

Il cristianesimo nell'Asia romana*

Giancarlo Rinaldi

I. Realia Christianorum Asiae

Adolf von Harnack, grande storico del cristianesimo antico, attivo tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, ebbe a dire che l'Asia fu "terra cristiana per eccellenza". Questa affermazione è ampiamente giustificata da quanto conosciamo in merito alla sua evangelizzazione, sin dallo scorcio dell'età dei giulio-claudi, ed anche, e principalmente per l'età flaviana e per il secolo secondo che vide l'apogeo del cristianesimo in quelle regioni. In quest'epoca, infatti, l'Asia era il territorio più urbanizzato dell'impero romano¹. Il cristianesimo, com'è noto, si diffuse nelle regioni del Mediterraneo dapprima nelle città grandi, quindi nei villaggi e, soltanto successivamente, nelle zone rurali. Ma il cristianesimo asiatico, proprio per la molteplicità di stimoli culturali derivanti da un territorio tanto ricco ed animato, non ha costituito certo un fenomeno dottrinalmente compatto ed unitario.

I territori che facevano parte della provincia romana d'Asia² furono acquisiti dai romani nel 133 a.C. in seguito alla dissoluzione del regno pergameneo di Attalo III. Per quanto attiene alle articolazioni della provincia si può dire con Cicerone: "*Asia vestra constat ex Phrygia, Mysia, Caria, Lydia*"³; a queste regioni andarono

* I Le pagine che qui presento costituiscono una sorta di ampio schema utilizzato nell'ambito della didattica relativa al Master in Studi Storico Religiosi sul Cristianesimo antico che ebbi recentemente a svolgere presso l'Università degli Studi di Napoli l'Orientale. Da qui derivano il loro carattere di stringatezza e, talvolta, di provvisorietà. Esse, tratte con ineccezionali adattamenti, da Rinaldi 2008, perseguono il fine dell'utilità del lettore e non quello dell'esaustività.

¹ Sul contesto urbano cfr. Macro 1980. Le città avevano diversa condizione giuridica; inoltre erano raccolte in federazioni di natura religiosa. I romani vi crearono un'assemblea provinciale (τὸ κοινόν) tra i cui compiti v'era la promozione del culto dell'augusto e di Roma

² Adopero qui il termine Asia in riferimento alla omonima provincia romana, così come riscontriamo nelle iscrizioni. Sulla storia e le istituzioni dell'Asia romana cfr. Vaglieri 1895; Chapot 1904; Magie 1950; Pekáry 1980; Sartre 1991; Sartre 1995 (gli aspetti di storia culturale e religiosa alle pp. 309-333).

³ Cic. *Pro Flacco* 27, 65.

ad aggiungersi le isole di Lesbo, Chio, Samo, Coo, Patmos, Rodi. Nell'ambito dell'ordinamento augusteo l'Asia fu fatta provincia senatoria: l'ἀνθύπατος (*proconsul*) entrava in carica alla fine di luglio, dopo esser giunto nella capitale, Efeso, a sèguito di un viaggio via mare.

Il seguente schema colloca le città con alcune attestazioni di cristianesimo nelle regioni di appartenenza:

Caria: Mileto (discorso agli anziani di Efeso, At 20, 17 ss.) ed Alicarnasso.

Frigia: erano centri fiorenti, lungo il fiume Lico⁴:

- Laodicea: lettera in Ap 3, 14-22, Sagaride⁵;
- Gerapoli: Filippo il diacono, Papia, Apollinare⁶;
- Colosse: Paolo, Col;
- Eumenia: Trasea⁷.

Misia, con le città di:

- Tiatira: Lettera in Ap 2, 18-29⁸;
- Pergamo, antica capitale dell'omonimo regno ellenistico degli attalidi: Lettera in Ap 2, 12-17; martirio di Antipa⁹ e poi di Carpo, Papiro ed Agatonice¹⁰.

Troade, regione a nord della Misia, talvolta considerata distintamente.

Lidia era la regione più importante, con le città di:

- Sardi, con una famosa sinagoga: Lettera in Ap 3, 1-6, Policarpo, Papiro, Melitone;
- Filadelfia: Lettera di Ignazio, Ammia, Sagaride;
- Smirne: Lettera in Ap 2, 8-11, patria di Noeto, Policarpo, Lettera di Ignazio, Lettera della comunità di

⁴ Cfr. Bruce 1984.

⁵ Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 24, 5: “Vescovo e martire, sepolto a Laodicea”.

⁶ Cfr. più sotto alla nota 72.

⁷ Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 24, 4: “Vescovo e martire, addormentatosi a Smirne”.

⁸ Cfr. anche Epiph. *Haer.* 51, 33.

⁹ Età domiziana se tale è la collocazione dell'*Apocalisse* che ce ne dà notizia in 2, 14.

¹⁰ Datazione incerta, nell'età di Marco Aurelio, secondo Eus. Caes. *Hist. eccl.* IV 15, 48, più probabilmente che in quella di Decio, come vorrebbe la *recensio latina*. Qui Papiro dice al proconsole: “ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἰσὶν μου τέκνα κατὰ θεόν”.

Smirne a quella di Filomelio, martirio di Pionio e del marcionita Metrodoro¹¹;

- Efeso, città principale e capitale dell'intera provincia: Lettera in Ap 2, 1-7; lettera di Ignazio, lettera di Policrate a Vittore¹²;
- Magnesia: Lettera di Ignazio;
- Tralle: Lettera di Ignazio.

Ad oriente dell'Asia proconsolare, ora descritta, altre regioni gradualmente accolsero l'ordinamento provinciale romano e, con ancora più difficoltà, la civiltà ellenistica e la sua lingua. Questi territori sono genericamente compresi nella denominazione di Asia Minore. A nord, affacciati sul Mar Nero: Bitinia (con Nicomedia), Paflagonia (con Gangra), Ponto (con Sinope, Amasia, Comana). Nella fascia dei vasti altopiani centrali: Frigia (con Apamea e Filomelio), Galazia (con Ancira e Pessinunte), Cappadocia. A sud, affacciate sul Mediterraneo: Licia e Panfilia, sormontate verso l'interno rispettivamente dalla Pisidia e dalla Licaonia: sono le regioni che furono il principale luogo di evangelizzazione delle prime missioni paoline. Paolo, d'altro canto, era nativo di Tarso, capitale della Cilicia, regione pure appartenente all'Asia Minore rivierasca, la quale faceva da tramite con la Siria, posta un poco più ad Oriente.

Tutti questi territori erano collegati da una rete di strade che l'amministrazione romana aveva contribuito a rendere fitta ed efficiente. Attraverso questi itinerari si muovevano merci ed eserciti, ma anche missionari, dottrine e testi religiosi. Lo storico del cristianesimo dovrà tenere presente questa realtà¹³, così come dovrà

¹¹ Età di Decio.

¹² Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 24.

¹³ Ricordiamo alcuni **importanti itinerari**: la strada "reale" che collegava Efeso con Tralle e, attraversando la valle del Meandro, giungeva a Laodicea ed Apamea, da dove si proseguiva per Antiochia di Pisidia ed Iconio; da quest'ultima città si proseguiva per Laranda e, attraversando le porte della Cilicia, ci si dirigeva verso Tarso e, quindi, si giungeva in Siria. Da Sardi, invece, si partiva lungo la valle dell'Ermo, per Filadelfia, Sinnada, Pessinunte, Ancira, Tavium, Megalopoli da dove ci si poteva dirigere a nord verso Nicopoli e Satala, oppure a sud verso Melitene. Da Nicomedia, che avrà grande importanza nel secolo IV per essere residenza imperiale, una strada conduceva verso sud a Iuliopoli ed Ancira; un'altra, snodandosi a nord, conduceva nella direzione di Claudiopoli, Cratia ed Amasia, poi Comana e Nicopoli. L'importante scalo marittimo di Sinope, a nord, era collegato con il porto di Tarso, a sud, da una strada che traversava Amasia, Tavium e

valorizzare adeguatamente i dati forniti dalla ricerca archeologica¹⁴. Per intendere la vicenda dei cristiani¹⁵ in queste regioni bisogna evitare di considerare alla stregua di contenitori non comunicanti l'un l'altro categorie religiose come “cristianesimo”, “giudaismo”, “paganesimo”, certamente ben distinguibili in teoria, ma profondamente integrate nella effettiva realtà. La ricerca archeologica, grazie al recupero del lessico e della fraseologia popolare, del simbolismo e dell'iconografia (specialmente funeraria), ha fatto luce sulla circolazione e sulla “trasversalità” di temi, espressioni, sensibilità, idee ed anche credenze tra gli appartenenti ai vari gruppi religiosi.

Anche in Asia i ritmi della vita di molte città erano scanditi e caratterizzati dalla presenza di importantissimi santuari pagani, che attraevano folle di devoti anche da ben lontani paesi. La diaspora giudaica aveva sedi antiche i cui membri erano non infrequentemente ben inseriti nelle classi di governo¹⁶.

I grandi santuari dell'Asia costituivano punti d'aggregazione intorno alle esperienze religiose fondanti la spiritualità antica¹⁷: l'*interpretatio* ellenistica di vetusti culti locali, la mantica oracolare, le guarigioni, il culto di Roma e dell'imperatore. Si tratta di realtà che ebbero tutte a che fare con la vita dei cristiani e con la definizione della loro identità; questa interazione fu effettiva anche se non sempre trasparente esplicitamente nelle fonti cristiane di cui oggi disponiamo.

Megalopoli. Particolarmente fitto e frequentato era il circuito stradale che collegava Efeso, Sardi, Smirne, Tiatira, Pergamo e le città della Pisidia; cfr. Starr 1962; Dabrowa 1976; French 1980; French 1981-1988.

¹⁴ Per conoscere l'**archeologia** e l'**epigrafia dell'Asia** bisogna mettersi alla scuola di W. Ramsay, un gentiluomo scozzese che, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, visitò, esplorò, scavò e studiò questo territorio lasciandoci una serie di studi che sono ancora fondamentali per la conoscenza della materia, ad es. Ramsay 1890; Ramsay 1904; cfr. Gasque 1966. Si noti che l'interesse del Ramsay era iniziato dalla lettura del libro degli *Atti degli apostoli*. Questo testo costituisce la più vivace descrizione della vita nelle province del Mediterraneo orientale a giudizio del prof. F. Millar di Oxford; a conferma di questa affermazione basti una lettura del capitolo 19 relativo al soggiorno di Paolo ad Efeso. Cfr. Yamauchi 1980. Sulle iscrizioni d'Asia: Buckler et al. 1928-1962; su quelle cristiane: Cumont 1895.

¹⁵ Sul **cristianesimo nell'Asia romana** cfr. von Harnack 1986, pp. 494-496; Johnson 1958; Johnson 1975; cfr. anche Mitchell 1993 che valorizza prioritariamente i dati archeologici, part. pp. 43-51.

¹⁶ Cfr. Blanchetière 1974; Treblico 1991; Mitchell 1993, pp. 31-37.

¹⁷ Per l'età ellenistica cfr. Boffo 1985.

L'autore degli *Atti degli Apostoli*, ad esempio, individua immediatamente nel tumulto degli argentieri di Efeso e dei devoti di Artemide un esito tragico della missione cristiana in quella città. Anche nel “trono di Satana”, presso il quale “abita” la comunità cristiana di Pergamo, come leggiamo in Ap 2, 13, bisogna ravvisare un riferimento ad un importante santuario locale, sia che lo si voglia identificare con il complesso culturale di Asclepio, sia che si preferisca pensare al “grande altare di Zeus”, il centro provinciale per il culto dell'imperatore¹⁸.

Proprio il culto dell'imperatore¹⁹ era fortemente radicato nell'Asia proconsolare. Si possono condividere le riflessioni del Bowersock²⁰ in merito allo “scetticismo” con il quale esso era accolto da gran parte degli intellettuali o anche dell'opinione pubblica. Più che un'autentica “fede” religiosa, nel senso moderno del termine, esso costituiva un'attestazione di lealismo nei riguardi dell'impero e di tutto ciò che esso rappresentava; tuttavia non si dimentichi mai che allora la sfera politica non era disgiunta da quella religiosa. I più importanti centri di culto imperiale, tra i quali *in primis* Pergamo, Smirne, Mileto, Efeso e Cizico, attraevano folle, ospitavano feste e manifestazioni sportive, alimentavano in ogni caso un profondo senso d'appartenenza non solo verso un ordinamento politico ma anche verso comuni valori di riferimento. È noto il sentimento di rivalità e di “campanilismo” che ha spinto le maggiori città dell'Asia proconsolare a vedere riconosciuti ufficialmente i loro neocorati, cioè la loro investitura ufficiale a ospitare il culto di Roma e dell'imperatore. A tal proposito andrebbe ricordato che il governatore romano era un proconsole, cioè un membro di quell'*ordo senatorius* al quale era connessa la partecipazione ai *quattuor amplissima collegia* del paganesimo romano. La documentazione epigrafica e numismatica ci attesta, specialmente per l'Asia proconsolare, la diffusione capillare del culto del senato inteso come “sacra assemblea (ἱερά / θεὸς σύγκλητος)”. Pertanto il proconsole poteva talvolta apparire circondato di una sorta di sacralità²¹.

