

Giancarlo Rinaldi

La prima epistola di Pietro.
Per una 'mappa' dei rapporti tra cristiani ed impero
nell'Asia romana.

Estratto da

L. Cirillo – G. Rinaldi
Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico.
Giubileo 2000
Atti del Convegno di Studi
Napoli 9.11 ottobre 2000.

Napoli 2004.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
Facoltà di Lettere e Filosofia

ROMA, LA CAMPANIA E L'ORIENTE CRISTIANO ANTICO

Giubileo 2000
Atti del Convegno di Studi
Napoli 9-11 ottobre 2000

A cura di
LUIGI CIRILLO - GIANCARLO RINALDI

NAPOLI 2004

GIANCARLO RINALDI*

LA PRIMA EPISTOLA DI PIETRO.
PER UNA 'MAPPA' DEI RAPPORTI TRA CRISTIANI ED IMPERO
NELL'ASIA ROMANA

Tra i più antichi documenti relativi al sorgere ed al primo sviluppo delle comunità cristiane nell'Asia romana la canonica *Prima Petri* occupa un posto di rilievo notevole; tale, in ogni caso, da meritare una rilettura alla luce non soltanto di quelle che sono da considerarsi le 'premesse' all'evangelizzazione di quelle regioni per le quali offre testimonianza, ma anche di alcuni episodi che caratterizzeranno successivamente la storia del cristianesimo antico in quelle stesse aree.

Il documento solleva alcuni problemi generali per i quali rimando a trattazioni specialistiche¹ ma che, in ogni caso, vengono ad intrecciarsi con la presente analisi. Tra questi: l'identità dell'autore, il luogo, i destinatari e l'epoca di composizione. Le risposte degli studiosi oscillano nell'ambito di un vastissimo ventaglio di ipotesi risolutorie.

Il problema dell'autore della missiva è intimamente connesso a quello della sua datazione. In assenza di elementi certi, oltre all'indirizzo che ne attribuisce la paternità a "Pietro, apostolo di Gesù Cristo", andranno valorizzati al massimo i dati interni al testo stesso.

Sin da una prima lettura, balza evidente il contesto nel quale il documento viene scritto e recepito dai destinatari: esso è caratterizzato da un clima di diffusa ostilità anticristiana che fa presagire alle porte episodi di persecuzione. Come molte altre volte, le accuse

* Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

¹ Cfr. A. CASURELLA, *Bibliography of Literature on First Peter*, ("New Testament Tools and Studies", 23), Leiden 1996, per gli anni seguenti si ricorrerà all'*Elenchus Bibliographicus Biblicus*.

rivolte dall'opinione pubblica pagana all'indirizzo dei cristiani costituiscono un coacervo di stupore, diffidenza, astio e timore; esse fanno da incentivo ad interventi persecutori delle autorità. È il caso, ad esempio, della prima *persecutio*, quella neroniana del 64², quando i cristiani già apparivano *per flagitia invisos* al popolino; ma proprio così avverrà anche in occasione delle ultime persecuzioni di età tetrarchica, quando però sarà un raffinato sèguito di intellettuali ad ispirare i provvedimenti di Diocleziano, di Galerio e di Massimino Daia.

I credenti ai quali si rivolge il nostro documento appaiono all'opinione pubblica come malfattori³ (ὡς κακοποιῶν, 2,12; 4,15), individui asociali (4,4), addirittura omicidi, ladri, spioni (ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος, 4,15). La necessità di far fronte a questo cumulo di accuse calunniose deve indurre i cristiani ad un costante atteggiamento difensivo (ἀεὶ πρὸς ἀπολογία, 3,15), nella prospettiva che, se persecuzione dovrà esserci, questa dovrà coinvolgerli in quanto impegnati nel fare il bene⁴ e non certo in quanto malfattori (3,17).

In coerenza con la situazione ora descritta, l'atmosfera in cui vivono tanto l'autore, quanto i destinatari è dunque quella che appare, con ogni probabilità, evolversi nella direzione di una persecuzione. Essi hanno la sensazione di trovarsi in una fornace ardente πρὸς πειρασμὸν (4,12); la loro sofferenza è certa e rientra in un disegno divino (οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, 4,19). In tutto ciò il ruolo del vero credente è quello di chi è pronto ad adeguarsi nella sofferenza al modello di Cristo⁵. È interessante notare che questa prospettiva della persecuzione non ha respiro localistico, ma appare chiaramente incombere sulla fratellanza ἐν τῷ κόσμῳ (5,9). Per questo aspetto l'evenienza della *persecutio* sembra avvicinare il nostro scritto, almeno nella terminologia, al genere dell'apo-

² Le indicazioni cronologiche contenute nel presente lavoro, salvo contraria indicazione, s'intendono "dopo Cristo".

³ Non appare estranea l'accusa di "operatore di malefici", tradizionalmente ed ampiamente rivolta a Gesù ed ai cristiani; cfr. J. B. BAUER, *Aut maleficus aut alieni speculator*, in *Bibl. Zeitschrift* 22 (1978), pp. 109-105.

⁴ B. W. WINTER, *The Public honouring of Christian benefactors: Romans 13:3-4 and 1 Peter 2:14-15*, in *JNTS* 34 (1988), pp. 87-104.

⁵ Sulla terminologia relativa alla persecuzione nel nostro testo cfr. E. G. SELWYN, *The Persecution in I Peter*, in *Bulletin of Studiorum Novi Testamenti Societas* 1950, pp. 39-44.

calittica, che pure è diverso da quello parenetico al quale, invece, esso appartiene. Sempre in tema di accostamento con l'apocalittica è da citare, inoltre, la rassicurazione, propria dei testi appartenenti a questo genere, secondo la quale la persecuzione avrà breve durata⁶: tanto quella che appare già avviata (1,6), quanto quella che, ben più minacciosamente, sembra incombere (5,10).

Un altro elemento non privo di significato, sembra accostare il linguaggio del nostro documento a quello degli apocalittici, ed in particolare ad *Apoc.* 17,5⁷: l'identificazione di Roma, capitale dell'impero, con Babilonia. L'autore, infatti, a conclusione del suo scritto trasmette ai destinatari i saluti della "(chiesa) eletta come la vostra che è in Babilonia"⁸.

