chiesa cattolica potesse dotarsi da un'istituzione di rilevanza accademica internazionale: l'Istituto Patristico "Augustinianum", che ha la sua sede nella città che è "caput omnium Ecclesiarum", la capitale dell'oikoumene, per dirla col vangelo di Luca, Roma, la città dei cesari e dei papi. Con tale scopo l'Istituto Patristico "Augustinianum" fu voluto da papa Paolo VI. Il nostro accademico è stato l'anima dell'Augustinianum. Di Berardino non è romano ma, come l'apostolo Paolo, può dire: "civis romanus sum". Roma è la sua città, e il mondo è stato ed è il suo campo di azione. Infatti essere romano significa essere universale, così come il Dr. Di Berardino lo ha messo in pratica durante tutta la sua vita percorrendo terre e territori, paesi e continenti.

Noi sappiamo bene che i nostri antenati, coloro che hanno ricevuto la loro prima identità dalla città di Roma, hanno costruito la loro civiltà all'ombra delle istituzioni, leggi e forme di vita romane. La provincia *Hispania Tarraconensis*, che era la più romana con maggiore estensione dell'Impero nel I secolo, ha accolto Ottavio Cesare nell'anno 29 prima di Cristo, il quale ha voluto elevare la città che lo accoglieva, Tarragona,

alla categoria di colonia col solenne titolo “Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco”, in memoria del trionfo di Roma contro il suo più accanito avversario: Annibale di Cartago. Tarraco rimarrà la città di Augusto, così come è stata la città dei fratelli Scipioni, i quali hanno fortificato il “castrum tarragonense”. Essi lo hanno la piattaforma iberica nella loro riuscita campagna militare contro il Cartaginese. Ancora oggi il nome della strada romana che passa per Barcino e Tarraco porta il nome di *Via Augusta*, per ricordare come tutta la Hispania romana era collegata, dai Pirenei a Gades (l'odierna Cádiz), presso le porte di Ercole, con una grande strada che era al contempo la spina dorsale di una civiltà che è ancora viva oggi e che accomuna gli uomini e donne di queste terre con coloro che si rifanno alla latinità storica, da Gades a Dyrrhachium (Durazzo, Albania), da Ebocarum (York) a Leptis Magna in Libia. Roma ci ha fatto diventare latini, e ci ha dato il latino come lingua comune. Permettetemi, signori accademici, che vi ricordi che tutti parliamo un latino decostruito, prima, e ricostruito, dopo, in forme linguistiche diverse, quelle che sono conosciute come “lingue romaniche”, cioè, le lingue di Roma. Roma è madre di lingue, sorte tutte da una civiltà, quella greco-romana, che il Dr. di Berardino conosce e condivide con noi.

Tuttavia, il nostro accademico, esperto anche nella classicità, è soprattutto maestro in quella seconda civiltà, il cristianesimo, che, nella sua forma occidentale, prima si è basata su di essa e che poi si è identificata con essa, con la *romanitas*, modificandola, rinnovandola, dandole nuova vitalità e nuovi orizzonti, su cui si è costruito il mondo che è il nostro. L'antica Roma si è identificata con la Roma cristiana, per cui, come dice il nostro Poeta Prudenzio, anche Pietro e Paolo sono cittadini romani. Così, durante quasi tre secoli, tra l'inizio della missione cristiana, piccola nei suoi primi passi ma costante nel suo sviluppo e la sua capacità di penetrazione, e l'esplosione pubblica del-

la Chiesa in epoca costantiniana, è avvenuto uno dei processi culturali e religiosi più importanti della storia: l'incontro tra la Roma antica e il cristianesimo. L'incontro ha coinvolto la società dominante in tutto il bacino mediterraneo e molto oltre, e un credo religioso nuovo, sorto in Giudea, il paese dei Giudei, ma subito trasferito nelle città più significative dell'Impero, sia nella "pars orientalis" che in quella "occidentalis". Pian piano il cristianesimo ha aperto una breccia profonda nella civiltà greco-romana ed è arrivato un processo di sostituzione che non era scontato quando quel credo orientale ha raggiunto Roma negli anni trenta o quaranta del I secolo d.C. Non è per caso che il protomartire ispanico sia il vescovo Fruttuoso di Tarragona, il quale fu martirizzato il 21 gennaio dell'anno 259 nell'anfiteatro di Tarraco con i suoi due diaconi, Augurio ed Eulogio, durante la persecuzione degli imperatori Valeriano e Gallieno. In quel frangente Fruttuoso fu il terzo presule della "pars occidentalis" a dare la vita come vescovo della Chiesa in quella persecuzione. Prima, il vescovo di Roma, papa Sisto (agosto 258), e il vescovo di Cartago, Cipriano (settembre 258) sono stati detenuti e uccisi. E durante la stessa persecuzione è morto il diacono Lorenzo. Quindi la condanna a morte fu applicata ai tre vescovi che avevano la sede nelle tre città più importanti d'Occidente in quel momento: Roma (in Italia), Cartago (nell'Africa Pro-consularis) e Tarraco (in Hispania).

Lo studio del Dr. Di Berardino intende presentare in un modo comprensivo ma anche dettagliato un grande arco temporale che incomincia nei testi cristiani più antichi, le lettere dell'apostolo Paolo – e finisce nel quarto secolo. Illustri sono i precedenti di una ricerca così passionante. Da Ernest Renan a Adolf von Harnack nel suo grande studio *Die Mission und Ausbreitung des Urchristentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1902), dagli studi raccolti nella grande opera in decine di volumi *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (ANRW) (Berlin –

New York, 1972-...) agli autori più recenti come Norbert Brox e Martin Hengel. L'argomento è una sfida nella lezione del nostro nuovo accademico, in quanto possiede una notevole difficoltà. Molti sono i dati di ogni tipo che entrano nel dossier di una impresa come questa, a partire dall'ampliamento della ricerca archeologica di questi ultimi decenni. Questi dati devono tener conto di tutte le fonti di cui disponiamo, siano i documenti scritti in sopporto cartaceo o papiraceo, letterari, spesso tramandati in materiali cronologicamente posteriori, siano le informazioni provenienti da materiali epigrafici (iscrizioni, monete), siano le notizie provenienti dagli autori antichi che devono essere analizzate criticamente e con grande cura, siano infine le identificazioni geografiche, per le quali serve l'aiuto dell'archeologia nel suo senso più lato (dati topografici, elementi rintracciati negli scavi). Il discorso scientifico non può non tener conto delle informazioni che scaturiscono dalle traduzioni locali o regionali. Occorre poi analizzare questi dati e interpretarli su un orizzonte globale e non privo di senso, con lo scopo di raggiungere una ricostruzione plausibile, che sia consapevole degli elementi che ancora non sono totalmente comprensibili, come sarebbe desiderabile ma che a volte è irraggiungibile. Lo storico del cristianesimo evita le ipotesi non fondate ma deve far parlare i materiali che ha dinanzi a lui. Non può andare oltre le fonti ma deve offrire proposte interpretative che siano allo stesso tempo prudenti e audaci.

La diffusione del cristianesimo è il grande tema che il professore Di Berardino ha voluto offrirci in questa solenne seduta. L'importanza del suo lavoro ha sollevato la nostra attenzione e il modo con cui abbiamo ascoltato le sue parole. Il fatto che, nel quarto secolo, dopo tanti anni di difficoltà e diffidenze da parte della autorità romane, il cristianesimo sia arrivato a un status di favore e di protezione da parte dell'imperatore, concretamente da Costantino, ha portato gli autori cristiani anti-

chi a proporre una interpretazione del carattere provvidenziale di quei eventi. Essi, specialmente quelli che avevano sofferto la persecuzione, hanno avuto la sensazione che il cambiamento della situazione sia avvenuta per intervento divino, che avrebbe trasformato la persecuzione in tolleranza positiva. Infatti i cristiani, proprio dall'inizio, hanno voluto mostrare che la fede in Cristo morto e risorto non era né un pericolo né un ostacolo per l'Impero. Già negli Atti degli Apostoli si sottolineano i legami tra l'Impero e Paolo, cittadino romano che decide fare appello al tribunale del Cesare per evitare un giudizio condizionato dalle autorità ebraiche presso il procuratore Festo (25,1-12). Lo stesso Paolo nella Lettera ai Romani esorta a sottomettersi alle autorità imperiali e a mettere in pratica un'etica pubblica orientata a fare il bene (13,1-7). In termini simili si esprime la Prima lettera di Pietro (2,13-14): «rispettate l'imperatore» (v. 17).