¹⁸ Sull'edificio cfr. le informazioni raccolte da Price 1984, p. 252.

¹⁹ Cfr. Prigent 1975; Jones 1980; Price 1984, pp. 249-274 (un utilissimo catalogo dei santuari del culto imperiale in Asia). Utili anche: Herz 1978, part pp. 898-899 (in relazione ai cristiani); Turcan 1978 (per il III sec.).

²⁰ Cfr. Bowersock 1973.

²¹ Forni 1982.

La storia dei grandi centri oracolari di Apollo in terra d'Asia²², a Didima²³, presso Mileto, ed a Claro, presso Efeso, s'incontrò fatalmente con quella dei cristiani²⁴. Furono, infatti, memorabili i responsi sincretistici, intesi a privare il culto di Gesù dei suoi aspetti esclusivistici e, pertanto, ad assorbirlo tra le devozioni del paganesimo tardo antico, ma fu determinante anche la consultazione di Apollo didimeo da parte di Diocleziano e Galerio nella quale, per il suo esito anticristiano, Lattanzio individua l'inizio dell'era dei martiri²⁵.

II. Cristianesimi d'Asia.

Il cristianesimo asiatico, come si diceva, si presenta sin dalle prime sue attestazioni articolato in varie correnti. Possiamo tentare di individuarne le principali, limitando però la nostra analisi ai primi secoli:

1. La più antica attestazione del cristianesimo efesino è da ravvisarsi nella predicazione di quell'**Apollo d'Alessandria** al quale fa riferimento At 18, 24. È descritto da Luca come ἀνὴρ λόγιος e δυνατός ἐν ταῖς γραφαῖς, oltre che fervente nello spirito ed espositore accurato delle Scritture. Tuttavia la sua catechesi era incentrata sul “battesimo di Giovanni” e non riguardava la dottrina dello Spirito santo. Gli *Atti*, infatti, riferiscono che i suoi discepoli furono poi ammaestrati più adeguatamente da Paolo il quale amministrò loro il battesimo nel nome di Gesù ed impose le mani per la discesa dello Spirito e l'esercizio dei carismi connessi. Leggiamo che questo gruppetto era formato da appena dodici uomini.

2. Nel libro degli *Atti degli Apostoli* si rievocano i soggiorni missionari di **Paolo** in regioni ad oriente dell'Asia proconsolare: le

²² Parke 1985. Oltre i due principali santuari ricordati nel testo, abbiamo notizie più o meno precise di altri centri, quasi sempre oracolari, connessi al culto di Apollo in Asia. Ad esempio, presso la costa nord occidentale: Gryneion, Aegae, Chrysa, Calcedonia. In Frigia, nella valle del Meandro: Hierapolis, Hierokome. Nella Caria: Telmessus.

²³ Ancora fondamentale: Grégoire 1913.

²⁴ Opere pagane quali Porfirio, *De philosophia ex oraculis haurienda*, e Cornelio Labeone, *De oraculo Apollinis Clari*, coinvolgeranno, in un modo o nell'altro, l'impegno apologetico cristiano. Cfr. la preziosa, anche se datata, raccolta: Wolff 1854; Batiffol 1916. Un'opportuna ed esauriente messa a punto dell'importanza dell' “oracolo teologico” per lo studio della religiosità tardo antica, in generale, e del cristianesimo, più in particolare, è offerta da: Pricoco 1989.

²⁵ Lact. *De mort. persec.* 11, 7.

rivierasche Licia, e Panfilia²⁶, e poi anche la Pisidia²⁷ e la Licaonia²⁸, nell'entroterra. È nel corso di questi soggiorni che, secondo il racconto lucano, Paolo, indotto dal rifiuto della gran parte dei suoi uditori giudei, iniziò a rivolgersi ai pagani per inserirli nelle comunità che andava fondando. Sempre gli *Atti* accennano, molto più stringatamente, a passaggi missionari di Paolo nella Frigia, Galazia, Misia e Troade²⁹. È inoltre noto il discorso che Paolo ebbe a pronunciare a Mileto, nella Caria, ai presbiteri di Efeso, nel corso di quel che Luca presenta come il suo terzo ed ultimo viaggio missionario³⁰. La narrazione più diffusa ed interessante, anche per l'attendibilità delle informazioni che Luca dimostra di utilizzare³¹, è quella relativa alla missione di Paolo ad Efeso³². Il soggiorno efesino di Paolo può essere collocato nel 52-54.

Il magistero di Paolo si prolungò anche ben oltre la stagione della sua predicazione diretta. È, infatti, di **scuola paolina asiatica**, come oggi sembra ai più³³, la *Lettera agli Efesini*. Il documento attesta la necessità di compattare le diverse anime della comunità attraverso un'ecclesiologia altamente ecumenica.

Nella tradizione paolina d'Asia sono inoltre da inserire anche la I e la II *Lettera a Timoteo*. Si tratta di documenti che attestano lo stesso atteggiamento di lealismo verso l'impero proprio di *Rom.* 13,1-7, ma anche che esortano a combattere "dottrine di demoni". In realtà questo dittico attesta una crisi del paolinismo in Asia, e da tale crisi trae motivo di composizione: "Tutti quelli che sono in Asia mi hanno abbandonato"³⁴. È difficile dare un volto unitario alle correnti contro

²⁶ Perga. At 13, 13.

²⁷ Antiochia di Pisidia: At 13, 14; 14, 22.

²⁸ Iconio: At 14, 8; 14, 22; Derbe: At 14, 20; 16, 1; Listra: At 14, 21; 16, 1.

²⁹ At 16, 6-9.

³⁰ At 20, 15 ss.

³¹ Mi riferisco a numerose istituzioni efesine alle quali Luca accenna con proprietà: il santuario di Artemide e della ἄγαλμα διοπετιῆς che vi si conteneva, alla sinagoga, agli esorcisti giudei ed ai magici *ephesia grammata*, e poi i particolari relativi al tumulto anticristiano: l'accusa di ἱεροσουλία, l'intervento degli asiarchi e del γραμματεὺς a favore di Paolo, il riferimento all' "assemblea legale" ed ai "giorni fissati per il giudizio", il rimando alle funzioni dei proconsoli e così via.

³² Grundmann 1964; Horsley 1992.

³³ Cfr. Dettwiller 2004. Nell'*incipit* "ai santi (che sono in Efeso)", quest'ultima specificazione manca nei migliori e più antichi manoscritti come P46, κ*, B*. Anche il titolo è seriore.

³⁴ 1Tim 1, 15 ed anche 1Tim 4, 1; 2Tim 2, 17. Cfr. anche la profezia di Paolo agli anziani di Efeso riportata in At 20, 28-30 secondo la quale dopo la sua partenza dal

le quali s'intravede l'impegno dell'autore. Possiamo pensare a predicatori probabilmente di tendenza encratita³⁵ e giudeocristiana³⁶, ma senz'altro di un giudeocristianesimo meno radicale di quello contro il quale Paolo stesso ebbe a combattere nell'*Epistola ai Galati*. Questi predicatori vietavano il matrimonio e prescrivevano l'astensione da "cibi che Iddio ha creato"³⁷, erano dediti a speculazioni su "favole e genealogie senza fine"³⁸. Per altri tratti costoro sono stati considerati quali antesignani di quello che più tardi sarà lo gnosticismo. Essi, infatti, si vantavano d'essere detentori di una gnosi, che in realtà era una "falsa gnosi"³⁹ e sostenevano che la risurrezione era già avvenuta⁴⁰. La crisi che le due missive a Timoteo attestano per il paolinismo d'Asia si rileva anche sia dall'insistenza con la quale vi si condannano le lunghe discussioni d'argomento dottrinale, protratte anche nelle private abitazioni, sia dall'urgenza di un'adeguata riorganizzazione del ministero presso queste comunità (vescovo, anziani, diaconi, assistenza alle vedove, etc.)⁴¹.

3. Ad ambiente asiatico viene ricondotta anche la *Prima Petri*. Questo documento si presenta in linea con l'insegnamento paolino relativo al lealismo verso le autorità "create dagli uomini", re e governatori, il che è da intendersi nel contesto dell'Asia romana:

seno stesso della comunità sarebbero sorti "lupi rapaci" che avrebbero insegnato "cose perverse".

³⁵ Qui per encratismo intendiamo quella particolare forma di sensibilità religiosa, trasversale alle esperienze religiose del mondo antico (paganesimo, ebraismo, cristianesimo, manicheismo, etc.), che svaluta profondamente il mondo materiale e, di conseguenza, le nozze e la riproduzione.

³⁶ Non entriamo qui nel complesso problema della esatta definizione del giudeocristianesimo. Con questo termine intenderemo quel convincimento di molteplici articolazioni del cristianesimo antico secondo le quali le osservanze tipiche della tradizione giudaica (Legge di Mosè, circoncisione, sabato, precetti alimentari, etc.) costituiscono un requisito indispensabile per appartenere al popolo di Dio.

³⁷ 1Tim 4, 1-5. Sul proselitismo di costoro cfr. anche 2Tim 3, 5-9; 4, 3-5.

³⁸ 1Tim 1, 4. Cfr. anche Tt 1, 14 (favole giudaiche e comandamenti d'uomini); 3, 9 (dispute intorno alla legge).

³⁹ 1Tim 6, 20.

⁴⁰ 2Tim 2, 18.

⁴¹ In questa mia ricostruzione mi sono attenuto alla *opinio communis* in base alla quale tanto Ef quanto 1Tim e 2Tim sarebbero testi pseudo-paoline. Lo stesso dicasi della pseudonimia 1Pe. Non entro, infatti, in questa sede nella policroma tela di Penelope degli studi neotestamentari sulla paternità e la datazione di questi documenti.

imperatore e proconsoli⁴². Ma le esortazioni del nostro autore non cadono in un *vacuum* storico e sociale, il documento stesso, infatti, attesta la diffusa circolazione di accuse secondo le quali il cristiano sarebbe κακοποιός⁴³, ed anche φονεὺς κλεπτῆς e ἄλλοτριεπισκόπος⁴⁴, si tratta di tensioni che ci indurrebbero a collocare la composizione del documento in quell'età domiziana per la quale, proprio per la regione asiatica, abbiamo altre attestazioni similari⁴⁵. Se questa ipotesi è attendibile potremmo allora affermare che tanto la *Prima Petri* quanto l'*Apocalisse di Giovanni* riflettono il clima minaccioso del principato dell'ultimo dei Flavi, ma con una significativa differenza di atteggiamento: moderato e lealista il primo testo, esasperato ed antiromano il secondo.

4. A Gerapoli, nella valle del fiume Lico, si stabilì il diacono – evangelista **Filippo** con almeno due delle sue figlie vergini e profetesse⁴⁶. La notizia è data sia da Papia di Gerapoli⁴⁷ che dal presbitero romano Gaio⁴⁸ mentre, successivamente, Policrate di Efeso confuse questo Filippo con l'omonimo apostolo⁴⁹.

5. La regione di Efeso è tradizionalmente collegata alla memoria di **Giovanni**. Dobbiamo far tesoro di quanto leggiamo in un frammento di Papia di Gerapoli trasmessoci dalla *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea:

“Papia, nel proemio della sua opera... dice d'aver ricevuto i rudimenti della fede da altri che avevano conosciuto (gli apostoli): «Se

⁴² 1Pe 2, 13-17.

⁴³ 1Pe 2, 12.

⁴⁴ 1Pe 4, 15.

⁴⁵ Cfr. Rinaldi 2004. A proposito di 1Pe Simonetti 1990, p. 142 ipotizza: “Un ignoto autore di formazione paolina, bene al corrente della crisi che travaglia le comunità cui si indirizza anche l'autore delle Pastoralis, si finge Pietro, per accreditare con questa autorità un messaggio di contenuto volutamente generico e molto comprensivo, con cui invitava i destinatari alla concordia”.

⁴⁶ Personaggi ricordati in At 21, 8-9 come dimoranti a Cesarea.

⁴⁷ Cfr. Eus. Caes. *Hist. eccl.* III 39, 9. Papia riferisce di aver ascoltato da una figlia di Filippo il racconto di due prodigi: una risurrezione e la guarigione di Giuseppe, detto Giusto o Barabba di cui parlano At 2, 23.

⁴⁸ Cfr. Eus. Caes. *Hist. eccl.* III 31, 4.

⁴⁹ Cfr. Eus. Caes. *Hist. eccl.* III 31, 2 dove l'affermazione di Policrate è inserita nel contesto di una lettera al vescovo romano Vittore mirante a dimostrare come la tradizione dei cristiani d'Asia promani da autorità apostoliche; la confusione potrebbe pertanto essere stata indotta anche da questa specifica finalità del suo scritto.

m'imbattevo in chi avesse avuto consuetudine coi presbiteri, cercavo di conoscere le sentenze dei presbiteri, ciò che avevano detto (εἶπεν) Andrea o Pietro o Filippo o Giacomo o Giovanni o Matteo o qualche altro dei discepoli del Signore; ciò che dicono (λέγουσιν) Aristione e il presbitero Giovanni, discepoli del signore»⁵⁰.

