

Giancarlo Rinaldi

La numismatica  
e la storia del cristianesimo antico

Estratto da:

A. Giudice – G. Rinaldi (curatori),  
*Fonti documentarie per la storia del cristianesimo antico*,  
Carocci editore, Roma 2014, pp. 47-91

# La numismatica e la storia del cristianesimo antico

di *Giancarlo Rinaldi*

## 2.1

### Premessa

Prima di entrare nel vivo della questione, ritengo utile ribadire alcune premesse di carattere generale da me già qua e là esposte in altre sedi.

1. Lo studio della storia del cristianesimo antico va doverosamente condotto nel più ampio contesto di quello della società romana di età imperiale, delle filosofie e delle religioni coeve, delle culture e delle economie diverse di quel periodo. E ciò a dispetto di pseudo specialismi che spesso non sono altro che maschere miranti a celare pigrizia intellettuale.

2. La ricerca va inoltre sviluppata non più in base alle sole fonti letterarie (Rinaldi, 2008, pp. 17 ss.; Calderini, 1947). Se così facessimo correremmo il rischio di ridurre la vicenda complessa e policroma degli antichi cristiani a un dialogo tra poche menti illuminate. Dunque, è indispensabile integrare l'apporto sempre fondamentale delle fonti letterarie con quello delle fonti documentarie: resti archeologici, iscrizioni, papiri, *ostraka*, monete<sup>1</sup> ecc.

Pertanto allo studioso di storia del cristianesimo antico, dopo aver raccomandato la frequentazione costante delle fonti letterarie, le quali devono avere sempre e comunque la prevalenza sulla saggistica mo-

1. La storia del cristianesimo antico va condotta secondo le peculiarità regionali. Le monete, pertanto, grazie all'attività di numerose zecche locali e l'utilizzazione di motivi specifici, sono fonti utilizzabili per la ricostruzione di precisi quadri regionali. Una raccolta di saggi sul cristianesimo antico realizzata da un autorevole numismatico è Mattingly (1955).

derna in una razionale economia di risorse di tempo e di energia<sup>2</sup>, si chiede anche la conoscenza dei principali manuali di cui disponiamo per affrontare uno studio dell'archeologia, dell'epigrafia, della papirologia relative al mondo degli antichi cristiani<sup>3</sup> e per poter così recepire elementi e suggestioni che vadano a integrarsi con ciò che ci è già noto grazie ai testi letterari. Si pone, inoltre, il problema dell'aggiornamento il quale è vivo particolarmente in quest'epoca caratterizzata non solo da un incremento degli scavi ma anche da una sistemazione e da una divulgazione dei dati abbondante e tempestiva, come può consentire la moderna tecnologia multimediale.

## 2.2

### Che dire della numismatica?

La domanda può essere formulata in termini più espliciti: lo studio della numismatica (mi riferisco qui prioritariamente alle emissioni di età romana imperiale e, in via subordinata, a quelle giudaiche) può recare un qualche vantaggio a chi indaga sul cristianesimo antico? Sicuramente sì, a mio avviso. E ciò per più motivi.

*In primis* poiché in età romana imperiale (come ha opportunamente sottolineato Bengston, 1990, p. 193) la sfera religiosa era pervasiva

2. Altro avvertimento è quello di non lasciarsi sedurre dal requisito della modernità di un saggio, insomma dall'ultima novità in vetrina. Dopo aver doverosamente compulsato le fonti, si presti poi prioritariamente attenzione ai cardini della storiografia i quali, per la dottrina e l'erudizione autentiche che rivelano, sono un po' come i muri maestri delle case antiche i quali, grazie alla loro solidità, reggono interventi architettonici successivi.

3. È stato sollevato il problema generale: è lecito parlare di archeologia cristiana, epigrafia cristiana, papirologia cristiana? Certamente no, se si intende separare lo studio di questi settori da quello più generale dell'archeologia, dell'epigrafia e della papirologia del mondo antico. Tuttavia, la visione del mondo degli antichi cristiani presenta indubbi tratti peculiari la cui conoscenza è indispensabile per intendere e valorizzare il complesso di *realia* che loro riguardano. E perciò, ad esempio, la cosiddetta "archeologia cristiana" (o, come qualcuno preferisce: l'archeologia dei cristiani) non può ridursi semplicemente a un capitolo della storia dell'arte tardoantica come qualcuno sentenziò in passato; riteniamo, invece, che abbia un suo statuto disciplinare tale che il suo studio, oltre a richiedere una stretta integrazione con quello dell'archeologia e dell'arte antica, esiga anche competenze specifiche che chi ha un corredo semplicemente da classicista sovente non possiede.

di ogni altro aspetto della realtà: letteratura come iconografia, politica come filosofia, diritto come economia. Le monete, pur se nate e utilizzate per soddisfare esigenze connesse a scambi commerciali, in molteplici loro elementi evidenziano aspetti d'interesse storico religioso<sup>4</sup>. Ciò vale per la monetazione sia dell'impero precristianizzato sia di quello oramai ufficialmente filocristiano. Queste due fasi, naturalmente, non si giustappongono con una soluzione di continuità; al contrario la prima confluisce nella seconda con gradualità, ambiguità e incertezze. Ciò è vero anche per quanto riguarda l'iconografia monetale, così come lo è per la letteratura, l'arte, il pensiero. Si pensi ai chiaroscuri e alle ambiguità della complessa monetazione costantiniana.

Mi rendo conto che l'epoca in cui la moneta veniva studiata nell'ambito della storia dell'arte, o era valutata prevalentemente in quanto strumento di propaganda ideologica<sup>5</sup>, è tramontata per cedere il posto a interessi prevalentemente di storia dell'economia. Ma l'economia non può da sola fagocitare questa tipologia di fonte storica così ricca nelle sue infinite varianti, né da sola costituirne il motore anche se la moneta certamente nasce e vive come mezzo di scambio; è innegabile che essa veicoli contenuti che afferiscono non solo all'arte, ma anche al simbolismo di valenza religiosa. Non pochi imperatori erano soliti vigilare personalmente sulle emissioni per approvarne i contenuti. Una volta emessa la moneta circola e con sé porta il suo piccolo apparato comunicativo. Naturalmente i livelli di ricezione di questi messaggi erano diversissimi a seconda delle epoche, delle regioni, delle persone. Dunque, spesso la moneta ha di fatto veicolato comunicazioni all'utente (West, 1949; Arslan, 1996, p. 263) o, comunque, ha avuto a che fare con l'espressione di esigenze politiche, di credenze religiose, per non parlare di quei casi nei quali essa ha restituito la *facies* di un monumento, di un tempio altrimenti ignota (Burnett, 1999). L'attestazione

4. La nascita stessa dei tipi monetali è connessa con i culti: «il linguaggio iconografico (della moneta) è mutuato dal divino e dal mito», Ercolani Cocchi (2008, pp. 263-4). Una esemplare integrazione tra fonti numismatiche e fonti d'altra natura per lo studio della storia della religione a Roma nel I secolo a.C. è presente in Bayet (1955). Sulle immagini monetali cfr. Pera (2006; 2012).

5. Cfr. la polemica serrata tra Sutherland (1951) e Jones (1959). Il primo sostenitore, il secondo negatore, della finalità di propaganda ideologica assegnata alla moneta dall'autorità preposta alla coniazione. L'idea di "propaganda", ad esempio, cede il posto a quella di "rappresentazione" nel recente Manders (2012).

di un culto su una emissione monetale documenta la sua legittimazione e la sua avviata propagazione. Se studiamo, ad esempio, la diffusione dei culti orientali nelle province dell'impero (la quale fa da sfondo e da contesto a quella del cristianesimo, che pure fu culto orientale) valorizzeremo le immagini di Iside, Serapide, Cibele (Gnecchi, 1907, pp. 15-22). È anche ricco lo studio del mitraismo in relazione alle emissioni monetali (Panvini Rosati, 1979).

La moneta presenta tre elementi significativi: la leggenda, l'immagine e il corredo di simboli. Anche il primo tra questi ha connotazioni fortemente religiose. Si pensi all'indicazione del pontificato massimo di un imperatore che, a far data dal 27 a.C., caratterizza la natura sacra del suo mandato e giova anche a precisare la cronologia delle emissioni.

Quanto a iconografia le monete imperiali si pongono in continuità<sup>6</sup> con i tipi conati nella tarda età repubblicana da generali vittoriosi e alti governatori di provincia, presenti sul diritto con il loro profilo. Tre sono i metalli utilizzati: bronzo, argento e oro. Il primo impiegato per coniazioni di competenza del senato e contraddistinte dalla sigla S.C. (*S[enatus] C[onsulto]*), gli altri due per le monete imperiali. Nelle monete trovano spazio anche gli eredi alla porpora imperiale, che in questa loro veste così vengono presentati, o anche le donne della famiglia imperiale, elevate al rango di Auguste (a titolo di esempio pensiamo a Caligola, che fu il primo a celebrare sulle monete le donne della *domus* imperiale: le sue sorelle si presentavano a raffigurare virtù quali la Concordia, la Securitas e l'Abundantia. Vitellio e Traiano vollero onorare il padre, Tito e Domiziano la madre, Valeriano la moglie. Si contano ben cinquanta ritratti relativi a donne della famiglia imperiale). Accompagnano il profilo dell'imperatore le abbreviazioni relative al suo nome e alla sua titolatura, elementi questi preziosi, come si accennava, per precisare la data della coniazione. Sono i titoli ufficiali dell'investitura (*imp. Caes. Aug.*); delle cariche: *p[ontifex] m[aximus]*, *tr[ibunicia] pot[estate]*, *c[onsul]* con le iterazioni, *cognomina ex virtute*; cioè titoli derivanti da vittorie militari allusivi ai popoli sottomessi: *Germanicus, Parthicus, Dacicus, Britannicus* ecc.

Ma è sul rovescio della moneta che cogliamo una ricchezza di elementi iconografici e di dati più utili per lo studio della storia religiosa

6. Su continuità e innovazione tra emissioni monetali repubblicane e imperiali cfr. Belloni (1986, pp. 1848-52).

dell'età romana imperiale. Qui, infatti, ammiriamo raffigurazioni di divinità sia maschili che femminili, di concetti astratti e di raffigurazioni allegoriche, di personificazioni di città, fiumi, regioni, monti ecc., oppure di edifici ed elementi architettonici e, tra questi, templi e are; così anche simboli relativi ai sacerdoti, alla prassi sacrificale, trofei, insegne o piante e animali. Sovente, una breve leggenda continua quanto scritto sul diritto o spiega le svariate raffigurazioni a cui si abina.

Le monete ci consentono dunque di tracciare un profilo di storia religiosa dell'impero anche perché spesso caratterizzano il *princeps* proprio nella sua veste di addetto alla gestione del sacro. Talvolta, inoltre, esse ci attestano il fenomeno della divinizzazione di imperatori defunti o di membri illustri della loro famiglia, pure passati a miglior vita.

È tuttavia opportuno mettere in guardia il lettore dalla facile tentazione di fornire un'interpretazione sempre univoca a medesime immagini; queste, infatti, possono variare di significato da contesto a contesto e non sempre la presenza di una determinata divinità costituisce prova di una sua venerazione speciale da parte di un imperatore o di un magistrato con facoltà di emettere moneta. Insomma, anche nel caso della numismatica è d'obbligo un *caveat* verso i rischi delle generalizzazioni.

In considerazione del taglio specifico di questo contributo non sarà qui il caso di parlare degli aspetti più tecnicamente afferenti alla storia dell'economia e della finanza, per i quali si rimanda ad altra trattazione (Cesano, 1967). Poste queste premesse accingiamoci a esaminare, sia pur in modo sintetico e rapsodico, quanto potrebbe nascondersi per noi cultori di cristianesimo antico di non inutile nella molteplicità di tipi ed esemplari della moneta romana imperiale: *denarius* (in argento; emesso intorno al 211 a.C. e in circolazione all'incirca fino al 296 d.C.), *dupondius* (in rame, di colore giallastro; coniato fino all'età di Decio), *as* (in rame di colore rossastro; l'imperatore era raffigurato con il capo incoronato di lauro), *sestertius* (in argento, di formato grande e, quindi, artisticamente più ornato), *antoninianus* (in bronzo con un bagno d'argento; introdotto da Caracalla, da cui derivò il nome; raffigurava l'imperatore con la testa incoronata a raggi; cessò in età costantiniana), *follis* (in bronzo con bagno d'argento; introdotto da Diocleziano), *solidus* (in oro; coniato da Costantino), *aureus* (in oro; attestato già dall'epoca di Giulio Cesare; Costantino lo sostituì con il *solidus*), *siliqua* (in argento; coniato da Costantino).

I principali strumenti<sup>7</sup>

Il cultore di storia del cristianesimo antico che intenda integrare le sue conoscenze con ciò che può derivare dallo studio della numismatica di età romana imperiale potrà utilizzare gli strumenti di lavoro che qui, per comodità, raggruppiamo nelle tre categorie: *corpora*, studi generali, periodici utili all'aggiornamento.

2.3.1. *CORPORA*<sup>8</sup>

Fondamentale l'utilizzazione dell'opera in più volumi dal titolo *The Roman Imperial Coinage* (RIC), curata da più generazioni di studiosi, inizialmente da H. Mattingly ed E. A. Sydenham:

- I. Sutherland H. V., London 1923 (da Augusto a Vitellio 31 a.C.-69 d.C.). Ed. riveduta di C. H. V. Sutherland, London 1984.
- II. Mattingly H., E. A. Sydenham, London 1926 (da Vespasiano ad Adriano, 69-138 d.C.).
- II,1. Carradice I. A., Buttrey T. V., London 2007 (i Flavi).
- III. Mattingly H., Sydenham E. A., London 1930 (da Antonino Pio a Commodo, 138-192 d.C.).
- IV,1. Mattingly H., Sydenham E. A., London 1936 (da Pertinace a Geta, 193-217 d.C.).
- IV,2. Mattingly H., Sydenham E. A., Sutherland C. H. V., London 1938 (da Macrino a Pupiense, 217-238 d.C.).
- IV,3. Mattingly H., Sydenham E. A., Sutherland C. H. V., London 1949 (da Gordiano III a Uranio Antonio, 238-253 d.C.).
- V,1. Webb Percy H., London 1927 (da Valeriano a Floriano, 253-276 d.C.).
- V,2. Webb Percy H., London 1933 (da Probo a Massimiano, 276-310).
- VI. Sutherland C. H. V., London 1967 (dalla riforma di Diocleziano del 284 d.C. a Massimino).

7. Lo studio della numismatica di età romana imperiale s'inserisce nel più ampio contesto di quello della moneta in generale. Per un avviamento bibliografico si può partire da Crawford (1984, pp. 231-4); Arslan (1996, pp. 293-5); Bengston (1990, pp. 212-6); prezioso come punto di partenza Clain Stefanelli (1965; 1984).

8. Precedente alle tre raccolte indicate nel testo, e talvolta ancora utile, è Cohen (1880-92; 1 ed. in 7 voll., Paris 1859-68); cfr. Banti, Simonetti (1972-79).

