

Studi biblici
fondati da Giuseppe Scarpato

212

Udo Schnelle

Politiche
della religione
nel primo secolo

Romani, giudei
e cristiani

Paideia Editrice

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Schnelle, Udo

Politiche della religione nel primo secolo: romani, giudei
e cristiani / Udo Schnelle

Torino: Paideia, 2023

210 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 212)

ISBN 978-88-394-0991-1

Bibliografia e indici

1. Cristianesimo – Origini 2. Cristianesimo - rapporti [con l']
Ebraismo 3. Impero romano – Politica religiosa
- 261.26 (ed. 23) – Cristianesimo e Ebraismo
- 270.1 (ed. 23) – Storia della chiesa cristiana. Periodo apostolico,
fino al 325
- 272.1 (ed. 23) – Persecuzioni della chiesa apostolica da parte di Roma
imperiale
- 296.396 (ed. 23) – Ebraismo e Cristianesimo

Titolo originale dell'opera:

Udo Schnelle

Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen

Traduzione italiana di Gianfranco Forza

© Mohr Siebeck, Tübingen 2019

© Claudiana srl, Torino 2023

ISBN 978.88.394.0991.1

Sommario

| | |
|---|-----|
| Premessa | 9 |
| I | |
| Introduzione | 11 |
| 2 | |
| La politica religiosa romana a riguardo del giudaismo e del cristianesimo in formazione | 19 |
| 3 | |
| Politica religiosa giudaica contro il cristianesimo in formazione | 48 |
| 4 | |
| La politica religiosa del primo cristianesimo | 71 |
| 5 | |
| Il cristianesimo giudaico come snodo? | 115 |
| 6 | |
| Breve sguardo sul secondo secolo d.C. | 126 |
| 7 | |
| La politica romana delle religioni e le vie separate di giudei e cristiani | 169 |
| Bibliografia | 177 |
| Indice dei passi citati | 195 |
| Indice degli autori moderni | 204 |
| Indice del volume | 209 |

I

Introduzione

Lo sviluppo del cristianesimo dei primordi si colloca in un contesto politico, culturale e religioso complesso. Poiché nel mondo antico fra politica e religione non si dava separazione nel senso odierno del termine, i due ambiti si sovrapponevano di continuo e insieme costituivano un unico sistema culturale: popoli e sovrani pensavano di dipendere dal favore degli dei e quindi si concepivano in tutto e per tutto in modo religioso. La vita pubblica in generale consisteva di feste religiose¹ e la filosofia stessa si presentava fundamentalmente come riflessione sugli dei e l'ordine da questi stabilito.² Quando in un contesto del genere emerge un nuovo movimento religioso che rivendica una propria incomparabilità, si demarca consapevolmente dall'osservanza delle pratiche culturali e religiose vigenti e inoltre crea contenuti religiosi in qualche misura affatto nuovi, non si possono escludere reazioni intenzionali dell'ambiente con provvedimenti e cambiamenti dolorosi. Tutti questi processi si possono definire politici poiché, secondo la concezione antica, alle nozioni di πόλις («città/città-stato»), πολιτεία («cittadinanza»), πολιτεύειν («agire da cittadino») e πολιτικός («politico/statale») era associata

¹ Cf. J.-M. André, *Griechische Feste. Römische Spiele*, Leipzig 2002.

² Cf. Epict. *Diss.* 1,6,19: «Viceversa Dio ha costituito l'uomo nel mondo allo scopo che sia spettatore di Dio e delle sue opere, e non solo spettatore, ma anche interprete». Ciò che M. Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, Darmstadt 2018, stabilisce per la stoa, vale in linea di principio per tutta la filosofia del mondo antico: «Nella ricerca più recente attingente alla stoa trova sempre più consenso la convinzione generale che centro spirituale della filosofia stoica sia la teologia (filosofica e pan-teistica della natura)».

una sfera rappresentativa chiara:¹ in questione è l'ordinamento e la struttura di una società nei suoi rapporti interni ed esterni quando si tratti di conseguire determinati obiettivi in una società mediante azioni e decisioni mirate secondo determinati principi. Come pressoché qualsiasi altra religione antica, il cristianesimo in formazione presentava un lato esterno e uno interno, e non può essere ridotto a contegno interiore. Esso generò nuove strutture e in pari tempo prese le distanze da riti religiosi centralizzati (ad es. il culto imperiale). Soprattutto si adoperò molto attivamente per acquisire accolti sull'arena pubblica, per cui erano inevitabili reazioni da parte di orientamenti religiosi diversi, come pure di istanze municipali e in generale statali, che si trovavano direttamente toccate dal dinamismo delle comunità protocristiane e dei suoi missionari. Ne nacquero processi sociali caratterizzati da modi di agire consapevolmente orientati in senso religioso e politico, messi in atto da tutte le parti coinvolte: romane, giudaiche e cristiane in via di costituzione.

Di particolare importanza è anzitutto il modo in cui il giudaismo si rapporta al cristianesimo in formazione, problema che è in primo luogo storico e teologico, ma che anche tocca la sfera dell'emozionalità. Sulla base della storia del xx secolo è opportuno insistere in particolar modo sulla propria posizione teologica e politica specifica e mettere ai margini altre posizioni, al tempo stesso tenendole in sospetto. Si affrontano quindi queste problematiche non soltanto secondo puntuali criteri metodologici e concettuali imprescindibili, ma anche con la volontà spassionata di indagare unicamente nel rispetto della verità storica.

Nella ricerca degli ultimi decenni si sono sviluppati soprattutto *cinque modelli ideali* per la separazione di giudaismo e cristianesimo, nei quali persone, eventi o date sono indice non di separazione repentina, quanto piuttosto

¹ Sulla nozione di politica nel mondo antico cf. H.J. Lietzmann - P. Nitschke (ed.), *Klassische Politik*, Opladen 2000.

sto del momento iniziale di un processo di separazione irreversibile:¹

1. già con Paolo la separazione è in linea di principio compiuta, poiché la sua teologia è inconciliabile col giudaismo. La rinuncia alla circoncisione, la critica della legge, la teologia della croce e, soprattutto, l'efficace missione ai gentili innescarono sviluppi irreversibili di separazione dal giudaismo;²

2. la distruzione del tempio del 70 d.C. marchia la separazione,³ poiché con la fine della comunità delle origini

¹ Per la storia della ricerca cf. B. Wander, *Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. n. Chr.* (TANZ 16), Tübingen ¹1997, 8-53.

² Cf. per esempio L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Göttingen ¹1966, 52-55; H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (GNT 5), Göttingen ¹1971, 45 ss.; G. Lüdemann, *Paulus der Gründer des Christentums*, Luneburg 2001, 199-216; G. Theissen, *Judentum und Christentum bei Paulus*, in M. Hengel - U. Heckel (ed.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 331: «in Paolo per la prima volta le vie di giudei e cristiani procedono nettamente distinte»; cf. anche U. Luz, *Das «Einandergehen der Wege». Über die Trennung des Christentums vom Judentum*, in W. Dietrich - M. George - U. Luz (ed.), *Antijudaismus – christliche Erblast*, Stuttgart 1999, 64: «ben presto dopo la morte di Gesù le vie iniziarono già a separarsi»; W. Stegemann, *Am Anfang war die Unterscheidung*, in Chr. Kurt - P. Schmid (ed.), *Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen*, Stuttgart 2000, 88: «mi sembra a questo punto che fin dai tempi di Paolo si possa iniziare a parlare di sviluppo di una nuova religione. In ogni caso gli elementi fondamentali ci sono già»; D.-A. Koch, *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen ²2014, 498-500.