Lo stesso Eusebio, di sèguito, acutamente osserva:

“Qui conviene notare che Papia nomina due personaggi col nome Giovanni. Il primo lo annovera con Pietro, Giacomo, Matteo e gli altri apostoli, ed è evidente che intende parlare dell'evangelista; poi fa una distinzione, e mette il secondo Giovanni tra quelli che sono fuori dalla enumerazione degli apostoli, antepoendo a lui Aristione, e lo chiama chiaramente il presbitero”.

Dunque in Asia, nell'ambito dei “discepoli del Signore”, sarebbero esistiti due Giovanni, il primo da identificare con l'apostolo al quale viene tradizionalmente attribuito il quarto vangelo, l'altro con un presbitero vissuto successivamente; i verbi del frammento di Papia, rispettivamente al passato (“avevano detto”) ed al presente (“dicevano”) confermerebbero questa conclusione.

Ireneo di Lione, eresiologo di formazione asiatica, intorno al 180, affermò che Giovanni avrebbe composto ad Efeso il suo vangelo e parlò anche di presbiteri “radunati in Asia, attorno a Giovanni, il discepolo del Signore”. Non è certo che questa testimonianza sia esente da confusione: Ireneo potrebbe aver confuso il presbitero Giovanni con l'omonimo apostolo⁵¹. Così come non abbiamo la certezza assoluta che il *Vangelo di Giovanni* sia stato composto in terra d'Asia.

Sta di fatto che ad un Giovanni il veggente appartiene la nota *Apocalisse* canonica, che è testo asiatico fuor d'ogni dubbio. Il testo, com'è noto, consta di due ben distinte parti: un *corpus* di visioni relative al “giorno (del giudizio) del Signore”, che è la κυριακὴ ἡμέρα di Ap 1, 10, ed una prima parte composta da sette missive indirizzate a sette comunità cristiane destinatarie dell'opera: Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia, Laodicea. Qual è il profilo dottrinale di queste comunità e, in generale, del cristianesimo della

⁵⁰ Eus. Caes. *Hist. eccl.* III 39, 2-5.

⁵¹ Sulle testimonianze patristiche relative alla tradizione giovannea ad Efeso cfr. A. Wikenhauser – Schmid 1981, pp. 349-356.

rivelazione giovannea? È un cristianesimo che ha rotto drammaticamente i ponti con la diaspora giudaica⁵², ma che è anche diverso da quello paolino; valga a persuadercene l'accenno apparentemente misterioso ai Nicolaiti⁵³. Costoro sono presenti a Pergamo dove si comportano come Balaam il quale induceva gli israeliti “a mangiare delle cose sacrificate agli idoli ed a fornicare”⁵⁴; la stessa situazione è attestata a Tiatiri dove una profetessa “Jezabel” “seduce i miei servitori affinché commettano fornicazione e mangino cose sacrificate”. Sembra qui evidente una polemica contro la libertà di mangiare carni sacrificate agli idoli (idolotiti) di cui si avvalevano i cristiani d'indirizzo paolino⁵⁵, così come sembra evidente che le comunità giovannee prendono la distanza da questa libertà, ed anzi vi ravvisano un segno chiaro di apostasia. Il cristianesimo riflesso nell'*Apocalisse* giovannea è comunque in linea con l'assunto centrale della teologia politica dell'apocalittica giudaica la quale ravvisava nelle potenze che minacciavano o ledevano la libertà d'Israele il dispiegarsi delle forze del male nel teatro della storia universale. Ora, con Giovanni, è l'impero di Roma ad essere ritratto con le fattezze beluine dei regni del mondo contro i quali gli apocalittici evocavano i loro scenari di tragedie cosmiche e di palingenesi decretate da Dio. Il filone apocalittico, lo vedremo a suo tempo, si inaridirà ben presto nei territori dell'Asia proconsolare per conoscere una sua rifioritura in quelle regioni della Frigia dove, poco dopo la metà del secolo secondo, scoppierà il movimento “montanista”, propriamente detto della “Nuova profezia”.

⁵² Cfr. Ap 2, 9: “Le calunnie lanciate da quelli che dicono di essere giudei e non lo sono, ma sono una sinagoga di Satana”.

⁵³ Si tratta a mio avviso di un nome fittizio ma significativo. Il nome Nicola significa “vincitore di popoli”, pertanto si vuol intendere che la predicazione “nicolaita” riscuote notevole successo, conquistando l'adesione di molti credenti.

⁵⁴ Il riferimento è all'episodio veterotestamentario che leggiamo in Nm 22 ss. e 31, 16 dove Balaam spinge gli israeliti ad unirsi con le moabite e, pertanto, li induce all'apostasia religiosa che, nella terminologia biblica, è detta anche “fornicazione”.

⁵⁵ La questione della liceità per un cristiano di nutrirsi di carni che erano state precedentemente offerte in sacrificio agli dèi del paganesimo, come comunemente avveniva in ogni *macellum* dell'epoca, è trattata in 1Cor 8. La libertà concessa da Paolo di agire in tal senso non poteva non confliggere con la sensibilità di quei cristiani ancora legati alle osservanze giudaiche; essa, inoltre, unita alla proclamazione di inutilità della Legge ai fini della salvezza, contribuiva ad alimentare nei circoli giudeocristiani quell'antipaolinismo che si manifesterà in forme radicali nella letteratura pseudoclementina.

Sempre afferenti alla tradizione giovannea d'Asia⁵⁶, sono inserite nel canone neotestamentario le **tre epistole di Giovanni**. La prima presenta caratteristiche sue proprie ed intende rileggere il IV vangelo adattando tale rilettura ad una situazione peculiare del luogo e del tempo determinata dalla diffusione di dottrine cristologiche che l'autore condanna vigorosamente come eretiche. L'autore insiste nell'identificare il Cristo di Dio con l'uomo Gesù, l'eresia dei "falsi profeti" che egli combatte sembra essere una forma di "adozionismo", cioè la dottrina secondo la quale Gesù sarebbe stato un semplice uomo sul quale lo Spirito di Dio sarebbe disceso al momento del battesimo nel Giordano per poi allontanarsene prima della passione. Da ciò anche l'insistenza dell'autore sul valore salvifico del sangue di Gesù. Anche l'autore della *II Giovanni* mette in guardia i lettori da "molti seduttori... i quali non confessano Gesù Cristo essere venuto in carne"⁵⁷. È possibile tracciare un profilo più preciso degli avversari di Giovanni?

5. Ireneo di Lione riporta un aneddoto che fa risalire a Policarpo di Smirne secondo il quale un giorno Giovanni si sarebbe in fretta allontanato dalle terme di Efeso poiché vi aveva incontrato **Cerinto** "nemico della verità"⁵⁸. Lo stesso scrittore attribuisce a Cerinto il seguente insegnamento:

"... il mondo fu fatto non dal primo Dio, ma da una certa potenza molto distinta e lontana da quella autorità superiore a tutte le cose, la quale ignora il Dio supremo. Gesù, secondo Cerinto, non sarebbe nato da una vergine... ma sarebbe stato il figlio di Maria e di Giuseppe, al modo di tutti gli altri uomini, e si sarebbe distinto solo per santità, prudenza e saggezza. Dopo il battesimo sarebbe disceso in lui, da quella suprema podestà, Cristo in forma di colomba e allora avrebbe incominciato ad annunciare il Padre sconosciuto e a fare prodigi; infine il Cristo si sarebbe di nuovo allontanato da Gesù, e Gesù avrebbe patito e sarebbe risorto: Cristo invece sarebbe rimasto impassibile, essendo spirituale"⁵⁹.

⁵⁶ Così ci autorizzano a congetturare le citazioni che di questi documenti abbiamo in antichissimi scrittori cristiani d'Asia quali Policarpo, Papia, e Giustino nel suo soggiorno efesino.

⁵⁷ 2Gv 7

⁵⁸ Iren. *adv. haer.* III 3, 4, questo testo è riportato anche in Eus. *Caes. Hist. eccl.* III 28, 6.

⁵⁹ Iren. *adv. haer.* I 26, 1.

Pochi anni dopo Ireneo, il presbitero Gaio, attivo a Roma all'epoca del vescovo Zefirino (199-217), testimoniò che Cerinto sarebbe stato un carismatico ispirato ed avrebbe proclamato l'avvento del regno millennale di Cristo concepito con tratti materialistici⁶⁰. Così, dunque, Cerinto sembra inserito nel clima dell'*Apocalisse* giovannea che esaspera e radicalizza: come il veggente di Patmos, egli riceve rivelazioni da angeli e proclama l'imminente regno di Cristo. Abbiamo poi la testimonianza di Dionigi, vescovo di Alessandria intorno alla metà del secolo III. Costui fu impegnato a reprimere le agitazioni millenaristiche che serpeggiavano tra i cristiani del *nomos* arsinoitico negli anni tremendi delle persecuzioni di Decio e di Valeriano⁶¹. Dionigi, individuando nell'*Apocalisse* giovannea il manifesto di queste plebi esagitte, con acume da filologo, dapprima iniziò a negare che l'*Apocalisse di Giovanni* fosse stata composta dall'autore del quarto vangelo, e in tale direzione andò oltre giungendo ad attribuirle all'eretico Cerinto⁶². Adoperando una terminologia moderna potremmo concludere congetturando che Cerinto, tra la fine del I e l'inizio del II secolo, rappresenta in Asia una corrente del cristianesimo giudaizzante la quale si colora già di tratti di precoce gnosticismo⁶³.

⁶⁰ Il frammento, tratto da un'opera antimontanista di Gaio, è trasmesso da Eus. Caes. *Hist. eccl.* III 28, 1-2: "Cerinto per mezzo di rivelazioni, che scrive con l'aria di un grande apostolo, bugiardamente narra cose strabilianti che gli sarebbero state manifestate per ministero angelico. Sostiene che dopo la risurrezione ci sarà il regno terreno di Cristo, e che gli uomini redivivi nei loro corpi soggiogneranno a Gerusalemme, schiavi delle passioni e delle voluttà. Ed in aperta opposizione con le divine Scritture, con la volontà d'ingannare, aggiunge che ci sarà un millennio di feste nuziali".

⁶¹ Figura di rilievo combattuta da Dionigi è Nepote, vescovo di Arsinoe, il quale costituisce un interessante esponente della tendenza letteralista, e pertanto antiorigeniana, in terra egiziana.

⁶² Il frammento, dall'opera *Sulle promesse*, è trasmesso da Eus. Caes. *Hist. eccl.* III 28, 3-5: "Cerinto, autore dell'eresia che da lui prende il nome di cerintiana, volle mettere l'opera sua (l'*Apocalisse* canonica) sotto un nome capace di procurargli credito (quello di Giovanni). Il punto centrale del suo insegnamento era la credenza nel futuro regno terreno di Cristo. Sensuale e tutto carnale com'era, se lo immaginava questo regno consistere in quello che titillava le sue brame, nel soddisfare i piaceri del ventre e del basso ventre, ossia nel mangiare, nel bere, nei dilette della carne ed anche... nelle feste nei sacrifici, nelle immolazioni delle vittime".

⁶³ Cfr. Wurm 1904; Bardy 1921; Daniélou 1964, pp. 95-97; Klijn – Reinink 1973; Wright 1984.

6. Ignazio, vescovo di Antiochia, passò nelle città asiatiche di Smirne e di Trade nel corso di un viaggio verso Roma dove avrebbe dovuto subire il processo ed il martirio. Questo passaggio viene tradizionalmente posto in età traiana (circa 110 d.C.), anche se oggi non mancano studiosi che propendono ad una datazione più bassa che giunge sino al principato di Marco Aurelio⁶⁴. Ignazio ha composto allora lettere a svariate comunità dell'Asia: Efeso, Magnesia sul Meandro, Tralli (scritte da Smirne); e poi: Filadelfia, Smirne ed a Policarpo di Smirne (scritte da Troade). La sua accanita insistenza sull'accettazione da parte dei destinatari del modello di regime ecclesiastico basato sul governo di un solo vescovo, distinto dal collegio dei presbiteri, ci testimonia delle difficoltà che tale assetto incontrava anche presso le comunità d'Asia. D'altro canto a favore della formula ignaziana v'era la necessità di definire più rigidamente, con l'organizzazione, anche la dottrina da professare. E, certamente, l'episcopato "monarchico" si sarebbe prestato a tale scopo meglio dell'episcopato collegiale, anche se quest'ultimo era quello più aderente al modello neotestamentario: una comunità che esprimeva come sua guida un collegio "orizzontale" di presbiteri – vescovi. Le preoccupazioni dottrinali di Ignazio per le comunità asiatiche sue destinatarie riguardano **atteggiamenti giudaizzanti e dottrine di tipo doceta**⁶⁵.

7. Sta di fatto che l'Asia romana è nella prima metà del secolo II un crogiuolo di riflessione teologica. Da questa regione, ad esempio, partirono tre teologi – predicatori intenzionati a diffondere il loro verbo nelle grandi capitali dell'Occidente; costoro sono raggruppati nella categoria dei "**monarchiani**" poiché il loro insegnamento cristologico mirava a difendere l'unità di Dio:

a. **Teodoto di Bisanzio**, detto anche il Cuoiaio, si stabilì a Roma dove portò il suo insegnamento secondo il quale Gesù sarebbe stato un semplice uomo "adottato" da Dio in considerazione dei suoi meriti. Costui fu attivo nella capitale all'epoca dell'episcopato di Vittore (189-199) con il quale entrò in conflitto. La sua scuola fiorì successivamente nell'età del vescovo Zefirino (199-217) ed oltre. Quanto ai suoi discepoli, sappiamo che organizzarono una comunità in grado di sostenere economicamente il loro vescovo, che si diedero a produrre copie delle Scritture intervenendo con loro precisazioni ed

⁶⁴ Cfr. Joly 1979; Hübner 1997.

