

Textes et contextes

ISSN : 1961-991X

: Université Bourgogne Europe

17-2 | 2022

Clandestins, clandestinités - Gestes de couleur : arts, musique, poésie

Essere Cives Christiani sotto Traiano e Marco Aurelio: clandestini in patria?

Être Cives Christiani à l'époque de Trajan et Marc-Aurèle : clandestini in patria ?

Being Cives Christiani under Trajan and Marcus Aurelius: clandestini in patria?

15 December 2022.

Marco Provenzano

🔗 <http://preo.ube.fr/textesetcontextes/index.php?id=4017>

Le texte seul, hors citations, est utilisable sous [Licence CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.

Marco Provenzano, « Essere Cives Christiani sotto Traiano e Marco Aurelio: clandestini in patria? », *Textes et contextes* [], 17-2 | 2022, 15 December 2022 and connection on 26 October 2025. Copyright : Le texte seul, hors citations, est utilisable sous [Licence CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.. URL : <http://preo.ube.fr/textesetcontextes/index.php?id=4017>

PREO

Essere *Cives Christiani* sotto Traiano e Marco Aurelio: *clandestini in patria*?

Être *Cives Christiani* à l'époque de Trajan et Marc-Aurèle : clandestini in patria ?

Being *Cives Christiani* under Trajan and Marcus Aurelius: clandestini in patria?

Textes et contextes

15 December 2022.

17-2 | 2022

Clandestins, clandestinités - Gestes de couleur : arts, musique, poésie

Marco Provenzano

🔗 <http://preo.ube.fr/textesetcontextes/index.php?id=4017>

Le texte seul, hors citations, est utilisable sous [Licence CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.

1. Introduzione

- 1.1. Da *clandestinus* a clandestino: punti di contatto e differenze
- 1.2. L'ideologia trasversale del cristianesimo nel II secolo
- 1.3. Obiettivi della ricerca

2. La 'migrazione ideologica' dal giudaismo

- 2.1. L'apertura verso i gentili negli *Atti degli Apostoli*
- 2.2. La critica al giudaismo nel II secolo
- 2.3. Il monoteismo esclusivista: il cristianesimo quale unico vero erede dell'ebraismo secondo Ireneo e Giustino Martire

3. La 'migrazione fisica': la diffusione del cristianesimo presso i *cives*

4. Le contraddizioni delle disposizioni traianee nell'*Apologeticum* di Tertulliano

5. Punire l'*inflexibilis obstinatio* cristiana: l'obiettivo preciso di Plinio e Traiano

6. *Confessio nominis* e *flagitia* nei documenti del II secolo

7. Prospettive istituzionali e cristiane, un incontro impossibile secondo il *Martyrium Lugdunensium*: la 'clandestinità cristiana'

- 7.1. Due ideologie a confronto
- 7.2. Atti di intolleranza e di discriminazione: racconto di ieri, echi di oggi
- 7.3. Denunce, interrogatori e tentativi di "reintegrazione" secondo le *epistulae* di Plinio e Traiano

7. 4. La difesa dell'ἐπίσημος Vettio Epagato: i cristiani non sono né empi né atei
 7. 5. In massa contro i cristiani: l'arresto del vescovo Potino e del medico Alessandro
 7. 6. La *confessio nominis*, primo capo d'imputazione
 7. 7. L'importanza dei flagitia cohaerentia nomini
 7. 8. La *provocatio ad Caesarem*: la prova della presenza di *cives christiani*
 7. 9. Marco Aurelio come Traiano: liberare gli apostati, decapitare i renitenti all'abiura
 - 7.10. L'obiettivo delle istituzioni: condannare il cristianesimo avendo apostati
 - 7.11. La sorte dei cristiani più in vista: l'umiliazione pubblica del *civis Attalo*
 - 7.11. L'*epistula* di Marco Aurelio arriva durante la festa delle Tre Gallie
 - 7.12. Ferma risoluzione anche oltre le leggi nel nome del *mos maiorum*
 - 7.13. La strategia del *legatus Augusti* in sintesi
 8. Conclusione
-

1. Introduzione

1.1. Da *clandestinus* a clandestino: punti di contatto e differenze

- 1 Nello spirito di un contesto di studi e di contributi dedicati alla problematica attuale della clandestinità, si è scelto un titolo volutamente provocatorio che tiene conto del significato contemporaneo del termine clandestino mostrandone però i punti di contatto con l'antico. La parola 'clandestino', infatti, nasce come aggettivo, ma è utilizzata qui come sostantivo e, nello specifico, quando viene impiegata nel linguaggio mediatico e politico per indicare coloro i quali vivono in un Paese diverso dal loro senza regolare permesso di soggiorno e questo, spesso, con un'accezione negativa, discriminatoria: F. Faloppa, nella monografia dedicata, tra le altre cose, al rapporto tra le disposizioni giuridiche e il termine in questione, asserisce che, in epoca contemporanea, questo è associato all'idea di illegalità quando ci si riferisce ai migranti¹. Costoro sono obbligati a vivere nell'ombra, di nascondito e ciò richiama l'originario valore dell'aggettivo latino *clandestinus*, formato dalla radice *clam*, dall'infisso *de* (da *dies*), dal suffisso *tin* e dalla desinenza *us*². Il mutamento della nasale sonora labiale *m* di

clam in nasale sonora alveolare *n* di *clandestinus* è dovuto alla presenza della nasale sonora labiale *m* all'interno di parola prima di una consonante³. Pertanto, è con valore aggettivale che *clandestinus* è attestato nelle quarantacinque ricorrenze che hanno come *terminus ante quem* il II d.C.⁴ e, per essere esatti, fino all'epoca del principato di Marco Aurelio (161-180)⁵.