³ Cf. H. Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden* II, Wien ¹1900, 25 s.; tra gli studi più recenti cf. J.D.G. Dunn, *The Parting of the Ways – Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London ²2006, 312 ss.; Id., *Neither Jew nor Greek. A Contested Identity*, Grand Rapids 2015, 610 ss. Per Dunn si trattò di un processo che ebbe inizio con il 70 e si concluse sostanzialmente con l'insurrezione di Bar Kochba. In termini analoghi M. Hengel, *Überlegungen zu einer Geschichte des frühesten Christentums im 1. und 2. Jahrhundert*, in Id., *Studien zum Urchristentum* (WUNT 234), Tübingen 2008, 330, che prende le mosse da sviluppi posteriori, quando la persecuzione sotto Agrippa I fu un fatto determinante; seguirono processi di separazione ed eventi che la favorirono (missione di Paolo, distruzione di Gerusalemme) finché alla fine il giudaismo si

andò perduto il legame capitale col giudaismo e fu il cristianesimo gentile che si elevò a entità determinante. Agli anni successivi al 70 risalgono numerosi scritti neotestamentari che attestano il conflitto e la separazione dal giudaismo.¹ Il pluralismo relativo di forme religiose e sociali del giudaismo cessò con il giudaismo rabbinico che si andò sviluppando dopo il 70. Il giudaismo si trovò inoltre privato della sua autonomia relativa e il *fiscus Iudaicus* imposto da Vespasiano accelerò la separazione;²

3. la separazione avvenne tra la fine del I e gli inizi del II secolo,³ quando il nuovo movimento sviluppò una sua prassi rituale (preghiere, festività domenicale, pratica dei digiuni) e tanto il giudaismo quanto il cristianesimo fissarono il loro canone di libri sacri (sinodo di Jamnia, *birkat ha-minim*; verso il 140 d.C. Marcione elaborò una propria raccolta di scritti antiggiudaici);

4. la separazione fu sancita attorno al 150 d.C.,⁴ quando

separò anche dal cristianesimo giudaico: «la sinagoga alla fine del primo secolo esclude il cristianesimo giudaico, e non furono le comunità cristiane che provocarono di loro iniziativa la rottura con il giudaismo, anzi, come si coglie già dall'esempio della missione paolina – si può dire a ragion venduta – esse ne furono estromesse un po' alla volta».

¹ Cf. ad esempio W. Schneemelcher, *Das Urchristentum*, Stuttgart 1981, 155-165; K.M. Fischer, *Das Urchristentum*, Berlin 1985, 128-132; F. Vouga, *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen 1994, 166-174.

² Cf. M. Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* (WUNT 2.277), Tübingen 2010.

³ Ad esempio secondo J. Gnilka, *Die frühen Christen* (HThK.S 7), Freiburg 1999, 325; H. Gültzow, *Soziale Gegebenheiten der Trennung von Kirche und Synagoge und die Anfänge des christlichen Antijudaismus*, in Id., *Kirchengeschichte und Gegenwart*, Münster 199, 53-78; K. Wengst, *Ursprünge des Christentums: Welt und Umwelt der Bibel* 4 (2005) 11-15; M.E. Boring, *An Introduction to the New Testament. History, Literatur, Theology*, Louisville 2012, 18 s.; M.J. Kruger, *Christianity at the Crossroads. How the Second Century Shape the Future of the Church*, London 2017, 23: «in sostanza il dato storico porta a supporre che agli inizi del secondo secolo la separazione tra giudaismo e cristianesimo fosse già iniziata».

⁴ Cf. M. Tiwald, *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums*, Stuttgart 2016, 48 s.

l'insurrezione di Bar Kochba (132-135 d.C.)¹ ebbe funzione catalizzatrice con le sue tendenze nazionalistiche. Alla fine del quarto secolo il cristianesimo con Ireneo di Lione (verso il 180 d.C.), è chiaramente riconoscibile come realtà a sé stante (ministero, canone, *regula fidei*);²

5. soltanto agli inizi del quarto secolo, quando il cristianesimo divenne la religione dell'impero, giudaismo e cristianesimo si separarono definitivamente. Come il cristianesimo contempla diverse chiese e confessioni («cristianesimi»), così nel giudaismo pluralistico si incontravano orientamenti diversi («giudaismi»), talvolta tra loro in conflitto, ma entrambi costituivano unità complesse. Non si è davanti alla contrapposizione di due religioni chiuse in se stesse, ma a gruppi che praticano varie forme di fede giudaica e/o cristiana. Questa posizione che si distingue per decostruzione, dissolvimento dei confini di gruppo e pluralismo, è quella soprattutto del mondo anglofono.³

¹ Secondo Iust. *Apol.* 1,31,6, Bar Kochba fece giustiziare cristiani giudei e cristiani se non rinnegavano Gesù Cristo.

² Cf. Iren. *Haer.* 1,10,1-3, con il quale conviene come sempre H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHTh 39), Tübingen 1968, 213: «Ireneo segna il passaggio dalla vecchia epoca della fede tramandata oralmente alla nuova epoca di una normalizzazione consapevole mediante canoni – nella direzione dell'ortodossia posteriore con il suo canone saldamente fissato in un Antico e un Nuovo Testamento».

³ Cf. per esempio D. Boyarin, *Als Christen noch Juden waren. Überlegungen zu den jüdischchristlichen Ursprüngen*: KuI 16 (2001) 112-119, che rifiuta con decisione il modello della «separazione delle vie» e in sua vece intende il rapporto giudaismo - cristianesimo «come unico sistema circolare nel quale elementi discorsivi partono da giudei non cristiani e poi vi tornano, e nel corso del passaggio attraverso il sistema, potevano evolvere» (p. 120). Egli ne deduce che ancora nel II sec. d.C. «il confine tra i due era talmente confuso che nessuno poteva dire esattamente dove finiva uno e iniziava l'altro» (p. 121). Cf. inoltre J.M. Lieu, «*The Parting the Ways*». *Theological Construct or Historical Reality?*, in Id., *Neither Jew nor Greek?*, London 2002, 11-29. Numerosi contributi al riguardo si possono leggere in A.H. Becker - A.Y. Reed (ed.), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and Early Middle Ages*, Minneapolis 2007. Nella bibliografia in lingua tedesca cf. H. Frankemölle, *Frühjudentum und Urchris-*

Alla luce di una ricerca basata su criteri tanto diversi, ci si chiede come si possa pervenire a risultati certi. Negli studi si conviene unicamente nell'affermare che non si è davanti a una grande separazione tra due entità in sé omogenee (giudaismo e cristianesimo), ma a un processo assai stratificato. A questo punto sorgono alcune domande: ¹ quale genere di processi? questi si svolsero in tutti i luoghi e in tutti i tempi nella stessa misura e allo stesso modo? si trattò sempre di processi aperti oppure vi furono decisioni e/o sviluppi che condussero tutto l'insieme irrevocabilmente in una determinata direzione? quando iniziò la divaricazione e quando si compì in modo definitivo? quanto devono essere grandi le differenze per parlare di «separazione»? le identità sono sempre stabili e monolitiche oppure è più appropriato parlare di identità al plurale (miste e variabili)? ² la retorica della «separazione» rispecchia la realtà sociale; i confini teologici si identificano con distinzioni sociali? ³ In definitiva non è che si anticipano i rapporti del IV secolo al I e II secolo? ⁴ il nostro linguaggio descrittivo attuale è adeguato? le domande attinenti alla separazione o anche ai percorsi separati sono poste in termini sbagliati e quindi inducono per principio all'errore? ⁵ in che cosa consisterebbero un giudaismo normativo o un

tentum, Stuttgart 2006, 437, che considera il cristianesimo delle origini anzitutto come giudaismo riformato e data la separazione definitiva tra il III e IV sec. d.C. (v. anche i numerosi contributi nella raccolta di S. Alkier - H. Leppin (ed.), *Juden - Heiden - Christen?* (WUNT 400), Tübingen 2018).