⁶⁵ Ignat. *Trall.* 10-11; *Smyrn.* 7.

integrazioni⁶⁶. Quel che più colpisce è che questa scuola asiatica in Roma era dedita anche allo studio delle scienze, alla geometria, ai testi di Euclide, Aristotele e Teofrasto e, principalmente, del medico Galeno⁶⁷. Per tutto ciò sarei propenso ad intendere quel che viene definito l'adozionismo della scuola di Teodoto non tanto una derivazione da condizionamenti di tipo giudeocristiano⁶⁸, quanto un prodotto del sincretismo religioso tipico dell'età Severiana che avrebbe condotto a considerare il Gesù dei cristiani alla stregua di un "uomo divino" secondo la sensibilità dei cenacoli colti dell'epoca.

b. **Noeto di Smirne**⁶⁹ insegnò che Gesù era un modo di manifestarsi di Dio Padre. In occasione delle teofanie dell'Antico Testamento era infatti lui stesso che sarebbe apparso. Tale dottrina è definita "modalismo", nell'antichità veniva denominata sprezzantemente patripassiana poiché, identificando senza mezzi termini, Gesù con il Padre, induceva a concludere che sulla croce Dio Padre stesso avrebbe sofferto. La dottrina di Noeto sarebbe stata diffusa a Roma da Epigono⁷⁰.

c. **Prassea**⁷¹, all'inizio dell'età dei Severi, si recò a diffondere la dottrina modalista dapprima a Roma, quindi a Cartagine.

III. Quartodecimani, millenaristi e montanisti.

a. Un denominatore comune delle comunità cristiane dell'Asia è costituito dalla loro consuetudine di celebrare la festa di Pasqua secondo il calendario del *Vangelo di Giovanni*, in coincidenza con la

⁶⁶ Cfr. Ehrman 1993.

⁶⁷ Testimonianza di Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 28, 6-19. Si ricordi che Galeno aveva lavorato presso l'Asklepion di Pergamon e, nell'età di Marco Aurelio, aveva soggiornato a Roma; egli aveva formulato anche giudizi in merito alle Scritture cfr. Walzer 1949.

⁶⁸ Si noti che i corifei della scuola di Teodoto a Roma "hanno rigettato la Legge e i profeti" secondo Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 28, 19 che anche qui riporta un'affermazione tratta dall'opera *Contro l'eresia di Artemone*. Inoltre, essi veneravano Galeno il quale si era dimostrato critico sia nei confronti di Mosè, come legislatore e come rievocatore della creazione del mondo, sia verso l'aspetto irrazionale della fede cristiana, cfr. Rinaldi 1998, II, nn. 19, 21, 309.

⁶⁹ Siamo informati sulla sua dottrina principalmente dal *Contro Noeto* di Ippolito, cfr. Simonetti 2000.

⁷⁰ Ne parla soltanto il testo dei *Philosophumena* IX 7, 1; è stato ipotizzato che questo nome (alla lettera "discendente, successore") sia in realtà fittizio.

⁷¹ Lo conosciamo attraverso l'*Adversus Praxeam* di Tertulliano composto nel 213, cfr. Cantalamessa 1962.

data osservata dai giudei: il 14 del mese di Nissan, cioè il quattordicesimo giorno dopo la prima luna piena di primavera. L'appartenenza alla **tradizione quartodecimana** costituisce un elemento comune dei cristiani d'Asia; essa ci appare come un aspetto "arcaicizzante" della celebrazione della grande festa cristiana piuttosto che come segno di una diversa impostazione teologica⁷². È comunque un tratto ampiamente diffuso al quale sono tenacemente legati tanto i cristiani di più modesta condizione sociale, espressione delle comunità rurali, quanto quelli delle grandi città come ad esempio, Melitone di Sardi e Apollinare di Laodicea i quali sono in dialogo con la cultura ellenistica ed il potere di Roma.

b. Il millenarismo è una dottrina ampiamente diffusa tra i cristiani d'Asia. Essa deriva dalla convinzione secondo la quale prima del giudizio finale ci dovrà essere la risurrezione dei giusti ed un regno con Gesù su questa terra di mille anni. L'insegnamento è ricavato da un noto calcolo in base al quale la storia umana trova un parallelo con l'opera di Dio che fu di sette giorni, i primi sei di lavoro, il settimo di riposo. Dunque, dopo i primi sei, il settimo millennio finale sarebbe stato per l'umanità un periodo di gloria e di riposo. Il millenarismo dei cristiani affondava le sue radici nelle attese politico messianiche dei giudei e trovò un suo manifesto nei capitoli 20 e 21 dell'*Apocalisse di Giovanni* dove si magnificava la discesa in terra della Gerusalemme celeste e del regno di Dio⁷³.

⁷² La valenza teologica della controversia fu sostenuta dal gesuita G. Daniel nel secolo XVII e ripresa talvolta in seguito; oggi è tesi scarsamente seguita. Cfr. Richard 1961; Baus 1976, pp. 351-352. L'iscrizione di Publio Elio Glicone (*Corpus Inscriptionum Iudaicarum* II 777), di poco posteriore al sorgere della controversia quartodecimana, e per giunta di Gerapoli, attesta l'importanza della determinazione del calendario della festa degli azzimi anche in aspetti della vita civile. L'epigrafe fu posta sulla sepoltura di Glicone, della moglie e dei figli; vietava l'introduzione di altre salme. Glicone aveva erogato due lasciti a favore della corporazione di tintori di porpora e di quella dei tessitori di tappeti, gli interessi sulle somme, da utilizzare per ornare la sepoltura, avrebbero dovuto essere calcolati nel primo caso ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν ἀζύμων, nel secondo caso ἐν τῇ ἑορτῇ πεντεκο[στῆς].

⁷³ Tra gli asiatici Papia di Gerapoli, come vedremo tra poco, fu un convinto millenarista. Eusebio di Cesarea, che ne lesse le opere, fu imbarazzato da queste sue speranze e lo accusò di aver inteso le promesse delle Scritture in senso stupidamente letteralista e di aver condizionato scrittori cristiani successivi. Millenaristi, fra gli altri, furono pure Cerinto, Giustino, Melitone di Sardi. Il millenarismo, quando era congiunto ad una sensibilità di tipo apocalittico, acquisiva una valenza antiromana (si pensi all'*Apocalisse di Giovanni*). In ogni caso questa dottrina fu messa in crisi dalla svolta filocristiana di Costantino che iniziava a sollecitare sentimenti di

c. Montano fu un personaggio di spicco della cristianità della Misia ai confini della Frigia. Intorno al 156-160, come sembra⁷⁴, la sua predicazione, insieme a quella delle sue due seguaci Priscilla e Massimilla⁷⁵, diede luogo al fiorire di un movimento definito della “Nuova profezia”⁷⁶ per l’importanza che vi si dava agli oracoli profetici e per l’esasperata attesa del ritorno di Cristo. Nel movimento originato da Montano la dimensione carismatica era decisamente predominante: profezie, glossolalia, digiuni, asceti rigorosa, desiderio di martirio, attesa della imminente fine dei tempi e della discesa dal cielo della Nuova Gerusalemme. Non è escluso che difficoltà, anche di tipo politico e sociale, sorte nell’Oriente romano nell’età di Marco Aurelio, abbiano potuto esasperare questo clima parossistico ed

attenzione, fiducia ed entusiasmo da parte dei cristiani verso l’impero di Roma, oramai non più persecutore. Avversari del millenarismo, accusato di essere una dottrina angustamente materialistica, furono principalmente gli esegeti alessandrini, generalmente caratterizzati da una prospettiva più spirituale. La dottrina millenarista si avvierà al suo tramonto già sullo scorcio del secolo terzo, cfr. Simonetti 1983a; Nardi 1995.

⁷⁴ Non v’è accordo tra gli studiosi nell’individuare la data esatta dell’inizio della **predicazione montanista**. Da un anonimo scrittore impegnato contro questo movimento, secondo quanto ci trasmette Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 16, 7, apprendiamo che Montano iniziò la sua predicazione ad Ardaba, un paese della Misia che confina con la Frigia, κατὰ Γράτων Ἀσίας ἀνθύπατον (= durante il proconsolato in Asia di Grato); ora, la data del proconsolato di tale Gratus è purtroppo incerta. Lo stesso Eusebio, nel *Chronicon*, pone la data di inizio del montanismo nel dodicesimo anno di Marco Aurelio, cioè nel 172. Epiph., *Haer.* 48, 1, 2, invece, afferma, che la crisi montanista scoppiò περὶ τὸ ἔννεακαίδεκάτον ἔτος Ἀντωνίνου (“intorno al diciannovesimo anno di Antonino”) il che ci porterebbe nel 156. Non conosciamo da quale fonte sia stata attinta quest’ultima indicazione. Altro elemento da inserire nella discussione è la presenza di un martire “frigio” in occasione del martirio di Policarpo (= *Mart. Polyc.* 4), ma anche la datazione di questo evento è controversa, cfr. Buschmann 1995. Appare, in ogni caso, ben difficile individuare un momento preciso per l’inizio di un movimento che, almeno nel suo primissimo periodo, doveva agire all’interno delle comunità “ortodosse”, senza alcuna volontà di separazione. Per la data più alta, il 156, che mi sembra la più probabile, cfr. Freeman Grenville 1954; Maraval 2000, p. 523.

⁷⁵ Il montanismo, poiché riteneva che la massima autorità fosse lo Spirito di Dio che parlava attraverso il profeta, promuoveva di fatto il **ruolo delle donne** nell’ambito delle sue comunità. Primo eloquente esempio furono le profetesse al seguito di Montano stesso. Anche l’esperienza del martirio metteva in secondo piano il genere e valorizzava il carisma della donna, cfr. Klawiter 1980.

⁷⁶ Cfr. Friend 1984; Visonà 1993. Ancòra fondamentali de Labriolle 1913a; de Labriolle 1913b; ma cfr. ora anche i più aggiornati Heine 1989; Tabbernee 1993; Tabbernee 1998.

indurre atteggiamenti antiromani presso questi cristiani in attesa di un'imminente fine dei tempi.

Le fonti storiche relative al movimento, nella misura in cui sono più tardive, sembrano attribuire al suo fondatore i caratteri di un vero e proprio eretico; pertanto, da un'iniziale esigenza di risveglio religioso, Montano sarebbe approdato alla convinzione di essere l'incarnazione stessa del Paraclito, cioè lo Spirito promesso da Gesù in Gv. 14,26; 16,17. Da ciò il tono profetico e assertivo del suo messaggio che sarebbe poi andato sovrapponendosi all'autorità del testo biblico. Il montanismo costituì motivo di apprensione per non pochi scrittori che ne scrissero confutazioni, tra le quali si segnalava quella composta da Apollinare di Gerapoli⁷⁷. Si tratta di opere purtroppo perdute delle quali abbiamo notizia più o meno succinta. La nostra conoscenza della letteratura antimontanista, in effetti, deriva essenzialmente dai frammenti trasmessici da Eusebio di Cesarea⁷⁸.

⁷⁷ Claudio Apollinare, vescovo di Gerapoli, compose quest'opera antimontanista giudicata ὄπλον ἰσχυρὸν καὶ ἀκαταγώνιστον (Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 16, 1) ed utilizzata da Serapione di Antiochia (Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 19, 1-2). Scrisse anche altre opere (elenco in Eus. Caes. *Hist. eccl.* IV 27) che attestano i prevalenti interessi della sua epoca e della sua regione, in particolare *Contro i giudei* e *Contro i pagani*. È probabilmente nella sua *Apologia* indirizzata a Marco Aurelio (circa 172 d.C., cfr. Eus. Caes. *Hist. eccl.* IV 26, 1) che egli evocava il "miracolo della pioggia" facendo derivare arbitrariamente ed erroneamente da quell'evento il nome della Legione Fulminata, che ne fu beneficiaria all'epoca delle campagne di Marco Aurelio contro i barbari, cfr. Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 5, 4. Di questa intensa attività di scrittore purtroppo non abbiamo se non scarse notizie. Più in generale cfr. Zangara 1983.