Fatte queste osservazioni, di accostamenti tra la *I Petri* e l'apocalittica non è però il caso di parlare. Rimane, tuttavia, il problema dell'identificazione della persecuzione adombrata con la realtà storica alla quale il nostro autore non poté essere estraneo. È qui le ipotesi risolutive appaiono almeno quattro. Per coloro che intendono il nostro testo come una omelia battesimale⁹, i riferimenti alla

⁶ Il particolare della durata circoscritta della persecuzione è significativo. L'apocalittica cristiana deriva da quella giudaica alcuni moduli. L'avversario di Dio è ritratto secondo la tipologia di Antioco IV Epifane, in conformità alle profonde suggestioni delle visioni di Daniele. Si pensi alla presenza di quest'ultimo libro nella rivelazione Giovannea; all'"abominazione della desolazione" di *Dn.* 11,31 e *Mt.* 24,15; all'"empio" di 2 *Tess.* 2,8. Il tempo della persecuzione è canonicamente fissato in tre anni e mezzo, in conformità alla durata delle vessazioni di Antioco IV secondo *Dan.* 7,25; 12,7.12, cfr. *Apoc.* 11,2; 12,14; 13,5. Nella *I Petri* la durata circoscritta della persecuzione è dunque una suggestione apocalittica finalizzata a rincuorare i credenti.

⁷ Ma cfr. anche 14,8; 16,19; 18,2.10.21.

⁸ *I Pt.* 5,13. L'identificazione di Roma con Babilonia è frequente in scritti giudaici quali: 4 *Esdr.* 3,1 ss.; 8,31; *Orac. Syb.* 5,139.143.159. CL. H. HUNZINGER, *Babylon als Deckname für die Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes*, in *Festschrift H. W. Hertzberg*, Göttingen 1965, pp. 67-77 ritiene che gli autori cristiani abbiano derivato l'equazione dai testi giudaici i quali, osserva, sono a loro volta tutti posteriori alla caduta di Gerusalemme del 70. Per B. PRETE, *L'espressione ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή di I Pt.* 5,13, in *Vetera Christianorum* 21(1984), pp. 335-352 non ha nessuna connotazione topografica ma costituisce un riferimento alla condizione "secolare" in cui l'autore operava. L'Hort, nel suo classico commentario citato più sotto alla nota 25, alle pp. 167-168 rileva che l'ordine in cui si susseguono le regioni nell'incipit depone contro l'identificazione della Babilonia, in quanto luogo di composizione della lettera, con Roma, ma risolve poi il problema ipotizzando che Silvano, latore dell'epistola, si sarebbe recato per motivi suoi a Sinope, nel Ponto.

⁹ È utile a tal proposito ricordare il carattere composito del nostro testo che ingloba ora brani omiletici connessi, come è sembrato, alla celebrazione del battesimo o della

persecuzione sono da intendersi in maniera generica: si tratterebbe, infatti, delle prove e delle sofferenze che immancabilmente si attagliano alla vita del cristiano in ogni caso ed in ogni dove. Ma questa lettura sembra inaccettabile per la puntualità con la quale nel nostro testo si configura in più casi la prospettiva della persecuzione, ed anche in considerazione del fatto che l'omelia cristiana non necessariamente deve presentarsi spoglia di riferimenti a coeve realtà di fatto dalle quali, invece, essa può prendere le mosse. Rimane allora da stabilire se il clima che si riflette nel nostro documento possa identificarsi con quello determinato dalla persecuzione neroniana, da quella di Domiziano oppure da quella di Traiano.

Per la prima ipotesi si schiera quella minoranza di studiosi che recepisce lo scritto come genuinamente composto dall'apostolo Pietro. Si giunge a porre in relazione la "fornace accesa" che minaccia i cristiani in 4,12 con il fuoco dell'incendio di Roma che causò la repressione neroniana. Ma l'immagine del fuoco, che avrà lunga vita anche nella iconografia cristiana, è da intendersi piuttosto alla luce del noto episodio dei tre compagni di Daniele¹⁰, la cui liberazione miracolosa da una fornace ardente sarà il segno e la speranza di tutti quei credenti che non vorranno piegarsi di fronte ai nuovi Nabuconosor, cioè ai persecutori di oggi. I difensori della datazione alta mettono anche in relazione le accuse rivolte ai cristiani secondo il nostro testo con quelle che Tacito, nel noto racconto dell'incendio di Roma, attribuisce alla plebe pagana della capitale. A tal proposito osserverei, invece, che non bisogna istituire collegamenti diretti, proprio perché queste accuse costituiscono dei *topoi* anticristiani generici che, tra l'altro, avranno diffusione vastissima e vita oltremodo lunga proprio in terra d'Asia: si pensi, ad esempio, alle più tarde invettive anticristiane dell'epoca di Massimino Daia trasmesseci dalle iscrizioni di Aricanda, in Caria, e di Colbasa, in Licia¹¹.

Bisogna prestare attenzione al fatto che il giudizio sulla funzione e sul ruolo dell'imperatore (e sui magistrati di sua nomina) è, in *1 Pt* 2,13-17, indubbiamente positivo, come in *Rom* 13,¹², mentre le

festività pasquale, ora esortazioni, ora inni, ora spunti catechetici. Su ciò cfr. E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, London 1952.

¹⁰ Oppure si può pensare ad espressioni scritturali come *Pr.* 27,21; *Sap.* 3,6.

¹¹ Cfr. il mio *La Bibbia dei pagani*, I, Bologna 1998, pp. 191-192.

¹² Cfr. F. H. SLEEPER, *Political Responsibility according to I Peter*, in *Novum Testamentum* 10 (1968), pp. 270-289.

preoccupazioni dell'autore sono principalmente rivolte a convincere l'opinione pubblica pagana della infondatezza delle dilaganti accuse contro i cristiani e, conseguentemente, ad accreditare la buona fama di costoro presso le "umane istituzioni (ἀνθρωπίνῃ κτίσει)"¹³. Ciò mi pare escludere una data vicina alla *persecutio* del 64, quando cioè sarebbe stato ben difficile dire ai lettori τὸν βασιλέα τιμᾶτε avendo in mente le atrocità di Nerone. Inoltre le prove e le sofferenze a cui costantemente allude il nostro testo sembrano riguardare una situazione molto generale: "sapendo che le medesime sofferenze si compiono nella vostra fratellanza sparsa per il mondo"¹⁴.

La datazione in età traianea è stata proposta principalmente valorizzando la famosa lettera di Plinio¹⁵ relativa ai processi a carico dei cristiani in Bitinia e la menzione, tra i destinatari della *I Petri*, dei cristiani di questa regione. Ma anche qui va tenuta presente la portata territoriale circoscritta dei provvedimenti giudiziari promossi da Plinio.

Bisogna ammettere che gli elementi per individuare sia pur essenziali coordinate cronologiche sono, nel nostro testo, estremamente vaghi. Tuttavia, alla luce delle considerazioni sopra svolte, sembra acquisire un più alto grado di probabilità l'ipotesi secondo la quale il clima di incombente persecuzione che si respira nella *I Petri* sia quello che in età flavia, specialmente in terra d'Asia, si determinò in maniera sempre più netta e minacciosa, dapprima contro il popolo della *Iudaea capta*, quindi, contro i cristiani¹⁶.