¹ Cf. T. Nicklas, *Parting of the Ways? Probleme eines Konzepts*, in S. Alkier - H. Leppin (ed.), *Juden - Heiden - Christen?*, 21-41.

² È quanto sottolineano S. Alkier - H. Leppin, «Einleitung», in *Iid.* (ed.), *Juden - Heiden - Christen?*, 3.

³ Cf. ad es. J.M. Lieu, *Neither Jew nor Greek*, 23 s.: «per alcuni aspetti giudei e cristiani sarebbero piuttosto varianti di una stessa dedizione a una fede cieca, unità più significativa di qualsiasi divisione tra loro».

⁴ Questo rimproverano S. Alkier - H. Leppin, «Einleitung», 5.

⁵ Questa è la tesi di fondo di T. Nicklas, *Jews and Christians?*, Tübingen 2014.

cristianesimo normativo che a un certo punto si separano? una simile terminologia è effettivamente appropriata o non andrebbe sostituita da termini (apparentemente) più neutri, ad esempio «etnicità»?¹ non sarebbe il caso di abbandonare la distinzione tra «canonico» e «apocrifo» con i giudizi di valore che comporta? che cosa si deve intendere per «cristianesimo giudaico», un giudaismo influenzato dal cristianesimo o un cristianesimo di conio giudaico? questi termini, con le prospettive che vi vengono associate, portano forse a una strettoia ideologica che ne pregiudica il risultato? il modello assai diffuso di una prospettiva «o dentro o fuori» (cristiani - mondo circostante) non dovrebbe essere sostituito dal modello della diversità?² quali valori e significati si avanzano negli studi odierni? è per esempio fuori discussione che nel II sec. d.C. a riguardo delle vie da percorrere si dessero aspri conflitti non soltanto fra cristiani e giudei ma anche fra gruppi all'interno del cristianesimo e del giudaismo,³ ma tali controversie hanno lo stesso valore e lo stesso significato, per esempio, degli accordi fondamentali del convegno degli apostoli? sono sufficienti i conflitti permanenti tra giudei e cristiani, di cui danno notizia testi prevalentemente frammentari e occasionali, per dichiarare il processo in quanto tale ancora aperto ossia non concluso? Per concludere, è da considerare un'altra serie di interrogativi: l'espressione/metafora ricorrente di «separazione delle strade» (*parting of the ways*) presuppone che un tempo il percorso fosse comune. Un percorso comune, a sua volta, potrebbe esserci stato soltanto se da sempre *due* entità, riconoscendosi e accettandosi reciprocamente – almeno per un certo periodo –

¹ Cf. M. Wolter, *Ethnizität und Identität bei Paulus*: EC 8 (2017) 336-353.

² Così S. Alkier - H. Leppin, «Einleitung», 7: «la diversità della società microasiatica come quella dell'impero romano in generale, si somma alla diversità delle comunità e delle persone cristiane che facevano parte di tale società».

³ Cf. ad esempio Iust. *Dial.* 47.

lo abbiano percorso! Non basta che solo una parte ritenga di condividere qualcosa con l'altra. Ma quando mai avvenne che dei giudei per nascita, che credevano in Gesù Cristo come messia di Israele e si unirono al movimento dei credenti in Cristo, vennero riconosciuti da altri giudei come forma legittima di giudaismo pluralistico? vi fu un percorso comune che poi si divise, oppure già dall'inizio c'erano percorsi separati, anche se una parte non lo volle vedere in questi termini? oppure fino al quarto secolo non vi fu mai separazione?

Tutti questi interrogativi e problemi vanno affrontati, ma non sono affatto sufficienti a risolvere la complessità del tema. Sia la prospettiva interna giudaica e cristiana tradizionale, sia i nuovi modelli decostruttivi e diversificativi, trattano di solito soltanto a margine il potere politico e culturale fondamentale: l'impero romano. *I romani sono il fattore determinante degli sviluppi religiosi e politici del primo secolo d.C.* A questo aspetto fin qui trascurato¹ si presterà qui particolare attenzione: quale importanza hanno le condizioni generali di politica religiosa stabilite dai romani per i rapporti fra giudaismo e cristianesimo in formazione? È questione anzitutto della politica religiosa romana, poiché questa costituì il quadro dello sviluppo nel I sec. d.C. e orientò soprattutto la condotta degli attori giudei. Ma si diedero anche una politica religiosa giudaica e una protocristiana, entrambe rispondenti a logiche teologiche e politiche interne come anche a istanze di origine esterna.

¹ In tutte le pubblicazioni più recenti al di qua o al di là dell'Atlantico il tema o non è trattato affatto o lo è soltanto marginalmente, benché la politica religiosa romana stabilisca indiscutibilmente le condizioni generali.

La politica religiosa romana a riguardo
del giudaismo e del cristianesimo
in formazione

1. L'essenza della religione romana

Chi s'interroghi sulla politica religiosa romana deve occuparsi anzitutto della natura della religione romana.¹ Al riguardo il *De Legibus* di Cicerone del 52/51 a.C. è un'opera cardinale,² dal momento che in nessun altro scritto romano si tratta in modo tanto approfondito delle concezioni che vi sono implicate. Cicerone fa esporre dal suo protagonista, Marco, un insieme di otto aspetti essenziali della religione romana: 1. venerazione degli dei antichi secondo le tradizioni dei padri.³ Divinità nuove sono viste esplicitamente come un pericolo in quanto per esse non vale la tradizione dei padri e quindi il culto legittimo:

Venerare poi gli dèi personali, o nuovi o forestieri, comporterebbe la confusione dei culti e riti sconosciuti ai nostri sacerdoti. Si stabilisce infatti che siano venerati gli dèi tramandati dai padri, a condizione che i padri stessi abbiano obbedito a questa legge.⁴

¹ Sull'idea romana di religione cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München ²1912; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960; R.M. Ogilvie, *... und bauten die Tempel wieder auf. Religion und Staat im Zeitalter des Augustus*, Stuttgart 1982; J. Rüpke, *Die Religion der Römer*, München 2001; P. Veyne, *Die griechisch-römische Religion*, Stuttgart 2008; J. Rüpke, *Vom Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Darmstadt 2011; B. Linke, *Antike Religion*, Berlin 2014.

² Ci si rifà a Cicero, *De Legibus / Paradoxa Stoicorum*, ed. e tr. R. Nickel, Zürich 1994.

³ Cic. *Leg.* 2,19: «nessuno abbiassi dèi particolari né nuovi né forestieri se non pubblicamente riconosciuti. In privato venerino gli dèi che risulterà loro essere stati venerati secondo il rito dei loro padri» (tr. L. Ferrero, anche dei passi che seguono).