- VII. Bruun P. M., London 1966 (da Costantino I a Licinio, 313-337 d.C.).  
 VIII. Kent J. P. C., London 1981 (la famiglia di Costantino).  
 IX. Pearce J. W. E., London 1933, 1951 (da Valentiniano I a Teodosio I, 364-395 d.C.).  
 X. Kent J. P. C., London 1994 (l'impero diviso e il crollo dell'impero occidentale, 395-491 d.C.).

Altro importante repertorio è costituito dall'opera in più volumi dal titolo *Coins of the Roman Empire in the British Museum* (BMCRE):

- I. Mattingly H., London 1923, 1965 (da Augusto a Vitellio).  
 II. Mattingly H., London 1930, 1967, 1976, aggiornata da R. A. G. Carson (da Vespasiano a Domiziano).  
 III. Mattingly H., London 1936, 1976 (da Nerva ad Adriano).  
 IV,1-2. Mattingly H., London 1940, 1968 (da Antonino Pio a Commodo).  
 V. Mattingly H., London 1950, 1975, 2005<sup>2</sup> (da Pertinace a Elagabalo).  
 VI. Carson R. A. G., London 1962, 1976 (da Alessandro Severo a Balbino e Pupieno).  
 VII. Bruun P., London 1966 (Costantino e Licinio, 313-337 d.C.).  
 VIII. Kent J. P. C., London 1980 (la famiglia di Costantino).

La disposizione delle monete secondo l'ordinamento provinciale romano (Clain Stefanelli, 1984, pp. 382-92), ma comunque in successione cronologica, è il criterio che si è proposto l'ampio progetto *Roman Provincial Coinage* (RPC) del quale disponiamo ora dei seguenti volumi:

- I. Burnett A., Amandry M., Ripollès P. P., London-Paris 1992, con ristampe nel 1998 e nel 2006 (dalla morte di Giulio Cesare a quella di Vitellio). Con supplemento edito nel 1998.  
 II. Burnett A., Amandry M., Carradice I., London-Paris 1999 (l'età dei Flavi).  
 VII,1. Spoerri Butcher M., London-Paris 2006 (da Gordiano I a Gordiano III, 238-244 d.C.; la provincia d'Asia). Con supplemento edito nel 1999.

### 2.3.2. STUDI GENERALI

Non mi sembra che esista a tutt'oggi un saggio di numismatica finalizzato a illuminare il mondo degli antichi cristiani. Si ricorrerà dunque, anche in questo caso, alle trattazioni generali di numismatica che riguardano l'epoca in cui il cristianesimo ebbe a nascere e a svilupparsi.

Limitatamente all'età romana imperiale, tra l'ingente bibliografia

riportata, ad esempio, in Clain Stefanelli (1984, pp. 308 ss. [generalia], 343 ss. [impero]), cfr. M. Bernhart, *Handbuch zur Münzkunde der römischen Kaiserzeit*, 2 voll., Riechmann & Co., Halle 1926; Id., *Römischen Kaisermünzen*, München 1956 (un corpus da Augusto a Settimio Severo); J. W. E. Pearce, *Roman Coinage from 364 to 423*, Spink & Son, London 1933; M. Grant, *Roman Imperial Money*, Thomas Nelson and Sons, Edinburgh 1954; Id., *Roman History from Coins: Some Uses of the Imperial Coinage to the Historians*, Cambridge University Press, London 1958; V. Picozzi, *La monetazione imperiale romana*, P. e P. Santamaria, Roma 1966; H. Mattingly, *Roman Coins from the Earliest Times to the Fall of Western Empire*, 3 voll., Methuen and Company, London 1967; L. Breglia, *L'arte romana delle monete dell'età imperiale*, Milano 1968; J.-P. Callou, *La politique monétaire des empereurs romains, de 238 à 311*, De Boccard, Paris 1969; D. Shotton, *Gods, Emperors and Coins*, in "Greece and Rome", 26, 1979, pp. 48-57; F. Panvini Rosati, *La moneta romana imperiale da Augusto a Commodo*, Museo Civico Archeologico, Bologna 1981; R. A. G. Carson, *Coins of the Roman Empire*, Routledge, London 1990; D. R. Sear, *Roman Coins and Their Values*, B. A. Seaby, London 1964 (e la successiva Millennium Edition, 5 voll., Spink, London 2000, 2002, 2005); D. L. Vagi, *Coinage and History of the Roman Empire c. 82 B.C. – A.D. 490*, 2 voll., Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago-London 1990; R. Suarez, *The Encyclopedia of Roman Imperial Coins*, 2 voll., Dirty Old Books, Tumwater (WA) 2005, 2010. Sulle monete commemorative di eventi, cfr. Grant (1950).

Nell'età della rete informatica sarà di grande aiuto l'elenco dei siti internet dedicati allo studio delle monete pubblicato a cura dell'Università degli Studi di Bologna: [www.rassegna.unibo.it/num.html](http://www.rassegna.unibo.it/num.html).

### 2.3.3. ALCUNI PERIODICI UTILI PER L'AGGIORNAMENTO

Studi di interesse storico-religioso che valorizzano elementi di numismatica compaiono, sia pur non troppo frequentemente, in riviste afferenti a tali ambiti. Sono utilizzabili per gli aggiornamenti sulla ricerca, tra le altre, le seguenti riviste specialistiche: "Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte", München, dal 1949; "Numismatic Chronicle", London, dal 1837; "Numismatische Zeitschrift", Wien, dal 1869; "Revue Belge de Numismatique", Bruxelles, dal

1842; “Revue Numismatique Française”, Paris, dal 1836; “Rivista Italiana di Numismatica”, Milano, dal 1888; “Zeitschrift für Numismatik”, Berlin 1874-1935.

Aggiornamenti bibliografici sono inoltre presentati su: “Numismatic Literature”, edita dall’American Numismatic Society, New York, dal 1947, e su “Schweizer Münzblätter”, Basel, dal 1949. Prezioso, anche in questa occasione, è il ricorso all’“Année philologique. Bibliographie critique et analytique de l’antiquité gréco-latine”, Paris 1924 ss.; cfr. [www.annee-philologique.com/aph/](http://www.annee-philologique.com/aph/).

## 2.4 Emissioni giudaiche e d’interesse neotestamentario

### 2.4.1. IL QUADRO GENERALE

Non è il caso di essere esaustivi a riguardo dei numerosi riferimenti alla monetazione contenuti nella Bibbia, tanto nell’ambito veterotestamentario quanto in quello neotestamentario<sup>9</sup>. Chi non ha presente le pagine evangeliche in cui si parla dell’obolo della vedova, della dracma ritrovata, della cacciata dei mercanti dal tempio di Gerusalemme, del “date a Cesare ciò che è di Cesare” pronunciato di fronte a un *denarius* tiberiano?

Qui ci basterà ricordare, nelle linee generali, come il processo di ellenizzazione della Giudea (che tanto giova alla comprensione del mondo di Gesù e dei suoi primi seguaci) può essere esaminato anche sulla scorta della monetazione che, di epoca in epoca, fu fatta colà valere. Dopo il dominio dei persiani, durante il quale ai giudei non fu concesso di batter moneta in considerazione della loro sudditanza politica (in età persiana, pertanto, in Giudea circolarono darici d’oro e *shekel* d’argento), con la dinastia tolemaica e, successivamente, seleucide, subentrò la monetazione ellenistica basata sugli stateri d’oro, le tetradracme d’argento e le dracme emesse in successione da quei regnanti (si tenga presente la differenza tra la monetazione tolemaica e quella

9. Già oggetto di studio a metà Ottocento, cfr. Borrelli (1855). Si parta da Clain Stefanelli (1984, pp. 1445-6), a cui si aggiunga il rilevante Oster (1982).

seleucidica fatta valere per la Palestina: la prima utilizzava il sistema delle città fenicie, la seconda quello attico-ellenistico). La facoltà di battere moneta era connessa all'indipendenza politica di un territorio. Dunque, l'utilizzo delle monete dei dominatori o, al contrario, la possibilità di coniarne di proprie, può aiutarci a meglio intendere il rilievo della resistenza maccabaica, il riecheggiamento della morte di Antioco IV, il significato della pace di Lisia: realtà, queste, che condussero al riconoscimento delle libertà per Israele. Possiamo infatti presumere che con la libertà politica i giudei acquisirono anche il diritto di battere moneta.

La lettera di Antioco VII Sidete al sommo sacerdote ed etnarca dei giudei Simone Maccabeo, che risale al 140 a.C., costituisce una richiesta d'aiuto in vista della sua battaglia contro l'usurpatore Trifone. Il testo, che c'è trasmesso in *I Macc.* 15,1-9, fa riferimento alle libertà politiche già godute dai giudei (si tratta di concessioni richieste e ottenute nel 143-142 a.C. da Simone a Demetrio II il quale, pure, era impegnato nella lotta contro Trifone: esenzione dalle imposte, amnistia generale per gli atti di ostilità compiuti, concessione di realizzare ulteriori fortificazioni in Giudea). Inoltre, nel verso 6, si enfatizza la concessione a loro favore del diritto di battere moneta; ma qui, a mio avviso, nel *κόμμα ἴδιον* che all'etnarca viene dato di imprimere ravviserei un riferimento a quel diritto di far figurare sulle monete il proprio nome o la propria immagine di cui i re ellenisti godevano e che, anche nell'immaginario giudaico<sup>10</sup>, costituiva l'espressione più compiuta del loro regale dominio. In ogni caso, nelle intenzioni del re seleucida quella che egli presentava come una sua concessione era fatta valere anche come elemento prodromo e poi caratterizzante per un trattato di *symmachia* che gli stava a cuore far sottoscrivere. Sappiamo che questa intesa durò la breve stagione in cui il pericolo costituito da Trifone era da fronteggiare, e sappiamo anche che l'astro del seleucida Antioco andò declinando anche a causa delle vittorie militari di Giovanni (Ircano) e Giuda, figli di Simone. In ogni caso, è evidente al lettore che l'interpretazione di questo riferimento al diritto di battere moneta pone il problema (che non è di poco rilievo e che è tutt'altro che risolto) della determinazione precisa del momento e delle circostanze in cui lo Stato

10. Cfr. *Mt* 22,19 e il riferimento che Gesù fa all'εἰκὼν e all'ἐπιγραφή» impresse sul *denarius* di Tiberio che aveva in mano mentre argomentava con i farisei.

maccabaico poté effettivamente considerarsi emancipato dalla sovranità seleucidica<sup>11</sup>.

#### 2.4.2. RIFERIMENTI GENERALI NEOTESTAMENTARI

Il Nuovo Testamento (Kreitzer, 1996) non è un libro di preghiere utile ad alienarci dagli spinosi sentieri della storia: è al contrario una grande finestra aperta sul mondo della società e della cultura religiosa delle province orientali dell'impero romano, lungo tutto il primo secolo. Pertanto non ci meraviglieremo se qua e là vi coglieremo riferimenti a monete. Nell'epoca di cui esso parla in Palestina circolavano tre sistemi monetari: l'uno proprio delle province greche, l'altro romano, l'altro ancora ebraico. Quest'ultimo decisamente inferiore per rilievo e limitato, fino al momento della rivolta giudaica del 66-70 d.C., a piccoli pezzi di rame.

Forse potrà giovare al lettore il seguente quadro sinottico, il quale comprende i due principali sistemi di monetazione che erano vigenti all'epoca di Gesù e dei vangeli. Lo studioso delle origini cristiane deriverà dalla conoscenza di questi *realia* un contributo alla miglior comprensione dei suoi testi (cfr. TABB. 2.1-2.2).

Ricordiamo, inoltre, tre riferimenti generali al denaro che troviamo nel Nuovo Testamento:

- a) χρῆμα che significa anche, in generale, "possedimento"<sup>12</sup>.
- b) κέρμα (da κείρω, "divido") nel significato di moneta minuta, pertanto di rame<sup>13</sup>.
- c) νόμισμα (con riferimento a νόμος, "legge") in riferimento alla moneta da utilizzare per le tasse il cui pagamento era stabilito per legge<sup>14</sup>.

11. Simone pose l'anno 170 dell'era seleucidica (= 143-142 a.C.) come primo della sua sovranità la quale, presumibilmente, era caratterizzata dalla cessata tassazione da parte dei sovrani di Siria. Più in generale, cfr. Hill (1914); Sukenik (1934); Kanael (1950-51).

12. At. 4,37 (Barnaba condivide il ricavato della vendita di un suo campo con i membri della comunità); 8,18-20 (in Samaria Simone offre danaro agli apostoli per ottenere il loro potere); 24,26 (il procuratore Felice tenta di estorcere denaro al prigioniero Paolo di Tarso).

13. È la designazione del denaro adoperato dai cambiamonete nel tempio di Gerusalemme, che Gesù sparge per terra secondo Gv 2,15.

14. L'espressione completa è νόμισμα τοῦ κήνσου e compare in riferimento al *denarius* tiberiano utilizzato da Gesù nel famoso episodio relativo alla *quaestio* postagli dai farisei, in merito alla liceità del suo pagamento secondo Mt 22,19; cfr. anche Mc 12,14; Lc 20,22-24.