- 2 Vi è però una sostanziale differenza tra l'antico e il contemporaneo poiché il cristianesimo viene sì, dichiarato *religio illicita* da Traiano (98-117)⁶, ma non perché 'migrante', quanto piuttosto a causa del suo essere in opposizione con le tradizioni fondanti di Roma, il *mos maiorum*. Il conflitto diventa ancora più evidente quando ad abbracciare il nuovo credo è un *civis romanus*, ovvero il rappresentante di quel potere centrale che è custode delle antiche tradizioni dell'Urbe in cui, infatti, religione e politica si intrecciano visceralmente: la *pietas deorum*, la devozione verso gli dei, costituisce insieme ai *pignora imperii*, i sette oggetti sacri custoditi in sette luoghi simbolo del potere di Roma, la base dell'*aeternitas imperii* di cui – ad esempio – un *pius* come Marco Aurelio, *princeps* e *pontifex maximus*, è strenuo difensore⁷. Tuttavia, egli è a capo di un principato tutt'altro che chiuso all'integrazione dei culti provenienti dai popoli assoggettati che si fossero dimostrati in armonia con il *mos maiorum*, mentre, in linea con la tradizione, si mostra reazionario nei riguardi di quelli che costituivano un serio problema per l'ordine pubblico come, appunto i cristiani. Vale la pena ricordare, a tal proposito, alcune fonti. *In primis*, due disposizioni che provano come le istituzioni reagissero davanti ai culti destabilizzanti per l'ordine pubblico fin dall'epoca repubblicana: il *Senatus Consultum de Bacchanalibus* del 186 a.C. contro – appunto – i baccanali e la *Pauli Sententiae* 5, 21. 2., quest'ultima risalente, molto probabilmente, all'epoca di Marco Aurelio che sancisce la punizione verso chi avesse introdotto nuove e pericolose *sectae*⁸. *In secundis*, la *Vita Marci* (XIII, 1), contenuta nella tarda *Historia Augusta* (fine IV, inizi V)⁹, la quale conferma l'atteggiamento aperto del *princeps* verso i culti di origine straniera utili per la salvaguardia di Roma. Mantenere un'informazione come questa, reputata affidabile in quanto tratta verosimilmente da uno storico coevo del *princeps*, cioè Mario Massimo (158/160 circa – 230)¹⁰, in un'opera così tarda potrebbe confermare l'idea che l'*Historia Augusta* sarebbe figlia di un ambiente senatoriale pagano, oramai in minoranza, alla ricerca di tolleranza verso i cristia-

- ni. Si ricordi, a tal proposito, che dalla fine del IV secolo, i ruoli si invertono rispetto al II: dal 27 febbraio 380 con l'editto di Tessalonica, il cristianesimo è, infatti, ufficialmente religione di Stato¹¹.
- 3 Si precisa volutamente l'evoluzione dello *status* giuridico del cristianesimo per sottolinearne la differente posizione rispetto al giudaismo da cui discende. Il termine giudaismo è usato per indicare le strutture ideologiche e culturali dell'ebraismo, una sorta di puzzle più o meno uniforme delle utopie teocratiche delle élite sacerdotali e scribali di Gerusalemme formatosi a seguito della nascita del primo nucleo della diaspora. Questa nasce a seguito della cattività babilonese (597-587 a.C.), poiché alcuni esiliati scelsero di restare a Babilonia quando Ciro il Grande, conquistando la città, diede loro il permesso di rientrare in Palestina nel 539 a.C.¹².
- 4 Il complesso rapporto tra gli ebrei della Palestina e della diaspora con le istituzioni romane ha portato, nel corso del tempo, a fiere opposizioni al culto tradizionale e a conseguenti risposte repressive, nonostante un iniziale accordo (161 a.C. circa) tra gli emissari di Giuda il Maccabeo e il Senato in un contesto in cui Roma è vista, addirittura, sotto una luce positiva. In seguito, e più precisamente nel 65/64 a.C., la situazione cambia drasticamente: Pompeo, durante la terza guerra contro Mitridate VI re del Ponto (74-63 a.C.), infatti, si intromette nel conflitto dinastico tra Icaro II e suo fratello Aristobulo sancendo di fatto l'inizio del contrasto tra Roma e il mondo giudaico¹³. Sono emblematici, ad esempio, gli episodi di cui sono protagonisti il *praefectus* Ponzio Pilato al tempo di Tiberio (26 d.C.)¹⁴ e, qualche anno dopo, Caligola (38 e 40 d.C.)¹⁵. È ancora più eloquente però il pugno duro usato durante le tre guerre giudaiche da Vespasiano (66-70/73)¹⁶, Traiano (115-117)¹⁷ e Adriano (132-135)¹⁸.
- 5 Ciononostante, alcuni elementi hanno giocato a favore del mantenimento dello *status* di liceità. *In primis*, la presenza di posizioni meno radicali – o compiacenti – nei riguardi del potere romano come quelle, ad esempio, di una certa élite sacerdotale e dello storico giudeo romanizzato Giuseppe Flavio (37/38 circa – 100 circa) che sono testimonianza di un equilibrio di fondo¹⁹. *In secundis*, l'assenza di trasversalità nel giudaismo che si fonda su una forte identità di popolo, di λαός.