⁴ Cic. *Leg.* 2,25 s. Quanto tale concezione abbia influenzato il pensiero

È da osservare che Cicerone esplicitamente esclude da questo principio le religioni misteriche: «fai un'eccezione... per quei misteri ai quali siamo iniziati».¹ 2. Per gli dei devono esistere luoghi di culto; templi nella città, boschetti sacri all'aperto e abitazioni per i lari.² 3. Il culto sacro tradizionale della famiglia e degli antenati è da coltivare.³ 4. La religione romana era in linea di principio una religione pubblica; pertanto i riti e i sacrifici devono essere praticati pubblicamente da sacerdoti nei giorni previsti a tale scopo.⁴ 5. Vanno rispettati i giorni festivi e le solennità.⁵ 6. Lo svolgimento dei riti religiosi è riservato a sacerdoti a ciò preposti, con celebranti differenti addetti a diverse divinità. Da ciò dipende l'efficacia del culto e con essa non meno che l'ordine stesso dello stato.⁶ Per uno svolgimento non appropriato dei riti gli dei ritirano il loro favore ai romani! 7. Particolarmente importante era interpretare i presagi e sondare il futuro mediante l'osservazione romana lo mostra Cassio Dione (155-255 d.C. ca.) che riguardo alla religione scrive: «soprattutto... respingi e punisci coloro che contaminano alcuni aspetti dei riti religiosi, non solo per la salvaguardia dei culti divini (poiché se uno li disprezzasse in quanto tali non ne venererebbe altri), ma anche perché costoro, sostituendo nuovi dèi a quelli tradizionali, inducono molti ad adottare dei culti stranieri che provocano il sorgere di congiure, di sedizioni e di associazioni illecite: tutto ciò non si addice minimamente a una monarchia. Non permettere, quindi, né che qualcuno si astenga dai culti divini (*ἀθέω*), né che si dia a pratiche magiche (*γόητι*)» (Dio Cass. 52,36,2 s.; tr. A. Stroppa, anche dei passi che seguono). Le accuse di «cospirazione», «ateismo» e «magia» sarebbero rivolte contro i cristiani: essi si riuniscono in occasioni poco chiare, non credono agli antichi dei tradizionali e praticano riti strani, come ad esempio la trasformazione di pane e vino in carne e sangue nell'eucaristia. ¹ Cic. *Leg.* 2,36. ² Cic. *Leg.* 2,19.25.

³ Cic. *Leg.* 2,27: «quindi osservare i riti della famiglia e degli antenati significa questo, conservare un culto quasi tramandato dagli dèi, perché gli antichi vengono a trovarsi assai vicino agli dèi».

⁴ Cic. *Leg.* 2,19: «determinati frutti e determinate messi i sacerdoti pubblicamente offrano». ⁵ Cic. *Leg.* 2,29.

⁶ Cic. *Leg.* 2,30: «quanto segue, non s'appartiene soltanto alla religione, ma anche alla costituzione civile, col precetto che non si possa attendere ai culti privati senza di quelli che presiedono per pubblico ufficio al culto».

ne del volo degli uccelli. Portavoce delle divinità, sacerdoti e auguri avevano il compito «di prendere provvedimenti per evitare l'ira degli dei».¹ 8. Si possono elevare a divinità eroi e giusti, come Ercole, oppure le virtù della ragione, pietà, eroismo, e fedeltà. Ma al tempo stesso vale il principio: «si possono elevare a divinità soltanto le virtù, non i vizi».²

Tali principi furono della massima importanza per la politica e l'idea romana di stato in ogni epoca. In quanto realtà sociale la religione fu estremamente importante per la stabilità della società,³ poiché per i romani i successi culturali, militari ed economici erano segno del favore costante degli dei.⁴ Per questo i riti dovevano essere eseguiti in modo appropriato.⁵ Sulla base di tali principi si può anche spiegare la politica religiosa romana nei confronti dei giudei nonché del cristianesimo in formazione.⁶

2. Il giudaismo come religione tollerata e privilegiata

Nell'impero romano il giudaismo⁷ non era *religio licita*, ma solitamente tollerato in modo sempre diverso da un

¹ Cic. *Leg.* 2,21. ² Cic. *Leg.* 2,28.

³ Cf. solo Polyb. *Hist.* 6,56,6-8: «Il vantaggio principale della comunità romana sta peraltro nella sua concezione delle divinità... In essa la religione svolge un tale ruolo nella vita, sia privata sia pubblica, e in questo ci s'impegna tanto, che a stento ci si può figurare».

⁴ Cf. G. Woolf, *Rom. Die Biographie eines Weltreiches*, Stuttgart 2015, 158: «poiché dalle fonti più antiche accessibili in avanti i testi e i monumenti romani attestano che la grandezza di Roma poggiava sull'eroismo dei suoi uomini e il favore dei suoi dei».

⁵ Cf. *Op. cit.*, 164; «La conoscenza religiosa a Roma si fondava non su erudizione teologica, ma sull'esatta conoscenza dei riti, e tali riti erano fondamentali per il funzionamento dello stato».

⁶ Cf. anche J.R. Harrison, *The Persecution of Christians from Nero to Hadrian*, in M. Harding - A. Nobbs (ed.), *Into all the World*, Michigan 2017, 266-300.

⁷ Circa gli autori greci e romani a riguardo del giudaismo cf. M. Stern,

imperatore all'altro, in quanto religione «antica».¹ Esso corrispondeva alle caratteristiche sostanziali dell'idea romana di religione di cui si è detto: il giudaismo era antico;² venerava un unico «antico» Dio;³ aveva un tempio centrale a Gerusalemme, un sacerdozio e numerose festività, riti e pratiche religiose; era una religione pubblica da tempo sperimentata. Nonostante tutta la loro avversione per il giudaismo,⁴ i romani lo accettarono,⁵ e gli con-

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism 1, Jerusalem 1974; H. Conzelmann, *Heiden - Juden - Christen* (BHth 62), Tübingen 1981, 43-120; per l'antisemitismo romano cf. P. Schäfer, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010.

¹ L'espressione *religio licita* riferita al giudaismo, che risale a Tertulliano, *Apol.* 21,1, ed è usata di frequente, induce in errore, poiché il giudaismo non venne mai riconosciuto «ufficialmente» da parte romana; cf. D.-A. Koch, *Geschichte des Urchristentums*, 548-550. Sulla condizione giuridica dei giudei nell'impero romano cf. K.L. Noethlichs, *Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1966; M. Schuol, *Augustus und die Juden. Rechtsstellung und Interessenpolitik der kleinasiatischen Diaspora*, Berlin 2007; G.K. Hasselhoff - M. Strothmann (ed.), «*Religio licita?*». *Rom und die Juden*, Berlin 2016.

² Tac. *Hist.* 5,5,1, a riguardo delle usanze culturali giudaiche: «questi riti, comunque introdotti, si giustificano col fatto dell'antichità» (tr. A. Arici, anche dei passi che seguono).

³ Tac. *Hist.* 5,5,4: «i giudei concepiscono un unico Dio e solamente col pensiero».

⁴ Cic. *Flacc.* 67, definisce la fede giudaica *barbara superstitio*; Diod. Sic. 34 1,1-4: i giudei «disdegnano di trattare con altri popoli e considerano tutti nemici», «sono atei e sono odiati dagli dei», «praticano usanze misantropiche e anarchiche». in Tac. *Hist.* 5,4,1, si dice «colà sono empie tutte le cose che presso di noi sono sacre, e in compenso è lecito presso di loro ciò che per noi è sacrilego». Dei giudei Seneca (secondo Agostino) scrive che «le abitudini di questo popolo si sono diffuse così perversamente, che sono state recepite ormai su tutta la terra; i vinti hanno imposto leggi ai vincitori» (*Aug. Civ. D.* 6,11 [tr. L. Alici]); cf. anche Sen. *Ep.* 95,47; 108,22. Philo *Leg. Gai.* 159, osserva che i privilegi dei giudei solitamente non sono stati toccati dalla popolazione, «benché di per sé non si mostrasse benevolenza ai giudei». Un elenco di giudizi sui giudei di autori greci e romani si trova in K.L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat*, 46-69.