La *I Petri* costituisce, dunque, un documento che riflette le perplessità e le tensioni sorte tra i cristiani d'Asia a proposito dell'atteggiamento da tenere nei confronti dell'impero di Roma. In breve: si ha quasi l'idea che l'autore voglia "frapporsi" fra le sempre più frequenti e diffuse animosità anticristiane ed i provvedimenti repressivi o esplicitamente persecutori che queste ingeneravano presso i magistrati locali.

¹³ Cfr. *1 Pt.* 2,13.

¹⁴ *1 Pt.* 4,9.

¹⁵ Plin., *ep.* 96; gli avvenimenti risalgono al 110/111. Cfr. J. KNOX, *Pliny and I Peter*, in *JBL* 72 (1953), p. 187.

¹⁶ Cfr. J. MOLTHAGEN, *Die Lage der Christen im römischen Reich nach den 1. Petrusbrief. Zum Problem einer domitianischen Verfolgung*, in *Historia* 44 (1995), pp. 422-458.

Il collegamento tra il nostro testo e la provincia romana d'Asia, in particolare, mi sembra inoltre confermato dalla sua presenza, con riecheggiamenti ed allusioni, in antichi testi ed autori¹⁷ proprio di area asiatica quali, ad esempio, la lettera agli Efesini¹⁸, Policarpo di Smirne¹⁹, Papia di Gerapoli²⁰ ed Ireneo²¹.

La missiva esordisce con l'indicazione dei destinatari: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας. I cristiani ai quali si rivolge l'autore appaiono qui come un nuovo popolo d'Israele, la cui cittadinanza è altrove, come una 'diaspora'²² individuata da alcune vaghe coordinate geografiche. Appare evidente che queste comunità sono composte prioritariamente da credenti provenienti dal paganesimo: prima della loro conversione, i destinatari erano "nell'ignoranza" (1,14), non appartenevano "al popolo" (2,10) ma avevano ricevuto dai loro padri un "vano modo di vivere" (1,18), comportandosi secondo i desideri "dei gentili" (4,3).

Sorgono ora alcune domande a proposito delle indicazioni geografiche dell'incipit: sono da riferirsi a regioni, secondo un criterio 'etnico' (Guthrie, Kelly, Selwyn, etc.), oppure a province, secondo il preciso ordinamento dell'amministrazione romana? (Beare, Best, Magie, Schelkle, Spicq). Ed inoltre: l'ordine in cui sono elencati questi territori è casuale, oppure rispecchia un criterio preciso?

¹⁷ Testimonianze relative alla 'fortuna' della *I Petri* nella più antica letteratura cristiana sono raccolti da C. BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. Peter and St. Jude*, Edinburgh 1902, pp. 7-15.

¹⁸ Cfr. J. Coutts, *Ephesians 1,3-14 and I Peter 1,3-12*, in NTS 3 (1956-1957), pp. 115-127.

¹⁹ Cfr. Pol. 1,3; 2,12; 2,1; 2,2; 5,3; 7,2; 8,1-2; 10,2 ed Eus., *h. e.* 4,14,9.

²⁰ Cfr. Eus., *h. e.* 3,39,17.

²¹ Cfr. *Adv. haer.* 1,23,3; 4,9,2; 16,5; 5,7,2. L'*auctoritas* petrina dalla quale il documento trae ispirazione e forza non esclude neanche contatti con la cristianità romana. Così, ad esempio, il riferimento a Babilonia, se è a Roma che questa indicazione deve farci pensare; ma più ancora le affinità che si possono ravvisare con *1 Clem.* 4,8; 8,1; 16,17; 49,2,5; 57,1, così come con il *Pastore* di Erma, *Vis.* 4,2,4 e 3,4. La cosa appare del tutto normale alla luce della storia economica e sociale dell'alto impero; è significativa l'iscrizione IGRR IV, n° 841 che riguarda Tito Flavio Zeusi, un mercante di Gerapoli, in Frigia, il quale ha intrapreso non meno di 72 viaggi in Italia. *Conventus* di cittadini romani attivi nei traffici commerciali sono attestati sia a Gerapoli (IGRR IV, n° 841) che ad Efeso (AÉ 1924, n° 69).

²² Cfr. E. BOSETTI, *I cristiani come stranieri nella prima lettera di Pietro*, in RicStorBibl 8 (1996), pp. 317-334 (aspetti teologici).

Alcune osservazioni: nel nostro elenco sono escluse le regioni a sud della catena del Tauro, quali la Licia e la Panfilia, pur ricche di insediamenti cristiani; è parimenti esclusa la Cilicia la quale è collegata geograficamente ed amministrativamente alla Siria.

La successione delle regioni trova una sua naturale spiegazione se si prende in considerazione l'itinerario che il latore della missiva avrebbe dovuto compiere per raggiungere certamente non tutti gli insediamenti cristiani dei territori citati ma, almeno, le città principali, gli snodi viari avvalendosi dei quali sarebbero state poi diffuse ulteriori copie della lettera. L'importanza dello studio della viabilità antica per un'analisi della penetrazione del cristianesimo²³ fu enfatizzata, tra la fine dell'ottocento ed i primi del novecento, dall'archeologo William M. Ramsay con una serie di contributi i quali conservano ancora la loro importanza, specialmente per quanto riguarda l'Asia proconsolare e l'entroterra anatolico²⁴.

Al tema dell'itinerario presupposto dal nostro documento hanno dedicato le loro indagini dapprima F. J. A. Hort²⁵, quindi C. J. Hamer²⁶. I due studiosi concordano nell'individuare quale punto di partenza del latore: una città portuale del Ponto. Per lo Hort sarebbe stata Sinope; per lo Hemer, Amisus. Quest'ultima proposta sembra più probabile; la città, infatti, era dotata di un porto che fu certamente più attivo nei secoli I e II; inoltre Sinope non era ben collegata con la viabilità dell'entroterra²⁷. Quanto, poi, all'itinerario

²³ P. SINISCALCO, "Le vie di commercio e la diffusione del cristianesimo", in AA.VV, *Mondo classico e cristianesimo*, Roma 1982, pp. 17-28 ha opportunamente sottolineato la necessità di uno studio complessivo che analizzi il fenomeno missionario sulla base della viabilità di età romana imperiale.

²⁴ Per un inquadramento generale delle regioni cfr. G. BEJOR, "L'Oriente asiatico: Asia-Panfilia, Cilicia e Bitinia-Ponto, Galazia, Cappadocia", in A. SCHIAVONE (curatore), *Storia di Roma. 3. L'età tardoantica. II. I luoghi e le culture*, Torino pp. 505-542. Tra gli scritti del Ramsay mi limito a citare *The Historical Geography of Asia Minor*, London 1890 e la voce *Roads and Travel in the New Testament* nell'*Hasting Dictionary of the Bible* 5, 1909, coll. 375-402; il profilo e la bibliografia completa dello studioso sono offerti da W. W. GASQUE, *Sir William M. Ramsay. Archaeologist and New Testament Scholar*, Grand Rapids 1967. Cfr. D. Levi, *Le grandi strade romane in Asia*, Roma 1938; S. Talip, *Le strade romane in Anatolia*, Roma 1938; D. H. French, *The Roman Road-system of Asia Minor*, in ANRW II 7.2, 1980, pp. 698-729.