TABELLA 2.1  
Sistema greco

Nome	Equivalenza	Annotazioni
Talento - Τάλαντον	= 60 mine	Non era una moneta ma un'unità di valutazione, come oggi si direbbe "un miliardo". Grosso modo equivalente a 6.000 <i>denarii</i> , cioè 240 <i>aurei</i> romani. <i>Mt</i> 18,24: la parabola del servitore spietato che riceve dal suo generoso signore una remissione di debito di ben 10.000 talenti ma poi, a sua volta, esige il pagamento di un debito di cento <i>danarii</i> da un poveraccio insolvente, che viene per tal motivo senza pietà gettato in galera. <i>Mt</i> 25,14-30: la parabola dei talenti assegnati da un ricco signore ai suoi servi, affinché fruttificassero nella misura di cinque, due e uno a ciascuno; cfr. anche <i>Lc</i> 19,11-27.
Mina - Μνᾶ	= 100 dracme	Come nel caso precedente, era un'unità di valutazione. È la quantità di denaro che il padrone (un nobiluomo intento a ricevere l'investitura di un regno) affida a ciascuno dei suoi servi, affinché la facciano fruttare in sua assenza; cfr. <i>Lc</i> 19,11-27. È stata notata la gran differenza tra una mina (in questa parabola) e un talento (nella parabola dei talenti): nel primo caso si trattava di persona che, in vista della sua intronizzazione, voleva saggiare la capacità di alcuni suoi sudditi, che sarebbe stata palesata più chiaramente nel trafficare una somma di danaro più contenuta, piuttosto che una ricchezza immensa, come nel caso dei talenti. Nel nobiluomo che parte per ricevere l'investitura del regno si è voluto ravvisare Erode Archelao che, nel 4 a.C., si recò da Augusto in occasione della morte di suo padre e della sua conseguente successione.
Dracma - Δραχμή [argento]	= 6 oboli	La corrispondenza tra questa dracma atica e il <i>denarius</i> romano costituiva il

TABELLA 2.1 (*segue*)

Nome	Equivalenza	Annotazioni
Dracma - Δραχμή [argento]	= 6 oboli	punto di raccordo dei due sistemi. In <i>Lc</i> 15,8-9 una donna perde una tra le dieci dracme con le quali, probabilmente, soleva agghindarsi.
Statere o tetradracma - Στατήρ [argento]	= 4 dracme	Fatta corrispondere a 3 <i>denarii</i> . Per pagare la tassa al tempio, solitamente due giudei si associavano utilizzando questa moneta, che era più facilmente reperibile. Cfr. <i>Mt</i> 17,27 dove si parla di questa moneta impiegata per soddisfare il tributo al tempio da versarsi da parte di Gesù e di Pietro. Forse con sesterzi fu pagato Giuda per il suo tradimento: sono i τριάκοντα ἀργύρια di <i>Mt</i> 26,15. Il <i>Codex Bezae</i> esplicita con τριάκοντα στατήρας; è una variante significativa: con ogni probabilità la somma sarebbe stata attinta dal tesoro del tempio e, pertanto, si trattava di sicli di Tiro, moneta preferita dal santuario. Qui dobbiamo ravvisare un riferimento attualizzante ai «trenta sicli d'argento» di <i>Zacc.</i> 11,12-13. Se inoltre pensiamo che trenta sicli erano il prezzo da pagare da parte del padrone di un bue che avrebbe ucciso uno schiavo, secondo <i>Es.</i> 21,32, possiamo forse meglio comprendere l'affermazione paolina in <i>Fil.</i> 2,7, secondo la quale Gesù acquisì la forma di uno schiavo. Cfr. l'ἀργύρια ἰκανά decretati dai capi sacerdoti e dagli anziani giudei al fine di tacitare le guardie custodi del cadavere di Gesù, secondo <i>Mt</i> 28,12.
Didracma - Δίδραχμων [argento]	= 2 dracme	Importo della tassa annuale da pagare al tempio gerosolimitano ( <i>Mt</i> 17,24; <i>Es.</i> 30,13), poi, dopo il 70, all'erario romano (Fl. Ios., <i>Guerra</i> 7,217). Si adoperava la coniazione di Tiro, più ricca di argento di quella antiochena.

TABELLA 2.2  
Sistema romano

Nome	Equivalenza	Annotazioni
<i>Aureus</i>	= 25 denari	Nel 49 a.C. Cesare ne fissò il peso a 126,3 grammi. Svalutato poi da Augusto e, principalmente, da Nerone, che ne portarono il peso rispettivamente a 120 e 115 gr. Ricordato in Fl. Ios., <i>Ant.</i> 14,147, ma mai nel Nuovo Testamento (se non forse genericamente in <i>Mt</i> 10,9, dove i vari metalli di cui non bisogna far provvista possono riferirsi al danaro nelle varie leghe da cui è composto).
<i>Denarius</i> - Δηνάριον [argento]	= 16 assi	Così detto da <i>deni</i> (= dieci) poiché in origine equivaleva a 10 assi di rame. L'equivalenza a 16 assi (del peso di 28 gr. ciascuno) fu stabilita nel 217 a.C. In età giulio-claudia pesava 60 gr., ridotti di 8 gr. da Nerone. È la moneta più citata nei vangeli. Cfr. <i>Mt</i> 18,28 (parabola del servitore spietato); 20,2.9-10.13 (parabola dei lavoratori delle diverse ore; qui costituisce la paga giornaliera dell'operaio); <i>Mc</i> 6,37 (duecento <i>denarii</i> per acquistare cibo per gli ascoltatori di Gesù, nell'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci, anche in <i>Gv</i> 6,7); 14,5 (più di 300 <i>denarii</i> è il probabile enorme valore dell'olio usato per ungere il capo a Gesù nel convito di Betania, anche in <i>Gv</i> 12,5; si pensi che, come s'è ora visto, un <i>denarius</i> era la paga giornaliera di un operaio!); <i>Lc</i> 7,41 (un creditore rimette due debiti rispettivamente di 50 e di 500 <i>denarii</i> ); 10,35 (il buon samaritano dà all'oste due <i>denarii</i> affinché ospiti il malcapitato giudeo pellegrino). La moneta, citata come ἀργύριον, è ricordata in <i>At.</i> 19,19: il valore degli oggetti di magia distrutti dai convertiti a Gesù ammontava cinquanta-mila di questi pezzi d'argento. Importante l'accenno in <i>Ap.</i> 6,6, dove con un <i>danarius</i> in tempo di grande carestia ci si comprava una misura di frumento o tre misure d'orzo. Il caso più famoso è quello del <i>danarius</i> utilizzato da Gesù nella nota questione della liceità del tributo a Cesare, il quale recava su una faccia l'immagine di Tiberio incorona-

TABELLA 2.2 (segue)

Nome	Equivalenza	Annotazioni
<i>Denarius</i> - Δηνάριον [argento]	= 16 assi	to di alloro, sull'altra la madre Livia, raffigurata come la Pace recante uno scettro e un ramoscello: <i>Mt</i> 12,15; <i>Mt</i> 22,19; <i>Lc</i> 20,24. Poiché la moneta era argentea, la sua coniazione era di competenza dell'imperatore, laddove il senato aveva facoltà di emettere soltanto monete di bronzo; Gesù, inoltre, nella sua risposta fa esplicito riferimento alla εἰκὼν e alla ἐπιγραφή», che figuravano sulla moneta per raccomandarne la riconsegna a chi di spettanza. L'esegesi di questo brano, com'è noto, è stata tormentata da esigenze di attualizzazione di segno diverso, ma accomunate da sostanziali incomprensioni del significato del gesto di Gesù, il quale invece s'intende più adeguatamente nel contesto sia della tradizione profetica di un gesto/predicazione sia, più ancora, in quella dell'apocalittica, per la quale Gesù afferma che è giunto al traguardo il primo eone, con tutto il suo carico di turpitudini e di profanità dei metalli (soldi), e proclama l'avvento dell'eone futuro, del Regno di Dio a cui va dato ciò che spetta, e che è più del danaro. Esisteva anche il quinario, o mezzo denaro, che però non è menzionato nel Nuovo Testamento.
<i>As</i> o <i>assarius</i> - Ἀσάριον [rame]	= 4 quadranti	È la moneta con la quale, secondo <i>Mt</i> 10,29, ci si comperava una coppia di passeri; secondo <i>Lc</i> 12,6 con due di queste monete ( <i>dipondius</i> , moneta provinciale di Antiochia come la <i>Vulgata</i> rende il termine lucano) ci si comperavano cinque passeri.
<i>Quadrans</i> - Κοδράντης [rame]	= ¼ di un asse	È la più piccola moneta esistente nel sistema romano e, in tal senso, è ricordata in <i>Mt</i> 5,26, dove si dice che un mancato accordo tra due persone potrebbe causare una soccombenza in giudizio e una detenzione dalla quale si uscirebbe non prima di aver pagato fino «all'ultimo κοδράντης». Nel testo parallelo di <i>Lc</i> 12,59 troviamo l'espressione ἔσχατον λεπτόν, tranne che nel Codex Cantabrigen-

TABELLA 2 (*segue*)

Nome	Equivalenza	Annotazioni
<i>Quadrans</i> - Κοδράντης [rame]	= ¼ di un asse	sis, in molte versioni latine pregerolimiane, in buona parte della tradizione siriana e in Marcione, dove figura il κοδράντης matteoano. Secondo <i>Mc</i> 12,42 corrisponde alle 2 λεπτά offerte dalla povera vedova. La corrispondenza qui esplicitata da Marco tra la moneta giudaica (λεπτόν) e quella romana ( <i>quadrans</i> ) costituisce una spia dell'ambiente di composizione del Vangelo di Marco e della tipologia dei suoi destinatari. Il nome era originariamente aggettivo con il significato di "piccolo, sottile". Questo <i>minutum</i> di rame era dunque, corrispondentemente al <i>quadrans</i> dei romani, l'ultima nella scala di valore; veniva coniata in Giudea dai procuratori romani o dai tetrarchi erodiani. È la <i>perutah</i> dei testi misnaici.

2.5

Esempi neotestamentari

2.5.1. LE MONETE DI PONZIO PILATO

A far data dal 6 d.C., l'ex regno di Erode Archelao fu organizzato in provincia romana. I governatori romani ebbero facoltà di coniare minuscole monete di bronzo le quali, grosso modo, continuavano la serie dei regnanti erodiani. In queste emissioni possiamo rilevare una scelta dei tipi monetali conforme alla sensibilità degli abitanti di ciascuna regione. Ad esempio, le monete di Erode Antipa e di Erode Archelao, che governavano territori (il primo la Galilea e la Perea, il secondo la Giudea, la Samaria e l'Idumea) abitati da popolazione prevalentemente giudaica, erano rispettose dell'avversione da parte di questa verso simboli e raffigurazioni di carattere pagano. Diverso è il caso di Filippo, di Erode Agrippa I e di Erode Agrippa II, che governavano una popolazione prevalentemente pagana (nel caso di Filippo la Tetrarchia; diverso è il caso di Erode I e II, come vedremo tra poco, sovrani deci-

samente imbevuti delle suggestioni dell'ellenismo) e le cui emissioni erano di tipo greco romano<sup>15</sup>.

Nelle piccole monete procuratorie di bronzo (Madden, 1881, pp. 174-86; Hill, 1914, pp. 248-68; Meshorer, 1982b), figura sovente il nome della provincia. Non compare invece quello del governatore. Esse, inoltre, non recano nessuna indicazione di valore, talché non è facile per loro stabilire una sicura equivalenza. Vi compare il simbolo della spiga oppure della palma, ma non viene riprodotta l'effigie dell'imperatore di cui è però inciso il nome con un genitivo "di possesso"<sup>16</sup>. Ciò per non urtare la sensibilità religiosa dei giudei.

Un'eccezione significativa è costituita da alcune emissioni di Ponzio Pilato (Hill, 1914, pp. 257-60, nn 54-84; Meshorer, 1982b, pp. 177-80) sulle quali, in deroga a questa aniconicità rispettosa di tale sensibilità, furono riprodotti simboli tipici del culto pagano: il *lituus*, bastone ricurvo degli auguri etruschi, e il *simpulum*, una sorta di grande cucchiaio usato per attingere al vaso delle libagioni. Il *lituus*, in queste monete, non assolve alla funzione di *memoria avi*, come solitamente si riscontra nelle attestazioni precedenti in moneta<sup>17</sup>, ma induce a pensare che si tratti di una forma di omaggio verso Tiberio.

15. Nelle monete di Erode il Grande simboli attinenti al culto giudaico e alla prosperità della terra d'Israele convivono con elementi afferenti alla mitologia classica (ad esempio, il caduceo). Prevale così una generale ambiguità che ben s'attaglia al personaggio: una tavola è riprodotta così da poter sembrare l'arredo su cui si disponevano i pani per le offerte del tempio di Gerusalemme oppure il tripode di Apollo. Cfr. Ariel, Fontanille (2011, in part. pp. 100-4).

16. Ecco anche perché la risposta di Gesù ai giudei, che lo interrogavano sulla liceità del pagamento delle tasse, fu efficace quando egli fece riferimento al genitivo della leggenda "di Tiberio" per affermare che quel *denarius* andava reso a Cesare. Quanto a un inquadramento delle monete procuratorie nell'ambito delle successioni degli imperatori, abbiamo monete di Augusto che risalgono ai suoi anni di principato 36, 39, 40 e 41 (fatto iniziare dal *bellum Actiacum*); di Tiberio con l'iscrizione ΚΑΙΣΑΡ e ΙΟΥΛΙΑ, ma dal 29 d.C., anno della morte di quest'ultima, solo ΤΙΒ(ΕΡ)ΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΟΣ, risalgono agli anni 2, 3, 4, 5, 11, 17 e 18 del suo principato; non ci risultano monete dell'età di Caligola; in quelle di Claudio solitamente leggiamo ΚΛΑΥΔΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡ ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΣ e, talvolta, anche ΑΓΡΗΠΠΙΝΑ, risalgono al tredicesimo e al quattordicesimo anno di principato; ΝΕΡΩΝΟΣ ΚΑΙΣΑΡ figura su emissioni del quinto anno del suo principato.

17. Cfr. Ferrero (2004). Kindler (1956) ritiene che il *lituus* compaia già nella monetazione del predecessore Valerio Grato. Oestreicher (1959) non reputa attendibili le indicazioni dell'anno marcate sui conii, e pensa a maldestre inserzioni seriori.

Si tratta dunque di un particolare significativo, proprio perché questa strumentazione era utilizzata in occasione dei sacrifici celebrati in onore dell'imperatore, ai quali ai giudei era concesso di astenersi proprio perché incompatibili con la loro professione religiosa. Possiamo pertanto collegare questa iconografia con la notizia trasmessaci da Filone d'Alessandria (*Ambasc.* 299-305), secondo la quale l'ossequio del *praefectus* verso il suo imperatore<sup>18</sup> lo portò a inserire degli scudi dorati recanti l'effigie di Tiberio nel palazzo di Erode; tentativo maldestro perché il furor di popolo rese necessario un trasferimento di questi blasfemi manufatti nella pagana Cesarea Marittima<sup>19</sup>. D'altro canto, anche Flavio Giuseppe dipinge un quadro a tinte fosche di questo *praefectus*. Diversamente, nella letteratura evangelica la tendenza è quella di non caratterizzare negativamente il personaggio per enfatizzare le responsabilità di maggiorenti e popolo giudaico in merito all'uccisione di Gesù<sup>20</sup>. Ma si sa che la composizione del dittico Luca-Atti riflette le incipienti, ma insanabili, fratture tra il *mainstream* giudaico e la comunità dei credenti in Gesù, già proiettata verso un'espansione missionaria tra i pagani.

#### 2.5.2. L'EXITUS DI ERODE AGRIPPA I

Se valorizziamo il racconto biblico di *At.* 12,20-23<sup>21</sup>, che descrive l'*exitus* di Erode Agrippa I avvenuto nel 44 d.C., viene naturale accostare le velleità da monarca ellenista di questo re con i simboli e le leggende che compaiono sulle sue emissioni, dove figurano sempre le immagini sue o dell'imperatore Claudio, oltre a raffigurazioni della Vittoria e

18. Su questo tema in generale, cfr. Taylor (2006), che mette a profitto le fonti documentarie, tra cui le monete.

19. Si pensi al *Tiberiaeum* a cui fa cenno l'iscrizione di Ponzio Pilato trovata nell'anfiteatro di Cesarea Marittima. Anche se non di un tempio in onore dell'imperatore, potrebbe trattarsi di un qualche manufatto che ne celebrava la persona e la fama.

20. Si veda la tendenza che si svilupperà in un'agiografia di Pilato, dalla sua conversione alla sua santificazione, attestata in documenti della letteratura dell'Oriente cristiano; cfr. Cerulli (1968, pp. 196-208). L'autore degli Atti ritrae con luce favorevole i rappresentanti del potere romano laddove caratterizza il giudeo quale persecutore.