Ma il cristianesimo si confrontava con una difficoltà di base che riguardava lo status civico-politico dell'Impero. Roma aveva due tipi di pratica religiosa: quella civica e quella privata. Da una parte c'erano i culti pubblici della città che erano dedicati dèi protettori di essa (le divinità poliadi), in modo che fosse liberata da tutti i mali che potevano danneggiarla (*sacra pubblica*). Dall'altra parte ogni famiglia onorava, in altari e nicchie, le divinità domestiche in cui si faceva memoria dei membri defunti ma anche si chiedeva la protezione degli antenati per le attività svolte in quella unità familiare. Inoltre gli imperatori richiedevano ai sudditi una fedeltà civica che si esprimeva nel fatto di partecipare nei culti pubblici organizzati dalle autorità delle città. Di Berardino ha sottolineato che la religione civica dei romani era fondamentalmente cultuale, senza impegni etici precisi, mentre che il giudaismo e il cristianesimo apparivano come religioni che collegavano l'adorazione a Dio con una moralità, personale e collettiva, di alti ed esigenti comporta-

menti. Per i romani, il discorso etico era caso mai filosofico, ma non religioso – cioè, cultuale, secondo l'interpretazione giusta del professore Di Berardino. Quindi di produceva una sorta di contrasto insanabile tra il concetto greco-romano di «religione» e quello proprio di cristiani e giudei. Per i romani non era importante la una fede religiosa, ma gli atti cultuali pubblici, in quanto non c'era alcuna distinzione tra società, politica, stato e religione.

Inoltre l'ebraismo aveva un carattere etnico mentre il cristianesimo, dal suo inizio, è interetnico e universale. Il termine cattolico, che i cristiani cominciano ad usare dal secondo secolo, è inclusivo nel senso che il cristianesimo è aperto a tutti, senza distinzione. La definizione etnica della persona non è rilevante nel cristianesimo, e per ciò ci si può essere ebreo e cristiano allo stesso tempo – è il caso di Paolo di Tarso e di tutti gli apostoli! Invece, l'appartenenza piena alla religione ebrea passa per la circoncisione, quel segno corporale che indica l'etnicità: religione e etnia vanno insieme. Da parte cristiana, il battesimo è un segno che non lascia traccia nel corpo ed è solamente spirituale, ma che ha una forza enorme per cui la stessa parola che indica l'etnicità («fratello», «sorella») indica anche il legame che si stabilisce tra quelli che hanno ricevuto il battesimo pur siano essi di etnie totalmente diverse. Il battesimo è un sigillo che fa rinascere ad una nuova *civitas* universale. Si diventa cives di un nuovo Regno. Questa è la forza del cristianesimo, dove poco importa essere «greco o giudeo... barbaro o scita, schiavo libero», poiché «Cristo è tutto in tutti» (Lettera ai Colossei 3,11). E questa è stata una ragione importante che ha agito come condizione basilare nella diffusione della missione cristiana e del proprio cristianesimo adottato da persone e popoli diversi, con culture e lingue diverse, che subito sono state riconosciute come cristiane.

Una altra ragione importante, che lo studio del professore Di Berardino ha messo in rilievo, riguarda il carattere interclassista del cristianesimo. È un mito che questo fosse una religione di schiavi, come nel XIX secolo alcuni hanno voluto definire. La ricerca odierna mostra che il cristianesimo è entrato in tutte le classi sociali, da persone ricche a persone di condizione umile, da membri dell'aristocrazia romana –tra cui non poche donne– a artigiani e mercanti che hanno portato la nuova fede in modo personale mentre percorrevano le reti imperiali di comunicazione (terrestre e marittima), da soldati che vivano nei grandi campi delle legioni romane situati vicino al «limes» a bambini che erano stati battezzati e che diventavano il crogiuolo di un nuovo popolo cristiano. Il cristianesimo è dunque frutto della capillarizzazione e dell'osmosi, le quali durante trecento anni hanno fatto sì che i cristiani si trovassero ovunque nell'Impero. Quando Diocleziano volle reagire – pure sua moglie era cristiana! – era troppo tardi. Sia Massenzio che Costantino, i due rivali, erano diventati nel frattempo persone che avevano simpatia per i cristiani. Il vincitore della battaglia di Ponte Milvio, nel 28 ottobre del 328, entrerà a Roma col «*labarum*» coronato dal cristogramma, segno del Dio cristiano.

Nella sua vita accademica, il dottore Angelo Di Berardino ha saputo mettere insieme lo studio diretto delle fonti patristiche, soprattutto quelle occidentali e particolarmente il grande Agostino di Ippona, personaggio chiave per la teologia cristiana (cattolica e protestante) ma anche per il pensiero moderno, e lo studio della geografia umana e urbana del mondo antico, in uno sforzo di grande slancio che lo ha portato a pubblicare lo *Atlante storico del cristianesimo antico* (Bologna, 2010), che un gioiello della ricerca. Il nostro accademico ha articolato un grande numero di dati parziali in una sintesi feconda che è di grande aiuto all'interprete e allo storico. Come è proprio dei grandi professori, la semplicità e la simpatia del P. Di Berardi-

no vanno a pari passo con le sue profonde conoscenze, quasi enciclopediche, del mondo dove è sorto ed è cresciuto il cristianesimo.

Questa Accademia si sente onorata e felice che Lei abbia accolto l'invito di farne parte. Così, ci ha fatto partecipi della sua vita, dedicata alla ricerca e alla docenza, di cui tanti studenti hanno potuto trarre profitto. Rivolgiamo a Lei il nostro ringraziamento e desideriamo che possa contribuire a far crescere fra di noi il discorso dell'umanesimo europeo e, particolarmente, cristiano. Sono sicuro che l'Accademia troverà in Lei un punto di riferimento nelle sue iniziative scientifiche e letterarie. Le diamo il nostro benvenuto più affettuoso e ci auguriamo per Lei un lavoro colmo di frutti, di cui è stato un segno il discorso d'ingresso che tutti abbiamo ascoltato con grande attenzione. Grazie per la sua presenza tra di noi.

Armand Puig i Tàrrech
Rettore dell'Ateneo Universitario Sant Pacià (Barcellona)

13 ottobre 2016



PUBLICACIONES DE LA REAL ACADEMIA EUROPEA DE DOCTORES

Directori 1991

Los tejidos tradicionales en las poblaciones pirenaicas (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Eduardo de Aysa Satué, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Josep A. Plana i Castellví, Doctor en Geografia i Història) 1992.

La tradición jurídica catalana (Conferència magistral de l'acadèmic de número Excm. Sr. Josep Joan Pintó i Ruiz, Doctor en Dret, en la Solemne Sessió d'Apertura de Curs 1992-1993, que fou presidida per SS.MM. el Rei Joan Carles I i la Reina Sofia) 1992.

La identidad étnica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Pou d'Avilés, Doctor en Dret) 1993.

Els laboratoris d'assaig i el mercat interior; Importància i nova concepció (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Simón i Tor, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1993.

Contribución al estudio de las Bacteriemias (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Miquel Marí i Tur, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm. Sr. Manuel Subirana i Cantarell, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1993.

Realitat i futur del tractament de la hipertròfia benigna de pròstata (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia i contestació per l'Excm. Sr. Albert Casellas i Condom, Doctor en Medicina i Cirurgia i President del Col·legi de Metges de Girona) 1994.

La seguridad jurídica en nuestro tiempo. ¿Mito o realidad? (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1994.

La transició demogràfica a Catalunya i a Balears (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ferrer i Bernard, Doctor en Psicologia) 1994.

L'art d'ensenyar i d'aprendre (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Pau Umbert i Millet, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Agustín Luna Serrano, Doctor en Dret) 1995.

Sessió necrològica en record de l'Excm. Sr. Lluís Dolcet i Boxeres, Doctor en Medicina i Cirurgia i Degà-emèrit de la Reial Acadèmia de Doctors, que morí el 21 de gener de 1994. Enaltiren la seva personalitat els acadèmics de número Excms. Srs. Drs. Ricard Garcia i Vallès, Josep Ma. Simón i Tor i Albert Casellas i Condom. 1995.

La Unió Europea com a creació del geni polític d'Europa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Jordi Garcia-Petit i Pàmies, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Llort i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques) 1995.

La explosión innovadora de los mercados financieros (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Emilio Soldevilla García, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm. Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret) 1995.

La cultura com a part integrant de l'Olimpisme (Discurs d'ingrés com a acadèmic d'Honor de l'Excm. Sr. Joan Antoni Samaranch i Torelló, Marquès de Samaranch, i contestació per l'Excm. Sr. Jaume Gil Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques) 1995.