⁵ Cf. F. Mora, *Zur Religionspolitik in der römischen Kaiserzeit*: ZfR 10 (2002) 57 s.: «Si accetta che i giudei adorino solo Jhwh (Giove) e si cerca di sopportare le loro assurde superstizioni, per le eccessive proibizioni».

cessero – soprattutto con Augusto – diritti speciali.¹ Fra questi il diritto di riunione, la tassa del tempio, giurisdizione interna, esonero dal servizio militare, riposo sabba- tico, inviolabilità delle sinagoghe, osservanza delle pre- scrizioni alimentari, esonero dai sacrifici a divinità pagane, esonero dalla partecipazione (attiva) al culto imperiale.² I giudei pregavano per l'imperatore, offrivano sacrifici quo- tidiani nel tempio di Gerusalemme per la salute dell'impe- ratore, lo onoravano, ma non come divinità e non gli ri- volgevano preghiere. Benché tali diritti speciali fossero ac- cettati o disprezzati in modi diversi dai singoli imperatori (come anche governatori e autorità regionali),³ i decreti di Giulio Cesare,⁴ e soprattutto la politica relativamente fi- logiudaica dell'imperatore Augusto, vennero a fungere da base alla quale i giudei potevano di continuo appellarsi.⁵

zioni concernenti il sabato, con maggior sconcerto rispetto al rifiuto della carne suina, che da parte loro era ancora socialmente più tollerabile rispetto alla circoncisione. In tal modo i giudei furono considerati l'unica eccezione che confermava la regola dell'integrazione politeisti- ca di tutto l'impero».

¹ Cf. *Philo Leg. Gai.* 152-158.305.311-316; *Ios. Ant.* 14,196-216.217-264; 16,162-165; 19,280-285.286-291.299-311; 20,10-14; cf. G. Delling, *Die Bewältigung der Diaspora-Situation durch das hellenistische Judentum*, Berlin 1987, 49-55; K.L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat*, 88 s.; G. Stemberger, *Die Juden im Römischen Reich. Unterdrückung und Privilegien einer Minderheit*, in H. Frohnhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus*, Ham- burg 1990, 6-22; D. Alvarez Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19), Würzburg 1999, 165-170; M. Schuol, *Augustus und die Juden*, 66-144.

² Cf. Tac. *Hist.* 5,5,5, dove dei giudei e dell'erezione/venerazione di simulacri divini si dice: «né usano questa forma di adulazione verso i re o verso i Cesari».

³ Per una storia evenemenziale cf. K.L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat*, 9-26. ⁴ Cf. *Ios. Ant.* 196-216.

⁵ Un elenco dei decreti e privilegi particolarmente importanti di Giulio Cesare, Augusto e Claudio si trova in K.L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat*, 82-89.

3. La politica degli imperatori romani nei confronti di giudei e cristiani

Augusto si rifaceva consapevolmente alle virtù repubblicane e s'impegnò senza risparmiarsi nella creazione di pace, certezza del diritto e tutela di tutti i sudditi dell'impero. Con questa disposizione mostrò benevolenza per i giudei,¹ ne rispettò i costumi e sanzionò lo status di «religione antica» delle loro comunità.² E Augusto intratteneva buoni rapporti con singoli governanti giudei e impose senza esitazione riforme (soprattutto nell'ambito del diritto procedurale) che garantivano anche ai giudei maggiore sicurezza giuridica.³ Al tempo stesso il nome di Augusto è peraltro associato a un'importante innovazione di politica religiosa: la statuizione definitiva e la trasformazione del culto imperiale.⁴

¹ Sul giudaismo a Roma cf. W. Wiefel, *Die jüdische Gemeinschaft in antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums*: Jud 26 (1970) 65-88; H. Lichtenberger, *Josephus und Paul in Rom*, in D.-A. Koch - H. Lichtenberger (ed.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Fs H. Schrekenberg*, Göttingen 1993, 245-261; L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome*, Leiden 1995; M.H. Williams, *The Shaping of the Identity of the Jewish Community in Rome in Antiquity*, in J. Zangenberg - M. Labahn (ed.), *Christian as a Religious Minority*, London 2004, 33-46.

² Cf. Philo *Leg. Gai.* 152: «... non fecero alcuna innovazione riguardo le sinagoghe e rispettarono la nostra legge in ogni suo aspetto»; 156 s.: «Augusto sapeva che gli ebrei avevano delle sinagoghe e che si riunivano lì, specialmente nel sacro giorno del sabato, durante il quale viene loro collettivamente insegnata la dottrina dei padri... Eppure non li bandì da Roma né tolse loro la cittadinanza romana, per il solo fatto che non dimenticavano la loro appartenenza a quella ebraica. Non prese alcun provvedimento a danno delle sinagoghe, non proibì agli ebrei di riunirsi per essere istruiti nelle loro leggi, non fece alcuna obiezione all'offerta delle primizie» (tr. C. Kraus).

³ M. Schuol, *Augustus und die Juden*, 264 ss.

⁴ Sul culto imperiale cf. C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte* (Zet 14), München ²1970; S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984; F. Taeger, *Charisma. Studie zur Geschichte des antiken Herrscherkultes* (2 voll.), Stuttgart 1957 e 1960; A. Wlosok (ed.), *Römischer Kaiserkult* (WdF

Il *culto imperiale* era un elemento nuovo nella religione romana, derivava dall'antico culto degli eroi e si rifaceva ad Alessandro Magno come sovrano ideale.¹ Giulio Cesare già negli ultimi anni del suo potere veniva venerato come divinità nella parte orientale dell'impero, come attestano iscrizioni risalenti all'incirca al 48 a.C.² Anche a Roma tra il 46 e il 44 a.C. andò crescendo il culto di Cesare, il quale consentì pure che «gli si decretassero onori più che umani: un seggio d'oro nella Curia e davanti al tribunale, una *tensa* e una barella durante la processione circense, templi, altari, statue presso quelle degli dèi, il pulvinare, un flamine, i luperci, che un mese prendesse nome da lui».³ Il suo assassinio il 15 marzo 44 a.C. mostra peraltro che a Roma sviluppi del genere non andavano in alcun modo pacificamente. Una volta morto, Cesare ottenne il riconoscimento «di tutti gli onori divini e umani»,⁴ venne solennemente elevato tra gli dei e da quel momento fu considerato divinità nazionale. Ottaviano Augusto sviluppò scientemente il culto imperiale per renderlo uno strumento religioso politico a garanzia del potere. Richiamandosi deliberatamente al padre adottivo,⁵ si fece venerare sia a Roma sia nella parte orientale dell'impero: «non aveva lasciato alcun posto alle onoranze verso gli dèi colui che in vita si era fatto venerare nei templi da flamini e da sacerdoti».⁶ All'imperatore vennero riconosciuti attributi divini: egli è eterno, invincibile; egli provvede al suo impero, è instancabilmente attivo e

372), Darmstadt 1978; M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart 1999; T. Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien* (NTOA 63), Göttingen-Fribourg 2007; A. Kolb - M. Vitale (ed.), *Kaiserkult in den Provinzen des römischen Reiches*, Berlin 2016.

¹ A detta di Svetonio (*Aug.* 50), Augusto portava un sigillo con l'effigie di Alessandro.

² Cf. SIG³ 76 (versione tedesca in J. Leipoldt - W. Grundmann, *Umwelt des Christentums II*, Berlin 1979, 105).

³ Suet. *Caes.* 76 (tr. I. Lana, anche dei passi che seguono).

⁴ Suet. *Caes.* 84,2.

⁵ Circa i rapporti fra Augusto e Cesare, Ovidio (attorno all'8 d.C.) nelle *Metamorfosi* chiosa «perché questi non fosse generato da sangue mortale, Cesare doveva esser fatto dio» (15,760; tr. N. Scivoletto).