21. Il quale ha un suo parallelo in Fl. Gius., *Ant.* 19,343-346; cfr. Rinaldi (2008, pp. 122-3).

della Fortuna<sup>22</sup>. In questa fattispecie dovettero incidere anche l'amici-  
zia e il senso di emulazione che il modesto re giudeo nutrì nei riguardi  
dell'imperatore Caligola, o la sua soggezione a Claudio. Ora, se il rac-  
conto parallelo di Flavio Giuseppe presenta significative coincidenze  
con quello biblico è indubbio che l'autore degli Atti degli Apostoli  
ha buon gioco nel descrivere l'ultima giornata di questo monarca con  
toni da *de mortibus persecutorum*. Egli, infatti, rilegge l'atteggiamento  
devoto che aveva avuto verso i maggiorenti giudei (sul quale insiste  
anche Giuseppe<sup>23</sup>) come una sorta di sintonia con questi in chiave an-  
ticristiana. È infatti per far cosa gradita ai giudei che Agrippa I si era  
precedentemente macchiato le mani del sangue di Giacomo, fratello di  
Giovanni, e di altri credenti in Gesù, giungendo anche a tenere Pietro  
in prigionia<sup>24</sup>.

L'età di Caligola è memorabile per lo studioso di storia giudaica  
a motivo della volontà da parte del *princeps* di promuovere una *pie-  
tas* che, accanto alle devozioni istituzionali, giungeva a comprendere  
onori divini rivolti alla sua persona. Il tentativo di Caligola d'intro-  
durre la sua statua cultuale nel tempio di Gerusalemme andò fru-  
strato per la sua morte, ma il mondo religioso di questo imperatore,  
in tutta la sua portata antitetica alla sensibilità dei giudei, è ancora  
chiaramente visibile in un suo splendido sesterzio<sup>25</sup> emesso a Roma  
nel 41 d.C., nel quale egli stesso è *divus* sacrificante con il capo vela-  
to presso un'ara fumante, assistito da un *victimarius* e da un *camil-  
lus*, davanti a un tempio esastilo. Sul diritto della stessa moneta una

22. Cfr. Madden (1881, pp. 129-39); Hill (1914, pp. 236-8); la n. 23 lo raffigura in  
un tempio (pagano) con due colonne insieme all'imperatore Claudio in una scena  
sacrificale; la leggenda dice: «Agrippa il gran re, amico di Cesare».

23. Cfr. Fl. Gius., *Ant.* 19,293 (non trascurò nessun comandamento); 331 (fece  
offrire ogni giorno un sacrificio); 294 (si addossò le spese per molti nazirei, cfr. *At.*  
21,24); 294 ss. (donò al tempio la catena d'oro ricevuta in dono da Caligola); 334  
(indusse alla circoncisione un pretendente non giudeo della mano della figlia Drusil-  
la); 300-308 (punì, attraverso l'intervento del legato Petronio, coloro che a Dora in  
Fenicia avevano introdotto una statua di Caligola nella locale sinagoga). Giuseppe lo  
definì «uomo ammirabile»: 19,129.

24. *At.* 12,1-10.18-19. La monetazione del figlio Erode Agrippa II prosegue lo stile  
di quella del genitore e perde ogni connotazione giudaica; cfr. Reinach (1903, pp.  
37-8).

25. Cfr. RIC I, p. 111; riproduzione in Breglia (1968, pp. 48-51) e Belloni (1993,  
n. 42).

donna seduta con patera raffigura la Pietas: è quella stessa Pietas di Caligola che turbò i sogni di Filone Alessandrino (*Ambasc.* 197-347; cfr. anche Fl. Gius., *Ant.* 18,256-309; altri spunti in Rinaldi, 2008, pp. 208-9) e nutrì le visioni apocalittiche del Paolo che scriveva ai tessalonicesi.

### 2.5.3. LA MONETAZIONE DI FELICE

È noto che la cronologia paolina è “relativa” nel senso che, così come la si evince dalla lettura delle Lettere e degli Atti, si limita a organizzare i dati nei loro rapporti reciproci di prima e poi. Fa eccezione un unico punto fisso: l'evento ricordato in *At.* 18,12, l'incontro di Paolo con il proconsole Gallione a Corinto, capitale dell'Acaia, che, in base alla famosa iscrizione delfica dell'imperatore Claudio, collochiamo nell'anno 51. Dunque, quest'anno è l'unico del quale disponiamo per tentare una cronologia “assoluta” della vita di Paolo.

Sempre in tema di cronologia paolina è il caso di valorizzare il biennio trascorso che viene ricordato in *At.* 24,27, in occasione della prigionia di Paolo a Cesarea. Questi due anni si riferiscono alla prigionia di Paolo oppure alla durata di Felice nella sua carica? Più di venti anni or sono, in un mio contributo prosopografico su questo personaggio, ebbi modo di concludere a favore di quest'ultima ipotesi sposando, inoltre, la cronologia alta del suo biennio di procuratorato che sarebbe cessato nell'estate del 55 d.C., dando posto a quello del suo successore Porcio Festo (Rinaldi, 1991, in part. pp. 452 ss.). Non mi sembra che, nel frattempo, siano intervenuti elementi tali da indurmi a rivedere questa posizione. Nei cataloghi delle monete procuratorie figurano emissioni degli anni XIII e XIV del principato di Claudio (= 53, 54 d.C.) (Hill, 1914, pp. 261-3, nn 1-20). V'è poi una successiva coniazione che risale al quinto anno di Nerone (= ottobre 58-ottobre 59 d.C.) (Hill, 1914, pp. 266-8, nn 1-28). Seguendo una dottrina di Madden (1864, p. 153), ripresa poi da Reifenberg (1947, p. 27), si è ritenuto che i procuratori romani in Giudea avessero la consuetudine di inaugurare il loro mandato con una coniazione. Non credo che ciò possa affermarsi con assoluta certezza o, almeno, se questa fu una regola di eccezioni ve ne furono e di significative: Pilato, ad esempio, entrò in carica nel 26 e soltanto nel 29/30 iniziò a emettere monete. Più probabilmente, i procuratori coniarono monete semplicemente quando v'era necessità di liquido circolante. Detto ciò, pos-

siamo ritenere con buon grado di probabilità che le coniazioni della tarda età claudia appartengano a Felice, quelle del quinto anno di Nerone risalgano al procuratorato di Porcio Festo<sup>26</sup>.

#### 2.5.4. CONSTANTIA PRINCIPIS ED ΕΞΟΥΣΙΑ ΥΠΟ ΘΕΟΥ

Poco prima della sua prigionia a Cesarea, Paolo, durante un suo soggiorno a Corinto, al quale accenna *At.* 20,2-3 e che molto probabilmente è da collocarsi nell'anno 54 d.C., aveva scritto la sua Epistola ai Romani. La composizione di questo testo è dunque con ogni probabilità da inquadrarsi grosso modo nel delicato momento nel quale Nerone successe a Claudio e pronunciò il suo manifesto ideologico ispirato dalla tutela di Seneca, maestro grande della filosofia stoica. Questo indirizzo filosofico avrebbe costituito per il giovanissimo neoimperatore una bussola per almeno un lustro. Ma già nell'età di Claudio il ricorso a concetti stoici era servito a tutelare il *princeps* da un torrente di accuse che, come un fiume carsico, sarebbero poi emerse nella sua biografia svetoniana. Contro queste accuse la propaganda imperiale aveva fatto leva sulle *virtutes* che *naturaliter* si attagliano a chi governa proprio secondo la visione stoica. Pertanto nelle sue monete Claudio aveva da subito enfatizzato, su emissioni d'ogni metallo, la sua *constantia*<sup>27</sup>, una qualità che costituiva il contrario dei vizi che gli avrebbe rinfacciato Svetonio. L'imperatore, inoltre, per mettere a tacere eventuali mugugni e *rumores* senatorii, si era fatto raffigurare in altri conii monetali

26. Sulla monetazione di Felice compare la menzione della coppia Claudio e Agrippina, quindi Nerone e Britannico; un terzo tipo "ibrido" combina sul verso Britannico, sul retro Agrippina (cfr. Kindler, 1980). Gli studiosi solitamente attribuiscono le due diverse serie monetali a Felice, prolungandone così gli anni di procuratorato. Converge con la mia lettura delle fonti la ricostruzione di Meshorer (1982b, pp. 180-7) il quale, analizzando i reperti, ravvisa rilevanti differenze tra la prima e la seconda serie, tale da assegnarne l'emissione rispettivamente a ciascuno dei due procuratori. Pertanto, questo quinto anno di Nerone può essere chiamato in causa, in merito al procurato di Felice, soltanto quale *terminus ante quem*.

27. Il motivo della *constantia* viene declinato nella monetazione di Claudio in tre diverse maniere (*tres constantiae*): è sul bronzo il militare che raffigura la fermezza dell'imperatore guerriero (così come il saggio è fermo di fronte alle avversità dell'esistenza); è sull'argento e sull'oro quale saggio togato su un trono, mentre con il gesto della mano alla bocca significa il dominio di sé stessi, oppure quale personaggio femminile che regge la cornucopia e la torcia; cfr. Alexandropoulos (1994, pp. 82-4).

tra i pretoriani quale IMPERATOR RECEPTUS<sup>28</sup>. Nel 55 d.C. Seneca, con il suo *De constantia sapientis*, avrebbe poi discettato proprio su questa virtù come requisito che per natura si attagliava al regnante inteso, alla maniera stoica, quale sapiente.

Il contesto storico nel quale collochiamo la composizione dell'Epistola ai Romani vede dunque vigoreggiare, dal punto di vista della filosofia politica, il concetto del regnante adorno, per sua natura e per eroico esercizio, delle virtù proprie della sua *statio*; tra queste la *constantia*, ma anche la sapienza, l'equilibrio, la giustizia, il coraggio ecc. In termini più espliciti il *logos* divino è in lui, lo illumina e lo sorregge rendendolo faro tra gli uomini. La trattatistica filosofica del tardo ellenismo *peri basileias* aveva approfondito questi concetti giungendo talvolta a teorizzare la figura del monarca quale legge vivente, quasi persona divina (o, almeno, partecipe della divinità) tra i mortali. Non possiamo estraniare *Rom.* 13,1-7 da questo preciso contesto, quasi rendendo un *topos* volgare questi precetti paolini che teorizzano il regnante come colui che è tale soltanto perché è collocato a quel posto da Dio, adempiendo a una sua funzione caratterizzata, in buona sostanza, dall'utile che ne deriva alla collettività. L'asserto paolino è dunque sottilmente antitetico alla filosofia politica allora in auge per la quale il sovrano era per sua stessa natura ornato di virtù meritorie.

Il soggiorno di Paolo a Roma avvenne durante la prima fase del principato di Nerone. Vi fu poi quell'incendio del 64 per il quale, come apprendiamo da Tacito, l'imperatore volle incolpare la comunità dei cristiani. A favore di questo collegamento ebbero probabilmente buon gioco gli atteggiamenti da "attesa della fine" che caratterizzavano i membri di questa, pervasi da spiriti apocalittici e, pertanto, antiromani. Ne parleremo tra non molto. Tacito, tuttavia, non ha creduto nella colpevolezza dei cristiani che pur suscitavano la sua avversione. L'imperatore, sebbene fosse stato incolpato dalla storiografia che gli fu avversa di aver fatto appiccare il fuoco, si prodigò tempestivamente per la ricostruzione dei quartieri distrutti. Il porto di Ostia venne impiegato a pieno ritmo per l'approvvigionamento dei materiali e, con ogni probabilità, sono da riferirsi a queste realizzazioni i noti sesterzi

28. RIC I, p. 122, nn 7 e 11; Belloni (1993, p. 141.) Suet., *v. Claud.* 10,6, è il racconto denigratorio dell'ascesa dell'imperatore, cfr. Alexandropoulos (1994, p. 88, n 16). Nella stessa biografia (11,1) i pretoriani sono tirati in ballo quali porto sicuro di salvezza per l'imbelle prossimo *princeps*.

neroniani emessi dal 64 al 66 che raffigurano tale porto con le sue banchine, magazzini e approdi, una statua di Nettuno su colonna e una raffigurazione del Tevere sdraiato<sup>29</sup>.

Le monete di Nerone (Sydenham, 1920) attestano lo stile e il clima dell'ultima fase di questo principato, specialmente quando raffigurano l'imperatore assimilato ad Apollo citaredo. Una apprezzabile differenza con l'età augustea alla quale furono care le raffigurazioni di Apollo in quanto dio dell'ispirazione ma anche e soprattutto *Actiacum, patronus* della memorabile vittoria di Azio a seguito della quale la propaganda augustea salutava l'era nuova del principato. L'Apollo dei minuscoli oricalchi neroniani è simbolo della sua ideologia del principato sempre più, verso la sua fine, d'ispirazione orientalizzante e filoellenica, nutrita dei successi del palcoscenico piuttosto che della polvere e del sangue dei *castra* militari (Rinaldi, 2013). Il clima culturale connesso alla riforma assiologica di Nerone, rispecchiato nella contemporanea monetazione, insomma, era tutt'altro che facile per l'incipiente predicazione cristiana.

## 2.6

### La grande antitesi dell'età flavia

Il principato dei tre imperatori appartenenti alla dinastia flavia, che copre grosso modo poco meno di un trentennio, dal 69 al 96 d.C., riveste per la storia del movimento cristiano un rilievo di prim'ordine. Basterà citare soltanto due avvenimenti epocali: *a*) la stesura dei documenti confluiti poi nella raccolta canonica neotestamentaria la quale costituirà da allora in poi la spina dorsale della riflessione teologica<sup>30</sup>; *b*) il crollo di Gerusalemme e del suo tempio nel 70 con la conseguen-

29. Cfr. RIC I, pp. 157, 162, 177, 181 e 184; buona riproduzione in Breglia (1968, pp. 76-7) e Belloni (1993, fig. 45).

30. La datazione degli scritti neotestamentari è stata e continuerà a essere argomento di disputa tra gli studiosi; non è quindi il caso di irrigidirsi sulla *vulgata* di una generale datazione bassa dei vangeli, ad esempio, anche se questa può sembrare, allo stato attuale della nostra riflessione, la più plausibile. Argomenti non trascurabili, infatti, militano anche a favore di una datazione alta, cioè *pre 70*, per intenderci. In tal senso la tesi di un Robinson (1976), che sostiene una data di composizione precedente al 70 d.C. per tutti i libri neotestamentari, non ha motivazione confessionali di tipo conservatore, ma fa ricorso a elementi di riflessione desunti dagli ambiti della filologia e della storia.

te ridefinizione dell'identità giudaica dopo l'evento traumatico e, in questo più ampio contesto, la separazione di quel che sarà il giudaismo rabbinico dal movimento dei credenti in Gesù, in altri termini la separazione della chiesa dalla sinagoga (non è mia intenzione entrare nel merito della *vexata quaestio* tendente a precisare cronologicamente il momento della separazione del movimento cristiano dalla sua matrice giudaica).