Medicina i Tecnología en el context històric (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Felip Albert Cid i Rafael, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán) 1995.

Els sòlids platònics (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Pilar Bayer i Isant, Doctora en Matemàtiques, i contestació per l'Excm. Sr. Ricard Garcia i Vallès, Doctor en Dret) 1996.

La normalització en Bioquímica Clínica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Xavier Fuentes i Arderiu, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm. Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Geografia) 1996.

L'entropia en dos finals de segle (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques, i contestació per l'Excm. Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques) 1996.

Vida i música (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Carles Ballús i Pascual, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Espadaler i Medina, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1996.

La diferencia entre los pueblos (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Sebastià Trías Mercant, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1996.

L'aventura del pensament teològic (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teologia, i contestació per l'Excm. Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques) 1996.

El derecho del siglo XXI (Discurs d'ingrés com a acadèmic d'Honor de l'Excm. Sr. Dr. Rafael Caldera, President de Venezuela, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1996.

L'ordre dels sistemes desordenats (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques, i contestació per l'Excm. Sr. Joan Bassegoda i Novell, Doctor en Arquitectura) 1997.

Un clam per a l'ocupació (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Isidre Fainé i Casas, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Joan Bassegoda i Nonell, Doctor en Arquitectura) 1997.

Rosalía de Castro y Jacinto Verdaguer, visión comparada (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Jaime M. de Castro Fernández, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Pau Umbert i Millet, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1998.

La nueva estrategia internacional para el desarrollo (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Santiago Ripoll i Carulla, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1998.

El aura de los números (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins,

Canals i Ports, i contestació per l'Excm. Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques) 1998.

Nova recerca en Ciències de la Salut a Catalunya (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excm. Sra. Anna Maria Carmona i Cornet, Doctora en Farmàcia, i contestació per l'Excm. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 1999.

Dilemes dinàmics en l'àmbit social (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Albert Biayna i Mulet, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 1999.

Mercats i competència: efectes de liberalització i la desregulació sobre l'eficàcia econòmica i el benestar (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Amadeu Petitbó i Juan, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Jaime M. de Castro Fernández, Doctor en Dret) 1999.

Epidemias de asma en Barcelona por inhalación de polvo de soja (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excm. Sra. Ma. José Rodrigo Anoro, Doctora en Medicina, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Llort i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques) 1999.

Hacia una evaluación de la actividad cotidiana y su contexto: ¿Presente o futuro para la metodología? (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excm. Sra. María Teresa Anguera Argilaga, Doctora en Filosofía i Lletres (Psicologia) i contestació per l'Excm. Sr. Josep A. Plana i Castellví, Doctor en Geografia i Història) 1999.

Directorio 2000

Génesis de una teoría de la incertidumbre. Acte d'imposició de la Gran Creu de l'Orde d'Alfons X el Savi a l'Excm. Sr. Dr. Jaume Gil-Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Financeres) 2000.

Antonio de Capmany: el primer historiador moderno del Derecho Mercantil (discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Xabier Añoveros Trías de Bes, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Santiago Dexeus i Trías de Bes, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2000.

La medicina de la calidad de vida (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Luís Rojas Marcos, Doctor en Psicologia, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Ángel Aguirre Bartzán, Doctor en psicologia) 2000.

Pour une science touristique: la tourismologie (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Dr. Jean-Michel Hoerner, Doctor en Lletres i President de la Universitat de Perpinyà, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Jaume Gil-Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques) 2000.

Virus, virus entèrics, virus de l'hepatitis A (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Albert Bosch i Navarro, Doctor en Ciències Biològiques, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària) 2000.

Mobilitat urbana, medi ambient i automòbil. Un desafiament tecnològic permanent (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Pere de Esteban Altirriba, Doctor en Enginyeria Industrial, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Carlos Dante Heredia García, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2001.

El rei, el burgès i el cronista: una història barcelonina del segle XIII (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. José Enrique Ruiz-Domènec, Doctor en Història, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Felip Albert Cid i Rafael, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2001.

La informació, un concepte clau per a la ciència contemporània (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Salvador Alsius i Clavera, Doctor en Ciències de la Informació, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports) 2001.

La drogaaddicció com a procés psicobiològic (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Miquel Sánchez-Turet, Doctor en Ciències Biològiques, i contestació per l'Excm. Sr. Pedro de Esteban Altirriba, Doctor en Enginyeria Industrial) 2001.

Un univers turbulent (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jordi Isern i Vilaboy, Doctor en Física, i contestació per l'Excma. Sra. Dra. Maria Teresa Anguera Argilaga, Doctora en Psicologia) 2002.

L'enveliment del cervell humà (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Dr. Jordi Cervós i Navarro, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep Ma. Pou d'Avilés, Doctor en Dret) 2002.

Les telecomunicacions en la societat de la informació (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Ángel Cardama Aznar, Doctor en Enginyeria de Telecomunicacions, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports) 2002.

La veritat matemàtica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, doctor en Matemàtiques, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 2003.

L'humanisme essencial de l'arquitectura moderna (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Helio Piñón i Pallarés, Doctor en Arquitectura, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Xabier Añoveros Trías de Bes, Doctor en Dret) 2003.

De l'economia política a l'economia constitucional (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Joan Francesc Corona i Ramon, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Xavier Iglesias i Guiu, Doctor en Medicina) 2003.

Temperància i empatia, factors de pau (Conferència dictada en el curs del cicle de la Cultura de la Pau per el Molt Honorable Senyor Jordi Pujol, President de la Generalitat de Catalunya, 2001) 2003.

Reflexions sobre resistència bacteriana als antibòtics (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Dra. Ma. de los Angeles Calvo i Torras, Doctora en Farmàcia i Veterinària, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària) 2003.

La transformación del negocio jurídico como consecuencia de las nuevas tecnologías de la información (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Rafael Mateu de Ros, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Jaime Manuel de Castro Fernández, Doctor en Dret) 2004.

La gestión estratégica del inmovilizado (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numeraria Excma. Sra. Dra. Anna Maria Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep J. Pintó i Ruiz, Doctor en Dret) 2004.

Los costes biológicos, sociales y económicos del envejecimiento cerebral (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Félix F. Cruz-Sánchez, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, Doctor en Matemàtiques) 2004.

El conocimiento glaciar de Sierra Nevada. De la descripción ilustrada del siglo XVIII a la explicación científica actual. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numeri Excm. Sr. Dr. Antonio Gómez Ortiz, Doctor en Geografia, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Maria Teresa Anguera Argilaga, Doctora en Filosofia i Lletres (Psicologia))2004.

Los beneficios de la consolidación fiscal: una comparativa internacional (Discurs de recepció com a acadèmic d'Honor de l'Excm. Sr. Dr. Rodrigo de Rato y Figaredo, Director-Gerent del Fons Monetari Internacional. El seu padrí d'investidura és l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaime Manuel de Castro Fernández, Doctor en Dret) 2004.

Evolución histórica del trabajo de la mujer hasta nuestros días (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Eduardo Alemany Zaragoza, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Rafel Orozco i Delclós, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2004.

Geotecnia: una ciencia para el comportamiento del terreno (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Antonio Gens Solé, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports) 2005.

Sessió acadèmica a Perpinyà, on actuen com a ponents; Excma. Sra. Dra. Anna Maria Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials i Excm. Sr. Dr. Jaume Gil-Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials: "Nouvelles perspectives de la recherche scientifique en economie et gestion"; Excm. Sr. Dr. Rafel Orozco i Delcós, Doctor en Medicina i Cirurgia: "L'impacte mèdic i social de les cèl·lules mare"; Excma. Sra. Dra. Anna Maria Carmona i Cornet, Doctora en Farmàcia: "Nouvelles stratégies oncologiques"; Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària: "Les résistances bactériennes a les antibiotiques". 2005.

Los procesos de concentración empresarial en un mercado globalizado y la consideración del individuo (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Fernando Casado Juan, Doctor en Ciències Econòmiques

i Empresarials, i contestació de l'Excm. Sr. Dr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 2005.

“Son nou de flors els rams li ren” (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jaume Vallcorba Plana, Doctor en Filosofia i Lletres (Secció Filologia Hispànica), i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Enrique Ruíz-Domènec, Doctor en Filosofia i Lletres) 2005.

Historia de la anestesia quirúrgica y aportación española más relevante (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Vicente A. Gancedo Rodríguez, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Llort i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2006.

El amor y el desamor en las parejas de hoy (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Paulino Castells Cuixart, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Joan Trayter i Garcia, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2006.