²⁵ *The First Epistle of Peter I.1 - II.17. The Greek text with introduction, lecture, commentary and additional notes*, London 1898, pp. 157-185.

²⁶ *The Address of 1 Peter*, in *Expositoty Times* 89 (1977-78), pp. 239-243.

²⁷ Cfr. RAMSAY, *The Historical Geography...* cit., p. 28.

terrestre configurato nel nostro testo, il percorso, sia pur in modo congetturale, può individuarsi in quello tracciato dagli itinerari più frequentati dell'Asia romana e che attraversava le seguenti città di rilievo: Amasia (Ponto galatico), Zela (Ponto Polemoniaco), Cesarea Mazaca (Cappadocia)²⁸, da qui si sarebbe seguita la grande arteria che si dirigeva verso occidente attraversando il sud della Galazia, toccando Iconio, Antiochia di Pisidia, poi ancora Apamea in Frigia, e Laodicea, pervenendo quindi nelle grandi città d'Asia (si può pensare ad Efeso ed a Pergamo). Il viaggio sarebbe terminato attraversando le grandi città della Bitinia: Cizico, Nicea e Nicomedia. Si tratta, in ogni caso di un itinerario lungo e, come s'è già detto, ricostruibile solo in via ipotetica. Esso, a mio avviso, avrà potuto ricalcare quello compiuto da Erode il Grande e Marco Vipsanio Agrippa nel 14 a.C. secondo il racconto di Fl. Ios., *Ant.* 16,16: "Compiuta la missione nel Ponto... decisero di non ritornare per via mare, ma per via terra attraverso la Paflagonia e la Cappadocia e di là, attraverso la Grande Frigia, raggiunsero Efeso...".

Anche se le regioni destinatarie della *I Petri*, sono territori di antica evangelizzazione, e se addirittura la provincia d'Asia, ha costituito il paese cristiano κατ'ἑξοχήν, secondo una nota affermazione di Adolf von Harnack, le nostre fonti d'informazione sugli sviluppi teologici ed organizzativi qui determinatesi tra la fine del I e per tutto il II secolo non sono così abbondanti come avremmo desiderato e come si potrebbe congetturare sulla scorta di una lettura dei primi cinque libri della *Storia ecclesiastica* d'Eusebio che pure ci fanno intravedere profili di personalità di prim'ordine della cristianità in terra d'Asia e ci restituiscono preziosi frammenti di opere verso cui la riflessione cristiana successiva dovè essere ampiamente debitrice.

Nei decenni successivi alla redazione della *I Petri* la storia della cristianità d'Asia appare condizionata da due eventi sui quali possiamo dirci più informati e sui quali, corrispondentemente, la ricer-

²⁸ La strada che collegava queste città è quella attraverso la quale si sarebbe diffuso il cristianesimo nel Ponto secondo W. M. RAMSAY, *The Church in the Roman Empire before A.D. 170*, London 1895, p. 10; J. A. MUNRO, *Roads in Pontus, Royal and Roman*, in *Journal of Hellenic Studies* 21 (1901), pp. 52-66. L'incipit della *I Petri* fonda la tradizione ecclesiastica che collega il nome di Pietro all'evangelizzazione dei giudei "...della diaspora nel Ponto, nella Galazia, nella Bitinia, nella Cappadocia, nell'Asia" attestata nella *tabula* eusebiana delle prime missioni apostoliche in *h.e.* 3,1,1.

ca ha più fruttuosamente insistito: la controversia sulla celebrazione della Pasqua e la crisi montanista. Ma la storia del cristianesimo nell'Asia romana fu ben più complessa e ricca di fermenti e di contrasti²⁹. La presente nota, mentre rimanda i lettori a studi specialistici per i due temi ora citati, intende evidenziare nell'ambito della cristianità di questa regione, la persistenza di una diversità di atteggiamenti nei riguardi del potere di Roma per l'arco cronologico compreso tra l'età flavia e lo scorcio del principato di Marco Aurelio. E' evidente la necessità di allargare il nostro campo d'indagine, affiancando alla riflessione sui gruppi cristiani anche quella sul ruolo dei giudei, sulla sensibilità religiosa dei pagani e su quella 'politica' dei rappresentanti del potere di Roma.

In via preliminare va rilevato che la vitalità del giudaismo nelle regioni menzionate dalla *I Petri* appare ben attestata nei primi tre secoli; questo aspetto si coglie sia nei confronti del circostante ambiente pagano, sia nei riguardi delle comunità cristiane. Il fenomeno è ancora più vistoso nella provincia proconsolare d'Asia, forse anche per il fatto che le nostre fonti d'informazione sono qui più abbondanti.

La relazione tra cristiani e giudei è in ogni caso molto intensa. Si pensi, da un lato, alla mutuazione di moduli di pensiero e di approcci esegetici alle Scritture da parte dei cristiani, dall'altro, al contrario, alle tensioni documentate nell'*Apocalisse di Giovanni*³⁰ e, più ancora, successivamente, dal *Dialogo con Trifone* di Giustino (ἐπι

²⁹ Sul profilo del cristianesimo nell'Asia romana cfr. i due contributi di S. E. Johnson, *Early Christianity in Asia Minor*, in *JBL* 77, 1958, 1-77 e *Asia Minor and Early Christianity*, in J. Neusner (curatore), *Christianity, Judaism and Greco - Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, II, Leiden 1975, 77-145; cfr. anche S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor. II The Rise of the Church*, Oxford 1993 che valorizza prioritariamente i dati archeologici. M. Simonetti, s.v. *Asiatica (cultura)*, in *Diz. Patr. e di Antich. Crist.*, I, Casale Monferrato 1983, 414-416 ricorda la varietà di atteggiamenti dottrinali ed esegetici dei cristiani d'Asia, ed individua chiaramente quegli aspetti comuni che ci consentono di parlare di una "facies culturale caratteristica del cristianesimo dell'Asia romana".

³⁰ A Smirne coloro che si proclamano giudei sono una "sinagoga di Satana" (2,9); si pensi anche al ruolo dei giudei nel martirio di Policarpo, cfr. S. RONCHEY, *Indagine sul martirio di san Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*, Roma 1990, pp. 159-177 ("Popolo cristiano e popolo giudaico a Smirne"). Il veggente configura uno scenario di capitolazione da parte dei giudei locali nei ri-

τῆς Ἐφεσίων πόλεως)³¹ oppure dall'*Omelia pasquale* di Melitone di Sardi. È nell'Asia del secondo secolo che Apollinare e Milziade compongono i loro trattati *Adversus Iudaeos*³².