#### 2.6.1. LE MONETE DELLA PRIMA RIVOLTA

La rivolta giudaica del 66-70 d.C., la cui conoscenza è indispensabile per comprendere gli aspetti prodromi dell'emergenza sia del giudaismo rabbinico sia del cristianesimo, è adeguatamente illustrata da una serie di emissioni monetali prodotte tanto dal fronte dei ribelli contro Roma (Hill, 1914, pp. 269-75, nn 1-57; Meshorer, 2001, pp. 115-34) quanto da quello dei vincitori (Hill, 1914, pp. 276-83, nn 1-56; Meshorer, 2001, pp. 185-91).

Per i giudei in rivolta la facoltà di emettere moneta fu avvertita come segno di libertà, anzi come l'inizio di un'era nuova, quella, appunto, della "libertà d'Israele". Secondo una preziosa testimonianza della *Confutazione* dello Pseudo Ippolito (9,26,1) gli esseni di osservanza più radicale si attenevano alla Legge «più del necessario, tanto che non trasportano neppure una moneta, dicendo di non poter portare, guardare o fabbricare alcuna immagine». Possiamo così immaginare come gli zeloti, ad esempio, in quel contesto di esaltazione bellica abbiano aggiunto allo scrupolo religioso il proposito politico. Sin dal primo anno di guerra, infatti, furono conati pezzi d'argento (la coniazione con questo materiale era prerogativa di Roma, quindi costituiva il segno dell'indipendenza politica) di buona lega (*shekels* e sue frazioni) e, dal secondo in poi, piccole monete di bronzo (*perutor*). Si noti che, mentre le iscrizioni erano allora solitamente in aramaico o greco, le leggende monetali furono qui prodotte esclusivamente in ebraico con caratteri arcaici; quasi una presa di distanze dalla politica monetaria di erodiani e procuratori romani che si esprimeva in greco e nello stesso tempo un richiamo alla monetazione degli asmonei<sup>31</sup>. Esse indicavano gli anni contandoli dall'inizio della

31. Queste monete della prima rivolta sono state in passato assegnate da numerosi studiosi all'età di quel Simone Maccabeo che, come abbiamo visto, si vide rico-

rivolta e celebrandoli rispettivamente come il primo e così via (fino al “quinto”) della libertà di Gerusalemme – talvolta proclamata la santa –, Israele e Sion (nome che riscontriamo soltanto nelle monete dal secondo al quarto anno). Era evidente che nelle intenzioni di chi provvedeva alle coniazioni l’inizio della rivolta avrebbe dovuto costituire il fondamento di un sistema nuovo di cronologia, proprio come le ere in uso presso le varie città che principiavano da eventi epocali. Ma in questo caso, con tutto il carico di attese messianiche e di proclami profetici, non si trattava semplicemente di un cambiamento di criterio cronologico: era in gioco, con la liberazione dall’odiato nemico, anche la prospettiva dell’avvento del Regno di Dio tanto cara agli apocalittici. Quanto all’iconografia va detto che la più ricorrente riproduceva un calice e un ramo recante tre melarance<sup>32</sup>, ma non mancavano i simboli della Festa dei Tabernacoli: l’albero della palma, il ramo di palma (*lulav*) e il cedro (*etrog*). Tutti gli aspetti di novità che possiamo riscontrare in queste emissioni, quando le confrontiamo con le numerose precedenti, come osserva il Goodman (2005, p. 165), ci restituiscono tratti identitari delle autorità che erano preposte alle coniazioni: la volontà di rappresentare qualcosa di nuovo relativamente ai precedenti sovrani, giudei e idumei per non parlare dei rappresentanti di Roma; l’intento di soppiantare la moneta di Tiro, solitamente utilizzata per i pagamenti al tempio, con un conio di argento più puro. Forse, è sempre il Goodman ad argomentare, la mancanza di ogni esplicitazione dell’autorità che emetteva la moneta è da intendersi come un desiderio di rappresentare la più parte delle correnti presenti nel giudaismo di quel momento. Ma, si sa, questa, come tutte le altre speranze d’Israele, cadde insieme al tempio lasciando il posto alle celebrazioni dei vincitori.

nosciuto da Antioco VII Sidete il diritto di battere moneta, cfr., ad esempio, Reinach (1903, pp. 8-14). Nella monetazione asmonea è attestato talvolta anche l’impiego dell’aramaico e del greco: cfr. Meshorer (2001, pp. 39-40); quindi, il ricorso da parte delle monete della prima rivolta giudaica all’ebraico nella sua forma arcaica costituisce una radicalizzazione.

32. Il significato di questi simboli è oscuro cfr. Goodman (2005, p. 164), ma non mi sembra difficile cogliervi un’allusione a una coppa simbolo della pienezza delle benedizioni largite da Dio, della salvezza (cfr. *Sal.* 116,13) o a una coppa delle libagioni in uso nel tempio. Quanto alle melagrane, potrebbero probabilmente trattarsi delle primizie offerte a Dio, del germoglio di Davide fiorito che simboleggia la rinascita del popolo di Dio (cfr. *Es.* 11,1; *Ger.* 33,15; *Zac.* 3,8) o anche dell’ornamento di una delle colonne del tempio di Salomone: cfr. *1 Re* 7,18.

## 2.6.2. IUDAEA CAPTA

Non v'è moneta romana più raffigurata, conosciuta e commentata di quella più volte conosciuta in età flavia<sup>33</sup>, la quale commemora la presa di Gerusalemme del 70 d.C. Certamente, a un minor numero di persone è noto che la sua iconografia deriva da una emissione bronzea di circa un secolo anteriore, pure realizzata da romani in un contesto di guerra anti giudaica.

L'ascesa al trono di Erode il Grande, la quale viene a coincidere con l'estremo tramonto del potere asmoneo, se fu decretata a Roma nel 40 a.C. poté dirsi compiuta soltanto con la sconfitta di Antigono, figlio di Aristobulo II, la quale avvenne nel 37 a.C. L'impresa fu più difficile del previsto e fu necessario che Marco Antonio, impegnato a Samosata contro i parti, assicurasse a favore di Erode l'intervento in armi del governatore della Siria Caius Sossius. Fu costui, infatti, a decretare la sconfitta di Antigono a seguito di un lungo assedio a Gerusalemme. Sossio (Fl. Ios., *Ant.* 14,481) ebbe infine la soddisfazione di avere ai suoi piedi lo sconfitto Antigono implorante pietà. L'evento, da un lato, vide Erode impegnato a inaugurare il suo potere tra i giudei, dall'altro inebriò il vincitore romano di gloria: egli pensò di lasciar liberi i suoi soldati di depredare a piacimento Gerusalemme per ricompensarli delle fatiche del lungo assedio; fu allora che Erode attinse alle sue ricchezze distribuendo danaro ai soldati romani affinché non depredassero la vinta Gerusalemme (Fl. Gius., *Ant.* 14,482-486). La celebrazione della vittoria giudaica di Sossio ebbe luogo soltanto il 3 settembre del 34 a.C., ma per tempo si provvide all'emissione presso la zecca di Zacynthus di una moneta di bronzo che raffigurava un trofeo d'armi eretto tra due figure di giudei: un uomo legato, che forse rappresentava lo sconfitto

33. Sulla monetazione di età flavia si distinguono ora gli studi di I. A. Carradice: in generale cfr. RIC II, 1 e *Towards a New Introduction to the Flavian Coinage*, in M. Austin, J. Harries, C. Smith (eds.), *Modus operandi. Essays in honour of G. Rickman*, Institute of Classical Studies, University of London, London 1998, pp. 93-117. Su quella d'interesse giudaico, dello stesso autore cfr. *Coinage in Judaea in the Flavian Period, A.D. 70-96*, in "Israel Numismatic Journal", 6, 1982-83, pp. 14-21. D. R. Edwards, *Religion, Power and Politics: Jewish Defeats by the Romans in Iconography and Josephus*, in J. A. Owerman, R. S. MacLennan (eds.), *Diaspora Jews and Judaism. Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. T. Kraabel*, Scholars Press, Atlanta (GE) 1992, pp. 293-310, studia l'iconografia monetale relativa al giudeo in età flavia e la mette in relazione con il programma storiografico (apologetico) di Flavio Giuseppe.

Antigono, e una donna nello *status* di prigioniera, che raffigurava la *Iudaea* domata. Tutt'intorno la scritta *C. Sossius imp(erator)*. Sull'altra facciata figurava il ritratto di Marco Antonio e la sigla *Za* che alludeva alla città di emissione. Antigono, tra l'altro, rappresentava le resistenze dei giudei al dominio dell'idumeo Erode, malvisto e sostenuto dalle armate di Roma. La sopravvivenza di quest'ultimo rampollo della già gloriosa dinastia dei Maccabei dovè sembrare troppo minacciosa se Erode giunse a corrompere Marco Antonio affinché, dopo la sua cattura, egli fosse messo a morte immediatamente. L'evento, insomma, fu giudicato dai vincitori come epocale.

Le emissioni del tipo *Iudaea capta*, coniate a seguito della vittoria romana nella guerra del 66-70 d.C., sono troppo note perché qui se ne parli dettagliatamente. Basterà ricordare il soggetto: una prigioniera mestamente seduta all'ombra di una palma (simbolo della provincia domata) o di un trofeo; talvolta, il soggetto era accompagnato dalla raffigurazione dell'imperatore vittorioso e in armi. In altri tipi s'ammirava una Vittoria che poggiava su una palma uno scudo recante il nome dell'imperatore. Immancabile la leggenda: «IUDAEA CAPTA» o, in greco, «ΙΟΥΔΑΙΑΣ ΕΑΛΩΚΥΙΑΣ». Non deve meravigliarci il fatto che le monete furono coniate in oro, argento e bronzo per volere di ciascuno dei tre imperatori flavii: la vittoria sul popolo giudaico, a seguito di una guerra impegnativa, costituì uno sbandierato "mito di fondazione" per la dinastia flavia, priva di nobiltà generosa e modesta quanto ad ascendenze gentilizie. Proprio come per Augusto e i Giulio-Claudi il *Bellum Actiacum* era stato posto a fondamento, propagandistico e quindi ideologico, della loro nuova età esordiente. Si aggiunga che quello stesso anno 70 d.C. si presentava come momento di celebrazione della battaglia di Azio. In questo contesto, sia pur in tempi diversi, inseriremo la costruzione dell'arco di Tito a Roma, la nota produzione di Flavio Giuseppe (specialmente la *Guerra giudaica*, ma anche gli ultimi libri delle sue *Antichità giudaiche*), mirante ad accreditare dei giudei l'immagine di un popolo sostanzialmente da sempre amico dei romani, pur se vessato da alcuni fanatici facinorosi, e inseriremo anche una meno nota opera di Domiziano sulla caduta di Gerusalemme la quale non tanto intendeva elogiare il fratello Tito quanto metterlo in guardia dalla fascinazione che egli subiva da parte della giudea regina Berenice, una vera novella Cleopatra agli occhi degli ambienti della conservazione senatoria (Rinaldi, 2010).

Se è vero che il tipo monetale del prigioniero giacente all'ombra del

trofeo è ben diffuso, è però anche vero che nel caso dei giudei l'immagine, oltre a richiamare alla memoria luttuose recenti sciagure, metteva in crisi un intero sistema di pensiero, una fede secolare, una speranza nutrita dai vaticini dei profeti d'Israele e dalle visioni degli apocalittici, le quali sempre prevedevano all'uscita del lungo tunnel di una storia di servaggio per il popolo di Dio la sua gloriosa prevalenza sulle empie nazioni pagane. Nell'85 d.C. le vittorie germaniche erano state celebrate parimenti con emissioni che raffiguravano una donna vinta, seduta in lacrime presso uno scudo su una lancia rotta (simbolo di sconfitta) e la leggenda «GERMANIA CAPTA» toglieva ogni dubbio quanto alla loro interpretazione<sup>34</sup>. Eppure i due eventi così affini e così similmente rappresentati ebbero subito un diverso riecheggiamento<sup>35</sup>. Le secolari speranze d'Israele, impasto di fede religiosa, orgoglio etnico, anelito politico, erano state messe in crisi dalle armi della *Legio X Fretensis* le quali, attraverso quella immagine della Giudea in lacrime sembravano ancora ferire e, per così dire, girare il loro gladio nella piaga sanguinante del vinto così che la coniazione e la diffusione delle monete del tipo *Iudaea capta* può dirsi un aspetto della romanizzazione forzata promossa da governatori locali (Zarrow, 2006).

L'evento del 70 d.C., tra l'altro, determinò la corresponsione della tassa solitamente pagata dai giudei al tempio di Gerusalemme (Fl. Gius., *Guerra* 7,6), che ora era in rovina, a quel tempio di Giove Capitolino che faceva bella mostra di sé in monete (RIC II, pp. 97, n 703, 108, n 793 e 132, n 139), emesse da un Domiziano<sup>36</sup> *laureatus* il quale inoltre accanitamente vigilava sulla corresponsione di questo balzello (Svetonio, *Vita di Domiziano* 12). L'esazione di questa tassa, che fu detta *fiscus Iudaicus*, venne infatti curata con particolare attenzione

34. Cfr. RIC II, p. 151, 162, n 69, 186, n 252 e 197, n 341. Lo stesso potrebbe dirsi delle monete traianee che immortalavano la *Dacia capta*; cfr. RIC II, pp. 238-9.

35. Belloni (1993, pp. 152-3) nota come il tipo monetale della *Iudaea capta* riprenda quello augusteo del parto vinto che restituisce le insegne romane e, tuttavia, in quest'ultimo caso si vuole celebrare la virtù del vincitore piuttosto che distruggere la dignità del vinto; un rapporto rovesciato, nota lo studioso, nel caso delle emissioni flavie, le quali costituiscono una «truculenta offesa del vinto».