1.2. L'ideologia trasversale del cristianesimo nel II secolo

- 6 Questo secondo punto, in particolare, pone il giudaismo in netta contrapposizione col cristianesimo che si configura, invece, come una presenza universale non vincolata ad alcuna identità di nazione e che mira, invece, ad averne una comunitaria. È interessante riportare, a tal proposito, gli studi di E. Norelli secondo i quali la parola *χριστιανισμός* sarebbe stata coniata proprio in opposizione al giudaismo agli inizi del II secolo da Ignazio vescovo ad Antiochia di Siria – la terza città dell'impero all'epoca di Giuseppe Flavio nonché il secondo grande centro della diaspora ebraica²⁰ – e attestata quattro volte in tre lettere (*Magnesii* 10, 1. 3; *Romani* 3, 3; *Filadelfiesi* 6, 1) redatte nel corso del viaggio fino a Roma dove subì il martirio probabilmente nel 107²¹. Il 'neologismo' di Ignazio arriva a compimento di un percorso che ha inizio sempre ad Antiochia soltanto pochi decenni prima, molto probabilmente tra l'80 e il '90 del I secolo: gli studi storico-esegetici di D. Marguerat, infatti, individuano questo lasso di tempo per la composizione degli *Atti degli Apostoli* avendo come elemento fondante della sua argomentazione la valenza dispregiativa del termine giudeo da 9:23 in poi, una scelta che marca in maniera inequivocabile la cesura del cristianesimo con le sue radici²². Il testo racconta, infatti, che la parola 'cristiano' nasce ad Antiochia per l'esigenza di coloro che, esterni al movimento, hanno sentito la necessità di creare una distinzione tra una comunità che accoglie anche gentili (ed è quindi pagano-giudaica) e i Giudei della Sinagoga locale (11:19-26c)²³.
- 7 Il cristianesimo del II secolo, come colto da S. C. Mimouni (2014: 7-8), diventa così latore di un messaggio altamente destabilizzante per l'impero: la sua presenza si fa strada in un periodo storico particolarmente complesso poiché caratterizzato da una profonda e generalizzata crisi spirituale che è conseguenza di incertezze economiche e politiche. Si va dunque alla ricerca personale della protezione di una divinità tutelare che assicuri la salvezza oltre la morte, una dimensione che oltrepassa la religiosità tradizionale romana. Ci si rivolge a dèi ellenistici, orientali e universalistici che hanno sofferto e vinto la morte. Esso si diffonde così in tutto l'impero sviluppandosi anche nelle sue diverse correnti eterodosse (e.g. gli gnostici di Basilide o Va-

lentino, gli encratiti con Marcione e Taziano)²⁴. A differenza però delle altre religiosità salvifiche, continua S. C. Mimouni (2014: 8, 17-18), il cristianesimo mostra una forte intransigenza culturale che nuoce ai suoi rapporti con Roma. Il conflitto con le istituzioni è immediato poiché esse lo percepiscono rapidamente come un pericolo a causa del suo proselitismo: ciò che urta le autorità romane, in particolare, è l'intolleranza verso le molteplici manifestazioni della religiosità tradizionale dato che il suo monoteismo esclusivo obbliga a rifiutare tanto le assimilazioni sincretiche quanto il culto imperiale. Quest'ultimo è un punto di scontro insanabile poiché la divinizzazione del *princeps* rivitalizza il *mos maiorum*.

- 8 Dal canto suo, come rimarcato da numerosi studiosi, il cristianesimo non cerca affatto uno scontro politico frontale con Roma, e ciò fin dai suoi esordi: i noti passi evangelici di Marco (12:13-17), Matteo (22:15-22) e Luca (20:20-26) – in cui Gesù distingue ciò che si deve a Cesare da ciò che si deve a Dio – e il capitolo 13, paragrafo 17 della *Lettera ai Romani* nel quale Paolo di Tarso (4 – 64/67) invita a rendere alle autorità ciò che gli è dovuto, dalle tasse al rispetto, ne sono un esempio; il messaggio di quest'ultimo sembrerebbe però non bastare più nel II secolo per fermare la portata eversiva della pulsione millenaristica e così Ireneo di Smirne (circa 130-200 circa), vescovo di Lione, nell'*Adversus Haereses* (IV, 30. 3), interverrebbe asserendo che il mondo è in pace grazie a Roma le cui strade permettono così una rapida diffusione del messaggio cristiano che oramai si trova in tutto l'impero (I, 10. 2) e solo la presenza di Roma, che attualmente regna (V, 26. 1: «quod nunc regnat imperium»), può garantire la *civilitas*: dopo la caduta di Roma, infatti, verrà l'Anticristo, poi tornerà l'Agnello – ovvero Gesù Cristo – e ci sarà la vittoria finale di quest'ultimo che segnerà la fine dei tempi; anche per questo, tutti gli apologisti della seconda metà del II secolo si sentono parte integrante dell'impero. Naturalmente però questi ultimi, pur dichiarandosi fedeli al *princeps*, restano irremovibili nel non voler contravvenire ai loro principi che impediscono l'attuazione – finanche formale – della cultualità tradizionale pagana²⁵.