Seguendo la traccia indicata da Luca negli *Atti degli Apostoli*, una mappa delle diaspora giudaica nelle regioni citate nel nostro documento potrebbe essere pertanto utile per verificare gli elementi di continuità e di frattura tra i gruppi religiosi³³. Non entro nel merito di questa pista di ricerca; ricordo, tuttavia, soltanto alcuni spunti significativi scelti a caso nell'ambito di un repertorio che meriterebbe un'indagine analitica.

"Dal Ponto e dall'Asia" provengono alcuni pellegrini giudei che ascoltano il discorso di Pietro nel giorno di Pentecoste³⁴. Alla diaspora pontica appartengono due significativi omonimi giudei: Aquila, il collaboratore di Paolo in più luoghi e circostanze³⁵, ed il pagano convertito al giudaismo, traduttore dell'Antico Testamento attivo in età adrianea, probabilmente nativo di Sinope. Da questa città proverrà Marcione che proprio del rapporto tra cristianesimo e giudaismo fa il centro della sua predicazione. Il giudaismo pontico esercita una rilevante forza d'attrazione negli ambienti pagani circostanti come attestano le iscrizioni di Panticapaeum³⁶ e di Gorgip-

guardi dei cristiani: "...io ti do di quelli della sinagoga di Satana, i quali dicono di essere giudei e non lo sono, ma mentiscono; ecco, io li farò venire a prostrarsi dinanzi ai tuoi piedi..." 3,9; ben diverso è a tal proposito il tono del timorato di Dio Eustazio che della comunità giudaica di Filadelfia parla come della "santissima sinagoga degli ebrei", cfr. *CII*, n° 754.

³¹ Eus., *h. e.* 4,18,6.

³² Eus., *h. e.* 4,27.

³³ La ricerca partirà dal materiale raccolto nel secondo volume del *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* di J. B. Frey (Città del Vaticano 1952). Cfr., inoltre, F. Blanchetière, *Juifs et non juifs. Essai sur la diaspora en Asie Mineure*, in *RHPhR* 54, 1974, 368-382; P. Treblico, *Jewish Communities in Asia Minor*, ("Soc. for NT Studies. Monograph Series" 69), Cambridge 1991; E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, trad. ital., III,1, Brescia 1997, pp. 50-77.

³⁴ Cfr. *Atti degli Apostoli* 2,9.

³⁵ Troviamo Aquila al fianco di Paolo a Corinto (*Atti* 18,2) e ad Efeso (*Atti* 18,18-19). Poi lo troviamo in Asia (*1 Cor.* 16,19); quindi a Roma (*Rom.* 16,3), finalmente di nuovo ad Efeso (*2 Tim.* 4,19).

³⁶ Cfr. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, I, New York 1975², nn. 683 (dell'81; un affrancamento avvenuto con l'avallo della comunità giudaica); 683a (II sec.; ancora a favore di un affrancato che dovrà sempre visitare la sinagoga τῶν Ἰουδαίων καὶ θεῶν σέβων questi ultimi da identificare, come sembra, con proseliti); 683b e 684

pa³⁷. Nella regione il κύριος Σαβαώθ della Septuaginta viene talvolta identificato con il con il κύριος Σαβάζιος di origine frigia³⁸.

Nella Galazia il culto "dell'Iddio altissimo ed iperurano" è abbinato a quello degli angeli in documenti che sembrano attestare la forza d'attrazione del giudaismo³⁹.

Nella città di Gerapoli, in Frigia, l'iscrizione di Publio Elio Glicone attesta la grande importanza della festa degli azzimi nel calendario locale⁴⁰: il tema ricorre nella nota controversia sulla data della celebrazione della Pasqua che contrappone i cristiani d'Asia ai vescovi romani. Papia di Gerapoli, che lesse ed utilizzò la *I Petri*⁴¹, attesta le origini profetiche e carismatiche del cristianesimo in questa regione rievocando la figura di Filippo e delle sue figlie ispirate; lui stesso sottoscrive la fede in un millenarismo dai tratti realistici e grossolani: un ottimo terreno di coltura per l'imminente montanismo. D'altro canto, proprio qui, fa rilevare Jean Daniélou, il giudeo cristianesimo conserva un "messianismo terreno" che sopravvive alla

(II sec.; ancora pertinenti all'istituto dell'affrancamento ed al ruolo della sinagoga); 685-689a (tombali, taluna con *amenorah*).

³⁷ Cfr. CII, I, nn. 690 (del 41) e 690a (del 59) e E. R. GOODENOUGH, *The Bosphorus Inscriptions to the Most High God*, in JQR 47 (1956-57), pp. 1-44; B. LIFSHITZ, *Le culte du Dieu Très Haut à Gorgippia*, in Riv. filol. 92 (1964), pp. 157-161.

³⁸ Cfr. il fondamentale contributo di F. CUMONT, *Les mystères de Sabazius et le judaïsme*, in CRAI 1906, pp. 72-79. La catacomba di Vibia, sulla via Appia antica, attesta una continuità di frequentazione tra cristiani e devoti pagani (ma giudaizzanti) del dio Sabazio: qui, infatti, l'*angelus bonus* introduce la pia Vibia al banchetto dei *bonorum iudicio iudicati*; cfr. C. CECHELLI, *Monumenti cristiano - eretici di Roma*, Roma 1944, pp. 167-180; A. FERRUA, *La catacomba di Vibia*, in Riv. di Archeol. Crist. 47 (1971), pp. 7-62; 49 (1973), pp. 131-161; C. Giuffrè Scibona, *Aspetti soteriologici del culto di Sabazio*, in U. BIANCHI-M.J. VERMASEREN (curatori), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982, pp. 558 ss

³⁹ La devozione è attestata in epigrafi di carattere sincretistico che al neotestamentarista non possono non ricordare brani quali *Galati* 1,8; 4,14 e *Colossesi* 2,18. S. MITCHELL, *Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor, II, The Ankara District. The Inscriptions of North Galatia*, ("British Institute of Archaeology of Ankara, Monogr. 4; BAR Int. Ser. 135", 1982, nn. 209B, 418 e 141; cfr. A. R. R. SHEPPARD, *Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor*, in *Talanta* 12-13 (1980-1981), pp. 77-101

⁴⁰ Cfr. CII, II, n° 777: si tratta di una iscrizione sepolcrale nella quale Glicone destina una somma alla corporazione dei tintori di porpora ingiungendo che costoro, utilizzando gli interessi fruttati dal capitale, avrebbero dovuto decorare la sepoltura ogni anno ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν ἀζύμων. In generale cfr. lo studio puntuale di E. Miranda, *La comunità giudaica di Hierapolis in Frigia*, in *Epigraphica Anatomica* 31 (1999), pp. 109-156.