⁶ Tac. *Ann.* 1,10,6 (tr. A. Arici, anche dei passi che seguono). Al contrario Philo *Leg. Gai.* 154: Augusto avrebbe rifiutato «di farsi trattare da divinità»; egli s'irritava «quando gli si rivolgeva in tal modo, in sintonia con i giudei, dei quali conosceva bene l'avversione per tentativi del genere».

onnipresente.¹ Virgilio associa ad Augusto l'inizio di un'età dell'oro e anche Seneca, intellettuale critico, può osservare «che Augusto sia dio, non lo crediamo perché ci viene imposto».² Nel 27 a.C. Ottaviano ottiene il tradizionale attributo divino di *Augustus*, «Il Sublime»; nel 12 d.C. viene eletto sommo sacerdote (*pontifex maximus*).³ Su numerose iscrizioni e monete Augusto compare come «dio» o «figlio di dio», venerato sia da romani sia in ugual modo da greci.⁴

Il culto imperiale, che comportava la venerazione dell'imperatore come dio (per certi aspetti mentre era ancora in vita, sempre divinizzato dopo morto),⁵ incontrò largo seguito a Roma, ma soprattutto nelle province.⁶ Esso fungeva da legame morale dell'impero, tanto più che Roma era sempre circonfusa dell'aura di grandezza e di sacralità. La pratica venne messa in atto dai singoli imperatori in

¹ Cf. M. Clauss, *Kaiser und Gott*, 219-279. ² Sen. *Clem.* 1,10,3.

³ Cf. Plut. *Numa* 9, sull'imperatore quale *pontifex maximus*: «il *pontifex maximus* svolge funzioni di interprete e profeta, o piuttosto di custode supremo di tutta la religione. Non ha solo il compito di provvedere al culto pubblico, ma anche sovrintende ai sacrifici offerti dai singoli cittadini, impedisce di scostarsi dalla tradizione e istruisce su ciò che ciascuno deve compiere per rendere culto agli dei o riconciliarsi con loro».

⁴ Cf. R. von den Hoff - W. Stroh - M. Zimmermann, *Divus Augustus. Der erste römische Kaiser und seine Welt*, München 2014, 186: «nel culto imperiale, insieme alla dea Roma, recepito nelle province si vedeva un gesto dimostrativo di sottomissione. Nell'insieme di tutti i segni che Augusto inviava in continuazione per diffondere la sua posizione sovrumana, non dovrebbe essere sfuggito ai contemporanei il vero protagonista... La casa imperiale dominava non solo la venerazione culturale dei vivi, ma da allora ne rivendicava l'esclusività».

⁵ Cf. C. Bechtold, *Gott und Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers. Apotheose und Katasterismos in der politischen Kommunikation der römischen Kaiserzeit und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus*, Göttingen 2011. La divinizzazione avveniva per apoteosi e identificazione con una stella, nel senso che l'imperatore veniva venerato come stella eterna. Quando, secondo i testimoni antichi, durante i giochi per la sepoltura di Cesare nel luglio del 44 a.C. fu vista una cometa, Ottaviano interpretò il fenomeno come segno della divinizzazione del padre adottivo e la sua traslazione fra gli astri (cf. Suet. *Caes.* 88).

⁶ Cf. H. Cancik - K. Hitzl, *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und in seinen Provinzen*, Tübingen 2003.

modi diversi; se Tiberio, Claudio, Vespasiano e Tito erano piuttosto discreti, Caligola (Suet. *Cal.* 22,2-3), Nerone e Domiziano intensificarono il culto imperiale a scopi personali e politici. La prassi non era affatto mera ritualità esteriore, ma è da considerare un fenomeno politico religioso che coinvolgeva gli abitanti dell'impero romano quasi in ogni circostanza, anche nella quotidianità (templi, statue sulle piazze pubbliche, culti, feste, immagini, monete, formule epistolari di datazione).

Come conseguenza di un proselitismo aggressivo,¹ nel contesto di un intervento contro culti orientali,² nel 19 d.C. *Tiberio* cacciò da Roma i giudei e gli adepti del culto di Iside.³ Ciò mostra i limiti della tolleranza romana in politica religiosa: questa veniva meno quando i romani temevano la destabilizzazione dell'ordine pubblico causata da culti (riti segreti, assemblee, orge, pericolo di cospirazioni). Questa linea d'intervento è adottata già nel processo dei baccanali del 186 a.C., tramandato in Livio (39, 8-18), e nella cacciata del 139 a.C. ricordata da Valerio Massimo,⁴ effettuata nel contesto della diffusione di un

¹ Cf. Suet. *Tib.* 36: «vietò i culti stranieri, e le religioni egizia e giudaica, dopo aver obbligato chi aderiva a quelle pratiche superstiziose a dare alle fiamme i paramenti sacri con tutti gli oggetti che servivano per il culto... gli altri del medesimo popolo, o quelli che seguivano pratiche religiose simili, li cacciò dall'Urbe, minacciando loro schiavitù perpetua se non avessero obbedito». Cf. anche Ios. *Ant.* 18,81-83, dove si racconta di un dottore della legge giudeo che riuscì a convertire al giudaismo donne di alto rango di Roma, in reazione alla cacciata dalla capitale di tutti i giudei ordinata dall'imperatore Tiberio.

² Cf. Sen. *Ep.* 108,22: «nei primi anni dell'impero di Tiberio Cesare cadde il tempo della mia giovinezza: allora si bandivano i culti stranieri e si riteneva che l'astenersi dalle carni di certi animali fosse uno dei segni di superstizione» (tr. U. Boella, anche dei passi che seguono).

³ Tac. *Ann.* 2,85,5 (4 000 aderenti ai culti egizi e giudaici sono deportati in Sardegna per combattervi la pirateria); Suet. *Tib.* 36,1 s.; Ios. *Ant.* 18,65-83.

⁴ Nei *Detti e fatti memorabili*: «egli stesso [il pretore Cornelio Ispalo] costrinse a ritornare in patria gli ebrei che avevano tentato di corrompere la società romana col culto di Giove Sabazio» (1,3,3; tr. R. Faranda).

culto sincretistico giudaico ellenistico professato a Roma da giudei provenienti dall'Asia Minore.

Nel 39/40 d.C. Caligola (37-41 d.C.) fu all'origine di un grave conflitto col giudaismo: poiché i giudei avevano distrutto un nuovo altare eretto per il culto imperiale a Jamnia, diede l'ordine di erigere a mano armata una statua dell'imperatore nel tempio di Gerusalemme (Philo *Leg. Gai.* 200-207).¹ L'intervento di Agrippa I a Roma e l'accorta condotta del governatore siriano Petronio fecero procrastinare la collocazione della statua nel tempio, finché il problema si risolse con l'assassinio di Caligola. Dopo questo conflitto Claudio (41-54 d.C.) mirò a stabilizzare il rapporto con i giudei. Confermò i diritti speciali garantiti loro da Augusto,² ma anche chiarì che non avrebbe consentito altri disordini causati da giudei. È quanto riporta in modo esplicito un editto di Claudio, emanato nel suo primo anno di regno (41 d.C.) per evitare disordini tra i giudei: «Intanto i giudei erano nuovamente diventati così numerosi che a causa della loro moltitudine sarebbe stato difficile allontanarli dalla città senza che ne nascesse un tumulto, e perciò Claudio non li espulse, ma ingiunse loro, pur permettendo che vivessero secondo il tradizionale stile di vita, di non riunirsi» (Dio Cass. 60,6,6). Il testo presuppone che fossero sorti disordini nel corso delle assemblee nelle loro sinagoghe. Merita osservare l'ordine dell'imperatore di mantenere il modo di vivere tradizionale, nel senso che le discordie sarebbero sorte per tale motivo. Come artefici di tali conflitti entrano in gioco i giudei che credevano in Gesù di Nazaret messia.³ Claudio era

¹ Sulla crisi di Caligola cf. in generale Philo *Leg. Gai.* 197-337; Ios. *Bell.* 2,184-203; *Ant.* 18,256-309; per l'analisi dei testi e della crisi di Caligola in generale cf. G. Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (NTOA 8), Fribourg-Göttingen 1989, 146-161.