⁷⁸ Tertulliano di Cartagine finì col convertirsi al montanismo, tra le opere di questo periodo: *De exortatione castitatis* e *De monogamia* (contro le seconde nozze), *De virginibus velandis* (obbligo per le fanciulle di coprire sempre il capo con un velo), *De corona* (il cristiano non può militare nell'esercito), *De idolatria* (sulla scrupolosa astensione da ogni attività che potrebbe avere un qualche contatto con l'idolatria), *De fuga in persecutione* (la fuga dal martirio è un'apostasia imperdonabile), *De ieiunio adversus psychicos* (superiorità del digiuno dei montanisti su quello dei cattolici). Tra i **polemisti antimontanisti**, invece, vanno ricordati: Apollinare di Gerapoli, Milziade, Melitone di Sardi, Prassea. Sopravvivono in Eus. Caes. *Hist. eccl.* V 16, alcuni frammenti di un anonimo che, intorno al 192 dedicò un'opera in tre libri contro Montano ed il suo movimento ad Avircio Marcello, personaggio da identificare molto probabilmente con l'Abercio di Gerapoli della nota iscrizione. Aggiungiamo, in età severiana, un certo Apollonio, ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ romano Gaio del cui *Dialogo con il montanista Proclo* abbiamo quattro frammenti in Eus. Caes. *Hist. eccl.* II 25, 6-7; III 28, 1-2; III, 31, 4; VI 20, 3; quest'ultimo giunse a ripudiare il carattere ispirato, e pertanto normativo, del quarto vangelo e dell'*Apocalisse* giovannea, testi dai quali i montanisti attingevano a piene mani alimento per i loro invasamenti di Spirito e per le loro attese millenaristiche. È a

IV. Tre luminari dell'Asia cristiana.

A dimostrazione del grande rilievo che la cristianità d'Asia ebbe nel secolo secondo, citiamo tre suoi esponenti che, in epoche diverse, si sono distinti per i loro specifici contributi:

- a. Papia di Gerapoli, età adrianea (117-138), raccoglitore di memorie dell'età apostolica;
- b. Policarpo di Smirne, età di Antonino Pio (138-161), martire dalla cui memoria prende origine la letteratura martiriologica;
- c. Ireneo di Lione, tarda età di Marco Aurelio – inizio del principato di Settimio Severo (193-211), teologo ed eresiologo.

Le comunità della provincia romana d'Asia conservavano la memoria di Giovanni ed in lui individuavano il loro tramite con l'insegnamento di Gesù. **Papia**, vescovo della comunità di Gerapoli, compose cinque libri intitolati *Spiegazione dei detti del Signore*. L'opera è andata perduta ma Eusebio di Cesarea ne ha conservato alcuni preziosi frammenti che però fa precedere da un giudizio poco lusinghiero sull'autore che definisce "uomo d'intelligenza assai mediocre". Papia, concepiva il regno di Dio come un'epoca caratterizzata da una grande abbondanza di ogni bene e prosperità materiale.

Papia esordiva, non senza una punta di orgoglio, affermando di aver tratto le sue conoscenze da una frequentazione ricorrente e diretta di coloro che erano stati a contatto personale con gli apostoli di Gesù e di preferire questo canale di conoscenza immediato e vivace a quello della lettura di opere scritte. In realtà, il desiderio di Papia di stabilire quale criterio di verità la trasmissione orale di una dottrina, dai primi apostoli in poi, non era esente da ambiguità e si rivelò ben presto insufficiente. Di lì a poco, infatti, gli gnostici diverranno maestri di

questo Gaio che si suole collegare la setta degli **alogi** (cioè, avversari del logos giovanneo) della quale parla Epiph. *Haer.* 51, cfr. Prinzivalli 1981. Per l'anonimo dialogo tra un montanista ed un ortodosso del sec. IV, cfr. Berruto Martone 1999. Sulle antichità asiatiche in relazione al movimento montanista effettuò fondamentali ricerche epigrafiche W.M. Calder, allievo di W.M. Ramsay, cfr. Calder 1923a; Calder 1923b; Calder 1931. In part. Calder 1955 attribui carattere montanista ad un complesso di circa venti iscrizioni provenienti dalla Frigia dove figura la formula $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\delta\acute{o}\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omega\acute{\nu} \chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omega\acute{\iota} \chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omega\acute{\iota}\varsigma$, cfr. Gibson 1978; pare, tuttavia, che questa attesti un uso locale piuttosto che di un indizio univoco di appartenenza al montanismo.

queste tradizioni orali trasmesse da maestro a discepolo, mentre le grandi sedi della cristianità “ortodossa” si avvieranno alla definizione del canone scritturistico che sarà destinato a prevalere quale norma di fede contro le fluttuazioni delle tradizioni orali⁷⁹.

Nei frammenti di Papia raccogliamo preziose affermazioni circa l'origine di alcuni vangeli: Marco non aveva conosciuto personalmente Gesù, ma era stato “interprete” di Pietro (ἑρμηνευτῆς Πέτρου γενόμενος) ed aveva messo per iscritto la sua predicazione curando di non omettere niente, anche a scapito della sistematicità e della organicità del racconto. Più stringato e, pertanto, di più difficile interpretazione quanto dice di Matteo il quale “... riunì in lingua ebraica i *lòghia* (= detti) di Gesù, e ciascuno li interpretò come ne era capace”. Questa affermazione ha fatto spesso credere, specialmente in passato, che il testo attuale del vangelo di Matteo, che è greco, sia in realtà una traduzione dall'originale scritto in ebraico. La maggior parte degli studiosi ritiene che però Papia abbia confuso un vangelo apocrifo giudeocristiano, attribuito a Matteo, con il primo vangelo canonico. Il giudizio negativo che Eusebio formula nei riguardi di Papia trae origine dal carattere arcaico del suo pensiero teologico e dalla sua attesa millenaristica che, nell'età di Costantino in cui scriveva lo storico di Cesarea, doveva mettere in imbarazzo chi, proprio come costui, salutava nella svolta filocristiana dell'imperatore una fase nuova e prospera dell'impero di Roma, ben diversamente, quindi, da quell'antica speranza di vedere il suo dominio crollare nel contesto degli eventi della fine dei tempi, la quale serpeggiava tra i millenaristi⁸⁰.

Di **Policarpo di Smirne** possediamo una *Lettera ai Filippesi* che attesta alcuni tratti propri della cristianità asiatica: la lotta contro il docetismo; la raccomandazione rivolta ai credenti di formulare preghiere a favore di coloro che sono in autorità, anche se persecutori; l'organizzazione delle comunità tramite un semplice collegio di anziani, senza la presidenza del vescovo, istituzione che emergerà di lì a poco.

Policarpo morì in età molto avanzata a causa della sua fede. Il **racconto del martirio** ci è trasmesso in una lettera che la sua Chiesa di Smirne indirizzò a quella di Filomelio, una località della Frigia. La data dell'evento è incerta; bisogna probabilmente pensare al 156. In

⁷⁹ Cfr. Norelli 2004a.

⁸⁰ Eus. Caes. *Hist. eccl.* III 39; cfr. Schoedel 1993a; Norelli 2004b.

ogni caso questa narrazione costituisce il più antico documento della letteratura martirologica. Vanno sottolineati due aspetti desunti dalla lettura di questo testo: la conflittualità tra giudei e cristiani ed un'incipiente venerazione per i resti mortali del martire, un atteggiamento che si evolverà poi, nel secolo IV, nel "culto" delle reliquie. In questo documento, infatti, si enfatizza il ruolo attivo che ebbero i giudei nella funzione di sobillatori delle autorità romane contro l'anziano vescovo. Nel *Martirio di Policarpo*, inoltre, si narra che quando si trattò di raccogliere la legna per formare la pira su cui sarebbe stato bruciato il cristiano "particolarmente i giudei, con l'animosità loro solita, collaboravano alla raccolta". Sempre i giudei, poi, secondo il nostro testo, avrebbero consigliato le autorità di non consegnare quel che rimaneva del martire per evitare che i cristiani ne facessero oggetto di "adorazione".

Policarpo aveva soggiornato a Roma presso il vescovo Aniceto (157-168) nei cui riguardi si era comportato quale autorevole difensore della tradizione della cristianità asiatica che celebrava la pasqua secondo l'uso quartodecimano. Sappiamo anche di un suo incontro - scontro con Marcione durante il quale egli definì quest'ultimo "primogenito di Satana". La comunità cristiana di Filippi, città della Macedonia, aveva chiesto a Policarpo copia di una missiva che egli aveva ricevuto dal vescovo Ignazio. Il testo della *Lettera ai Filippesi* di Policarpo che possediamo è in traduzione latina; probabilmente dobbiamo distinguervi un nucleo più antico, che sarebbe, appunto, il biglietto di accompagnamento della lettera ignaziana, ed una rielaborazione più tarda. Va ricordato che la città di Smirne era sede di una fiorente colonia giudaica, la quale frequentava un ampio edificio sinagogale portato alla luce dagli scavi archeologici. Ostilità tra i cristiani di Smirne ed i giudei della medesima città sono già attestate nella lettera alla Chiesa di Smirne contenuta nell'*Apocalisse di Giovanni* dove (2, 9), appunto, si parla di coloro "che dicono di essere giudei e non lo sono, ma sono una sinagoga di Satana". Per alcuni studiosi i tratti antiggiudaici del *Martirio di Policarpo*, piuttosto che rispecchiare l'effettivo svolgimento degli eventi, ripropongono convenzionalmente il ritratto dei giudei persecutori che offrono i documenti neotestamentari a proposito di Gesù e di Paolo. Il particolare relativo alla sottrazione delle spoglie mortali del martire per non farne oggetto di culto ci induce a formulare alcuni rilievi sulla considerazione che i cristiani avevano dei martiri, così come appare da questo antico documento. È evidente

la cura per la sepoltura che manifestavano i cristiani; tuttavia il redattore del documento, prendendo spunto dalla citata iniziativa dei giudei, chiarisce la profonda differenza tra l'adorazione a Cristo, in quanto Dio, e l'amore (ἀγαπῶμεν) rivolto ai martiri "in quanto discepoli ed imitatori del Signore e per la loro suprema fedeltà verso il proprio re e maestro". Dovremo aspettare fino all'inoltrato IV secolo d.C. per assistere a quello che sarà poi definito il "culto dei martiri". La ricorrenza del martirio costituì poi un momento di festosa memoria per la Chiesa che, come in tutti gli altri casi, considerò quel giorno il *dies natalis*, cioè il giorno della vera nascita del martire⁸¹. Nella città di Pergamo, invece, sono ambientati gli *Atti dei martiri Carpo, Papilo ed Agatonice* i quali, insieme a quello di Policarpo, sono editi nella citata edizione a cura del Bastiaensen.

Discepolo di Policarpo è **Ireneo**, asiatico, nato probabilmente a Smirne, ma più noto in riferimento alla città di Lione, nella Gallia Lugdunense, di cui fu in seguito vescovo. Ireneo rievocò con nostalgia l'epoca in cui era stato alla scuola del maestro Policarpo il quale, a sua volta, come abbiamo visto, soleva trasmettere gli insegnamenti ricevuti da Giovanni e dagli "altri che avevano visto il Signore, dei quali rammentava le parole e le cose da loro udite intorno al Signore, ai suoi miracoli ed alla sua dottrina". Da questo ricordo indelebile Ireneo trasse la sua dottrina della tradizione della Chiesa, intesa come la fedeltà con la quale le sue guide vigilano sulla trasmissione degli insegnamenti originali del Salvatore.

Ireneo è da considerarsi il più incisivo teologo dell'età sua. Egli ha posto le basi per una sistemazione organica della dottrina cristiana che perdurerà ben oltre la sua morte. Criterio della verità di un insegnamento è la sua "cattolicità", intesa questa come l'assenso costante che esso ha ricevuto dalle varie comunità sparse per il mondo. Dottrina prioritaria è l'unicità del Dio dei cristiani, da identificare con l'Iddio dell'Antico Testamento. Gesù Cristo è a lui unito in quanto sua Parola e suo figlio: egli, come avevano preannunciato i profeti d'Israele, si è realmente incarnato, ha realmente sofferto, è realmente asceso al cielo da dove ritornerà. I credenti attendono questo evento glorioso; l'umanità tutta attende il giorno del giudizio nel quale ognuno sarà giudicato. Secondo Ireneo, questo è il cuore dell'insegnamento cristiano, trasmesso dagli Apostoli alle successive generazioni di presbiteri e vescovi, secondo una catena

⁸¹ cfr. Dehandschutter 1993; Schoedel 1993b.

che garantiva l'affidabilità di questi contenuti. Le parole chiave dell'insegnamento di Ireneo sono due: tradizione e successione apostolica.

Il principale impegno di Ireneo si dispiegò nel campo della polemica contro gli gnostici al quale argomento è dedicata la sua opera principale, lo *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, più nota come *Adversus haereses*. Ireneo qui si rivela il primo autore cristiano che citi esplicitamente brani della letteratura neotestamentaria in quanto "Scrittura" al pari dei libri dell'Antico Testamento.

Ireneo sembra riunire la dottrina dell'autorità del vescovo presidente, secondo Ignazio di Antiochia, con l'accurata ricerca delle successioni dei vescovi svolta da Egesippo. Da Eusebio di Cesarea sappiamo che Ireneo ebbe a che fare con i vescovi romani Eleutero (177-188) e Vittore (189-198). Al primo, nel 177, portò una lettera dei confessori di Lione i quali intercedevano a favore dei montanisti affinché non fossero frettolosamente condannati; al secondo chiese di non avversare i cristiani d'Asia soltanto perché seguivano la tradizione della pasqua quartodecimana.