⁴¹ H. e. 3,39,17.

caduta di Gerusalemme e non degenera in gnosticismo⁴². Sempre in Frigia l'incidenza del giudaismo è attestata dalle note emissioni monetali di Apamea raffiguranti la scena dell'arca di Noè⁴³, così come dalla iscrizione della sinagoga di Acmonia dalla quale apprendiamo che l'edificio fu fatto costruire da una certa Giulia Severa, sacerdotessa pagana e filogiuidea vissuta nell'età di Nerone⁴⁴.

Per la natura stessa del suo messaggio, e per l'universo culturale che esso sottintendeva, anche in queste zone il cristianesimo ha tenuto presente come piste prioritarie per la sua diffusione la diaspora giudaica. Nel caso del nostro testo che pure, come s'è visto, viene redatto in funzione di comunità composte prevalentemente da ex pagani non si può prescindere dal contesto giudaico. In realtà il paganesimo delle province asiatiche era già giunto in contatto con il giudaismo sviluppando, come altrove, ora reazioni di rigetto, ora un atteggiamento di interesse che sfociava nell'adesione oppure in forme di religiosità sincretistica nelle quali la componente giudaica era importante. Il cristianesimo nell'Asia divorzierà molto per tempo dalla sua originaria matrice giudaica, ma anche dopo questa separazione esso non potrà fare a meno di confrontarsi con la tradizione d'Israele anche per definire adeguatamente la propria identità.

Nella provincia d'Asia, in particolare, le comunità cristiane appaiono diversificate molto per tempo. Il paolinismo vigoreggia sia grazie alla sua prospettiva 'cattolica' che emerge nella *Lettera agli Efesini*, sia in virtù del suo assetto organizzativo, come si evince dalla corrispondenza con Timoteo, che pure ci riporta in questa area geografica. V'è inoltre la tradizione giovannea che proprio ad Efeso ha il suo baricentro. Ma non mancano comunità di orientamento diverso. Le sette chiese asiatiche destinatarie dell'*Apocalisse di Giovanni* hanno un loro fermo convincimento per quanto riguarda le prescrizioni alimentari ed individuano, con evidente sensibilità giudeo cristiana, nell'assimilazione degli 'idolotiti' lo spartiacque tra fedeltà e trasgressione al volere di Dio. I tanto deprecati nicolaiti⁴⁵,

⁴² J. DANIELOU, *Nuova storia della Chiesa. I. Dalle origini a S. Gregorio Magno*, tr. it., Torino 1970, p. 80.

⁴³ Cfr. G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, Bologna 1998, pp. 107-108.

⁴⁴ Cfr. B. LIFSHITZ, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives*, Paris 1967, n° 33.

⁴⁵ *Apoc.* 2,6.15

sui quali si accanirà infruttuosamente la fantasia degli eresiologi, rappresentano, invece, con ogni probabilità, delle correnti cristiane proclivi ad un'intesa con il *modus vivendi* del circostante ambiente ellenizzato. Ma il quadro è ancora più complesso. Dobbiamo anche ricordare gli avversari presi di mira nelle lettere a Timoteo; non è agevole individuarne il profilo teologico: costoro intendono malamente la Legge e la sua funzione, si attardano "in favole ed in genealogie senza fine" giungendo ad imporre l'astensione dal matrimonio e l'astinenza da alcuni cibi⁴⁶. Non sapremo mai le dottrine professate da Imeneo ed Alessandro⁴⁷, ma possiamo ritenere che queste abbiano costituito una "falsa gnosi"⁴⁸. La predicazione di Cerinto è attestata ad Efeso sullo scorcio del primo secolo. Di lì a poco, i 'doceti' dell'Asia desteranno le preoccupazioni di Ignazio. Sempre l'Asia sarà il laboratorio di pensiero per quei teologi che andranno a diffondere il modalismo a Roma ed in Africa, come Noeto di Smirne e Prassea.

La situazione delle comunità cristiane della provincia d'Asia, all'epoca della stesura delle sette lettere dell'*Apocalisse di Giovanni*⁴⁹, è caratterizzata da un forte conflitto tra la componente giudeocristiana, ancora devota alle prescrizioni di derivazione mosaica, e quella etnico cristiana che, ad esempio, aveva fatto proprio il precetto paolino della libertà in merito all'assunzione di idolotiti. Per quanto riguarda, invece, i rapporti con l'impero o, per meglio dire, con le autorità che lo rappresentavano, gli attriti si preannunciano imminenti o, come nel caso di Antipa di Pergamo, si traducono già in martirî. La prospettiva politica del veggente è indubbiamente quella degli apocalittici; nell'ambito di questa gli eventi di storia

⁴⁶ Cfr. *I Tim.* 1,4; 4,3.

⁴⁷ Cfr. *I Tim.* 1,20; *II Tim.* 2,18.

⁴⁸ Cfr. *I Tim.* 6,20. *I Tim.* 6,14-16 è stata talvolta considerata come una implicita invettiva contro il culto dell'imperatore: l'epifania di Gesù Cristo è salutata come quella dell'unico vero *δυνάστης, βασιλεύς* e *κύριος*, unico immortale ed invisibile (a differenza dei cesari). Certamente il brano riecheggia luoghi della tarda letteratura giudaica che raffigurano Dio in contrasto con gli dèi del paganesimo (*2 Mac.* 1,24; 12,15; *Ecclesiastico* 46,5; *Enoch* 9,4, *Sapienza* 15,3 etc.), ma qui è innegabile una lettura attualizzante che non può escludere le pretese del culto del sovrano. Coerentemente la prospettiva della persecuzione appare inevitabile in *II Tim.* 3,12.

⁴⁹ Cfr. C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Church of Asia in their Local Setting*, Sheffield 1986.

religiosa della tarda età flavia, andavano letti alla luce della ricca e suggestiva tradizione della resistenza giudaica ai grandi imperi 'universali' ed alla loro portata assolutista: Babilonia, Antioco IV, Nerone e, da ultimo, il *Nero redivivus* di cui si favoleggiava diffusamente. La risoluzione di questa tensione che, abbiamo visto, ha radici antichissime è per Giovanni il crollo cruento e fragoroso di Babilonia, insieme all'avvento della Gerusalemme celeste.