36. Sulla monetazione di Domiziano in generale, cfr. Carradice (1983). La *pietas* di Domiziano è efficacemente attestata in un suo sesterzio dell'85 d.C., che lo raffigura con il capo velato sacrificante davanti a un'ara e un sacello che contiene una statua di divinità femminile che, con ogni probabilità, identificheremo con la sua Minerva; cfr. Breglia (1968, pp. 16-7).

proprio da Domiziano. Secondo una notizia di Svetonio (*v. di Domiz.* 12,2; trad. Galli, 1991, p. 48):

La tassa sui giudei fu la più gravosa di tutte: ad essa erano sottoposti sia i proseliti che senza averne fatto dichiarazione vivevano secondo il costume giudaico, sia quelli che, dissimulando la propria origine, non avevano pagato il tributo imposto a quel popolo.

allora si giunse a denunciare al fisco da un lato tutti coloro che vivevano secondo i costumi dei giudei pur non essendo tali, dall'altro quei giudei che dissimulavano la loro identità per non pagare. Lo storico ricorda che egli stesso da *adulescentulus*, mentre era al seguito del *procurator fisci Iudaici*, assisté alla scena di autorità romane che verificavano la condizione di circonciso di un novantenne per carpirne la tassa. Fu all'epoca di Nerva che qualcosa cambiò a tale riguardo. Cassio Dione (60,1,2) asserisce che questo imperatore, agli esordi del suo principato, «impedì a chiunque di accusare altri di *maiestas*<sup>37</sup> o di adesione al giudaismo». Questi provvedimenti s'inquadrano nell'ambito della lotta a quelle delazioni così diffuse all'epoca dell'avversato predecessore. Ma su quali fondamenti poteva reggersi un'accusa di adesione al giudaismo, se questo culto era a Roma tollerato e protetto da norme speciali (Rabello, 1980)? Il principato domiziano, quanto a politica verso i giudei, presenta tratti peculiari e marcatamente repressivi. Si pensi alla notizia, sempre in Cassio Dione (67,14), relativa alle condanne per «deviazione verso costumi giudaici» subite da Acilio Glabrione e altri personaggi. Sta di fatto che Nerva, nel 96 d.C., provvide alla coniazione di un sesterzio con la leggenda «FISCI IUDAICI CALUMNIA SUBLATA», dove *calumnia* potrebbe essere allusivo all'odiosa pratica delle delazioni, anche se non manca un'altra interpretazione (cfr. Bruce, 1955, e bibliografia in Galli, 1991, pp. 86-7) secondo la quale la tassa sarebbe stata in principio fatta valere soltanto a carico dei giudei che avevano partecipato alla rivolta, quindi non degli occidentali come, ad esempio, i giudei romani, ma poi Domiziano avrebbe esteso anche a quest'ultima categoria l'esazione. In ogni caso, la moneta di Nerva non si riferì all'abolizione del-

37. Nel testo greco leggiamo *asebeia*, cioè "empietà", poiché la figura dell'imperatore afferiva comunque alla sfera della religione per le cariche che rivestiva e le funzioni che esercitava.

la tassa, ma si limitò a celebrare la cessazione della più severa politica domiziana e il ritorno alla modalità antica<sup>38</sup>.

È fuor di dubbio che la catastrofe del 70 d.C. costituì un catalizzatore positivo nel già operante processo di divisione tra giudei e giudei credenti in Gesù. L'Apocalisse di Giovanni costituisce una testimonianza importante per i rapporti tra questi ultimi con l'impero di Roma ma anche con il *mainstream* giudaico. Sulle rovine del tempio di Gerusalemme la teologia dei cristiani costruì la dottrina della reiezione dei giudei da parte di Dio che trovò poi ampia espressione nell'opera storico teologico apologetica di Eusebio di Cesarea.

In ogni caso, non riuscirei a trovare nessun commento alle emissioni di *Iudaea capta* più adeguato della quarta visione di quel *IV libro di Esdra*, il quale vide la luce proprio a ridosso della morte dell'odiato Domiziano. Qui il protagonista, Esdra, scorge una donna che siede in lacrime a causa del suo figlio, morto nel giorno delle nozze. Costei è rimproverata poiché la giusta causa del dolore sarebbe dovuta essere la più rilevante caduta di Gerusalemme e del suo tempio, ma a questo punto la donna scompare con un grido e al suo posto appare «una città costruita». L'angelo interprete, Uriele, spiega che la donna in lacrime raffigurava Gerusalemme e che la morte del figlio alludeva alla rovina di questa città. La visione si conclude con la comparsa di una «nuova Gerusalemme» la quale fa dimenticare il lutto precedente. Questa pagina di apocalittica giudaica sembra così presentarci un'immagine (la donna-Giudea in lacrime) la quale sembra fondersi e confondersi con il diffuso motivo della monetazione flavia. Essa, infatti, ci coinvolge nello stesso dramma che è raffigurato da quella donna ritratta nelle monete. In ogni caso le due donne in lacrime, quella della monetazione flavia e quella della visione di Esdra, ci consentono di cogliere appieno la grande antitesi tra la celebrazione della potenza di Roma in armi e la credenza nel Dio d'Israele regista della storia, il cui esito dipende soltanto dai suoi arcani intendimenti. Tuttavia, nei secoli suc-

38. Il fatto che Domiziano abbia torchiato coloro che, pur non essendo giudei, vivevano alla maniera ebraica, ripropone il vecchio problema dell'esistenza di una persecuzione decretata da parte di questo imperatore a carico dei cristiani. Ma di un tale editto non v'è traccia anche se, come abbiamo visto, la confusione tra giudei e cristiani non era insolita. Si tenga inoltre sempre presente che episodi di persecuzione avvenivano diversamente nei vari territori, a seconda della sensibilità dei governatori locali e degli umori della *plebs*.

cessivi, l'assunto della visione di Esdra, che riconfermava la speranza degli apocalittici, superò e oscurò il trionfalismo dei Flavi: l'idea di una *urbs* eterna, di cui parleremo tra poco, sarebbe infatti sopravvissuta nei modi di dire e nei proverbi popolari ("Roma città eterna"), invece l'ansia di un'era nuova, del Regno di Dio avrebbe pervaso i secoli a venire tramite le attese escatologiche e le credenze dei cristiani<sup>39</sup>.

### 2.6.3. *AETERNITAS ROMAE*

Già prima della composizione del *IV Libro di Esdra*, nello scorcio dell'età di Domiziano, erano alte le tensioni tra la politica (e l'ideologia) imperiale e la sensibilità di correnti apocalittiche attive in quella che era la terra cristiana per eccellenza, cioè l'Asia proconsolare. Se infatti dobbiamo collocare la composizione dell'Apocalisse di Giovanni nel contesto della Efeso di questa tarda età domiziana, con il suo tempio dedicato alla *gens Flavia* e i suoi *augustales*, possiamo allora ravvisare in questo documento di oscura interpretazione il manifesto di gruppi di credenti in Gesù che, raccolti intorno al veggente Giovanni, rileggevano le profezie di Daniele per trarne una chiave esegetica a sua volta utile a intendere gli eventi dell'età loro, intrisa di drammi e di minacce e, pertanto, affine a quel momento di grande tribolazione che aveva reso epocale l'età di Antioco IV. L'Apocalisse di Giovanni è infatti, a mio avviso, un *peshet* del testo danielico del tipo di quelli restituitici dalle grotte di Qumran. Laddove in Daniele il «piccolo corno» era l'esito di una lunga sequela di mostruose rappresentazioni di vari imperi della storia, i quali tutti giacevano nella signoria del principe del male, ora, nell'Apocalisse giovannea, una sola bestia «che viene dal mare» stava in luogo di quelle quattro danieliche. E questa bestia unica e temibile più di ogni altra era l'impero di Roma, un vero e proprio concentrato di arroganza politica, di violenza ideologica, di paganesimo. L'Apocalisse di Giovanni ha costituito dunque, per il suo autore e i suoi devoti lettori, il testo che esprimeva la grande antitesi tra

39. L'escatologia dei cristiani è una variante, un'evoluzione di quella giudaica. Aonta degli innegabili processi di ellenizzazione (cfr. Adolf von Harnack) la religione di Gesù, nelle sue non poche varianti, ha veicolato dappertutto nell'impero, rendendone poi cultura egemone, i contenuti della fede giudaica, attestati nei documenti fondanti sia di giudei (Antico Testamento) sia di giudei convertiti alla fede in Gesù (Nuovo Testamento).

l'impero di Roma che si sarebbe avviato al suo crollo e il Regno di Dio che sarebbe sopraggiunto.

Ora, se Roma e il suo impero costituiscono la quintessenza dei regni della terra, il venir meno di questa potenza avrebbe avuto una rilevanza epocale, unica... apocalittica, appunto. La scomparsa di Roma e il gran lamento di tutti coloro che con questa avevano intrattenuto commerci (che noi leggiamo in *Ap.* 18,9-19) fa un tutt'uno con la fine dei tempi o, se vogliamo attenerci al linguaggio dell'apocalittica, al termine del presente eone. Le immagini che esprimono questo cambiamento si inseriscono inoltre in un quadro a 360 gradi: la scomparsa di Roma coincide con la dissoluzione del cosmo stesso, evento prodromo all'avvento della nuova Gerusalemme, del Regno di Dio. L'avvento di «un nuovo cielo e una nuova terra» (*Ap.* 21,1) doveva necessariamente comportare, proprio perché associato alla dissoluzione del cosmo con i suoi astri, anche la fine di Roma. La stessa prospettiva è attestata dalla *Secunda Petri*, un testo sicuramente tardo, di provenienza incerta, una sorta di sermone che tradisce però il suo esser composto in momenti e circostanze non estranee alle tensioni apocalittiche della tarda età flavia. Qui, pure, la prospettiva della fine dei tempi e del presente ordine costituito acquisisce la veste della catastrofe cosmica con la scomparsa dei cieli e dei corpi celesti per combustione (*2 Pt.* 3,9-13). Questa dissoluzione universale, per i credenti in Gesù era la «beata speranza», un nutrimento dell'anima offerto da profezie che veicolavano una consolante promessa divina. I cristiani, *naturaliter*, avevano un certo timore di questa fine, eppure pregavano ripetutamente affinché tutto ciò si fosse realizzato quando, riecheggiando l'orazione insegnata loro da Gesù stesso, sospiravano «venga il tuo regno».

Proprio nell'età dei Flavi, dall'epoca di Vespasiano, nella quale si colloca la visione giovannea grazie al meccanismo di retrodatazione tipico dei testi apocalittici, fino all'età di Domiziano<sup>40</sup>, nella quale proponiamo di collocare la stesura del testo (si tratta rispettivamente del re «che è» e di quello che era, «l'ottavo re che va in perdizione»),

40. Altra attestazione domiziana è costituita da un aureo dell'82-83 d.C. dove l'universo è rappresentato da un globo segnato da equinozi e circondato da stelle; sopra v'è il figlioletto defunto, reso DIVUS; cfr. RIC 11, p. 180, n. 213. In questo caso l'*Aeternitas* afferisce alla sfera celeste che accoglie l'anima del morto.

secondo la mia lettura di *Ap.* 17,10-12 in Rinaldi, 2008, pp. 313-4), compare e si diffonde un tipo monetale (Klawans, 1959, p. 44) che celebra l'esatto contrario di quanto era nelle speranze e nelle attese dei cristiani: la convinzione che Roma (e vi includiamo i suoi imperatori e il suo impero, che fanno tutt'uno con l'Urbe) sia eterna, proprio come il sole e la luna, astri giudicati stabili e immutabili. Il motivo dell'*Aeternitas* di Roma avrà poi successive attestazioni<sup>41</sup>, ma è proprio nell'età dei Flavi che esso compare nelle monete. Le variazioni iconografiche sono minime ed esprimono con chiarezza un medesimo concetto nel quale si fondono miti e riti religiosi (la preservazione della *pax deorum*), orgoglio e ambizioni della nuova dinastia (RIC II, p. 7), gratificazioni per il popolo romano (RIC II, pp. 61 e 65), aneliti antichi già vissuti nel clima della propaganda augustea. Ecco gli elementi e le varianti di questo motivo monetale:

- a) la personificazione dell'*Aeternitas* raffigurata frontalmente la quale regge le teste del sole e della luna (RIC II, pp. 417 e 436).
- b) Ritratta a sinistra (RIC II, pp. 2, 191, 261, 321, 328, 344, 346, 350 e 354).
- c) Ritratta a destra (RIC II, pp. 250 e 259-260).
- d) Con un altare vicino (RIC II, pp. 7, 28 e 39).
- e) Con cornucopia e lancia (RIC II, p. 134).
- f) Con un piede sul globo, con cornucopia e altare (RIC II, p. 130, una moneta di Tito: «AETERNITAS AUG. S. C.»).

In queste emissioni sembra quasi che la raffigurazione degli astri eterni (sole, luna) faccia da contraltare ai proclami degli apocalittici cristiani che proprio nell'arrotolamento dei cieli e nella dissoluzione degli astri salutavano l'avvento della tanto attesa età nuova (per tale aspetto il messaggio di questi tipi mi sembra più forte di quello veicolato dalle monete vespasianee del 69-70 con la leggenda «ROMA

41. Lo troviamo nella monetazione adrianea (RIC II, p. 439, n. 774), in *denarii* di Traiano del 107-111, in sesterzi di Faustina I e II, in quest'ultimo caso con l'immagine della Fenice, presente pure in un sesterzio di Emiliano del 253. Compare significativamente in una moneta di Filippo l'Arabo del 248, che celebra i ludi secolari e con questi il millenario di Roma, qui la leggenda dell'«AETERNITAS AUGG» incornicia l'immagine dell'elefante. Talvolta il motivo dell'*Aeternitas* è da riferirsi alla dinastia regnante, ma a mio avviso anche in questo caso rimaniamo sempre nello stesso ampio ambito concettuale: la commistione profonda dell'aspetto politico con quello religioso, specialmente nella persona del *princeps*; cfr. West (1949, p. 24). Sul motivo di Roma città eterna è fondamentale Paschoud (1967) e Pratt (1965).

RESURGENS»; cfr. RIC II, p. 51). Viene inoltre spontaneo ravvisare un'altra antitesi tra i messaggi veicolati dalla numismatica degli imperatori Flavi e quelli proclamati dall'apocalittica giovannea: si confrontino le prospettive di guerra totale che quest'ultima presenta e le leggende monetali proprie dei conii di Efeso le quali celebrano invece la «PAX ORBIS TERRARUM» e la conseguente sicurezza per il mondo intero (RIC II, p. 10; Belloni, 1993, p. 150). La numismatica di età flavia esprime con efficacia la grande antitesi tra la visione classica (nella sua *interpretatio romana*) e quella giudaico cristiana.

## 2.7

## Aspetti del II secolo

## 2.7.1. MONETE DI ADRIANO

## ED ELLENIZZAZIONE DI GERUSALEMME

Drammatica come quella del 66-70 d.C., o forse anche più, fu la rivolta che i giudei intrapresero contro Roma durante il principato di Adriano. Al di là dei singoli particolari relativi alle cause e agli esordi del conflitto va rilevato, ancora una volta, ciò che contrapponeva, nella quotidianità dei fatti così come nella più generale visione del mondo, l'ellenismo adrianeo (intriso di paganesimo) e quel molto che rimaneva della speranza d'Israele, ora radicalizzata, come sempre capita quando la mortificazione è andata ad aggiungersi alla delusione.