El fenomen mundial de la deslocalització com a instrument de reestructuració empresarial (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort i Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Isidre Fainé i Casas, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2006.

Biomaterials per a dispositius implantables en l'organisme. Punt de trobada en la Historia de la Medicina i Cirurgia i de la Tecnologia dels Materials (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Anton Planell i Estany, Doctor en Ciències Físiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària) 2006.

La ciència a l'Enginyeria: El llegat de l'école polytechnique. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Xavier Oliver i Olivella, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, Doctor en Matemàtiques) 2006.

El voluntariat: Un model de mecenatge pel segle XXI. (Discurs d'ingrés de l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Rosamarie Cammany Dorr, Doctora en Sociologia de la Salut, i contestació per l'Excma. Sra. Dra. Anna Maria Carmona i Cornet, Doctora en Farmàcia) 2007.

El factor religioso en el proceso de adhesión de Turquía a la Unión Europea. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Maria Ferré i Martí, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Carlos Dante Heredia García, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2007.

Coneixement i ètica: reflexions sobre filosofia i progrés de la propedèutica mèdica. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Màrius Petit i Guinovart, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teologia) 2007.

Problemática de la familia ante el mundo actual. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic honorari Excm. Sr. Dr. Gustavo José Noboa Bejarano, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Paulino Castells Cuixart, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2007.

Alzheimer: Una aproximació als diferents aspectes de la malaltia. (Discurs d'ingrés de l'acadèmica honoraria Excm. Sra. Dra. Nuria Durany Pich, Doctora en Biologia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate, Doctor-Enginyer de Camins, Canals i Ports) 2008.

Guillem de Guimerà, Frare de l'hospital, President de la Generalitat i gran Prior de Catalunya. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic honorari Excm. Sr. Dr. Josep Maria Sans Travé, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. D. José E. Ruiz Domènec, Doctor en Filosofia Medieval) 2008.

La empresa y el empresario en la historia del pensamiento económico. Hacia un nuevo paradigma en los mercados globalizados del siglo XXI. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Guillermo Sánchez Vilariño, Doctor Ciències Econòmiques i Financeres, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaume Gil Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Financeres) 2008.

Incertesa i bioenginyeria (Sessió Acadèmica dels acadèmics corresponents Excm. Sr. Dr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia amb els ponents Excm. Sr. Dr. Joan Anton Planell Estany, Doctor en Ciències Físiques, Excma. Sra. Dra. Anna M. Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Financeres i Il·lm. Sr. Dr. Humberto Villavicencio Mavrich, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2008.

Els Ponts: Història i repte a l'enginyeria estructural (Sessió Acadèmica dels acadèmics numeraris Excm. Sr. Dr. Xavier Oliver Olivella, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, i Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, amb els Ponents Il·lm. Sr. Dr. Angel C. Aparicio Bengoechea, Professor i Catedràtic de Ponts de l'escola Tècnica Superior d'Enginyers de Camins, Canals i Ports de Barcelona, Il·lm. Sr. Dr. Ekkehard Ramm, Professor, institute Baustatik) 2008.

Marketing político y sus resultados (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Francisco Javier Maqueda Lafuente, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials i contestació per l'acadèmica de número Excm. Sra. Dra. Anna M. Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Financeres) 2008.

Modelo de predicción de “Enfermedades” de las Empresas a través de relaciones Fuzzy (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr Dr. Antoni Terceño Gómez, Doctor en Ciències Econòmiques i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Paulino Castells Cuixart, Doctor en Medicina) 2009.

Células Madre y Medicina Regenerativa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Juan Carlos Izpisúa Belmonte, Doctor en Farmàcia i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina) 2009.

Financiación del déficit externo y ajustes macroeconómicos durante la crisis financiera El caso de Rumania (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Mugur Isarescu, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2009.

El legado de Jean Monnet (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excm. Sra. Dra. Teresa Freixas Sanjuán, Doctora en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Fernando Casado Juan, Doctor en Ciències Econòmiques) 2010.

La economía china: Un reto para Europa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jose Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciències Humanes, Socials i Jurídiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2010.

Les radiacions ionitzants i la vida (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Albert Biete i Solà, Doctor en Medicina, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques) 2010.

Gestió del control intern de riscos en l'empresa postmoderna: àmbits econòmic i jurídic (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Ramon Poch i Torres, Doctor en Dret i Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Anna Maria Gil i Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2010.

Tópicos típicos y expectativas mundanas de la enfermedad del Alzheimer (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Rafael Blesa, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Llort i Brull, Doctor en Ciències econòmiques i Dret) 2010.

Los Estados Unidos y la hegemonía mundial: ¿Declive o reinención? (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Mario Barquero i Cabrero, Doctor en Economia i Empresa, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort i Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2010.

El derecho del Trabajo encrucijada entre los derechos de los trabajadores y el derecho a la libre empresa y la responsabilidad social corporativa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Manuel Subirana Canterell) 2011.

Una esperanza para la recuperación económica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jaume Gil i Lafuente, Doctor en Econòmiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teologia) 2011.

Certeses i incerteses en el diagnòstic del càncer cutani: de la biologia molecular al diagnòstic no invasiu (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Josep Malvehy, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Llort, Doctor en Econòmiques i Dret) 2011.

Una mejor universidad para una economía más responsable (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Senén Barro Ameneiro, Doctor en

Ciències de la Computació i Intel·ligència, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaume Gil i Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2012.

La transformació del món després de la crisi. Una anàlisi polièdrica i transversal (Sessió inaugural del Curs Acadèmic 2012-2013 on participen com a ponents: l'Excm. Sr. Dr. José Juan Pintó Ruiz, Doctor en Dret: “*El Derecho como amortiguador de la inequidad en los cambios y en la Economía como impulso rehumanizador*”, Excma. Sra. Dra. Rosmarie Cammany Dorr, Doctora en Sociologia de la Salut: “*Salut: mitjà o finalitat?*”, Excm. Sr. Dr. Ángel Aguirre Baután, Doctor en Filosofia i Lletres: “*Globalización Económico-Cultural y Repliegue Identitario*”, Excm. Sr. Dr. Jaime Gil Aluja, Doctor en Econòmiques: “*La ciencia ante el desafío de un futuro progreso social sostenible*” i Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibañez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports: “*El reto de la transferencia de los resultados de la investigación a la industria*”), publicació en format digital www.reialacademiadoctors.cat, 2012.

La quantificació del risc: avantatges i limitacions de les assegurances (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numeraria Excma. Sra. Dra. Montserrat Guillén i Estany, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. M. Teresa Anguera i Argilaga, Doctora en Filosofia i Lletres-Psicologia) 2013.

El procés de la visió: de la llum a la consciència (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Rafael Ignasi Barraquer i Compte, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestación per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciències Humanes, Socials i Jurídiques) 2013.

Formación e investigación: creación de empleo estable (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Mario Barquero Cabrero, Doctor en Economia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Dret) 2013.

El sagrament de l'Eucaristia: de l'Últim Sopar a la litúrgia cristiana antiga (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Armand Puig i Tàrrech, Doctor en Sagrada Escriptura, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaume Vallcorba Plana, Doctor en Filosofia i Lletres) 2013.

Al hilo de la razón. Un ensayo sobre los foros de debate (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Enrique Tierno Pérez-Relaño, Doctor en Física Nuclear, y contestación por la académica de número Excma. Sra. Dra. Ana María Gil Lafuente, Doctora en Ciencias Económicas y Empresariales) 2014.