La *I Petri* riflette un'epoca e, quel che più interessa, una situazione vicina a quella rispecchiata nell'*Apocalisse*. Ma la corrente cristiana a cui essa si riferisce (e che, pertanto, esprime) non trae linfa dall'exasperata tradizione apocalittica; essa appare, invece, espressione di un cristianesimo di derivazione pagana il quale, naturalmente, si atteggerà nei riguardi del mondo politico ed amministrativo connesso all'impero in modo diverso da quello espresso dal veggente di Patmos. Qui, infatti, non si attende la precipitosa rovina delle 'istituzioni', anzi, si avverte come un dovere prioritario la difesa della professione di fede cristiana, intesa quale espressione di "buone opere" che inducono a conversione; tra queste la sottomissione all'imperatore ed alle autorità periferiche che lo rappresentano, il tutto come discorso 'apologetico' che mira a persuadere i non credenti. L'autore della *I Petri*, che ha presente la situazione dei cristiani d'Asia e che attesta la loro esigenza di confrontarsi comunque con la realtà dell'impero, reagisce al culto di Roma e dell'imperatore diffuso in quei territori⁵⁰ mettendosi sulla stessa lunghezza d'onde di *Romani* 13⁵¹. Il rispetto verso le autorità costituite deve in ogni caso rimanere per i cristiani nella dimensione del lealismo politico e l'unico elemento religioso dovrà essere l'amore verso un Dio che conferisce a chi detiene il potere il compito di promuovere il

⁵⁰ Cfr. P. Prigent, *Au temps de l'Apocalypse II: Le culte impérial au 1er siècle en Asie Mineure*, in RHPHR 55 (1975), pp. 215-235; S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

⁵¹ Questi notissimi brani relativi al rapporto tra il cristiano e la sfera dell' "autorità" sono stati frequentemente analizzati alla luce di una sensibilità politica "a posteriori" la quale però non ha giovato certo alla comprensione del testo stesso. All'insegnamento ed agli *exempla* di Paolo o dell'autore della *I Petri* non furono certo estranee le riflessioni sulle origini e la natura del potere politico diffusissime negli ambienti della filosofia ellenistica, anche popolare, specialmente influenzata dallo stoicismo; alcuni testi in M. Adinolfi, *La prima lettera di Pietro nel mondo greco - romano*, Roma 1988, pp. 64-69.

bene e reprimere il male.

Dunque, per quanto riguarda l'atteggiamento verso Roma ed il suo impero che fu proprio dei cristiani d'Asia, ricorrendo ad una semplificazione sicuramente inadeguata ma comunque chiarificante, potremmo dire che sussistono due correnti di pensiero: l'una antiromana, che si riconosce nell'Apocalisse giovannea, l'altra, lealista, la quale raccoglie l'eredità paolina ed ha un suo manifesto nella *I Petri*. Queste tendenze persisteranno oltre la fine del principato di Domiziano, conservando la loro vitalità almeno per tutta l'età dell'impero 'umanistico'.

Nell'età di Marc'Aurelio, infatti, un avvenimento politico e militare fa da catalizzatore per queste due tendenze, contribuendo a radicalizzarle, ad esasperarle ma anche ad accelerare la vittoria dell'una sull'altra: la rivolta di Avidio Cassio⁵².

Alcune pagine di Dione Cassio⁵³ proiettano luce sugli intenti di questa rivolta che ebbe luogo nel 175 e che coinvolse al fianco dell'usurpatore legioni stanziato in oriente ed in Pannonia. Si trattava di assicurare la successione di Avidio Cassio a Marco Aurelio la cui malferma salute faceva temere una morte improvvisa e l'affidamento della porpora imperiale in mani inadeguate. A tal proposito Faustina, moglie di Marco Aurelio e figlia di Antonino Pio, si dichiarava peraltro timorosa che alla successione sarebbe stato chiamato Comodo "giovane e semplice di mente".

L'evento riuscì ad infiammare vasti strati delle popolazioni delle province orientali dell'impero. Tra i molteplici problemi connessi a questo episodio breve ma significativo v'è anche quello di accertare l'eventuale partecipazione di cristiani e di valutarne il significato.

Anni dopo Tertulliano in due riprese protesterà il lealismo dei cristiani in quella circostanza affermando che costoro non sono da ricercare tra i rivoltosi al seguito di Avidio Cassio: "Dove provenivano i Cassii, i Nigri e gli Albini? Dove coloro che attentarono a un imperatore ai due lauri? Dove coloro che si esercitano nella palestra per strozzargli la gola?... Se non erro provengono dai ranghi dei romani, non dei cristiani"⁵⁴. E, inoltre: "I cristiani non sono

⁵² Cfr. M. L. Astarita, *Avidio Cassio*, Roma 1983.

⁵³ Cfr. Dio C. 71,22,3-23 - 23,1-3.

mai stati sostenitori di Albino o di Nigro o di Cassio, ma sono stati trovati nemici degli imperatori proprio quelli che fino al giorno prima avevano giurato per il loro genio...⁵⁵.

Successivamente alla rivolta di Avidio Cassio assistiamo, in particolare proprio nella provincia d'Asia, alla fioritura di una letteratura apologetica la quale fa leva con insistenza sul lealismo dei cristiani verso l'impero o, ancor più esplicitamente, verso l'imperatore Marco Aurelio il quale, dopo aver domato la rivolta, sedeva ora incontrastato sul suo trono. Sulla scorta delle ricerche specialistiche di Robert M. Grant⁵⁶ possiamo non soltanto datare con buona approssimazione nell'ambito del principato di Marc' Aurelio gli scritti apologetici di Apollinare di Gerapoli (175), Melitone di Sardi (175), Taziano (177), Atenagora (c. 177) e Milziade (176-177), ma siamo anche in grado di individuare un nesso eziologico tra la redazione di questi testi in oriente e la necessità di discolorare i cristiani dall'accusa di aver parteggiato per Avidio Cassio o di cospirare contro l'impero. Più esemplare di tutte appare l'*Apologia* di Melitone di Sardi dove il tema del lealismo dei cristiani si fonde con un accorato auspicio che a succedere a Marco Aurelio sia proprio il figlio Comodo. Il testo è pervenuto grazie ad un ampio frammento tramandato da Eusebio di Cesarea: "la nostra filosofia... diffusasi in mezzo ai tuoi popoli sotto il regno del grande Augusto, tuo antenato, divenne, soprattutto per il tuo impero, di fausto presagio. Da quel momento la potenza dell'impero romano aumentò in grandezza e splendore. Tu ora ne sei divenuto il capo e l'erede, e tale ne rimarrai con tuo figlio, se proteggerai questa filosofia che, nata con l'impero e sbocciata sotto Augusto, ebbe, fra gli altri culti, il rispetto dei tuoi maggiori"⁵⁷.

Non è certamente facile stabilire se i cristiani abbiano preso parte alla rivolta di Avidio Cassio, tuttavia queste martellanti *excusationes* ci spingono ad ammettere l'ipotesi che in realtà la sollevazione, per la sua portata e per l'ampio coinvolgimento che determinò in oriente, abbia potuto eccitare gli animi di alcune frange cristiane le quali o persistevano nel guardare a Roma come alla Babilonia avversaria

⁵⁴ Tert., *apol.* 35,9.