L'*adventus* dell'imperatore umanista e viaggiatore in Palestina poté forse suscitare qualche speranza di ricostruzione edilizia anche nella rovinante Gerusalemme, ma molto per tempo non rimase alcun dubbio sulla politica generale dell'imperatore verso quegli esotici provinciali per quanto atteneva agli aspetti religiosi. Adriano, lo si vide ben presto, riuscì laddove non era riuscito Antioco IV e altri regali invasori: conferì infatti a Gerusalemme il carattere di città pagana<sup>42</sup>. Eusebio di Cesarea, che raccolse le memorie della locale comunità cristiana, mise

42. Questo aspetto non è da sottovalutare: agli occhi di un pagano come Tacito il seleucida Antioco IV si era reso benemerito per il suo tentativo di "civilizzare" i giudei; cfr. *Storie* 5,8. L'iscrizione CIL VI 944 = ILS 264 elogia Tito attribuendogli (con studiata menzogna) il merito di aver espugnato una città, Gerusalemme, prima di lui invano assalita da ogni esercito; cfr. Rinaldi (2008, p. 305).

ben in evidenza il fatto che da quando fu eretta la nuova Aelia Capitolina e si normò vietandone l'ingresso ai non giudei, quella chiesa non ebbe più vescovi "della circoncisione" bensì solo vescovi non giudei (Eusebio di Cesarea, *Storia eccl.* 4,6,4).

Tutto ciò mi sembra di poter ravvisare in compendio nella moneta (RIC II, p. 448, n 853) che celebra l'*adventus* di Adriano in Giudea del 130 e che raffigura l'imperatore in piedi davanti a un altare ardente dove la personificazione (femminile) della provincia celebra un sacrificio pagano ed è circondata da fanciulli che agitano rami di palma, simbolo della regione. Certamente il tipo monetale è di quelli ricorrenti che celebravano le numerose visitazioni dell'imperatore (RIC II, p. 376); tuttavia, per ciascuna provincia v'è sempre una variante che ha significato. Qui, nel caso della Giudea, l'elemento peculiare sembra essere la gioventù festante che partecipa al sacrificio, in tal caso non andremo lontano dal vero ravvisando in questo particolare una cura specifica per la *paideia* religiosa che all'imperatore ellenista stava a cuore (RIC II, p. 332).

Si comprendono dunque ancor meglio le motivazioni e le ispirazioni che diedero luogo alla rivolta di Bar Kokeba. Qualcosa di più ci dicono le monete che furono emesse durante il periodo in cui questa vigoreggiò, dal primo al suo terzo anno. Risulta qui istruttivo un confronto con la monetazione della precedente rivolta (Hill, 1914, pp. 284-7, nn 1-20 [tetradracme], 288-301, nn 1-95 [denari], 302-15, nn 1-108 [bronzi]). Gli elementi di continuità attestano la comune esigenza di liberazione dal giogo romano e uno stesso serbatoio di speranze nutrite di profezie: si parla di Gerusalemme<sup>43</sup>, di "Libertà di Israele", di "Redenzione d'Israele"; si raffigurano palme e *lulab*. Tuttavia sono significativi gli elementi nuovi, *in primis* l'attestazione esplicita (si ricordi che nelle monete della precedente rivolta non figura mai il nome dell'autorità che emette), del protagonista della rivolta "Shimon *nasi* (il principe) d'Israele" e la menzione di un certo sacerdote Eleazaro sul quale ameremmo essere meglio informati poiché il suo nome compare solo qui (Schürer, 1985, p. 657). V'è poi la raffigu-

43. La scritta «Gerusalemme» compare su monete del primo e del secondo anno della rivolta; in monete del terzo leggiamo «Della libertà di Gerusalemme» (come attestazione di conquista avvenuta) o, come altri traduce, «Per la libertà di Gerusalemme» (come programma di conquista); cfr. Schürer (1985, p. 727).

razione stilizzata del tempio di Gerusalemme, che sembra da un lato marcarne mestamente l'assenza, dall'altro proclamarne orgogliosamente la restaurazione.

Con la soccombenza dei rivoltosi cessò la circolazione delle loro monete, nascoste in tesoretti per il valore del loro metallo prezioso o ridotte a monili per le donne. Comparvero invece le monete che celebravano la neoistituita colonia Aelia Capitolina, una città, tra le altre, che rientrava nella ribattezzata provincia di Syria Palaestina<sup>44</sup>.

In conclusione: il confronto tra i tipi monetali delle rivolte e quelli ampiamente ricorrenti nel vasto mondo di cultura ellenistico romana ci rappresenta le divergenze profonde e sostanziali tra la visione del mondo giudaica e quella che, con termine generico ma utile, chiameremo "pagana". Se aggiungiamo, da un lato, il carattere arcaicizzante delle lettere ebraiche, possiamo renderci ancor meglio conto della forza ispiratrice della tradizione d'Israele, un complesso di memorie e di scritti perlopiù ignoti al mondo circostante o da questo conosciuto in parte e comunque criticato (sul contrasto tra giudaismo e paganesimo in riferimento alla tradizione delle Scritture giudaiche, cfr. Rinaldi, 1997; 1998). Tutto ciò può aiutare ulteriormente lo storico a comprendere il travaglio che la comunità cristiana provò principalmente nell'età flavia e durante l'impero umanistico del II secolo, quando fu costretta a costruire la sua identità mediando tra le sue profonde radici giudaiche e le necessità di dialogo culturale con la *paideia* classica (Goodman, 2005).

#### 2.7.2. LE PERSONIFICAZIONI<sup>45</sup>

Durante i secoli II e III nella moneta romana, alla raffigurazione dell'imperatore o di membri della sua famiglia (un accostamento adatto a dar l'idea della solidità dinastica), andò affiancandosi sempre più quella di personificazioni di divinità e di virtù morali (Gnecchi, 1907, pp. 35-98) le quali, tra l'altro, intendevano esplicitare un aspetto del *princeps*. Ciò a discapito delle vere e proprie commemorazioni e celebrazioni di eventi.

44. Per le monete adrianeae di Aelia Capitolina cfr. Hill (1914, pp. 82-3, nn 1-5). Breglia (1968, pp. 140-1) commenta il sesterzio che raffigura l'imperatore Adriano a sinistra, in piedi, nell'atto di porgere la mano e sollevare una donna inginocchiata che rappresenta la *Judaea devicta*, circondata da bimbi con rami di palma.

45. Il tema vanta una bibliografia ingente. Tra i tanti titoli cfr. Panvini Rosati (1996).

È questa, indubbiamente, una tecnica di organizzazione del consenso (Norea, 2001), piuttosto che una riesumazione di dèi arcaici. Vedremo a suo tempo come nella successiva età tetrarchica questo gioco di allusioni di tono filosofico cederà il posto alla raffigurazione di poche “divinità-chiave” poste in strettissima correlazione con l’imperatore. Da Costantino in poi, per tutto il IV secolo e oltre, l’immagine dell’imperatore incombe di nuovo, associata alla sua fortuna militare.

Posta questa premessa varrà la pena riflettere in merito a un giudizio che sull’apologetica cristiana ebbe a esprimere Cumont (1967, p. 231). Secondo lo studioso gli apologeti cristiani avrebbero bersagliato non le correnti spirituali loro contemporanee, le misteriosofie e le teologie impegnate a sublimare in filosofemi un vetusto patrimonio di simboli e di tradizioni, bensì un coacervo di divinità le quali costituivano allora elementi fossili di epoche tramontate, orpelli dell’arte, ingredienti della letteratura. Insomma, l’apologetica cristiana avrebbe seguito con difficoltà le evoluzioni delle dottrine che combatteva e, in realtà, avrebbe colpito dei cadaveri<sup>46</sup>.

Sappiamo che soltanto molto raramente gli apologeti leggevano i testi dei filosofi per attingervi quelle dottrine sulla divinità che si accingevano a confutare. Prevalentemente si nutrivano di *excerpta*, di manuali sintetici, prodotti di seconda o di terza mano. Basti pensare all’utilizzazione maldestramente attualizzante, che troviamo negli apologeti, di un filosofo così antico come Senofane di Colofone, noto per la sua critica all’antropomorfismo delle correnti religiose, o ai debiti di buona parte dei testi apologetici verso l’evemerismo. Possiamo pensare che questi scrittori dei secoli II e III abbiano tratto, anche dal patrimonio di immagini delle diffusissime raffigurazioni dei tipi monetali in uso, stimoli ulteriori e a facile portata di mano per le loro invettive? Così, per citare solo un esempio, in luogo del culto del mistico Zagreo<sup>47</sup> venne preso

46. Simile carattere arcaicizzante v’è anche nei testi agiografici prodotti dalla Chiesa di Persia, i quali hanno un vistoso intento apologetico e attribuiscono al mazdeismo che intendono combattere attributi idolatrici che spettavano a strati più antichi della religione iranica; cfr. Rinaldi (2008, pp. 442-3).

47. Per un avviamento bibliografico agli aspetti mistici del dionisismo di età romana imperiale cfr. Rinaldi (2008, pp. 98-101). Importante l’iscrizione di Torrenova (II sec. d.C.) che rivela l’organizzazione del tiaso dionisiaco facente capo a Pompea Agrippinilla.

di mira lo scomposto Bacco, così come riprodotto in emissioni di Adriano e di Antonino Pio e la cui orgia compare su un aureo dei Severi (Gnecchi, 1907, p. 14).

### 2.7.3. MARCO AURELIO E IL MERCURIO ROMANO

Il cosiddetto “miracolo della pioggia” che ebbe luogo nell’età di Marco Aurelio costituisce uno dei non troppo numerosi eventi storici per i quali possiamo disporre di testimonianze parallele fornite da fonti classiche e cristiane, oltre che dalla nota raffigurazione sulla colonna romana che evoca le gesta di questo imperatore. Qualche studioso (Guey, 1948a; 1948b; 1949) ha voluto aggiungere al dossier anche una coniazione: si tratta di un’immagine di Mercurio, raffigurato da solo oppure in un’edicola nella quale si è voluto ravvisare un tempietto egiziano, in collegamento con lo *ierogrammateus* egiziano Arnufis (in questa ipotesi la divinità intervenuta sarebbe Thot Shu, corrispondente all’Hermes Aeries tardoellenistico), facitore del miracolo secondo la testimonianza di Cassio Dione (71,8,4). Le monete furono emesse da Marco Aurelio e dal senato nel 173-174 d.C. Tuttavia, una più attenta rilettura complessiva di tutte le testimonianze da parte di Sordi (1958) ci ha persuaso che non è il caso di collegare la coniazione con l’evento, ma che la prima è da utilizzare come una preziosa attestazione su moneta della diffusione e della persistenza del culto di Mercurio da parte degli imperatori romani. Dal ricorso all’immagine monetale così riletta ne emerge, secondo la studiosa, un Marco Aurelio né razionalista e scettico, né superstizioso e orientaleggiante, insomma un *princeps* dedito alla meditazione filosofica e alla *romana religio* cui era connessa intimamente la sua *statio principis* alla maniera stoica.

## 2.8

### Numismatica severiana

La datazione del *Sulla corona* tertulliano costituisce un aspetto particolare, ma importante, della più ampia problematica relativa ai rapporti tra comunità cristiane e militanza nell’esercito (Rinaldi, 2008, p. 422). La questione, infatti, va poi a fondersi con l’altra dell’adesione di Tertulliano a posizioni montaniste quali, ad esempio, il rigore

nel rifiutare ogni compromesso con armi e milizie<sup>48</sup>. È noto che il brano dirimente è l'*incipit* dell'opera laddove si parla di una *liberalitas* elargita *in castris* dai *praestantissimi imperatores*. L'evento è con ogni probabilità da ambientarsi nel campo militare di Lambesis e vede protagonisti i militi della *Legio III Augusta* colà stanziati. Si ritiene che questo episodio, da cui prende le mosse la composizione del trattato (il rifiuto da parte di un militare cristiano di presentarsi *laureatus* alla consegna del *donativum*), sia avvenuto nel 211 d.C. in occasione dell'acclamazione di Caracalla e Geta a *imperatores*<sup>49</sup>. Questa congettura, ampiamente condivisa dagli studiosi, è stata contestata dal Barnes (1971, p. 37)<sup>50</sup> il quale candida come possibile una *liberalitas*, concessa nel 208. Una critica che il nostro testo (1,5) contiene ai ministri di culto "cattolico"<sup>51</sup> ci persuade della sua appartenenza al periodo montanista. Dunque, come si accennava, si pone anche il problema dei modi e dei tempi del distacco di Tertulliano dalla comunità cattolica e del suo avvicinamento alle tesi della Nuova Profezia.

È un peccato che il *Sulla corona* non accenni alla tipologia delle monete le quali erano in distribuzione; questo particolare avrebbe potuto aiutarci nella determinazione più precisa dell'anno. Non basta, infatti, a mio avviso, invocare l'emissione, tra il 210 e il 213, di monete (RIC IV, 1, pp. 243, nn 216-21, e 296, nn 509-10) che proclamavano la «LIB(eralitas) AUGG VI ET V», cioè di Caracalla e di Geta, per far pendere l'ago della bilancia a favore di una ipotesi di datazione, nella fattispecie quella tradizionale, più bassa.

La numismatica di età severiana è per noi interessante anche da altri punti di vista. Essa, tra l'altro, attesta l'esoticità del tentativo di Ela-

48. S'intende che, a chi ritiene compatibile la professione di fede cristiana con la militanza, sorriderà la tesi di una collocazione del *Sulla corona* nel pieno periodo montanista. Diversamente, nel caso contrario.

49. Il 211 è l'anno in cui viene emesso un sesterzio che celebra la *Concordia* con il capo velato fra Caracalla e Geta, aventi in mano una patera nell'atto di sacrificare; cfr. Breglia (1968, pp. 174-5).

50. Cfr. anche la critica a favore della datazione tradizionale nella recensione di Braun (1972, pp. 78-9).

51. Qui Tertulliano si riferisce con sarcasmo a coloro che rimpiangevano il periodo di pace e, in vista di persecuzioni, già progettavano una salvifica fuga; costoro sembra che siano ortodossi, non gnostici come coloro che sono avversati nello *Scorpiace*.

gabalo di imporre il suo dio sole di Emesa, come vedremo tra poco parlando della riforma religiosa di Aureliano. Inoltre, ci restituisce il ritratto di quella Iulia Mamaea, madre dell'imperatore Alessandro Severo, la quale volle incontrare Origene ad Antiochia, secondo una notizia di Eusebio di Cesarea (*Storia eccl.* 6,21,3-4), o che fu destinataria di un'opera sulla risurrezione scritta da un non ben identificato Ippolito, cristiano (l'opera è smarrita; che sia stata dedicata alla madre dell'imperatore lo si evince dal titolo che a essa è attribuita in alcuni estratti siriaci). Ma l'interesse per le tematiche religiose di queste donne<sup>52</sup>, come Iulia Mamaea, afferenti alla dinastia afro-siriaca è palese anche in emissioni, studiate dal Turcan, che ne attestano un processo di deificazione, come nel caso di Iulia Domna (sposa di Settimio Severo e madre di Caracalla e Geta; cfr. Ghedini, 1984) le cui attribuzioni sembrano renderla una *Mater deorum*, o nel caso di Iulia Soemia (figlia di Iulia Maesa e madre di Elagabalo) che è detta *Mater deum* ed è associata a Cibele (Turcan, 1983).