1.3. Obiettivi della ricerca

- 9 Pertanto, questo contributo si propone di penetrare in quella che appare come una frattura ideologica insanabile tra la prospettiva cristiana – di cui si ripercorrerà la nascita e la genesi della sua ‘identità migrante’ dalle origini al II secolo – e quella delle istituzioni, come cioè un *civis* possa identificarsi anche come *christianus* in un tempo in cui affermare la propria fede in Cristo era formalmente un atto illecito. Si rivelerà preziosa, a tal riguardo, una rilettura di alcune fonti del II secolo che permetterà di descrivere in maniera netta e chiara questo conflitto. In particolar modo, si porrà l’attenzione su alcuni passi dell’*Apologeticum* di Tertulliano (160-240), avvocato e apologeta tra i più noti del suo tempo, attivo tra la città natale, Cartagine, e Roma²⁶, sullo scambio epistolare tra Traiano e Plinio il Giovane a proposito di quali misure adottare nei riguardi dei cristiani e sul *Martyrium Lugdunensium*. Quest’ultimo è un resoconto dettagliato dei processi e delle esecuzioni subiti dai cristiani a Lione, probabilmente nel 176 e non nel 177, come asserisce Eusebio nella sua prefazione al V libro della *Historia Ecclesiastica*, per via della menzione di un solo *princeps* sia da parte di Eusebio che del *Martyrium Lugdunensis*²⁷. Ugualmente, sarà possibile giocare sul termine clandestino in associazione ai cristiani qui definiti, provocatoriamente, migranti.

2. La ‘migrazione ideologica’ dal giudaismo

2.1. L’apertura verso i gentili negli Atti degli Apostoli

- 10 Come già accennato, il cristianesimo nasce in seno al giudaismo nell’odierna Palestina, ma da esso si distacca profondamente provocando quella che si può definire in maniera stuzzicante *migrazione ideologica e fisica*. Infatti, secondo la tradizione neotestamentaria, Cristo, prima di ascendere al cielo, appare agli apostoli o in Galilea o a Gerusalemme e da lì li invia in ogni luogo per diffondere il suo verbo (Marco 16:14-20, Matteo 28:18-20, Luca 24:46-49, Giovanni 20:21-23, Atti degli Apostoli 1:8)²⁸.

- 11 Da un punto di vista ideologico, l'apertura del messaggio evangelico a tutte le genti comporta una migrazione, nel senso di allontanamento, dalla sua culla. La genesi di questo distacco può essere esemplificata in alcuni episodi raccontati negli *Atti degli Apostoli* i cui toni verso il giudaismo sono polemici al punto da manifestare un'aperta rottura (28:25-28)²⁹. È una narrazione, quella cristiana di quest'epoca, sostiene S. C. Mimouni, atta a forgiare una 'coscienza identitaria': l'identità religiosa cristiana si fonda, infatti, su etnie differenti, tanto greche quanto giudaiche, destinate a sparire nel corso del tempo e a fortificarsi tra la metà del II e il III secolo proprio in risposta a una rinnovata spinta identitaria giudaica voluta dalla corrente dei farisei in cui la circoncisione diventa un elemento fondamentale, anzi il più importante³⁰. Gli *Atti degli Apostoli* sono pertanto un testo che vuole mostrare una chiara, netta e dirompente apertura dell'innovatrice Parola di Cristo ai gentili. Questo si coglie bene in tre passaggi dello scritto: l'incontro tra l'apostolo Pietro e Cornelio (10:1-48)³¹ centurione della coorte italica di stanza a Cesarea³², databile con prudenza tra il 33 e il 36³³, la nascita della comunità mista (giudaica-gentile) ad Antiochia che ha negli *Atti degli Apostoli* (11:19-26c) la sua fonte principale³⁴, e il successivo Concilio di Gerusalemme (15:2-29)³⁵, avvenuto intorno al 48-49³⁶, il primo di cui si abbia notizia.
- 12 Il primo episodio riguarda, come detto, il centurione Cornelio, definito «adoratore di Dio» poiché tra quei pagani vicini ai culti e ai riti giudaici (10:1, 13:16.26, 13:50, 16:14, 17:4.17, 18:7)³⁷. Costui riceve la visita di un angelo del Signore che lo invita a mandare degli uomini nella città di Giaffa per raggiungere l'apostolo Pietro (10: 1-8) che, in una visione estatica, viene invitato a nutrirsi anche di alimenti considerati impuri dalle Scritture poiché oramai mondati da Dio (10:10-16). I dubbi dell'apostolo vengono fugati dallo Spirito Santo che gli preannuncia l'arrivo degli uomini inviati dal centurione (10:19-20). Pietro, dopo averli ospitati, si incammina con loro verso Cesarea e, una volta raggiunto Cornelio, gli comunica la volontà del Signore: che nessun uomo possa dirsi profano o immondo solo perché non giudeo (10:28-29). Ascoltata la rivelazione di Cornelio sulla visita dell'angelo (10:30-33), l'apostolo ha dunque certezza che Dio non fa preferenze tra gli uomini poiché ciò che conta è esserne timorati esercitando una vita giusta. Ne consegue che Gesù Cristo è il Signore di tutti (10:34-37). A ulteriore riprova di questa apertura, lo Spirito Santo discende sui

gentili che – tra lo stupore dei circoncisi – furono così in grado di glorificare Dio parlando in diverse lingue (10:44-46). Seguendo la volontà divina, tutti loro vengono quindi battezzati nel nome di Cristo (10:48).