Colección Real Academia Europea de Doctores
Fundación Universitaria Eserp

1. *La participació del Sistema Nerviós en la producció de la sang i en el procés cancerós* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Pere Gascón i Vilaplana, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Montserrat Guillén i Estany, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresariais) 2014.
ISBN: 978-84-616-8659-9, Dipòsit Legal: B-5605-2014
2. *Información financiera: luces y sombras* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Emili Gironella Masgrau, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Derecho) 2014.
ISBN: 978-84-616-8830-2, Depósito Legal: B-6286-2014
3. *Crisis, déficit y endeudamiento* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. José María Gay de Liébana Saludas, Doctor en Ciencias Económicas y Doctor en Derecho y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Juan Francisco Corona Ramón, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales) 2014.
ISBN: 978-84-616-8848-7, Depósito Legal: B-6413-2014
4. *Les empreses d'alt creixement: factors que expliquen el seu èxit i la seva sostenibilitat a llarg termini* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Oriol Amat i Salas, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariais, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Santiago Dexeus i Trias de Bes, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2014.
ISBN: 978-84-616-9042-8, Dipòsit Legal: B-6415-2014

5. *Estructuras metálicas* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Joan Olivé Zaforteza, Doctor en Ingeniería Industrial y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Xabier Añoveros Trias de Bes, Doctor en Derecho) 2014.
ISBN: 978-84-616-9671-0, Depósito Legal: B-7421-2014
6. *La acción exterior de las comunidades autónomas* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Josep Maria Bové Montero, Doctor en Administración y Dirección de Empresas y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José María Gay de Liébana Saludas, Doctor en Ciencias Económicas y Doctor en Derecho) 2014.
ISBN: 978-84-616-9672-7, Depósito Legal: B-10952-201
7. *El eco de la música de las esferas. Las matemáticas de las consonancias* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Vicente Liern Carrión, Doctor en Ciencias Matemáticas (Física Teórica) y contestación por la académica de número Excma. Sra. Dra. Pilar Bayer Isant, Doctora en Matemáticas) 2014.
ISBN: 978-84-616-9929-2, Depósito Legal: B-11468-2014
8. *La media ponderada ordenada probabilística: Teoría y aplicaciones* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. José María Merigó Lindahl, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, Doctor en Ciencias Matemáticas) 2014.
ISBN: 978-84-617-0137-7, Depósito Legal: B-12322-2014
9. *La abogacía de la empresa y de los negocios en el siglo de la calidad* (Discurso de ingreso de la académica numeraria Excma. Sra. Dra. María José Esteban Ferrer, Doctora en Economía y Empresa y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Carlos Dante Heredia García, Doctor en Medicina y Cirugía) 2014.
ISBN: 978-84-617-0174-2, Depósito Legal: B-12850-2014
10. *La ciutat, els ciutadans i els tributs* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Joan-Francesc Pont Clemente, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Enrique Tierno Pérez-Relaño, Doctor en Física Nuclear) 2014.
ISBN: 978-84-617-0354-8, Dipòsit Legal: B-13403-2014

11. *Organización de la producción: una perspectiva histórica* (Discurso de ingreso de los académicos numerarios Excmo. Sr. Dr. Joaquín Bautista Valhondo, Doctor en Ingeniería Industrial y del Excmo. Sr. Dr. Francisco Javier Llovera Sáez, Doctor en Derecho y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Derecho) 2014.
ISBN: 978-84-617-0359-3, Depósito Legal: B 13610-2014
12. *Correlación entre las estrategias de expansión de las cadenas hoteleras Internacionales y sus rentabilidades* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Onofre Martorell Cunill, Doctor en Economía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teología) 2014.
ISBN: 978-84-617-0546-7, Depósito Legal: B 15010-2014
13. *La tecnología, detonante de un nuevo panorama en la educación superior* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Lluís Vicent Safont, Doctor en Ciencias de la Información y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciencias Humanas, Sociales y Jurídicas y Doctor en Administración y Alta Dirección de Empresas) 2014.
ISBN: 978-84-617-0886-4, Depósito Legal: B 16474-2014
14. *Globalización y crisis de valores* (Discurso de ingreso del académico de Honor Excmo. Sr. Dr. Lorenzo Gascón, Doctor en Ciencias Económicas y contestación por la académica de número Excmo. Sra. Dra. Ana María Gil Lafuente, Doctora en Ciencias Económicas y Empresariales) 2014.
ISBN: 978-84-617-0654-9, Depósito Legal: B 20074-2014
15. *Paradojas médicas* (Discurso de ingreso del Académico Correspondiente para Venezuela Excmo. Sr. Dr. Francisco Kerdel-Vegas, Doctor en Medicina y Cirugía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Llort Brull, Doctor en Ciencias Económicas y Doctor en Derecho) 2014.
ISBN: 978-84-617-1759-0, Depósito Legal: B 20401-2014
16. *La formación del directivo. Evolución del entorno económico y la comunicación empresarial* (Discurso de ingreso de los académicos numerarios Excmo. Sr. Dr. Juan Alfonso Cebrán Díaz, Doctor

en Ciencias Económicas y Empresariales y del Excmo Sr. Dr. Juan María Soriano Llobera, Doctor en Administración y Dirección de Empresas y Doctor en Ciencias Jurídicas y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Fernando Casado Juan, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales) 2014.

ISBN:978-84-617-2813-8, Depósito Legal: B 24424-2014

17. *La filosofia com a cura de l'ànima i cura del món* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Francesc Torralba Roselló, Doctor en Filosofia i Doctor en Teologia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. David Jou i Mirabent, Doctor en Física) 2014.

ISBN: 978-84-617-2459-8, Dipòsit Legal: B 24425-2014

18. *Hacia una Teoría General de la Seguridad Marítima* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Jaime Rodrigo de Larrucea, Doctor en Derecho y Doctor en Ingeniería Náutica y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Juan Francisco Corona Ramón, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales) 2015.

ISBN: 978-84-617-3623-2, Depósito Legal: B 27975-2014

Colección Real Academia Europea de Doctores

19. *Pensamiento Hipocrático, Biomimimalismo y Nuevas Tecnologías. La Innovación en Nuevas Formas de Tratamiento Ortodóncico y Optimización del Icono Facial* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Luis Carrière Lluch, Doctor en Odontología y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Antoni Terceño Gómez, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales) 2015.

ISBN: 978-84-606-5615-9, Depósito Legal: B 3966-2015

20. *Determinantes de las Escuelas de Pensamiento Estratégico de Oriente y Occidente y su contribución para el Management en las Organizaciones del Siglo XXI.* (Discurso de ingreso del académico Correspondiente para Chile Excmo. Sr. Dr. Francisco Javier Garrido Morales, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Daniel Barquiero

- Cabrero, Doctor en Ciencias Humanas, Sociales y Jurídicas y Doctor en Administración y Alta Dirección de Empresas) 2015.
ISBN:978-84-606-6176-4, Depósito Legal: B 5867-2015
21. *Nuevos tiempos, nuevos vientos: La identidad mexicana, cultura y ética en los tiempos de la globalización.* (Discurso de ingreso del académico Correspondiente para México Excmo. Sr. Dr. Manuel Medina Elizondo, Doctor en Ciencias de la Administración, y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciencias Humanas, Sociales y Jurídicas y Doctor en Administración y Alta Dirección de Empresas) 2015.
ISBN: 78-84-606-6183-2, Depósito Legal: B 5868-2015
22. *Implante coclear. El oído biómico.* (Discurso del ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Pedro Clarós Blanch, Doctor en Medicina y Cirugía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Joaquín Barraquer Moner, Doctor en Medicina y Cirugía) 2015.
ISBN: 978-84-606-6620-2, Depósito Legal: B 7832-2015
23. *La innovación y el tamaño de la empresa.* (Discurso del ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Carlos Mallo Rodríguez, Doctor en Ciencias Económicas y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José María Gay de Liébana Saludas, Doctor en Ciencias Económicas y Doctor en Derecho) 2015.
ISBN: 978-84-606-6621-9, Depósito Legal: B 7833- 2015
24. *Geologia i clima: una aproximació a la reconstrucció dels climes antics des del registre geològic* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Ramon Salas Roig, Doctor en Geología, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Enrique Tierno Pérez-Relaño, Doctor en Física Nuclear) 2015.
ISBN: 978-84-606-6912-8, Dipòsit Legal: B 9017-2015
25. *Belleza, imagen corporal y cirugía estética* (Discurso del ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Josep Maria Serra i Renom, Doctor en Medicina y Cirugía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José María Gay de Liébana Saludas, Doctor en Ciencias Económicas y Doctor en Derecho) 2015.
ISBN: 978-84-606-7402-3, Depósito Legal: B 10757-2015

26. *El poder y su semiología* (Discurso del ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Michael Metzeltin, Doctor en Filología Románica y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina y Cirugía) 2015.
ISBN: 978-84-606-7992-9, Depósito Legal: B 13171-2015
27. *Atentados a la privacidad de las personas* (Discurso de ingreso del académico de honor Excmo. Sr. Dr. Enrique Lecumberri Martí, Doctor en Derecho y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Joan-Francesc Pont Clemente, Doctor en Derecho) 2015.
ISBN: 978-84-606-9163-1, Depósito Legal: B
28. *Panacea encadenada: La farmacología alemana bajo el yugo de la esvástica* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Francisco López Muñoz, Doctor en Medicina y Cirugía y Doctor en Lengua Española y Literatura y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Joan-Francesc Pont Clemente, Doctor en Derecho) 2015.
ISBN: 978-84-606-9641-4, Depósito Legal: B 17701-2015
29. *Las políticas monetarias no convencionales: El Quantitative Easing*” (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Juan Pedro Aznar Alarcón, Doctor en Economía y Administración de Empresas y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Derecho) 2015.
ISBN: 978-84-608-299-1, Depósito Legal: B 25530-2015
30. *La utopía garantista del Derecho Penal en la nueva “Edad Media”* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Fermín Morales Prats, Doctor en Derecho y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José María Gay de Liébana Saludas, Doctor en Ciencias Económicas y Doctor en Derecho) 2015.
ISBN- 978-84-608-3380-2, Depósito Legal: B 26395-2015
31. *Reflexions entorn el Barroc* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Salvador de Brocà Tella, Doctor en Filosofia i lletres, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Gil Ribas, Doctor en Teologia) 2016.
ISBN- 978-84-608-4991-9, Depósito Legal: B 30143-2015