Posto come punto di partenza la sua dottrina dell'autorità della tradizione apostolica, il pensiero teologico di Ireneo si sviluppa secondo le pressanti esigenze della polemica antignostica. *Vnde malum*, cioè: quali le origini del male? Il male non è certamente connaturale alla realtà esistente, come voleva la sensibilità gnostica, è bensì il prodotto della disobbedienza di Adamo la quale, ai primordi della vicenda umana, ha introdotto nella creazione un processo di degenerazione. L'intervento salvifico di Dio avviene perciò nella storia: alla disobbedienza di Adamo pone rimedio l'obbedienza di Gesù fino alla sua morte in croce; altro parallelo antitetico da farsi è quello tra Eva, prototipo della donna disobbediente, e Maria, madre devota ed obbediente di Gesù⁸². L'ingresso di Gesù nella storia, inoltre, segna il suo punto di sviluppo più alto: la rivelazione divina, infatti, era stata graduale, in maniera conforme al lento progredire della umana ricettività. Ciò spiega anche perché i precedenti patti stipulati tra Dio e l'uomo (ad esempio: Noè e Mosè) mostrano aspetti non evoluti e condizionati dai livelli di sviluppo dell'umanità a quell'epoca. Nella sua polemica antignostica, Ireneo prende di mira principalmente l'insegnamento di Valentino e del suo discepolo

⁸² Hiren. *adv. haer.* V 19.

Tolomeo; ne espone con dovizia di particolari il sistema nelle sue complesse articolazioni. A prescindere dalla preziosità delle sue informazioni, abbiamo tuttavia la sensazione che egli non riesca a penetrare l'essenza più profonda della problematica posta dagli gnostici e rimanga, per così dire, ad una descrizione esterna. Nel contrastare il preteso spiritualismo degli gnostici, Ireneo enfatizza una visione integrale dell'uomo, nella quale al corpo è riconosciuto tutto il suo valore; ciò è, tra l'altro, dimostrato dalla prospettiva della risurrezione fisica che gli gnostici negavano accanitamente. Altra opera di Ireneo è la *Dimostrazione della predicazione apostolica*, più breve e di minor pregio, articolata in cento brevi capitoli che riguardano i fondamenti dell'insegnamento cristiano, dalla creazione e caduta dei protoplasti, all'incarnazione di Cristo ed alla salvezza. L'esegesi biblica di Ireneo è talvolta letterale, altre volte allegorica; sempre, tuttavia, ispirata alla centralità di Cristo nel quale si realizzano le profezie dell'Antico Testamento⁸³.

V. Rapporti con la comunità romana.

I rapporti tra i cristiani d'Asia e la comunità cristiana di Roma furono intensi. Ciò non è motivato soltanto dal fatto che la capitale dell'impero attraeva di per se stessa, commercianti, politici, filosofi e, con questi, anche missionari e predicatori. A dimostrazione di tale intensità di rapporti v'è, tra l'altro, l'**epitaffio di Abercio**, tra i più antichi e pregevoli documenti dell'epigrafia cristiana antica che risale alla fine del secondo secolo. Abercio fu vescovo di Gerapoli, in Frigia, nell'età di Marco Aurelio. Fu lui stesso autore di questo testo epigrafico greco in 22 esametri, certamente non perfetto nella forma, ma ispirato da fede sincera. Il testo fu redatto per essere collocato sulla sua sepoltura. Vi si accenna ai suoi viaggi a Roma, in Siria ed oltre l'Eufrate. Lo stile è talvolta criptico, ma tale da essere allora compreso dai credenti.

Ecco il testo nella traduzione italiana di M. Guarducci:

“Di eletta città cittadino questo feci da vivo, per avere a suo tempo un luogo di riposo del corpo. Il (mio) nome (è) Abercio, discepolo di un pastore puro, che pasce greggi di pecore sui monti e in pianure, che ha occhi grandi dovunque veggenti dall'alto. Egli infatti m'insegnò... scritture degne di fede e m'inviò a Roma per contemplare un regno e

⁸³ Cfr. Bellini 1981. Per un panorama bibliografico cfr. Donovan 1984.

vedere una regina dalle auree vesti e dagli aurei calzari. E vidi là un popolo dallo splendido sigillo. Vidi anche la pianura di Siria e tutte le città, (anche) Nisibi, passato l’Eufrate. Dovunque poi ebbi fratelli, avendo Paolo compagno di viaggio. E la fede dovunque (mi) spingeva e mi presentò come cibo dovunque un pesce (derivato) dalla fonte, immenso, puro, che una vergine casta concepì, e questo (la fede) suol dare agli amici a mangiare per sempre, avendo vino eccellente, dandolo in misura con pane. Queste cose presente dissi io, Abercio, perché così si scrivessero, mentre mi trovavo precisamente nel settantunesimo anno. Queste cose chi comprende preghi per Abercio, ognuno che consente (con lui). Nessuno poi nella mia tomba porrà un altro; se no pagherà all’erario dei romani duemila aurei e all’ottima patria Hierapolis mille aurei”⁸⁴.

Abercio, in esordio, proclama la sua cittadinanza celeste. Si definisce discepolo di Gesù (il pastore) che gli ha insegnato la dottrina delle Scritture; d’altro canto egli dichiara di aver viaggiato in compagnia di Paolo, cioè con una copia del *corpus* paolino. La menzione di Roma come sede di un regno e di una regina dagli aurei vestimenti e calzari è stata talvolta intesa come un’allusione alla Chiesa romana, in quanto centro del regno “terreno” di Cristo. Ma forse è più probabile vedervi un accenno a Roma ed al suo impero in termini lealistici, così come in un altro significativo esponente della coeva cristianità d’Asia: Melitone di Sardi. Questo criptico riferimento all’*urbs romana* è bilanciato con la presenza, proprio lì, della comunità di credenti che detiene il sigillo, cioè la fede pura; abbiamo qui, dunque, in armonica successione, il trittico βασιλεία (impero) – βασιλίσσα (Roma) – λαός (popolo dei credenti). Quanto, poi, al “pesce derivato dalla fonte”, è da intendersi un riferimento a Gesù, figlio di Dio, che è fonte di vita per l’universo. Egli è concepito dalla “vergine casta”, cioè, molto probabilmente, Maria, a meno che non si voglia ravvisare un’immagine del popolo di Dio. Abercio, dunque, è entrato in comunione con Gesù tramite la fede e la somministrazione degli elementi della Santa Cena: il pane ed il vino. Il linguaggio criptico con il quale l’epigrafe allude alle realtà del cristianesimo è stato talvolta fatto derivare dalla prudenza opportuna in tempi di persecuzione, ma forse saremo più vicini al vero affermando che esso è conforme alla maniera di esprimersi di chi era

⁸⁴ Testo in: Guarducci 1967-1978, IV, pp. 380-381; cfr. Calder 1939.

stato iniziato alle religioni dei misteri e tale abito espressivo aveva conservato, anche dopo la sua conversione al cristianesimo.

Un conflitto tra i cristiani d'Asia e la cattedra episcopale romana lo si ebbe a proposito della fissazione della data per la celebrazione della festa di Pasqua. Si tratta della nota **questione quartodecimana**. La difformità nella celebrazione di una ricorrenza così importante doveva far notizia negli ambienti cristiani di Roma e, con la sfasatura che determinava nelle rispettive liturgie tra momenti di tristezza (per il ricordo della morte di Gesù) e di tripudio (per il ricordo della sua risurrezione), doveva disporre gli animi ad atteggiamenti di diffidenza e di intolleranza. Con ogni probabilità la controversia fu determinata da una questione di calendario, piuttosto che da una diversa enfasi teologica: i quartodecimani più attenti all'evento della passione, i romani più alla realtà della risurrezione.

Nel 155 il vescovo romano Aniceto (157-168) s'era incontrato con il suo collega Policarpo di Smirne, autorevole corifeo della tradizione quartodecimana. I due discussero di svariati argomenti conservando sempre un buon accordo. Le divergenze a proposito della Pasqua non avevano creato frattura alcuna: le rispettive comunità continuarono infatti secondo le loro abitudini. In seguito il vescovo romano Vittore (189-198), essendosi accorto che dappertutto la maggioranza delle chiese seguiva la prassi attestata a Roma, decise di far uniformare gli asiatici a quest'ultima. Il tentativo egemonico di Vittore fu arginato da Policrate di Efeso che era allora l'esponente più rappresentativo della cristianità d'Asia, sempre fiera dell'insegnamento giovanneo al quale non intendeva rinunciare e dal quale amava far derivare le sue tradizioni. Eusebio di Cesarea ci conserva il testo di una fiera lettera di Policrate al suo collega romano nella quale i corifei della tradizione asiatica erano invocati a garanzia della tradizione quartodecimana. Questo tentativo del vescovo romano di scomunicare i fratelli d'Asia incontrò in ogni caso l'ostilità degli altri suoi colleghi vescovi che, pur concordando con lui sulla data della celebrazione pasquale, non ritenevano opportuno venir meno alle ragioni della pace, dell'amore e dell'armonia tra le comunità. La rievocazione eusebiana c'induce a ritenere che le guide della cristianità dell'epoca non erano disposte a riconoscere al collega romano la *potestas* di correggere l'uso degli asiatici. I loro asprissimi rimproveri a Vittore presero corpo in una serie di missive conservate

ancora all'epoca di Eusebio⁸⁵. Tra questi interventi fu importante quello di Ireneo di Lione il quale “attaccò nobilmente Vittore... rimproverandolo per la sua decisione precipitosa e per la sua collera smisurata”⁸⁶.

L'intensità dei rapporti con Roma è attestata anche dalla predicazione svolta nella capitale da asiatici quali Epigono e Prassea. Ma questi nomi rappresentano soltanto la punta di un iceberg. In realtà nella Roma della fine del II secolo e, più ancora, dell'età severiana, così ricca di suggestioni religiose di matrice orientale, favorite anche da tendenze di corte, si ebbe un profondo scontro tra il modalismo propugnato dagli asiatici e la “teologia del Logos” che sarà poi destinata a prevalere. Ne siamo informati da un'opera antiereticale intitolata *Philosophumena* oppure *Elenchos*, cioè *Confutazione (delle false dottrine)*. L'opera è attribuita al cosiddetto Ippolito che a Roma fu acerrimo avversario del vescovo Callisto e che, come oggi sembra assodato, è da distinguere dall'omonimo esegeta di formazione asiatica⁸⁷.

VI. Le comunità d'Asia e l'impero di Roma.

Prima di parlare di rapporti tra “cristianesimo” ed “impero romano” in Asia (come in ogni altra provincia!), bisogna fare una precisa premessa: da un lato i cristiani non ebbero rapporti diretti con una categoria astratta come “l'impero”, né con una realtà remota come l'imperatore; dall'altro quest'ultimo fece valere, in questa come nelle altre province, le sue prerogative attraverso i governatori di cui anche l'Asia era dotata. Nel nostro caso, quindi, i proconsoli. Inoltre i governatori di provincia godevano di un ampio margine di discrezionalità nel far rispettare le leggi. Essi potevano così prendere l'iniziativa di perseguire i cristiani anche con capi d'imputazione non specifici, così come potevano lasciar correre. È ben evidente, dunque, che lo studio dei rapporti tra cristiani ed impero non può ricondursi a quello delle due astratte categorie di “Stato” e “Chiesa”, e

⁸⁵ Eus. *Caes. Hist. eccl.* V 24; in particolare: “φέρονται δε καὶ αἱ τούτων φωναὶ πληκτικώτερον καταπτομένων τοῦ Βίκτορος”. Soltanto in età costantiniana si ebbe un intervento normativo che uniformò la celebrazione della Pasqua all'uso romano-alessandrino.

⁸⁶ Socr. *Hist. eccl.* V 22.

⁸⁷ Non è il caso qui di entrare nella complessa questione del *corpus* ippoliteo, ma cfr. Simonetti 1995.

neanche di quelle apparentemente più specifiche di “impero” e “comunità”. Bisogna dunque prestare la massima attenzione all’identificazione dei vari proconsoli che si sono succeduti, cercando di ricostruire quel complesso di situazioni politiche ed umane che avranno influenzato la relazione cristianesimo – impero con variabili connesse all’epoca ed al luogo particolare⁸⁸.

Abbiamo già osservato come nello stesso *corpus* neotestamentario due documenti asiatici riflettano due atteggiamenti nei riguardi dell’impero di Roma completamente diversi. Si tratta dell’*Apocalisse di Giovanni* e della *Prima Petri*. Naturalmente la riflessione politica che questi documenti svolgono o, meglio, presuppongono è di natura generale: l’*Apocalisse*, in coerenza con il genere letterario al quale appartiene, demonizza quel filone di autorità politica che prende corpo nei “regni della terra”, in continuità con i riferimenti ad Antioco IV Epifane che leggiamo nel libro di Daniele. Così la *Prima Petri* risente della precettistica filosofica di ampia divulgazione in materia di ossequio ai poteri costituiti. Tuttavia si tratta pur sempre di testi che acquisiscono il loro più pieno significato soltanto se calati nel loro peculiare contesto storico. Ed allora sarà necessario concludere vedendo nell’*Apocalisse di Giovanni* una condanna netta e senza appello dell’impero romano raffigurato con i lineamenti beluini della “bestia che sale dal mare” del suo capitolo 13. Parimenti è alle autorità del momento che la *Prima Petri* raccomanda di rendere onore nel tentativo di attestare il lealismo dei cristiani e di evitare loro una probabile, imminente persecuzione.