- 13 L'episodio introduce quella che è, senza dubbio, la svolta del nuovo credo rispetto al giudaismo: il dibattito sull'inclusione dei gentili. Un processo, naturalmente, non esente da scontri come dimostra tanto la giustificazione dell'apostolo Pietro alla comunità di Gerusalemme della sua scelta di battezzare i pagani (11:1-18), quanto la fondazione della comunità mista di Antiochia. Le controversie all'interno di questa comunità sulla circoncisione imposta ai gentili (15:1), porteranno al Concilio di Gerusalemme. Questo, sostiene D. Marguerat³⁸, è un chiaro segno dell'ostilità dei fuorusciti dalla Sinagoga locale all'integrazione dei pagani (13:45-14: 2): abbracciare i riti giudaici, mantenere le antiche radici e dunque un rapporto diretto ed esclusivo con l'unico vero Dio, è per costoro la condizione soteriologica necessaria per la salvezza. La fede in Gesù Cristo è così, paradossalmente, postposta. La nascita di questa comunità mista rappresenta pertanto una tappa fondamentale nella *migrazione ideologica e fisica* del cristianesimo rispetto al giudaismo poiché qui, per la prima volta, i facenti parte di questa comunità mista sono chiamati dall'esterno cristiani (11:26c) in quanto «sostenitori di Cristo» per distinguerli dai membri della Sinagoga locale³⁹. L'inclusione dei gentili nel nascente cristianesimo porta a quello che viene chiamato 'decreto apostolico' nel corso del Concilio di Gerusalemme. In questa occasione, gli apostoli stabiliscono che ai gentili sia evitata la circoncisione, ma sia imposta l'astensione dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalle unioni illegittime (15:19-20, 28-29)⁴⁰. Ciò avviene grazie soprattutto a Paolo di Tarso, accompagnato da Barnaba – della tribù di Levi, cipriota per nascita, primo evangelizzatore di quest'isola e molto conosciuto a Gerusalemme (4:36-37) – nell'opera di predicazione presso i pagani; Paolo, lo si ricordi, che si dichiara *civis romanus* dinanzi a Porcio Festo, *procurator Augusti* della Giudea (25:11-12)⁴¹, è un giudeo convertito appartenente alla tribù di Beniamino (*Romani* 11:1 e *Filippesi* 3:5).

2.2. La critica al giudaismo nel II secolo

- 14 Il pensiero di Paolo, i cui viaggi lo porteranno fino a Roma all'epoca di Nerone (54-68)⁴², è alla base dell'interessante testimonianza di uno scritto della seconda metà del II secolo, la *Lettera a Diogneto*, un'opera riassuntiva della dottrina di un buon cristiano, nel cui V capitolo si descrive quest'ultimo come un forestiero senza patria, un cittadino che si adatta ai costumi della realtà politica che lo ospita senza però sposarli ideologicamente poiché egli è innanzitutto un seguace di Cristo e per questo è perseguitato dai pagani e dai Giudei (V, 5); in virtù di ciò, non sono più accettabili i ritualismi di questi ultimi: i sacrifici, la circoncisione, il rispetto del sabato e dei digiuni fanno di loro, infatti, dei nuovi pagani (III-IV)⁴³. Non è un esempio isolato. Basti pensare ad altre opere dello stesso periodo: la *Lettera di Barnaba*, l'*Apologeticum* di Tertulliano e, infine, l'*Adversus Haereses* di Ireneo.
- 15 La *Lettera di Barnaba* appartiene alla cosiddetta 'letteratura subapostolica', la cui datazione, secondo E. Prinzivalli, è intorno al 130; si tratta di un testo di notevole importanza per due motivi: *in primis* poiché si vuole scritto da Barnaba per questione di *auctoritas nomini* e, *in secundis* perché ben quindici capitoli su ventuno sono dedicati a una sferzante polemica anti giudaica che raggiunge l'acme nel privare il giudaismo del suo testo di riferimento, l'*Antico Testamento*, riletto in chiave cristologica⁴⁴.
- 16 Nell'*Apologeticum*, opera in cui Tertulliano difende il cristianesimo redatta tra il 197 e il 200⁴⁵, si asserisce (VII, 3) che i cristiani sono detestati sin dal principio in quanto portatori di verità e per questo sono trattati come nemici da combattere, specialmente dai Giudei⁴⁶.
- 17 Nell'*Adversus Haereses*, opera in cinque libri contro lo gnosticismo e altre eterodossie cristiane, scritta probabilmente tra il 174 and 189⁴⁷, Ireneo vuole mettere in risalto ciò che distingue davvero cristiani e Giudei. Costoro, che hanno ricevuto le tavole mosaiche per evitare di ritornare a un culto politeistico (IV, 14. 3), hanno una grande responsabilità: l'aver perduto lo spirito dei Patriarchi nell'approcciarsi alla Legge di Dio. In IV, 18. 2, si asserisce, ad esempio, che mentre il cristiano compie le oblazioni con carattere libero, il giudeo lo fa in maniera formale al punto da essere quasi un obbligo tipico di uno