32. *Filosofia i Teologia a Incerta Glòria. Joan Sales repensa mig segle de cultura catalana* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Josep-Ignasi Saranyana i Closa, Doctor en teología i doctor en filosofía, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Francesc Torralba i Roselló, Doctor en teología i doctor en filosofía) 2016.
ISBN- 978- 84- 608-5239-1, Depósito Legal: B 1473-2016
33. *Empresa familiar: ¿Sucesión? ¿Convivencia generacional?* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Miguel Ángel Gallo Laguna de Rins, Doctor en Ingeniería y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Pedro Clarós Blanch, Doctor en Medicina y Cirugía) 2016.
ISBN- 978 84 6085663-4, Depósito Legal: B 3910-2016
34. *Reflexiones y alternativas en torno a un modelo fiscal agotado.* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Antoni Durán-Sindreu Buxadé, Doctor en Derecho y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Joan-Francesc Pont Clemente, Doctor en Derecho) 2016.
ISBN- 978-84-608-5834-8, Depósito Legal: B 4684-2016
35. *La figura del emprendedor y el concepto del emprendimiento.* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Antonio Pulido Gutiérrez, Doctor en Economía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciencias Humanas, Sociales y Jurídicas y Doctor en Alta Administración de Empresas) 2016.
ISBN- 978-84-608-5926-0, Depósito Legal: B 4685-2016
36. *La Cirugía digestiva del siglo XXI* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Juan Carlos García-Valdecasas Salgado, Doctor en Medicina y Cirugía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Xabier Añoveros Trias de Bes, Doctor en Derecho) 2016.
ISBN: 978-84-6086034-1, Depósito Legal: B 5802-2016
37. *Derecho civil, persona y democracia* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Alfonso Hernández-Moreno, Doctor en

- Derecho y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Joan-Francesc Pont Clemente, Doctor en Derecho) 2016.
ISBN: 978-84-608-6838-5, Depósito Legal: B 7644-2016
38. *Entendiendo a Beethoven* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Francisco Javier Tapia García, Doctor en Medicina y Cirugía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Pedro Clarós Blanch, Doctor en Medicina y Cirugía) 2016.
ISBN: 978-84-608-7507-9, Depósito Legal: B 10567-2016
39. *Fútbol y lesiones de los meniscos* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Ramon Cugat Bertomeu, Doctor en Medicina y Cirugía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Pedro Clarós Blanch, Doctor en Medicina y Cirugía) 2016.
ISBN: 978-84-608-8578-8, Depósito Legal: B 12876-2016
40. *¿Hacia un nuevo derecho de gentes? El principio de dignidad de la persona como precursor de un nuevo derecho internacional* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Santiago J. Castellà Surribas, Doctor en Derecho y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Joan-Francesc Pont Clemente, Doctor en Derecho) 2016.
ISBN: 978-84-608-8579-5 , Depósito Legal: B 14877-2016
41. *L'empresa més enllà de l'obra estètica* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jordi Martí Pidelaserra, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Dret) 2016.
ISBN- 978-84-608-9360-8, Depósito Legal: B 15757-2016
42. *El reto de mejorar la calidad de la auditoria* (Discurso de ingreso del académico correspondiente Excmo. Sr. Dr. Frederic Borràs Pàmies, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Emili Gironella Masgrau, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales) 2016.
ISBN- 978-84-608-9688-3, Depósito Legal: B 16347-2016

43. *Geografia, diffusione e organizzazione cristiana nei primi secoli del cristianesimo* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Angelo Di Berardino, Doctor en Teología - Doctor en Historia y Filosofía y contestación por el académico de número Excmo. y Mgfco. Sr. Rector Armand Puig i Tàrrech, Doctor en Sagrada Escritura) 2016. ISBN- 978-84-617-5090-0, Depósito Legal: B 21706-2016



RAD Tribuna Plural. La revista científica

REVISTA 1 - Número 1/2014

Globalización y repliegue identitario, *Ángel Aguirre Baztán*. El pensament cristìà, *Josep Gil Ribas*. El teorema de Gödel: recursitat i indecidibilitat, *Josep Pla i Carrera*. De Königsberg a Göttingen: Hilbert i l'axiomatització de les matemàtiques, *Joan Roselló Moya*. Computerized monitoring and control system for ecopyrogenesis technological complex, *Yuriy P. Kondratenko, Oleksiy V. Kozlov*. Quelques réflexions sur les problèmes de l'Europe de l'avenir, *Michael Metzeltin*. Europa: la realidad de sus raíces, *Xabier Añoveros Trias de Bes*. Discurs Centenario 1914-2014, *Alfredo Rocafort Nicolau*. Economía-Sociedad-Derecho, *José Juan Pintó Ruiz*. Entrevista, *Jaime Gil Aluja*.

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica: ISSN: 2385-345X

Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 404.

REVISTA 2 - Número 2/2014 Monográfico Núm. I

I Acto Internacional: Global Decision Making.

2014: à la recherche d'un Humanisme renouvelé de El Greco à Nikos Kazantzakis, *Stavroula-Ina Piperaki*. The descent of the audit profession, *Stephen Zeff*. Making global lawyers: Legal Practice, Legal Education and the Paradox of Professional Distinctiveness, *David B. Wilkins*. La tecnología, detonante de un nuevo panorama universitario, *Lluís Vicent Safont*. La salida de la crisis: sinergias y aspectos positivos. Moderador: *Alfredo Rocafort Nicolau*. Ponentes: Burbujas, cracs y el comportamiento irracional de los inversores, *Oriol Amat Salas*. La economía española ante el hundimiento del sector generador de empleo, *Manuel Flores Caballero*. Tomando el pulso a la economía española: 2014, año de encrucijada, *José María Gay de Liébana Saludas*. Crisis económicas e indicadores: diagnosticar, prevenir y curar, *Montserrat Guillén i Estany*. Salidas a la crisis, *Jordi Martí Pidelaserra*. Superación de la crisis económica y mercado de trabajo: elementos dinamizadores, *José Luís Salido Baniás*.

Indicadores de financiación para la gestión del transporte urbano: El fondo de comercio, El cuadro de mando integral: Una aplicación práctica para los servicios de atención domiciliaria, Competencias de los titulados en ADE: la opinión de los empleadores respecto a la

contabilidad financiera y la contabilidad de costes. Teoría de conjuntos clásica versus teoría de subconjuntos borrosos. Un ejemplo elemental comparativo. Un modelo unificado entre la media ponderada ordenada y la media ponderada. Predicting Credit Ratings Using a Robust Multi-criteria Approach.

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica: ISSN: 2385-345X
Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 588.

REVISTA 3 - Número 3/2014

Taula rodona: Microorganismes i patrimoni. Preàmbulo, *Joaquim Gironella Coll*. L'arxiu Nacional de Catalunya i la conservació i restauració del patrimoni documental, *Josep Maria Sans Travé, Gemma Goikoechea i Foz*. El Centre de Restauració Béns Mobles de Catalunya (CRBMC) i les especialitats en conservació i restauració, *Àngels Solé i Gili*. La conservació del patrimoni històric davant l'agressió per causes biològiques, *Pere Rovira i Pons*. Problemática general de los microorganismos en el patrimonio y posibles efectos sobre la salud, *Maria dels Àngels Calvo Torras*. Beyond fiscal harmonisation, a common budgetary and taxation area in order to construct a European republic, *Joan-Francesc Pont Clemente*. El microcrédito. La financiación modesta, *Xabier Añoveros Trias de Bes*. Extracto de Stevia Rebaudiana. *Pere Costa Batllori*. Síndrome traumático del segmento posterior ocular, *Carlos Dante Heredia García*. Calculadora clínica del tiempo de doblaje del PSA de próstata, *Joaquim Gironella Coll, Montserrat Guillén i Estany*. Miguel Servet (1511-1553). Una indignació coherent, *Màrius Petit i Guinovart*. Liquidez y cotización respecto el Valor Actual Neto de los REITs Españoles (Las SOCIMI), *Juan María Soriano Llobera, Jaume Roig Hernando*. I Acte Internacional: Global decision making. Resum. Entrevista, *Professor Joaquim Barraquer Moner*.