## 2.9

## Tra i Severi e la tetrarchia

Tra i temi più interessanti della storia dei rapporti tra impero e comunità cristiane v'è senz'altro quello dell'appartenenza (o meno) di Filippo l'Arabo a queste ultime. L'argomento è per alcuni aspetti affine a quello, molto più disquisito, della "conversione" di Costantino e, come per quest'ultimo caso, viene radicalizzato con l'intento di formulare una risposta affermativa o negativa, senza sfumature. Dal canto nostro, osserviamo non solo che è impossibile per lo storico trattare il tema (così intimo) dei processi di conversione, ma anche che va tenuto presente il fatto che ogni quadro ha i suoi chiaroscuri, in altri termini che tra l'adesione alla fede cristiana e la pratica dei culti aviti v'è una pressoché infinita gamma di sfumature. Quello di

52. Nelle emissioni di età severiana ricorrono le raffigurazioni femminili: Iulia Domna, Iulia Maesa (sorella di Iulia Domna), Plautilla (moglie di Caracalla), Iulia Soemia (madre di Elagabalo), Iulia Paula, Aquila Severa e Annia Faustina (rispettivamente prima, seconda e terza moglie di Elagabalo), Iulia Mamaea (madre di Alessandro Severo), Orbiana (terza moglie di Alessandro Severo); cfr. Babelon (1957) e Klawans (1959, pp. 73-7).

Filippo l'Arabo<sup>53</sup> è da ritenersi un atteggiamento non di persuasa adesione ma piuttosto di favorevole tolleranza verso uno dei tanti culti orientali di successo: il cristianesimo. Possiamo così ravvisare nella sua politica religiosa una maturazione di quel "sincretismo" severiano che, con l'ultimo imperatore di questa dinastia, se vogliamo prestar fede alla *Storia Augusta*, sembrerebbe addirittura essere pervenuto a un inserimento del culto di Gesù tra quelli accreditati dalla tradizione (Dal Covolo, 1989, pp. 74-90).

Posta questa premessa osserviamo che lo studio delle emissioni monetali risalenti al principato di Filippo l'Arabo se non giova da solo a risolvere la questione dell'appartenenza alla religione cristiana di questo imperatore, può tuttavia servire a illuminare il mondo di simboli e di contenuti religiosi che espresse la sua età e la sua politica, specialmente in occasione dei festeggiamenti indetti in occasione del millenario della fondazione di Roma. Le celebrazioni furono considerate come un'autentica pietra miliare nella storia dell'*Urbs* eterna: il «MILIARIVM SAECVLVM» di alcune monete<sup>54</sup>. Tuttavia, il motivo su cui più insiste l'intera monetazione di questo imperatore è quello della sua *pietas* connessa alla solidità dei suoi vincoli familiari (Kaczanowicz, 1996).

Una serie monetale prodotta nel 249 d.C. in occasione dei *vota decennialia* dell'imperatore Decio sarebbe, secondo il Mattingly (1954, p. 169), da mettere in relazione con l'iniziativa di indire il noto "censimento" religioso di questo imperatore che si tradusse, con esiti tragici e devastanti per le comunità, in una persecuzione anticristiana. Si tratta di un'ipotesi probabile certamente, anche in considerazione

53. Cfr. in sintesi Rinaldi (2008, pp. 554-6). La *quaestio* relativa alla religione di Filippo l'Arabo rientra nel più generale problema della cristianizzazione delle élite orientali, nel nostro caso dell'Arabia (tra eredità nabatea e provincia romana). Per tale aspetto essa s'intreccia con la biografia di Origene che in questo territorio operò scalzando la teologia "indigena" (cristologia e dottrina del "sonno dell'anima") e affermando la sua visione ellenizzata della dottrina cristiana; cfr. *ivi*, pp. 582-4.

54. Cfr. RIC IV,3, pp. 62-3. Come nota l'editore, il Sutherland, le monete non riproducono temi marcatamente pagani, se non il concetto dell'eternità di Roma, ma prevalentemente raffigurano la varietà di animali che furono esibiti nel corso dei festeggiamenti. Qui non farei valere il tema della *Aeternitas Romae* in funzione antitetica al sentire dei cristiani, come mi è sembrato il caso di fare in occasione delle visioni apocalittiche giovanee in relazione alla numismatica flavia, che inaugura questo tema monetale.

dell'autorevolezza dello studioso che l'ha proposta. Dal canto suo Levine (1972), noto esperto di Cesarea Marittima, analizzando le emissioni monetali della zecca di questa città negli anni di Decio e di Treboniano Gallo, rileva che queste diventano non solo notevolmente più abbondanti del solito ma che si caratterizzano per il loro contenuto simbolico insistentemente religioso e spiccatamente pagano tale, comunque, da poter essere considerate espressioni di una politica anticristiana. La tesi mi sembra troppo radicale, tuttavia i simboli monetali sono chiari ed è possibile a mio avviso considerare l'insistenza su questi temi espressione di un generale orientamento, che avrà potuto indurre tanto frange del popolino pagano quanto i governatori rappresentanti di Roma ad assumere un atteggiamento ostile o anche repressivo nei riguardi dei cristiani<sup>55</sup>. In ogni caso, è fuori discussione che quel conservatorismo in materia di religione (fortemente sostenuto dalla politica del senato) il quale indusse Decio a rendere obbligatorie le *supplicationes* è chiaramente attestato nelle sue emissioni monetali (Pohlsander, 1986).

Passando alla persecuzione di Valeriano, che fu la prima deliberatamente anticristiana e promossa su scala generale, v'è da ricordare la tesi di Grant (1950, pp. 133-4), secondo la quale le emissioni monetali di questo imperatore del 258-259 d.C., le quali recano la leggenda «RELIG. AUGG.», sarebbero da connettersi non solo con il terzo centenario della deificazione di Giulio Cesare, ma anche con la sua persecuzione anticristiana, intesa come difesa della *Romana religio*<sup>56</sup>.

Lo studio della monetazione di Aureliano può interessare lo storico del cristianesimo sotto più punti di vista. L'imperatore ebbe a che fare con i cristiani nel corso del suo soggiorno antiocheno del 272 d.C.: fu allora, infatti, che condannò Paolo di Samosata, vescovo già sostenuto-

55. La tesi del Levine mi sembra eccessiva laddove ipotizza che quest'abbondanza di tipi monetali marcatamente pagani sia stata determinata da una deliberata volontà di lotta al cristianesimo, o comunque da una reazione al dilagare di questa religione. Senza chiamare in causa esigenze determinate dall'inflazione, che di lì a poco avrebbe vessato le regioni orientali dell'impero, riterrei invece più probabile che l'enfasi posta su questi tipi monetali (e la loro quantità) attesti un fermento di tipo religioso stimolato da crisi politiche e militari e, soltanto per conseguenza indiretta, risoltosi con esiti anticristiani.

56. Lo studioso ricorda che, nell'esordio degli *Atti di Cipriano*, il culto al quale ci si deve attenere è la *Romana religio*.

re della regina Zenobia, nemica di Roma, ed ebbe contestualmente a favorire Domno, vescovo locale che agiva d'intesa con i colleghi d'Italia e della capitale<sup>57</sup>. Le nostre fonti parlano di un suo proposito di dar luogo a una persecuzione anticristiana, frustrato però dalla morte subita proprio allora, nel 275 per mano di alcuni militari<sup>58</sup>. Sta di fatto che il 274 era stato l'anno in cui Aureliano aveva posto mano alla sua grande riforma religiosa che fu (e non avrebbe potuto esser altrimenti) anche riforma politica. Dopo il ristabilimento della sovranità di Roma e del suo imperatore sulle regioni ammutinate (in Siria come in Gallia) e in corrispondenza di questa rinnovata unità, anche in cielo andava proclamata la signoria di un principio unico: il *Sol invictus*. La monetazione dell'imperatore *restitutor* giova a intendere la filosofia politica che era alla base della riforma laddove essa enfatizzava il «SOL DOMINUS IMPERI ROMANI» esprimendo, con questa leggenda, il fatto che l'imperatore cedeva al dio Sole la sua sovranità sull'impero, per diventarne poi a sua volta partecipe<sup>59</sup>. Dunque il dominato derivava la sua vigenza non più dall'autorità del senato o dalla forza delle legioni: esso era partecipazione alla sfera del divino. A rinforzare e illustrare ciò intervenivano le monete dove l'imperatore vivente, per la prima volta nella storia di Roma, era ufficialmente proclamato «DEUS» e «DOMINUS NATUS»<sup>60</sup>. Il Sole divino di Aureliano era *instrumentum regni* intelligente e ben meditato, a differenza di un precedente maldestro tentativo di Elagabalo riecheggiato in esotiche

57. Su questo arbitrato, cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia eccl.* 7,30,19, e le mie osservazioni in Rinaldi (2008, pp. 579-80).

58. Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia eccl.* 7,30,20-21 (riecheggiato da Zon. 12,27) lascia intendere che si sia trattato di una sua adesione a un'iniziativa (cristallizzatasi nel testo di un editto) presa da consiglieri; Lattanzio, *Sulla morte dei persecutori* 6, insiste invece sul suo ruolo attivo al fine di drammatizzare la sua fine cruenta che fu, appunto, quella di un *persecutor* sia pur *in pectore*. La tradizione storiografica successiva è incerta sul suo ruolo di persecutore; cfr. Homo (1904, p. 195).

59. Così nella moneta che raffigurava il dio Sole che offre ad Aureliano il globo rappresentante l'impero con la leggenda «SOLI CONSERVATORI»; cfr. Halsberghe (1984, p. 2197, n. 43).

60. Domiziano aveva richiesto che ci si rivolgesse a lui con appellativi quali *Dominus* e *Deus*, ma questi non sono attestati in documenti ufficiali (iscrizioni e monete). Aureliano appariva in pubblico agghindato con vesti d'oro ornate di pietre preziose e con il diadema; con Costantino, per la prima volta, un imperatore romano fa la sua comparsa sulle monete mentre si fregia del diadema.

ma interessanti emissioni monetali<sup>61</sup>. Infatti, il Sole di Aureliano rientrava, anche attraverso le molteplici assimilazioni apollinee, nella più gloriosa tradizione romana imperiale e, inoltre, non confliggeva con nessuna delle divinità dell'olimpico tradizionale, anzi le esprimeva quasi costituendosi sostanza unica di quella divinità che pur si era manifestata tramite volti, numi e nomi diversi della tradizione religiosa<sup>62</sup>. La successiva teologia politica dei tetrarchi si abbeverò abbondantemente a questa dottrina che Aureliano e i circoli di intellettuali e di *Pontifices Dei Soli* al suo seguito avevano cesellato e definito. Così, inoltre, l'imperatore cristiano sempre più andò corroborandosi con la convinzione d'essere tale *per grazia di Dio*.

Lasciamo da parte l'esame della monetazione dell'età tetrarchica e di quella costantiniana. Sono temi che non possono essere disgiunti. Fu allora che, al posto delle marcate caratterizzazioni dei profili imperatorii, si ebbero ritratti che quasi trasfiguravano il regnante in un simbolo astratto, in una raffigurazione trascendente del potere. La corazza e gli orpelli di guerra cedettero il posto al diadema. L'arte della moneta seguiva di pari passo l'ideologia religiosa che pervadeva ogni aspetto e assetto di quell'epoca. Non tanto, dunque, un *princeps* che trae forza dalla sua nobiltà dinastica, dalla potenza delle sue legioni o dalle *virtutes* che gli si attagliano, bensì un mediatore tra la sfera dell'umano e quella del divino. Un regnante prioritariamente inserito nella regalità celeste di Giove o di Ercole. S'intende che cambiava anche il rapporto tra il fruitore della moneta e la sfera del potere a cui

61. La riforma di Aureliano era attenta al rispetto delle tradizioni; Elagabalo aveva sovrapposto il suo esotico Baal di Emesa agli dèi antichi dell'impero e in ciò era stato subitaneamente sconfessato già da Alessandro Severo, su questo aspetto cfr. Halsberghe (1984) e Belloni (1986, pp. 1867-76). La biografia dell'imperatore adolescente conservataci nella *Storia Augusta* enfatizza il carattere irrituale e inaccettabile del suo tentativo di riforma religiosa. Le monete, al contrario, offrono con i loro simboli e le loro leggende un'immagine più "rassicurante" e in sintonia con la tradizione religiosa; parlano infatti di un «INVICTUS SACERDOS, SUMMUS SACERDOS, SACERD. DEI SOLIS ELAGAB» e lo ritraggono nell'atto consueto dei sacrifici. Tuttavia sono di grande interesse i tipi che raffigurano una quadriga la quale trasposta il bolide Emeseno, immagine sacra del Sole o, meglio, del Baal che l'imperatore voleva imporre sugli dèi dell'impero, cfr. RIC IV, 2, pp. 24-5; esemplari alle pp. 32, n 61, 37, n 143, 41, n 176, e 43, n 195 (queste ultime due della zecca di Antiochia).

62. Sulle monete di Aureliano, cfr. Estiot (2004), ma sono ancora utili i dati raccolti da Homo (1904, in part. alle pp. 184-95 e 362-74).

questa faceva riferimento; ne è prova l'emergenza del ritratto frontale che coinvolge chi osserva persuadendolo della sacralità della persona del sovrano<sup>63</sup>.

Le coniazioni di Costantino, come è oramai ben noto agli studiosi, hanno molto contribuito a illuminare la *vexata quaestio* dell'atteggiamento di questo imperatore tra paganesimo e cristianesimo. La valutazione dei simboli tradizionali pagani o cruciformi che compaiono su quelle emissioni (che corre parallela a quella della sua normazione) ha dimostrato come sia infruttuoso il radicalismo storiografico, cioè la scelta tra un Costantino folgorato dalla fede alla vigilia della battaglia di Ponte Milvio oppure un adoratore del Sole inguaribilmente opportunista nei suoi approcci religiosi<sup>64</sup>.

63. Sulla monetazione dell'età tetrarchia, fino al regno di Gioviano, in generale cfr. Failmezger (2002). Si parta dalla bibliografia in Clain Stefanelli (1984, pp. 369 ss.).

64. Lo studio della numismatica costantiniana può prendere le mosse dal classico J. Maurice, *Numismatique constantiniennne*, 2 voll., Leroux, Paris 1906, 1913, da aggiornarsi con RIC VII e BMCRE VII, curati da un autorevole specialista in materia quale P. Bruun. Avviamento bibliografico in Clain Stefanelli (1984, pp. 375-6). Utile per lo studio delle sopravvivenze pagane nella Roma del IV secolo è lo studio dei contornati, medaglie prodotte dall'aristocrazia senatoria, che rievocano miti e simboli della tradizione classica. Il testo principale è ancora A. Alföldi, *Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie*, Arrasowitz, Budapest 1943. Disponiamo ora di una nuova edizione riveduta a cura di A. Alföldi, E. Alföldi, *Die Kontorniat-Medaillons. I. Katalog; II. Kommentar*, De Gruyter, Berlin-New York 1976, 1990; cfr., inoltre, A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IV<sup>th</sup> Century* (Diss. Pann II 7), Institute of Numismatics and Archaeology of the Pázmány University, Budapest 1937; Grant (1950, pp. 153-9). Sulla monetazione di Giuliano, cfr. Kent (1959).