Possiamo grosso modo far coincidere questi due atteggiamenti nei riguardi dell’impero con due anime del cristianesimo asiatico che abbiamo precedentemente distinto nell’Asia proconsolare: da un lato quella “giovannea”, carismatica ed ispirata, che guarda all’imminenza del “giorno del Signore”; dall’altro quella paolina che avverte l’urgenza della missione e, a questo fine, s’adopera per integrarsi con la società.

Questi due filoni scorrono come due fiumi sotterranei nel vasto teatro del cristianesimo d’Asia. Il primo alimenta le agitazioni dei carismatici montanisti, che provengono dalla Frigia ma conoscono anche una rilevante spinta missionaria nelle terre ad occidente; esso

⁸⁸ Questo approccio “prosopografico” allo studio dei rapporti tra cristianesimo ed impero è quello da me proposto in una serie di studi; per l’Asia proconsolare: Rinaldi 2002; per l’Africa: Rinaldi 2004; per l’Egitto: Rinaldi 2009a; in generale: Rinaldi 2009b.

alimenta anche le visioni dei famosi libri quinto, sesto e settimo degli *Oracoli sibillini*, che pure vedono la luce nell'Asia romana del secolo II. Il secondo filone, invece, fornisce una cornice per la riflessione degli apologeti che, necessariamente, dovrà parlare la lingua della cultura egemone dell'impero. Nell'età di Marco Aurelio un preciso avvenimento che scuote le regioni dell'Oriente romano fa riemergere in maniera estemporanea e fragorosa questi due fiumi sotterranei: la rivolta di Avidio Cassio⁸⁹.

L'avvenimento ebbe luogo nel 175. Si trattava di assicurare la successione di Marco Aurelio, la cui salute era incerta, a favore di Avidio Cassio, un generale romano allora impegnato in campagne militari in Oriente. 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. Poco dopo, nello scorcio dell'età di Commodo, il più importante pensatore dell'Asia cristiana, Ireneo, esaltò la pace di cui il mondo godeva ad opera del dominio di Roma ed ebbe buon gioco nel condannare quelle prese di posizione politiche antiromane che avevano fatto leva sulle immagini ed i simboli dell'*Apocalisse*. Anni dopo Tertulliano⁹⁰ si affrettò a proclamare il lealismo dei cristiani affermando che costoro non si erano mai schierati al seguito di Avidio Cassio.

Ancora più interessante è la fioritura che si ebbe tra i cristiani, successivamente alla rivolta di Avidio Cassio e proprio nella provincia d'Asia, di una letteratura apologetica la quale ribadiva con insistenza il lealismo dei cristiani verso l'impero o, ancor più esplicitamente, verso l'imperatore Marco Aurelio che ora, dopo aver sedato la rivolta, sedeva incontrastato sul suo trono. Sulla scorta delle ricerche specialistiche di Robert M. Grant⁹¹ possiamo non soltanto datare con buona approssimazione gli scritti apologetici di Apollinare di Gerapoli (175), Melitone di Sardi (175), Taziano (177), Atenagora (c. 177) e

⁸⁹ Cfr. Dio Cass. LXXI 22, 3 – 23, 3; Astarita 1983.

⁹⁰ Tert. *Apol.* XXXV 9: "Donde provenivano i Cassii, i Nigri e gli Albini? Donde coloro che attentarono a un imperatore ai due lauri? Donde coloro che si esercitano nella palestra per strozzargli la gola?... Se non erro provengono dai ranghi dei romani, non dei cristiani"; Tert. *Ad Scap.* 2, 5: "I cristiani non sono 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".

⁹¹ Cfr. Grant 1955; Grant 1988.

Milziade (176-177), ma anche istituire un nesso eziologico tra la redazione di questi testi in oriente e la necessità di discolpare 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 Commodo. Il testo è pervenuto grazie ad un ampio frammento tramandatoci 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”⁹².

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 dei santi, oppure interpretavano lo sconvolgimento come un evento epocale, oggetto di profezia o di attesa messianica.

Bisognerà allora pensare in primo luogo a quei montanisti, che perpetuavano la tradizione profetica ed apocalittica e che attendevano ansiosamente la fine⁹³. Ma bisognerà pensare anche a quegli ambienti cristiani che intorno al 170 avevano prodotto l'ottavo libro degli *Oracoli sibillini* cristiani dove proprio Marco Aurelio veniva 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 tingeva poi ancor più di toni drammatici quando prevedeva il ritorno

⁹² Eus. Caes. *Hist. eccl.* IV 26, 7.

⁹³ Non sappiamo se sia stato un montanista quel profeta che fu relegato da Marco Aurelio nell'isola di Siro perché aveva enunciato le sue numerose profezie all'epoca della rivolta di Avidio Cassio ma certo l'ipotesi non è da escludere a priori, *Cfr. Mos. et Rom. Legum coll.* XV 2, 5.

alla ribalta della storia del “matricida”, del *Nero redivivus* che, movendosi dall’oriente, avrebbe decretato la fine di Roma⁹⁴.

Dunque la rivolta di Avidio Cassio del 175 fece da catalizzatore al fine di far riemergere i due filoni del cristianesimo asiatico: quello apocalittico ed antiromano e quello lealista ed impegnato nel dialogo con la cultura classica. Da allora, sempre più, il primo si avviò ad essere consorteria settaria, il secondo chiesa ecumenica.

Si badi bene, tuttavia, a non proiettare semplicisticamente nel cristianesimo asiatico del secolo II da un lato una fronda antiromana di carattere popolare, dall’altro un “collaborazionismo” delle classi più elevate e cittadine. Né, a proposito di ostilità a Roma, è possibile parlare di un “orientamento abbastanza simile” per montanisti e quartodecimani⁹⁵. L’opposizione a Roma non fu peculiare delle fasce rurali e più povere della popolazione⁹⁶; né il calendario

⁹⁴ Cfr. Erbetta 1969, pp. 512-513. Per un confronto tra il mondo degli *Oracoli sibillini* ed il movimento montanista nell’età di Marco Aurelio cfr. Parke 1988, pp. 158-161.

⁹⁵ Non appare fondato l’**accostamento tra montanisti e quartodecimani** di cui parla Jossa 1991, pp. 169 ss., il quale, nel corso di una polemica aspra e a tratti ingenerosa contro i lavori della Marta Sordi, applica categorie moderne all’analisi degli eventi nell’Asia romana nell’età di Marco Aurelio (“borghesia” / correnti popolari; separazione tra la sfera della politica e quella della religione, etc.). Neanche è possibile, come vorrebbe lo stesso Jossa, attribuire ai quartodecimani un orientamento simile a quello dei montanisti e, pertanto, ravvisare in costoro delle “riserve” (di tipo politico) verso l’impero. Valgano le seguenti considerazioni: a) mancano fonti che attestino tali “riserve” da parte di quartodecimani; b) i quartodecimani sono i cristiani d’Asia legati al loro calendario ed alla tradizione su cui esso si fonda, senza risvolti sul piano politico; c) quartodecimani saranno tutti gli apologeti più lealisti verso Roma come, ad esempio, Melitone ed Apollinare i quali, addirittura, produrranno opere antimontaniste d) l’opposizione all’amministrazione romana non è specifica dei ceti meno abbienti, anzi; cfr. le osservazioni di storia sociale di cui alla nota successiva.

⁹⁶ Recenti studi di storia sociale hanno dimostrato che la “scollatura” tra il potere di Roma ed i provinciali d’Asia, anzi proprio l’opposizione di questi alla lontana capitale, proveniva piuttosto dalla locale aristocrazia greca la quale, pur avvalendosi degli spazi politici offerti dalle assemblee cittadine e provinciali, avvertiva con fastidio le limitazioni, rappresentate dalla presenza dei proconsoli, alla loro sfera di azione un tempo assoluta. Inoltre, l’introduzione nell’amministrazione finanziaria, proprio nel II secolo d.C., dei *curatores rei publicae* ha generato un senso di diffusa frustrazione tra le élite locali che neanche l’*adlectio* dei maggiorenti locali nel senato riusciva a lenire, cfr. Macro 1980, pp. 694-695. Questa analisi è ancora più esplicitata da Mac Mullen 1966, p. 188 secondo il quale l’ostilità a Roma non era sentimento delle plebi, bensì di quella minoranza di maggiorenti, di greci delle classi

quartodecimano fu estraneo all'intellettualità cristiana d'Asia, più integrata con l'impero⁹⁷.

VII. Una cultura asiatica?

In sintesi: il cristianesimo d'Asia nasce all'ombra di una robusta diaspora giudaica disseminata in questa regione o, comunque, con questa deve fare i conti. Del giudaismo, infatti, conserva alcuni tratti quali, ad esempio, il **millenarismo** e lo stesso **calendario per la celebrazione della festa di Pasqua**. Quando anche in Asia, come altrove, il messaggio di Gesù dovè trovare sintonie con la cultura (filosofica) del tempo, esso non si pose il problema di far tesoro dell'insegnamento di Platone, così come al contrario in Alessandria era avvenuto con il giudeo ellenizzato Filone e di lì a poco sarebbe inoltre avvenuto con il cristiano Origene. Indubbiamente, in questo secondo secolo, l'Asia romana è il "laboratorio" più attivo e fecondo del cristianesimo.

Possiamo ora domandarci, in conclusione, se sia possibile parlare di una "**cultura asiatica**"⁹⁸ che caratterizzi i cristiani collegati in un modo o nell'altro a questa regione. Il problema consiste non tanto nella individuazione di generici tratti comuni a scrittori e comunità di area asiatica, quanto nella possibilità di ravvisare alcuni aspetti della formazione religiosa e culturale dei cristiani d'Asia i quali sono diversi da quelli che, invece, contraddistinguono la contemporanea cristianità alessandrina. Qui, infatti, a condizionare la riflessione teologica è il modello di filosofia platonica, fondato sul dualismo; in Asia viene valorizzato invece l'aspetto per così dire

alte che difendevano la purezza della loro eredità culturale. Queste considerazioni appaiono confermate dallo studio delle immissioni nell'*ordo senatorius* degli appartenenti alle aristocrazie municipali d'Asia in età post traiana e per tutto il secolo terzo; i nuovi senatori, infatti, sembrano conservare legami ben più stretti con il loro territorio d'origine piuttosto che con Roma e l'Italia, cfr. Halfmann 1982.

⁹⁷ Le omelie pasquali quartodecimane, ad esempio, accanto ad una sensibilità culturale giudaizzante, presentano un'accurata elaborazione formale insieme ad influssi dei canoni peculiari della Seconda Sofistica, cfr. Simonetti – Prinzivalli 1991, p. 91.

⁹⁸ Su un confronto tra la cristianità asiatica e quella alessandrina riflette Simonetti 1983; Simonetti 1992; l'autore, pur ricordando la varietà di atteggiamenti dottrinali ed esegetici dei cristiani d'Asia, individua chiaramente sia aspetti comuni tali da consentirci di parlare di una "*facies* culturale caratteristica del cristianesimo dell'Asia romana", sia il suo contributo alla fioritura dell'esegesi antiochena tra la fine del IV e l'inizio del V sec. d.C.

“materialista” al quale è connesso l’apprezzamento per la dimensione umana della figura di Gesù, per l’esegesi letterale (piuttosto che allegorica) delle Scritture. Altro tratto caratteristico del cristianesimo asiatico, come abbiamo visto, è costituito da un’attesa del millennio inteso con tratti vivamente materialistici. Sulla *facies* della cultura dei cristiani d’Asia ha inciso, indubbiamente, lo stile di quelle comunità giudaiche così numerose e solide nella regione. Si vedrà poi come alcuni di questi aspetti “asiatici” si travaseranno nella cultura cristiana antiochena del secolo quarto: in particolare la cristologia e l’esegesi di tipo letteralista.