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica: ISSN: 2385-345X
Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 376

REVISTA 4 - Número 4/2014

Sessió Acadèmica: La simetria en la ciència i en l'univers. Introducció, evocació del Dr. Jaume Vallcorba Plana, *David Jou Mirabent i Pilar Bayer i Isant*. La matemàtica de les simetries, *Pilar Bayer i Isant, l'Univers*

i les simetries trencades de la física, *David Jou Mirabent*. Sessió Acadèmica: La financiación de las grandes empresas: el crédito sindicado y el crédito documentario. Los créditos sindicados, *Francisco Tusquets Trias de Bes*. El crédito documentario. Una operación financiera que sustituye a la confianza en la compraventa internacional, *Xabier Añoveros Trias de Bes*. Sessió Acadèmica: Vida i obra d'Arnau de Vilanova. Introducció, *Josep Gil i Ribas*. Arnau de Vilanova i la medicina medieval, *Sebastià Giralt*. El *Gladius Iugulans Thomatistas d'Arnau de Vilanova*: context i tesis escatològiques, *Jaume Mensa i Valls*. La calidad como estrategia para posicionamiento empresarial, *F. González Santoyo, B. Flores Romero y A.M. Gil Lafuente*. Etnografía de la cultura de una empresa, *Ángel Aguirre Baztán*. L'inconscient, femení i la ciència, *Miquel Bassols Puig*. Organización de la producción: una perspectiva histórica, *Joaquim Bautista Valhondo y Francisco Javier Llovera Sáez*. La quinoa (*Chenopodium quinoa*) i la importància del seu valor nutricional, *Pere Costa Batllori*.

El Séptimo Arte, *Enrique Lecumberri Martí*. “Consolatio” pel Dr. Josep Casajuana i Gibert, *Rosmarie Cammany Dorr, Jaume Gil Aluja i Josep Joan Pintó Ruiz*. The development of double entry: An example of the International transfer of accounting technology, *Christopher Nobes*. Entrevista, *Dr. Josep Gil Ribas*.

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica: ISSN: 2385-345X
Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 460

REVISTA 5 - Número 1/2015

Sessió Acadèmica: Salut, economia i societat. Presentació, *M. dels Àngels Calvo Torras*. Descripción y valoración crítica de los diferentes sistemas sanitarios en Europa, *Joaquim Gironella Coll*. Efectos económicos en el sistema público de salud del diagnóstico precoz de las enfermedades, *Ana María Gil Lafuente*. Estar sano y encontrarse bien: El reto, *Rosmarie Cammany Dorr*. What is the greatest obstacle to development? *Alba Rocafort Marco*. Aceleradores globales de la RSE: Una visión desde España, *Aldo Olcese Santoja*. Zoonosis transmitidas por mascotas. Importancia sanitaria y prevención, *M. dels Àngels Calvo Torras y Esteban Leonardo Arosemena Angulo*. Seguretat alimentària dels aliments d'origen animal. Legislació de la Unió Europea sobre la fabricació de pinchos, *Pere Costa Batllori*. Panacea encadenada: La farmacología alemana

bajo el III Reich y el resurgir de la Bioética, *Francisco López Muñoz*. Laicidad, religiones y paz en el espacio público. Hacia una conciencia global, *Francesc Torralba Roselló*. Inauguración del Ciclo Academia y Sociedad en el Reial Cercle Artístic de Barcelona. Entrevista, *Dr. José Juan Pintó Ruiz*.

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica: ISSN: 2385-345X
Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 356

REVISTA 6 - Número 2/2015

Sessió Acadèmica: Subrogació forzosa del acreedor. Presentación, *José Juan Pintó*. La subrogació Forzosa del acreedor: Concepto, Naturaleza, Finalidad y Efectos, *Alfonso Hernández Moreno*. La utilización de la subrogació forzosa en la práctica: Aspectos relevantes y controvertidos, *Francisco Echevarría Summers*. Methods of Modeling, Identification and Prediction of Random Sequences Base on the Nonlinear Canonical Decomposition, *Igor P. Atamanyuk, Yuriy P. Kondratenko*. Rien n'est pardoné!. *Stravroula-Ina Piperaki*. Seguretat alimentària dels aliments d'origen animal. Legislació de la Unió Europea sobre la fabricació de pinsos II. Pinsos ecològics, *Pere Costa Batllori*. The relationship between gut microbiota and obesity, *Carlos González Núñez, M. de los Ángeles Torras*. Avidesa i fulgor dels ulls de Picasso, *David Jou Mirabent*. Problemática de la subcontratación en el sector de la edificación, *Francisco Javier Llovera Sáez, Francisco Benjamín Cobo Quesada y Miguel Llovera Ciriza*. Jornada Cambio Social y Reforma Constitucional, *Alfredo Rocafort Nicolau, Teresa Freixes Sanjuán, Marco Olivetti, Eva María Poptcheva, Josep María Castellà y José Juan Pintó Ruiz*. Inauguración del ciclo “Academia y Sociedad” en el Reial Cercle Artístic de Barcelona: Nuevas amenazas. El Yihadismo, *Jesús Alberto García Riesco*. Presentación libro “Eva en el Jardín de la Ciencia”, *Trinidad Casas, Santiago Dexeus y Lola Ojeda*. “Consolatio” pel Dr. Jaume Vallcorba Plana, *Xabier Añoveros Trias de Bes, Ignasi Moreta, Armand Puig i Tárrech*. Entrevista, *Dr. David Jou Mirabent*.

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica: ISSN: 2385-345X
Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 400

REVISTA 7 - Número 3/2015 Monográfico Núm.2

II Acto Internacional: Congreso Internacional de investigación “Innovación y Desarrollo Regional”. Conferencia Inaugural: Lecciones de la crisis financiera para la política económica: austeridad, crecimiento y retos de futuro, *Aznar Alarcón, P., Gay de Liébana Saludas, J.M., y Rocafort Nicolau, A.*, **Eje Temático 1. Gestión estratégica de las organizaciones:** Diseño, operación y gestión de un modelo de negocio innovador, *Medina Elizondo, M. y Molina Morejón, M.* Matriz insumo producto como elemento de estrategia empresarial, *Towns Muñoz, J.A., y Tuda Rivas, R.* Valoración sobre la responsabilidad social de las empresas en la comarca lagunera, *De la Tejera Thomas, Y.E., Gutiérrez Castillo, O.W., Medina Elizondo, E., Martínez Cabrera, H., y Rodríguez Trejo, R.J.* Factores de competitividad relacionados con la internacionalización. Estudio en el estado de Coahuila, *González Flores. O., Armenteros Acosta, M del C., Canibe Cruz, F., Del Rio Ramírez, B.* La contextualización de los modelos gerenciales y la vinculación estratégica empresarial entorno, *Medina Elizondo, M., Gutiérrez Castillo, O., Jaramillo Rosales, M., Parres Frausto, A., García Rodríguez, G.A.* Gestión estratégica de las organizaciones. Los Estados Unidos de Europa, *Barquero Cabrero, J.D.* El análisis de la empresa a partir del Valor Añadido, *Martí PidelaSerra, J.* Factors influencing the decision to set up a REIT, *Roig Hernando, J., Soriano Llobera, J.M., García Cueto, J.I.* **Eje Temático 2: Gestión de la Innovación y desarrollo regional:** Propuesta metodológica para la evaluación de ambientes de innovación empresariales. Aplicaciones en el estado de Hidalgo, México, *Gutiérrez Castillo, O.W., Guerrero Ramos, L.A., López Chavarría, S., y Parres Frausto, A.* Estrategias para el desarrollo de la competitividad del cultivo del melón en la comarca lagunera. *Espinosa Arellano, J de J., Ramírez Menchaca, A., Guerrero Ramos, L.A. y López Chavarría, S.* Redes de Innovación Cooperativa en la región lagunera. *Valdés Garza, M., Campos López, E., y Hernández Corichi, A.* Ley general de contabilidad gubernamental. Solución informática para municipios menores de veinticinco mil habitantes, *Leija Rodríguez, L.* La innovación en la empresa como estrategia para el desarrollo regional, *González Santoyo, F., Flores Romero, B., y Gil Lafuente, A.M.* Aplicación de la Gestión del conocimiento a la cadena de suministro de la construcción. La calidad un reto necesario, *Llovera Sáez, F.J., y Llovera Ciriza, M.* **Eje Temático 3. Gestión del capital humano y cultura organizacional:** Influencia del capital humano y la cultura emprededora en la innovación como factor de competitividad de las pyme