schiaivo e il significato del gesto, ovvero ciò che ci sta dietro, non sfugge agli occhi del Signore. Questa attenzione eccessiva, e spesso solo apparente e vuota, al rispetto della Legge è – dice Ireneo – alla base della distinzione tra l'originario culto ebraico di Abramo e gli attuali giudaici. Esemplificativo, a tal riguardo, quanto si legge in IV, 8. 2: Ireneo, qui, riprende il famoso passo di Luca (13:10-17) in cui Gesù riceve l'indignata critica dell'ἀρχισυνάγωγος, il responsabile dell'edificio e dell'ordinamento esterno delle cerimonie della Sinagoga locale, per aver guarito un'inferma posseduta durante lo Shabbat. Ad essa, Gesù risponde dicendo che si tratta di pura ipocrisia poiché coloro che invocano il riposo del sabato per come lo predicano, non mancano certamente di portare il bue e l'asino ad abbeverarsi⁴⁸.

- 18 Non di meno, pesa sui Giudei il non aver voluto accettare Gesù come Messia. Questo rifiuto marca fortemente il pensiero di Ireneo al punto che in V, 30. 2, appoggiandosi integralmente all'autorità di *Geremia* (8:16), asserisce che l'Anticristo verrà da una Tribù israelita, quella di Dan (la seconda per importanza numerica tra tutte le dodici tribù: cfr. *Numeri*, 1:27-30). A riprova della veridicità della profezia – continua Ireneo – nell'*Apocalisse* (7:5-8) la tribù di Dan non è menzionata tra quelle i cui membri si salveranno durante il Giudizio Universale. Come spiega A. Orbe, la visione di Ireneo si situa in una prospettiva molto precisa, condivisa anche da altri pensatori cristiani di fine II, inizi III secolo, come Ippolito di Roma (170 circa - 235), e cioè sulla credulità dei Giudei nei confronti dell'Anticristo poiché egli verrà come loro se lo aspettano: non con l'umiltà mostrata da Gesù, ma con molti prodigi e con lo sfarzo di un re che s'insedierà nella Gerusalemme terrestre, poi – dice Ireneo (V, 25. 3-4) – siederà nel Tempio dove convincerà i suoi adoratori che egli è il Messia che aspettavano e ciò perché – come asserisce Ippolito – ciò che conta per la Sinagoga è realizzare i suoi disegni politici⁴⁹.

2.3. Il monoteismo esclusivista: il cristianesimo quale unico vero erede dell'ebraismo secondo Ireneo e Giustino Martire

- 19 Il pensiero espresso da Ireneo nell'*Adversus Haereses* eleva pertanto il cristianesimo, monoteismo esclusivista, ad essere l'unico vero erede dell'ebraismo e questo perché è in grado di riconoscere nei *signa* di Dio il loro valore non esteriore ma intrinseco come, in effetti, erano stati dati ad Abramo (IV, 16. 1-2). Ciò è valido non solo per lo Shabbat, ma anche per la circoncisione. Quest'ultima critica è un punto di contatto con un altro grande personaggio suo contemporaneo: il filosofo e apologeta Giustino Martire (100 - 165 circa)⁵⁰. Infatti, dice Ireneo (IV, 16. 1), Abramo ricevette direttamente da Dio la giustificazione della circoncisione (*Genesis* 17:9-11) – come in seguito Mosè (*Exodus* 31:13) e il profeta Ezechiele (*Ezechiel* 20:12) a proposito dello Shabbat – e tuttavia, continua Ireneo (IV, 16. 2), nessuna pratica è essenziale per la salvezza poiché quest'ultima venne concessa senza problemi anche ai Patriarchi vissuti prima di Abramo. Pertanto, la circoncisione, dice Giustino nel *Dialogo con Trifone* – un'opera ambientata ad Efeso in cui Giustino si confronta con Trifone, un rabbì locale probabilmente realmente esistito, e scritta tra il 150 e il 160 – permane nel giudaismo come vano formalismo rituale (12, 3 e 16, 1-4) ed è per questo che i cristiani non sono circoncisi come non lo erano Abramo, Isacco e Giacobbe (11, 5)⁵¹.
- 20 Risulta evidente allora come il mettere distanze dal giudaismo sia alla base di una maggiore presa di coscienza dell'essere cristiano nel II secolo e dunque di una sua effettiva 'migrazione ideologica'. Naturalmente, quando si parla di 'essere cristiano', si fa riferimento a quella che, all'epoca di Giustino ed Ireneo viene definita la 'Grande Chiesa', cioè l'ortodossia, poiché, come asserisce M.-F. Baslez, in Asia Minore, e in particolare nella Smirne di Ireneo, fino alla metà del III secolo, è possibile trovare comunità eterodosse che abbracciano ancora riti tipicamente giudaici come lo Shabbat⁵².