² Cf. Ios. *Ant.* 19,280 ss.

³ Cf. H. Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius* (Hermes 71), Stuttgart 1996, 104-140.

fautore della religione romana tradizionale, pertanto non si potevano tollerare culti barbarici né forme aggressive di proselitismo. Per questo motivo proibì anche la pratica della religione dei druidi,¹ e si attiene a questa linea politica anche l'editto di Claudio del 49 d.C.² Svetonio (*Claud.* 25,4) racconta di Claudio: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* («cacciò da Roma i giudei perché, sobillati da Cresto, continuavano a suscitare disordini»)³ L'attestazione storica più antica dell'editto di Claudio si legge in *Atti* 18,2, dove si narra che Aquila e Prisca fossero giunti da poco a Corinto «poiché Claudio aveva ordinato che tutti i giudei dovevano lasciare Roma». Occasione dell'editto furono i successi della missione protocristiana fra le cerchie sinagogali (e in altri territori dell'impero), che suscitarono fra i giudei reazioni di resistenza violente. A Roma esse furono tanto gravi che l'imperatore addirittura ritenne di dover intervenire per prevenire disordini ancor più violenti. L'editto di Claudio non portò all'espulsione da Roma di tutti i giudei, fra i 30 000 e i 40 000 circa, ma costrinse a lasciare la capitale universale molte personalità di spicco di entrambi i gruppi.⁴ La conseguenza per il giudaismo fu una situazione pericolosa: se nel cuore dell'impero romano esso si fosse mostrato un focolaio di disordini irriducibile, ciò avrebbe costituito

¹ Cf. Suet. *Claud.* 25,5: «in Gallia abolì completamente le orribili e crudeli pratiche religiose dei druidi, che Augusto si era limitato a interdire ai cittadini romani».

² Cf. Alvarez Cineira, *Religionspolitik des Kaisers Claudius*, 187-216.

³ Per la documentazione che con *impulsore Chresto* non ci si riferisce a un ignoto schiavo sobillatore giudeo, in altri termini a uno schiavo che si fregiava d'essere il messia col soprannome di Chrestus, cf. Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius*, 57-71; Alvarez Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius*, 201-210; J.G. Cook, *Roman Attitudes towards the Christians* (WUNT 261), Tübingen 2010, 15-22.

⁴ Cf. R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus* (WUNT 71), Tübingen 1994, 177-179 (dove si parla di un numero di giudei, o cristiani giudei, considerevole). In ogni caso *Atti* 18,2 mostra che non si trattava di un atto meramente simbolico.

per i romani un altro piccolo passo verso la decisione di adottare misure ancor più severe nei confronti dei giudei, ad esempio cacciare tutti i giudei da Roma e dichiarare il giudaismo religione non più tollerata. È vero che Claudio aveva confermato i diritti speciali riservati ai giudei, ma disordini ulteriori avrebbero potuto comportare la perdita di tali privilegi. Il procedimento dell'imperatore, è da aggiungere, sarebbe stato presto recepito dalle province, per cui non si sarebbe più trattato di un conflitto locale. Vi erano quindi motivi sufficienti per i giudei per mettere in chiaro i rapporti col nuovo gruppo dei cristiani, evitando scontri ancora più pericolosi. Dalla loro prospettiva i giudei dovevano considerare il cristianesimo un fattore destabilizzante: esso acquisiva i suoi membri perlopiù in ambienti sinagogali e oltretutto, in quanto presunta componente del giudaismo, comprometteva il delicato rapporto con lo stato romano.

La persecuzione dei cristiani di Roma nel 64 d.C. sotto Nerone¹ ha indirettamente a che vedere con l'editto di Claudio. Con la cacciata di giudei e giudei cristiani da Roma, la composizione della comunità romana cambiò radicalmente. Se fino all'editto di Claudio i giudei cristiani costituivano la maggioranza nella comunità, dopo il 49 d.C. erano una minoranza (cf. *Rom.* 1,5.13-15; 10,1-3; 11, 13.17-31; 15,15.16.18). Nel 56 d.C. la comunità romana doveva essere già molto numerosa poiché Paolo si attende da essa sostegno materiale e personale. La persecuzione²

¹ Per la persecuzione sotto Nerone cf. R. Hanslik, *Der Erzählungskomplex vom Brand Roms und der Christenverfolgung bei Tacitus*: WSt 76 (1963) 92-109; F. Vittinghoff, «*Christianus sum*» – Das «*Verbrechen*» von Aussenseitern der römischen Gesellschaft: *Historia* 33 (1984) 331-357; H. Hommel, *Tacitus und die Christen*, in Id., *Sebasmata II* (WU NT 32), Tübingen 1984, 174-199; J. Malitz, *Nero*, München 1999; J.G. Cook, *Roman Attitudes Towards the Christians*, 29-111; T. Schmitt, *Die Christenverfolgung unter Nero*, in S. Heid e al. (ed.), *Petrus und Paulus in Rom*, Freiburg 2011, 517-537; M. Frenschkowski, *Nero*, in RAC xxv (2013), 839-878: 864-868.

² Talvolta la storicità della persecuzione neroniana è messa in discus-

del 64, sotto Nerone, infine, presuppone una comunità in espansione e nota in tutta la città. Tra il 49 e il 64 d.C. per la comunità romana è quindi da supporre lo sviluppo di un processo di differenziazione considerevole sotto due punti di vista: 1. in seguito alla riduzione della componente giudaica cristiana nella comunità romana, l'influenza dei cristiani gentili si trovò accresciuta, favorendo la separazione dalle comunità giudaiche di Roma e probabilmente facilitando l'aggregazione di elementi di origine romana al nuovo movimento proveniente dall'oriente dell'impero. 2. È poi probabile che la predominanza di cristiani gentili nella comunità romana inducesse le autorità romane a considerare i cristiani un movimento autonomo, distinto dal giudaismo. Il «numero straordinario» di cristiani imprigionati nel corso della persecuzione neroniana (di cui parla Tacito in *Annali* 15,44,4) implica inoltre che la comunità cristiana fosse cresciuta assai rapidamente e che, forse agli inizi degli anni 60, dei cristiani facessero già parte della nutrita «casa dell'imperatore».¹ Se Nerone, senza alcu-

sione, in ultimo da B.D. Shaw, *The Myth of the Neronian Persecution*: JRS 104 (2015) 73-100: «pur probabilmente autenticamente di Tacito, il passo rispecchia idee e analogie in auge ai tempi in cui lo storico scriveva e non la realtà degli anni 60» (p. 73); M. Öhler, *Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 2018, 286-288 (parla di «vecchia idea storica»). Il richiamo all'epistolario tra Plinio e Traiano (ca. 110 d.C.), le differenze tra Tacito e Svetonio e le strategie letterarie politiche (figura di Nerone) del Tacito degli anni attorno al 115 d.C., non sono per niente bastevoli a mettere in discussione la storicità di un fatto che in ogni caso è documentato da due storici romani (Tacito e Svetonio), oltre che dalla *Prima lettera di Clemente*. A favore della storicità si veda in ultimo, con ottime argomentazioni, M. Fiedrowicz, *Die Christenverfolgung nach dem Brand Roms im Jahr 64*, in J. Merten e al. (ed.), *Nero. Kaiser, Künstler und Tyrann*, Darmstadt 2016, 250-256.