industriales, *Canibe Cruz, F., Ayala Ortiz, I., García Licea, G., Jaramillo Rosales, M., y Martínez Cabrera, H.* Retos de la formación de empresarios competitivos de la región lagunera, México. Competencias estratégicas gerenciales y su relación con el desempeño económico en el sector automotriz de Saltillo. *Hernández Barreras, D., Villanueva Armenteros, Y., Armenteros Acosta, M. del C., Montalvo Morales, J.A.* Facio Licera, P.M., *Gutiérrez Castillo, O. W., Aguilar Sánchez, S.J., Parres Frausto, A., del Valle Cuevas, V.* Competencias estratégicas gerenciales y su relación con el desempeño económico en el sector automotriz de Saltillo, *Hernández Barreras, D., Villanueva Armenteros, Y., Armenteros Acosta, M. del C., Montalvo Morales, J.A.* Identificación y diseño de competencias laborales en las áreas técnicas de la industria textil en México. *Vaquera Hernández, J., Molina Morejón, V.M., Espinoza Arellano, J. de J.* Self-Perception of Ethical Behaviour. The case of listed Spanish companies, *García López, M.J., Amat Salas, O., y Rocafort Nicolau, A.* Descripción y valoración Económico-Sanitaria de los diferentes sistemas sanitarios en el espacio europeo, y de las unidades de hospitalización domiciliaria en las comunidades autónomas de España, *Gironella Coll, J.* El derecho público en el Quijote. Derecho de gentes y derecho político, *Añoveros Trias de Bes, X.*

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica: ISSN: 2385-345X
 Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 558

REVISTA 8 - Número 4/2015

Sessió Acadèmica: l'Aigua, una visió interdisciplinària. Presentació, *M. dels Àngels Calvo Torres*. El agua: Características diferenciales y su relación con los ecosistemas, *M. dels Àngels Calvo Torres*. L'Aigua en l'origen i en el mantenimiento de la vida, *Pere Costa Batllori*. Planeta océano, pasado, presente y futuro desde una visión particular. Proyecto AQVAM. Aportación sobre el debate del agua. Fausto García Hegardt. Sesión Académica: Ingeniería y música. Presentación, *Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra*. Las comunicaciones móviles. Presente y futuro, *Ramon Agustí*. Sessió Acadèmica: Debat sobre la religió civil. Presentació, *Francesc Torralba Roselló*. La religió vertadera, *Josep Gil Ribas*. La religión civil, Ángel Aguirre Baután, La religión en la que todos los hombres están de acuerdo, *Joan-Francesc Pont Clemente*. Aportació al debat sobre la religió, *Josep Gil Ribas*. El camino hacia la libertad: el legado napoleónico en la independencia de México, *Enrique Sada Sandoval*.

Los ungüentos de brujas y filtros de amor en las novelas cervantinas y el papel de Dioscórides de Andrés Laguna, *Francisco López Muñoz y Francisco Pérez Fernández*. La lingüística como economía de la lengua. *Michael Metzeltin*. Situación de la radioterapia entre las ciencias, *Santiago Rípol Girona*. Conferencia “Las Fuerzas Armadas y el Ejército de Tierra en la España de hoy”, *Teniente General Ricardo-Álvarez-Espejo García*. Entrevista, *Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra*.

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica: ISSN: 2385-345X
Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 410

REVISTA 9 - Número 1/2016

Sessió Acadèmica: Unitats canines d'odorologia. Usos actuals i noves perspectives, *M. dels Àngels Calvo i Lluís Pons Anglada*. La odisea de la voz. La voz y la ópera. Aspectos médico-artísticos. *Pedro Clarós, Marcel Gorgori*. Sessió Acadèmica: La bioeconomia, nou paradigma de la ciència. Presentacón, *M. dels Àngels Calvo*, liEconomia ecològica: per una economía que faci les paus amb el planeta, *Jordi Roca*. Capital natural *versus* desarrollo sostenible, *Miquel Ventura*, Sesión Académicas Multidisciplinaria: Accidente nuclear de Chernóbil. El accidente de la central nuclear de Chernóbil. Controversias sobre los efectos sobre la salud 30 años después, *Albert Biete*. Los efectos sobre el medio animal, vegetal y microbiano, *M. dels Àngels Calvo*, El cost econòmic de l'accident de Txernòbil: una aproximació, *Oriol Amat*. La visión del ingeniero en el accidente y actuaciones reparativas posteriores, *Joan Olivé*. Chernóbil y Fukushima: La construcción diferencial mediática de una misma realidad, *Rosmarie Cammany*. El virreinato de la Nueva España y la Bancarrota del Imperio Español, *Enrique Sada Sandoval*. Mistakes and dysfuncstions of “IRR” an alternative instrument “FYR”, *Alfonso M. Rodríguez*. El derecho y la justicia en la obra de Cervantes, *Xabier Añoveros Trias de Bes*. Arquitectura motivacional para hacer empresa familiar multigeneracional, *Miguel Angel Gallo*. La vida de Juan II de Aragón (1398-1479) tras la operación de sus cataratas, *Josep M. Simon*. PV Solar Investors Versus the kingdom of Spain: First state victory, at least 27 more rounds to go, *Juan M. Soriano y José Ignacio Cueto*. Entrevista, Dra. M. dels Àngels Calvo Torras.

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica ISSN 2385-345X
Depósito legal: B 12510-2014 Págs.418

REVISTA 10 - NÚMERO 2/2016 Homenajes Núm. 1

Presentación a cargo del Académico Numerario Excmo. Sr. Dr. Joan-Francisco Pont Clemente, Discurso de ingreso de la Académica de Honor Excm. Sra. Dra. Rosalía Arteaga Serrano. Trabajo aportado por la nueva Académica de Honor: *Jerónimo y los otros Jerónimos*. Presentación a cargo del Académico Numerario Excmo. Sr. Dr. Pedro Clarós Blanch. Discurso de ingreso de la Académica de Honor Excm. Sra. Dra. Leslie C. Griffith. Trabajos aportados por la nueva Académica de Honor: *Reorganization of sleep by temperatura in Drosophila requires light, the homeostat, and the circadian clock, A single pair of neurons links sleep to memory consolidation in Drosophila melanogaster, Short Neuropeptide F Is a Sleep-Promoting Inhibitory Modulator*. Presentación a cargo del Académico Numerario Excmo. Sr. Dr. Josep-Ignasi Saranyana Closa. Discurso de ingreso del Académico de Honor Excmo. Sr. Dr. Ernesto Kahan. Trabajo aportado por el nuevo Académico de Honor: *Genocidio*. Presentación a cargo del Académico Numerario Excmo. Sr. Dr. Juan Francisco Corona Ramon. Presentación del Académico de Honor Excmo. Sr. Dr. Eric Maskin. Trabajos aportados por el nuevo Académico de Honor: *Nash equilibrium and welfare optimality, The Folk theorem in repeated games with discounting or with incomplete information. Credit and efficiency in centralized and decentralized economies*.

Edición impresa ISSN: 2339-997X, Edición electrónica ISSN 2385-345X
Depósito legal: B 12510-2014 Págs.384





Armand Puig i Tàrrech
(la Selva del Camp, Tarragona, 1953),

És rector de l'Ateneu Universitari Sant Pacià des de la seva creació (2015). Prevere i doctor en Ciències Bíbliques per la Pontifícia Comissió Bíblica, és professor de Nou Testament de la Facultat de Teologia de Catalunya, de la qual havia estat degà-president (2006-2015).

És membre de la Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) i de la Reial Acadèmia Europea de Doctors (RAED).

Ha escrit nombrosos articles i llibres sobre temàtica bíblica, teològica i espiritual.

Destaquem *Jesús. Una biografía* (2004), traduït a set llengües, *Jesús, un desconocido. El Evangelio gnóstico de Tomás* (2008), *Jesus: An Uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus* (2010), *La Sagrada Família segons Gaudí. Comprendre un símbol* (2010), traduït a tres llengües, *Arquitectura i símbol a la Sagrada Família* (2013) amb Jordi Bonet. Més recentment, ha publicat *Estudis de Nou Testament* (2014) i *Teología de la Paraula a la llum de la Dei Verbum* (2015).

“Geografia tardoantica, diffusione del cristianesimo e organizzazione ecclesiastica .”

Angelo Di Berardino

1914 - 2014

Colección Real Academia Europea de Doctores