⁵⁵ Tert., *ad Scapul.* 2,5.

⁵⁶ Cfr. R. M. Grant, *The chronology of the Greek Apologists*, in *Vigiliae Christianae* 9 (1955), pp. 25-33 e *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988.

⁵⁷ Eus., *h. e.* 4,26,7.

dei santi, oppure interpretavano lo sconvolgimento come un evento epocale, oggetto di profezia o di attesa messianica. Costoro, magari, sbagliando grandemente, confondevano la ἀγαθὴ τύχη⁵⁸ che sembrava accompagnare l'*adventus* di Avidio Cassio con un moto della provvidenza dei cristiani che stava per abbattere il *saeculum* di Roma.

Tale prospettiva potè probabilmente sorridere ai montanisti che perpetuavano la tradizione profetica ed apocalittica e che attendevano ansiosamente la fine. Non sappiamo se sia stato un montanista quel profeta che fu relegato da Marco Aurelio nell'isola di Siro perché aveva enunciato le sue pericolose profezie all'epoca della rivolta di Avidio Cassio⁵⁹; ma certo l'ipotesi non è da escludere a priori. D'altro canto sono ambienti cristiani asiatici pervasi di spiriti antiromani che producono, intorno al 170, l'ottavo libro degli Oracoli Sibillini cristiani dove Marco Aurelio è evocato quale "re dell'ultima età" (v. 65); come "uno, per altro, già avanti negli anni, il cui scettro lontano si stenderà: re infelicissimo, che tutti i tesori del mondo nella sua casa rinchiude e conserva". La visione si tinge ancor più di toni apocalittici quando configura il ritorno sulla scena del "matricida", del *Nero redivivus* che, movendosi dall'oriente, decreterà la fine di Roma⁶⁰.

In conclusione, anche se la partecipazione dei cristiani alla rivolta del 175 è estremamente difficile da valutare nella sua effettiva consistenza, possiamo essere certi che l'evento comportò la necessità di esplicitare una "professione di fede" politica per i cristiani delle regioni coinvolte. Tra i due fronti, per così dire, quello apocalittico ed antiromano si avviò allora a diventare decisamente una minoranza; quello lealista, nel solco della *I Petri*, si identificò ben presto con il cristianesimo, dialogante con l'impero e conseguentemente egemone. Alla luce di questa presa di distanze è da leggere l'impegno antimontanista di apologeti quali Apollinare e Milziade. Il cristianesimo della gentilità, che vive nelle regioni fit-

⁵⁸ Così alla linea 6 del papiro SB 10295 che annuncia l'*adventus* di Avidio Cassio presso i suoi sostenitori in Egitto, cfr. A. K. Bowman, *A letter of Avidius Cassius?*, in *JRS* 60 (1970), pp. 20-26.

⁵⁹ Cfr. *Mos. et Rom. Legum coll.* 15,2,5.

⁶⁰ Cfr. M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. III. Lettere ed Apocalissi*, Torino 1969, pp. 512-513. Per un confronto con il mondo degli Oracoli Sibillini ed il movimento montanista nell'età di Marco Aurelio cfr. H. W. Parke, *Sibyls and Sibilline prophecy in classical antiquity*, London - New York 1988, pp. 158-161

tamente urbanizzate dell'Asia di cultura ellenistica avverte di essere anche sul piano politico, oltre che su quello religioso, ben diverso da quello dell'entroterra e delle asperità della Frigia che si attardava ancora nelle pericolose visioni degli apocalittici.

Le radici degli orientamenti politici dei cristiani d'Asia nel secolo secondo, dunque, sono in ogni caso ben profonde ed attingono linfa dalle pagine del Nuovo Testamento. In tale prospettiva l'autore della *I Petri* definisce la piattaforma sulla quale si collocheranno gli autori del secolo seguente interpreti degli auspici e dei convincimenti della maggioranza.

INDICE

<i>Presentazione</i>	7
ROMA	9
Salvatore D'Elia (†) <i>Gli orientali e roma nel giudizio dei letterati romani</i>	11
Marcello Gigante (†) <i>Seneca filosofo e le scuole di pensiero</i>	37
Ernst Dassmann <i>Die historischen Zeugnisse für Leben und Sterben des Petrus in Rom</i>	51
Luigi Cirillo <i>Scuole di pensiero orientale a Roma</i>	75
CAMPANIA	95
Giancarlo Lacerenza <i>Fra Roma e Gerusalemme. L'immagine di Puteoli e dei Campi Flegrei in Filone Alessandrino e in Flavio Giuseppe</i>	97
Antonio Carlini <i>Cuma cristiana e il Pastore di Erma</i>	129
Ennio Sanzi <i>Labe me ton helioserapin. I culti egiziani a Pozzuoli attraverso le iscrizioni</i>	139
Antonio Varone <i>Presenze giudaiche a Pompei</i>	165
Elena Miranda <i>Iscrizioni giudaiche del napoletano</i>	189
Fabrizio Bisconti <i>Testimonianze archeologiche delle origini cristiane nel napoletano. Le catacombe di S. Gennaro</i>	211
Mara Amodio <i>Gli studi di archeologia cristiana a Napoli dal '600 ad oggi</i>	229

ORIENTE	255
Adriano Rossi	
<i>Incontri di lingue e culture nel Mediterraneo dell'età imperiale</i>	257
Piero Capelli	
<i>Linee di storia dell'ebraismo nel vicino Oriente dal I secolo e.v. all'avvento dell'islam</i>	273
Giancarlo Rinaldi	
<i>La prima epistola di Pietro. Per una 'mappa' dei rapporti tra cristiani ed impero nell'Asia romana</i>	295
Riccardo Maisano	
<i>"Ricompiamo il tempo": Efesini 5, 16 da san Paolo ad Alessandro Manzoni</i>	313
Ermenegildo Cocco	
<i>I frammenti degli Ὑπομνήματα di Egesippo</i>	327
Riccardo Contini	
<i>Il cristianesimo siriano preislamico: il problema delle traduzioni bibliche</i>	397
Giusto Traina	
<i>Il problema storico della conversione dell'Armenia</i>	411
Yaqob Beyene	
<i>L'Etiopia all'ombra di S. Pietro</i>	425
Roberto Tottoli	
<i>Profeti e profezia nel Corano</i>	441
Clelia Sarnelli Cerqua	
<i>Le istituzioni religiose dell'islām: Preghiera, pellegrinaggio e digiuno, in continuità con la tradizione dei giudeo-cristiani</i>	455
Carmela Baffioni	
<i>La filosofia tardo-antica e l'Isālm</i>	469
Pietro Mander	
<i>La penisola araba nelle fonti della mesopotamia antica</i>	489