Abbreviazioni e bibliografia

- ANRW: H. Haase, W. Temporini (edd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neuen Forschungen*, Berlin – New York 1972 ss.
- Astarita 1983: M.L. Astarita, *Avidio Cassio*, Roma 1983
- Bardy 1921: G. Bardy, *Cérinthe*, «Revue Biblique» 30 (1921), pp. 344-373
- Batiffol 1916: P. Batiffol, *Oracula Hellenica*, «Revue Biblique» 13 (1916), pp. 177-199
- Baus 1976: K. Baus, *Le origini. Inizi ed affermazione della comunità cristiana. La chiesa dalle origini alla convenzione di Milano – I Padri e il monachesimo eremitico (I-IV sec.)*, in H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa*, I, Milano 1976
- Bellini 1981: E. Bellini (ed), *Ireneo di Lione, Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1981
- Berruto Martone 1999: A.M. Berruto Martone (ed.), *Dialogo di un montanista con un cristiano ortodosso*, Firenze 1999
- Blanchetière 1974: F. Blanchetière, *Juifs et non juifs. Essai sur la diaspora en Asie Mineure*, «Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses» 54 (1974), pp. 368-382
- Boffo 1985: L. Boffo, *I re ellenistici e i centri religiosi dell’Asia Minore*, Firenze 1985
- Bowersock 1973: G.W. Bowersock, *Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D.*, in AA.VV., *Le culte des souverains dans l’empire romain*, “Entretiens sur l’Antiquité classique. Fondation Hardt” 19, Vandoeuvres – Genève 1973, pp. 179-219

- Bruce 1984: F.F. Bruce, *Jews and Christians in the Lycus Valley*, «Bibliotheca Sacra» 141 (1984), pp. 3-15
- Buckler et al. 1928-1962: W. Buckler et al. (edd.), *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, 9 voll., London 1928-1962
- Buschmann 1995: G. Buschmann, *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus*, «Vigiliae Christianae» 49 (1995), pp. 105-145
- Calder 1923a: W.M. Calder, *Philadelphia and Montanism*, «Bulletin of the John Ryland Library» 7 (1923), pp. 309-353
- Calder 1923b: W.M. Calder, *The Epigraphy of the Anatolian Heresies*, in W.H. Buckler, W.M. Calder (edd.), *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester 1923, pp. 52-91
- Calder 1931: W.M. Calder, *The New Jerusalem of Montanists*, «Byzantion» 6 (1931), pp. 421-425
- Calder 1939: W.M. Calder, *The Epitaph of Avicius Marcellus*, «Journal of Roman Studies» 29 (1939), pp. 1-4
- Calder 1955: W.M. Calder, *Early-Christian Epitaphs from Phrygia*, «Anatolian Studies» 5 (1955), pp. 25-38
- Cantalamessa 1962: R. Cantalamessa, *Prassea e l'eresia monarchiana*, «La Scuola Cattolica» 90 (1962), pp. 28-50
- Chapot 1904: V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut Empire*, Paris 1904
- Cumont 1895: F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie mineure*, Roma 1895
- Dabrowa 1976: E. Dabrowa, *Les voies romaines d'Asie Mineure depuis Manius Aquilinus jusqu'à Marc Aurèle*, Warsaw 1976
- Daniélou 1964: J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1964
- Dehandschutter 1993: B. Dehandschutter, *The Martyrium Polycarpi: a Century of Research*, ANRW II 27, 1, pp. 485-522
- de Labriolle 1913a: P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris 1913
- de Labriolle 1913b: P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg 1913
- Dettwiller 2004: A. Dettwiller, *L'Epistola agli Efesini*, in D. Marguerat (ed.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Torino 2004, pp. 299-313
- Donovan 1984: M. A. Donovan, *Irenaeus in Recent Scholarship*, «Second Century» 4 (1984), pp. 219-241
- Ehrman 1993: B.D. Ehrman, *The Theodotians as Corruptors of Scripture*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XXV*,

Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991, Biblica et Apocrypha, Orientalia, Ascetica, Leuven 1993, pp. 46-51 = B.D. Ehrman, *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*, “New Testament Tools. Studies and Documents” 33, Leiden 2006, pp. 300-306

- Erbetta 1969: M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento, III: Lettere ed Apocalissi*, Torino 1969
- Forni 1982: G. Forni, *Il culto del senato di Roma*, in AA. VV., *Epigrafia ed ordine senatorio*, I, Roma 1982, pp. 3-35
- Freeman Grenville 1954: G.S. Freeman Grenville, *The Date of the Outbreack of the Montanism*, «Journal of Ecclesiastical History» 5 (1954), pp. 7-15
- French 1980: D.H. French, *The Roman Road-system in Asia Minor*, ANRW II 7, 2, pp. 698-729
- French 1981-1988: D.H. French, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor*, 2 voll., Oxford 1981-1988
- Frend 1984: W.H.C. Frend, *Montanism: Research and Problems*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 20 (1984), pp. 521-537
- Gasque 1966: W.W. Gasque, *Sir William M. Ramsay. Archaeologist and New Testament Scholar*, Ann Arbor [Mich.] 1966
- Gibson 1978: E. Gibson, *The Christians for Christians Inscriptions of Phrygia*, Missoula 1978
- Grant 1955: R.M. Grant, *The Chronology of the Greek Apologists*, «Vigiliae Christianae» 9 (1955), pp. 25-33
- Grant 1988: R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988
- Grégoire 1913: H. Grégoire, *Les Chrétiens et l'oracle de Didymes*, in AA.VV., *Mélanges Holleaux. Recueil de mémoires concernant l'Antiquité grecque offert à Maurice Holleaux en souvenir de ses années de direction à l'École française d'Athènes (1904-1912)*, Paris 1913, pp. 81-91
- Grundmann 1964: W. Grundmann, *Paulus in Ephesus*, «Helikon» 4 (1964), pp. 46-82
- Guarducci 1967-1978: M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 4 voll., Roma 1967-1978
- Halfmann 1982: H. Halfmann, *Die Senatoren aus den Kleinasiatischen Provinzen der römischen Reiches vom 1. bis 3. Jahrhundert*, in AA.VV., *Epigrafia ed ordine senatorio. Atti del*

- Colloquio Internazionale dell'Association Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine, Roma 14-20 maggio 1981, Roma 1982, II, pp. 603-650*
- Heine 1989: R.E. Heine, *The Montanists Oracles and Testimonia*, Macon 1989
- Herz 1978: P. Herz, *Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975)*, ANRW II 16, 2, pp. 833-910
- Horsley 1992: G.H.R. Horsley, *The Inscriptions of Ephesus and the New Testament*, «Novum Testamentum» 34 (1992), pp. 105-168
- Hübner 1997: R.M. Hübner, *Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 1 (1997), pp. 44-72
- Johnson 1958: S.E. Johnson, *Early Christianity in Asia Minor*, «Journal of Biblical Literature» 77 (1958), pp. 1-19
- Johnson 1975: S.E. Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden 1975, II, pp. 77-145
- Joly 1979: R. Joly, *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979
- Jones 1980: D. L. Jones, *Christianity and the Roman Imperial Cult*, ANRW II 23, 2, pp. 1023-1054
- Jossa 1991: G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano*, Napoli 1991
- Klawiter 1980: F.C. Klawiter, *The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: a Case Study of Montanism*, «Church History» 49 (1980), pp. 251-261
- Klijn – Reinink 1973: A.F.J. Klijn, G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, “Supplements to Novum Testamentum” 36, Leiden 1973, pp. 3-19
- Mac Mullen 1966: R. Mac Mullen, *The Enemies of Roman Order*, Cambridge 1966
- Macro 1980: A.D. Macro, *The Cities of Asia Minor under the Roman imperium*, ANRW II 7, 2, pp. 658-697
- Magie 1950: D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, Princeton 1950
- Maraval 2000: P. Maraval, *La diversité de l'Orient chrétien*, in L. Pietri (ed.), *Histoire du Christianisme, I: Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris 2000, pp. 509-529
- Mitchell 1993: S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor, II: The Rise of the Church*, Oxford 1993

- Nardi 1995: C. Nardi, *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, “Biblioteca Patristica” 27, Firenze 1995
- Norelli 2004a: E. Norelli, *Il passaggio dal I al II secolo*, in R. Penna (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Roma 2004, pp. 179-231
- Norelli 2004b: E. Norelli (ed.), *Papia di Gerapoli, Esposizione degli oracoli del Signore*, Milano 2004
- Parke 1985: H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London 1985
- Parke 1988: H.W. Parke, *Sibyls and Sibilline Prophecy in Classical Antiquity*, London – New York 1988
- Pekáry 1980: T. Pekáry, *Kleinasien unter römischer Herrschaft*, ANRW II 7, 2, pp. 595-657
- Price 1984: S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984
- Pricoco 1989: S. Pricoco, *L'oracolo teologico*, in A. Garzya (ed.), *Metodologia della ricerca sulla Tarda Antichità. Atti del I Convegno dell'Associazione di Studi Tardo Antichi*, Napoli 1989, pp. 267-285
- Prigent 1975: P. Prigent, *Au temps de l'Apocalypse II: Le culte impérial au Ier siècle en Asie Mineure*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 55 (1975), pp. 215-235
- Prinzivalli 1981: E. Prinzivalli, *Gaio e gli Alogi*, «Studi Storico-Religiosi» 5 (1981), pp. 53-68
- Ramsay 1890: W. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, London 1890
- Ramsay 1904: W. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse*, London 1904
- Richard 1961: M. Richard, *La question pascale au IIe siècle*, «L'Orient Syrien» 6 (1961), pp. 179-212
- Rinaldi 2004: G. Rinaldi, *La prima Epistola di Pietro. Per una 'mappa' dei rapporti tra cristiani ed impero nell'Asia romana*, in L. Cirillo, G. Rinaldi (edd.), *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano. Giubileo 2000. Atti del Convegno di studi. Napoli 9-11 ottobre 2000*, Napoli 2004, pp. 295-312
- Rinaldi 1998: G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, 2 voll., Bologna 1998
- Rinaldi 2002: G. Rinaldi, *Pagani e cristiani nell'Asia proconsolare. Note prosopografiche*, in AA.VV., *Cristiani nell'impero romano. Giornate di Studio. S. Leucio del Sannio – Benevento, 22, 29 marzo e 5 aprile 2001*, Napoli 2002, pp. 99-126

- Rinaldi 2004: G. Rinaldi, *Pagani e cristiani nell'Africa Proconsolare. Note prosopografiche*, in AAVV., *Societas studiorum per Salvatore D'Elia*, Napoli 2004
- Rinaldi 2008: G. Rinaldi, *Cristianesimi nell'antichità*, Roma – Chieti 2008
- Rinaldi 2009a: G. Rinaldi, *Prefetti d'Egitto e cristianesimo. Note prosopografiche*, in Gh. Gnoli, G. Sfameni Gasparro (edd.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra Ellenismo e Tarda-antichità. Atti dell'Incontro di studio della Società italiana di Storia delle Religioni, Roma, 28-29 ottobre 2004*, "Il Nuovo Ramusio" 9, Roma 2009, pp. 299-328
- Rinaldi 2009b: G. Rinaldi, *Rectores aliqui. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 26 (2009), pp. 99-164
- Sartre 1991: M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 a.J.C. - 235 a.J.C.)*, Paris 1991
- Sartre 1995: M. Sartre, *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien*, Paris 1995
- Schoedel 1993a: W.R. Schoedel, *Papias*, ANRW II 27, 1, pp. 235-270
- Schoedel 1993b: W.R. Schoedel, *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch*, ANRW II 27, 1, pp. 272-358.
- Simonetti 1983a: M. Simonetti, s.v. *Millenarismo*, in A. Di Berardino (ed.), *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, II, coll. 2248-2250
- Simonetti 1983b: M. Simonetti, s.v. *Asiatica (cultura)*, in A. Di Berardino (curatore), *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, I, coll. 414-416
- Simonetti 1990: M. Simonetti, *Paolo nell'Asia cristiana del II secolo*, «Vetera Christianorum» 27 (1990), pp. 123-144
- Simonetti 1992: M. Simonetti, *Modelli culturali nella cristianità del II-III secolo*, in AA.VV., *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine*, Paris 1992, I, pp. 381-392
- Simonetti 1995: M. Simonetti, *Tra Noeto, Ippolito e Melitone*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 31 (1995), pp. 393-414
- Simonetti 2000: M. Simonetti (ed.), *Ippolito, Contro Noeto*, "Biblioteca Patristica" 35, Bologna 2000
- Simonetti – Prinziavalli 1999: M. Simonetti, E. Prinziavalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999

- Starr 1962: F.S. Starr, *The Ancient Roads of Asia Minor*, Yale 1962
- Tabbernee 1993: W. Tabbernee, *Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptions*, «Journal of Early Christian Studies» 1 (1993), pp. 249-280
- Tabbernee 1998: W. Tabbernee, *Montanist Inscriptions and testimonia*, Macon 1998
- Treblico 1991: P. Treblico, *Jewish Communities in Asia Minor*, “Society for New Testament Studies. Monograph Series” 69, Cambridge – New York – Melbourne 1991
- Turcan 1978: R. Turcan, *Le culte imperial au IIIe siècle*, ANRW II 16, 2, pp. 996-1084
- Vaglieri 1895: D. Vaglieri, s.v. *Asia*, in E. De Ruggiero (ed.), *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, Roma 1895, I, pp. 715-735
- Visonà 1993: G. Visonà, *Il fenomeno profetico del montanismo*, «Ricerche storico bibliche» 5 (1993), pp. 149-164
- von Harnack 1986: A. von Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986
- Walzer 1949: R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford – London 1949
- Wikenhauser – Schmid 1981: Wikenhauser, J. Schmid, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1981
- Wolff 1854: G. Wolff, *De novissima oraculorum aetate*, Berolini 1854
- Wright 1984: B.G. Wright, *Cerinthus apud Hippolytus: an Inquiry into the Tradition about Cerintus' Provenance*, «Second Century» 4 (1984), pp. 102-115
- Wurm 1904: A. Wurm, *Cerinth ein Gnosticher oder Jüdaist?*, «Theologische Quartalschrift» 86 (1904), pp. 20-36
- Yamauchi 1980: E. Yamauchi, *The Archaeology of New Testament Cities of Asia Minor*, London 1980
- Zangara 1983: V. Zangara, s.v. *Apollinare di Gerapoli*, in A. Di Berardino (ed.), *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, I, coll. 280-281