3. La ‘migrazione fisica’: la diffusione del cristianesimo presso i *cives*

- 21 Il distacco dal giudaismo, la rivendicazione delle radici monoteiste ebraiche e l'apertura ai gentili rappresenta, dunque, il bagaglio identitario e ideologico del cristianesimo nel corso della sua ‘migrazione fisica’. Diffondendosi in tutto l'impero, esso entra in contatto anche con i *cives*. Coloro i quali che, tra questi ultimi, lo sposano depongono, di fatto, il ruolo di custodi del *mos maiorum*, fondato – come detto in precedenza – su un'apertura politeistica al nuovo che viene integrato a patto che non si opponga ai suoi principi basilari⁵³. Questa condizione li pone in una prospettiva molto delicata anche perché – dato non trascurabile – fino agli esordi del III secolo essere *civis* era un privilegio. Soltanto con la *Constitutio Antoniniana* voluta da Caracalla del 212, ad eccezione dei *dediticii*, tutti gli abitanti dell'impero acquisiscono la cittadinanza romana⁵⁴ implicando così un'accettazione generale del culto tradizionalista, una scelta che, a detta di E. Dal Covolo e della maggior parte della critica, ha reso più facile l'identificazione dei dissidenti⁵⁵.

4. Le contraddizioni delle disposizioni traianee nell'*Apologeticum* di Tertulliano

- 22 Pertanto, anche per questo, il cristianesimo diventa nel II d.C. oggetto di problematiche giuridiche alla base delle quali vi è la certezza che i cristiani sono sempre e comunque dei fuorilegge: *non licet esse vos* (V, 3) afferma Tertulliano nella sua opera rivolgendosi ai magistrati di Cartagine⁵⁶ e argomentando a favore di un'intrinseca contraddizione delle disposizioni anticristiane vigenti ai suoi tempi: non è lecito essere cristiani ed eppure questi non sono ricercati d'ufficio (II, 8-9 e 14), inoltre sono denunciati per l'appartenenza al *nomen christianum* e non per i crimini efferati a esso connesso (I, 4, II, 3 e 18, III, 5-6) ed

infine, contrariamente agli altri criminali, sono rimessi in libertà a seguito di formale abiura del *nomen* (II, 10)⁵⁷.

5. Punire l'*inflexibilis obstinatio* cristiana: l'obiettivo preciso di Plinio e Traiano

23 Le disposizioni cui Tertulliano fa riferimento sono quelle contenute nello scambio epistolare avvenuto tra il 109 e il 113 tra Plinio il giovane, *legatus Augusti pro praetore* delle provincie di Ponto e Bitinia, e Traiano (*Epistula* X, 96 ed *Epistula ad Plinium* X, 97)⁵⁸ i cui contenuti sono così schematicamente riassumibili:

1) Il capo d'imputazione principale è il *nomen christianum* la cui abiura fa cadere automaticamente, anche i delitti connessi al *nomen*, quelli cioè che Plinio definisce *flagitia cohaerentia nomini* (X, 96. 2)⁵⁹.

2) L'abiura implica un atto formale: i sacrifici rituali ai simulacri degli dèi e all'immagine del *princeps* nonché le imprecazioni a Cristo.

3) A seguito di questa procedura, l'imputato viene rimesso in libertà.

4) Si ammette soltanto la procedura accusatoria con denuncia formale che esclude la ricerca d'ufficio (il famoso «Conquirendi non sunt» in *Ep.* X, 97. 1) e le denunce anonime.

5) Se il cristiano denunciato è un *civis romanus*, costui viene rimesso al giudizio del *princeps* in base al principio della *provocatio ad Caesarem* e ciò implica che l'*imperium* del governatore sia limitato ai soli *provinciales* come stabilito dalla *Lex Iulia de vi*, probabilmente di epoca augustea⁶⁰.

6) La procedura da seguire non deve essere rigida

24 Tra le considerazioni di Plinio nei riguardi dei cristiani, una è degna di nota poiché permette di comprendere bene la percezione delle istitu-

zioni nei riguardi dei cristiani: Plinio definisce *inflexibilis obstinatio* (X, 96. 3), l'incrollabile reticenza dei cristiani nel non voler effettuare, quantomeno formalmente, gli atti devozionali verso gli dèi e verso il *princeps*. Un gesto che li fa percepire come sprezzanti del *mos maiorum* e che li rende irriducibilmente inflessibili nel corso dei vari interrogatori, davanti alle torture e alla morte poiché convinti di una ricompensa *post mortem* ⁶¹.

- 25 Si è lungi dal credere che questa legislazione sia confusa come asserisce Tertulliano nell'*Apologeticum* (II, 8) e che, per merito di Traiano, sia protettiva nei confronti dei cristiani (V, 7) ⁶². Tutt'altro: una lettura più attenta delle *epistulae* porta, infatti, a una differente interpretazione. Certamente Traiano vieta la persecuzione d'ufficio, conferisce alla prassi stabilita da Plinio un carattere non rigoroso e, eliminando ogni peso formale delle denunce anonime, conferma quanto stabilito dal suo legato imperiale sulla procedura accusatoria supportata da prove certe e sulla rimessa in libertà dell'imputato che abbia abiurato con atti tangibili. Tuttavia, si è dell'avviso che queste disposizioni abbiano l'obiettivo di circoscrivere le istruttorie ai soli veri cristiani per evitare che un'accusa come quella di cristianesimo, null'altro – dice Plinio – che una superstizione balorda e smodata (X, 96. 8) i cui adepti sono automaticamente rei di infamanti *flagitia*, possa essere usata in maniera inappropriata. Inoltre, si pone sulla testa dei cristiani una spada di Damocle costantemente pronta a colpire. S'instaura, cioè, come ampiamente sostenuto da S. Mazzarino, un clima discriminatorio latente ⁶³: i cristiani – afferma Tertulliano (Ap. XL, 2) – sono considerati i capri espiatori di quanto di male avviene nel mondo.