¹ Cf. *Fil.* 4,22: «vi salutano tutti i santi, soprattutto quelli della casa dell'imperatore». La lettera ai Filippesi fu scritta presumibilmente a Roma (cf. U. Schnelle, *Einleitung*, 159-163) e ci si può figurare che alcuni cristiani appartenessero al grande numero di servitori imperiali di basso rango. Cf. P. Oakes, *Philippians. From People to Letter* (STSM 110), Cambridge 2001, 66: «quelli della casa dell'imperatore» (*Fil.* 4,22) «erano schiavi o *liberti* (uomini o donne affrancate) occupati a servizio del-

n'altra motivazione, e col consenso del popolo, poté attribuire ai cristiani la responsabilità dell'incendio di Roma, questo movimento era ormai noto in tutta la città e dalla maggior parte della popolazione venne considerato meritevole di punizione.

Tra le ragioni per punire i cristiani Tacito elenca *flagitia*, *superstitio* e l'odio dei cristiani per il genere umano (*odium humani generis*).¹ Con *flagitia* («nefandezze») si devono intendere le accuse che evidentemente venivano mosse ai cristiani fin dai primi tempi: isolamento, abbandono della tradizione romana, venerazione divina assurda di un crocifisso, per estranei pratiche e testi di natura strana e stravagante nel contesto della cena del Signore (quindi le accuse di incesto, infanticidio e culto segreto). L'accusa di «superstizione» (*superstitio*) ricorre in continuazione nella polemica anticristiana, in quanto per i romani era strano e oltretutto bizzarro che i cristiani adorassero come figlio di Dio un rivoltoso politico crocifisso.² Ma in definitiva ci si trovava davanti non a una fattispecie penalmente perseguibile, bensì a un giudizio di valore morale politico. Politicamente scottante era l'accusa intesa con l'espressione *odium humani generis*, «odio degli uomini /

l'imperatore in una grande varietà di attività, in particolare di carattere amministrativo».

¹ Tac. *Ann.* 15,44,2-4: «Nerone spacciò per colpevoli e condannò ai tormenti più raffinati quei cosiddetti cristiani, che il volgo odiava per le loro nefandezze (*flagitia*). Prendevano essi il nome da Cristo, che era stato suppliziato ad opera del procuratore Ponzio Pilato sotto l'impero di Tiberio, e quell'esecrabile superstizione (*superstitio*), repressa per breve tempo, riprendeva ora forza non soltanto in Giudea, luogo d'origine di quel male, ma anche in Roma, ove tutte le atrocità e le vergogne confluiscono da ogni parte e trovano seguaci. Furono dunque arrestati per primi quelli che professavano la dottrina apertamente (*qui fatebantur*), poi, su denuncia di costoro, altri in grandissimo numero furono condannati, non tanto come incendiari, quanto come odiatori del genere umano (*odium humani generis*)».

² Cf. D. Lührmann, *Superstitio – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer*: ThZ 42 (1986) 191-213.

dell'umanità».¹ Per la loro organizzazione comunitaria esclusiva, l'assistenza sociale ai membri in difficoltà e il rifiuto di partecipare alla vita sociale e politica i cristiani attiravano su di sé un'accusa del genere. Se al riguardo alla base vi sia il rifiuto del culto all'imperatore, è una questione ancora aperta.² Il fattore discriminante per la carcerazione era la confessione di cristianesimo (*qui fatebantur* «che lo confessavano»), nel senso che a questo punto era sufficiente il *nomen ipsum*. Le accuse di Tacito dovrebbero rispecchiare in primo luogo la polemica anticristiana delle élite romane agli inizi del secondo secolo, ma insieme anche confermare fedelmente il sentimento ostile di molti romani per i cristiani nel 64. Accuse analoghe muove Svetonio, *Nero* 16,2: «furono perseguitati i cristiani, razza di gente che seguiva una superstizione nuova e nefasta» (*afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae*). È chiaro che nella persecuzione dei cristiani Svetonio vede una delle nuove proibizioni introdotte da Nerone e che con la persecuzione di cui parla non si riferisce all'incendio di Roma, di cui narra al cap. 38.³ Gli attributi di «nuovo», «socialmente pericoloso» e «superstizione» affibbiati al movimento si dovrebbero al fatto che i cristiani venivano considerati rinnegatori e avver-

¹ Cf. J.G. Cook, *Roman Attitudes Toward the Christians*, 62-68.

² Così pensa H. Hommel, *Tacitus und die Christen*, 182-190, che associa l'accusa di *odium humani generis* a quella di *laesae maiestatis* («offesa della sovranità del popolo romano e dei suoi rappresentanti»), e quindi la riferisce al culto imperiale: «il rispetto del genere umano per il suo protettore e benefattore... trovava legittima espressione nel culto imperiale» (*art. cit.*, 186). Per contro si può obiettare che i passi di Tacito e Svetonio non portano a tale deduzione.

³ Sulle motivazioni di un simile modo di procedere cf. M. Friedrowicz, *Christenverfolgung*, 50: «in Svetonio il dato si spiega con ragioni di metodo. Egli articola il suo materiale in senso non cronologico ma sistematico, e quindi espone separatamente le disposizioni relative al benessere dello stato dagli errori dell'imperatore, per collocare tra le prime le sanzioni contro i cristiani e, viceversa, l'incendio tra i lati negativi degli atti amministrativi neroniani».

sari della tradizione che non seguivano il *mos maiorum* (costumanze/tradizione degli anziani/padri).

Nell'insieme queste accuse conseguono dalla concezione in generale che i romani avevano della religione: dev'essere di antica data, dare buona prova nell'ordinamento e nella prassi pubblica e rispecchiare gli standard di vita delle persone nella società romana. Tutto ciò col cristianesimo in formazione non si concilia, e pertanto i cristiani potevano essere perseguitati in quanto gruppo fuori norma da guardare con sospetto. Ma soprattutto ora i romani facevano distinzione – a differenza dell'editto di Claudio – tra giudei e cristiani.¹ Più, tardi con la persecuzione neroniana, dal punto di vista dei giudei la prospettiva era chiara: essi dovevano fare tutto il possibile per non essere identificati con questo gruppo di cristiani, contrario alla tradizione e alla cultura, circondato da mistero, perché avrebbe messo in pericolo i privilegi e i diritti acquisiti. Tanto più che ai cristiani venivano mosse accuse che da parte romana erano state rivolte anche al giudaismo.²

Una persecuzione dei cristiani sotto Nerone trova conferma anche nella *Prima lettera di Clemente* scritta attorno al 96 d.C. a Roma. Di Pietro 1 *Clem.* 5,2-4 scrive che «per gelosia e invidia le colonne più alte e più giuste sono state perseguitate e hanno combattuto fino alla morte. Mettiamoci davanti agli occhi i valorosi apostoli! Pietro, che per una ingiusta gelosia ha dovuto sopportare non una o due, ma più sofferenze e, avendo così reso testimonianza, se ne è andato al luogo di gloria a lui dovuto».³

¹ Cf. M. Frenschkowski, *Nero*, 867 s.: «con la persecuzione neroniana non si era davanti al primo provvedimento violento contro i cristiani (1 *Tess.* 2,14.6; *Atti* 6,12, ecc.), ma senz'altro alla prima grande manifestazione dell'ostilità crescente della città di Roma verso la nuova comunità culturale dei cristiani. Ciò si spiega col timore molto radicato fra i romani delle società segrete (baccanali, culto di Iside). È istruttivo che dalla visuale romana giudei e cristiani siano già gruppi chiaramente separati e facilmente distinguibili».

² Cf. B. Wander, *Trennungsprozesse*, 247-251 (cospirazioni contro lo stato e l'umanità, complotto, sette segrete e pratiche assurde, magia, stupidità, vivere secondo proprie leggi).

³ [Tr. E. Prinzivalli, anche dei passi che seguono.]