6. Confessio nominis e flagitia nei documenti del II secolo

- 26 Plinio, come detto, definisce nell'*Epistula* con il termine *flagitia* (X, 96. 2) le accuse infamanti rivolte ai cristiani senza però entrare nel dettaglio: in X, 96. 7 non sembrerebbe, infatti, essercene esplicito riferimento ⁶⁴. In altri documenti, invece, questi *flagitia* sono apertamente nominati e ciò avviene per rinforzare l'ignominiosa fama di cui godono i cristiani e il principale capo d'accusa, la *confessio nominis*: ateismo, antropofagia e incesto ⁶⁵. Questi documenti coprono un arco

cronologico che va dal 153 circa al 176 circa, ovvero dagli anni del principato di Antonino Pio (138-161) a quelli di Marco Aurelio (161-180):

1) l'*Apologia* che Giustino Martire invia tra il 153 e il 155 ad Antonino Pio e ai suoi figli adottivi Marco Aurelio e Lucio Vero⁶⁶;

2) il *Martyrium Polycarpi* che racconta della condanna a morte di Policarpo, vescovo di Smirne in una data oscillante tra il 155 e il 177⁶⁷;

3) l'orazione contro i cristiani che Marco Cornelio Frontone (100-166/170), maestro di retorica di Marco Aurelio, pronuncia in Senato forse tra il 162 e il 164 e parzialmente riportata nell'*Octavius* (IX, 6 e XXXI, 1)^{di Minucio Felice nel 197 circa}⁶⁸;

4) l'*Apologia* che Melitone, vescovo di Sardi, invia a Marco Aurelio nel 175 circa e che è citata in alcuni suoi passi da Eusebio^{di Cesarea (265-340)} nella sua *Historia Ecclesiastica* (IV, 26)⁶⁹;

5) la *Legatio pro christianis* di Atenagora, vescovo di Atene, consegnata a Marco Aurelio e Commodo probabilmente durante la fine dell'estate del 176 in occasione della loro visita ad Atene⁷⁰.

6) il *Martyrium Lugdunensium*, un preziosissimo documento di cui si posseggono lunghi estratti grazie ad Eusebio (*apud. H.E. V, 1-2*)⁷¹. Questi appaiono come il risultato di una raccolta anonima delle testimonianze dirette dei cristiani non inquisiti (a ulteriore conferma del rispetto del *conquirendi non sunt* di Traiano) e che dunque sopravvivono alle esecuzioni avvenute a Lione probabilmente nel 176⁷². Costoro, infatti, assistono i cristiani incarcerati (1, 27. 153 e 1, 28. 161-162), sono presenti alla decapitazione dei *cives* (1, 47. 283), sono presenti ai *munera gladiatoria* in cui si giustiziano coloro che non abitarono (1, 33. 220-223 e 1, 50. 303-305, 1, 53-56), e sono testimoni dello strazio dei corpi dei cristiani strangolati in carcere e dati in pasto agli animali (1, 59. 350). Infine, raccontano della cremazione e della dispersione delle ceneri di quanto restava dei corpi dei martiri (1. 62-63). In virtù di ciò, pare poco probabile assegnare la paternità dell'originario documento a Ireneo⁷³.

7. Prospettive istituzionali e cristiane, un incontro impossibile secondo il *Martyrium Lugdunensium*: la ‘clandestinità cristiana’

7.1. Due ideologie a confronto

- 27 Il racconto del *Martyrium Lugdunensium* merita di essere accuratamente analizzato poiché risulta dettagliato, privo di elementi meravigliosi tipici della successiva letteratura agiografica e soprattutto si presenta accurato nella ricerca terminologica delle cariche pubbliche dei diversi funzionari⁷⁴. I suoi contenuti permettono di dimostrare quanto affermato fino ad ora: i cristiani, e i *cives* in particolare, sono percepiti come scollati dalla realtà politica e religiosa romana e proprio per questo rappresentano una vera e propria minaccia per la salvaguardia del *mos maiorum*. Dal canto loro, i cristiani interpretando una prospettiva diversa rispetto a quella istituzionale, cercano di mostrare l'infondatezza delle accuse.

7.2. Atti di intolleranza e di discriminazione: racconto di ieri, echi di oggi

- 28 Agli esordi del documento, si legge che i cristiani sono trattati, appunto, come dei clandestini, nel senso discriminante contemporaneo di estranei indesiderati e, se possibile, pericolosi: esclusi dai luoghi pubblici poiché malvisti, sono insultati e malmenati, le loro vesti vengono violentemente stracciate (1, 7. 24-28)⁷⁵ e questo indipendentemente dal fatto che fossero o meno *cives*.

7. 3. Denunce, interrogatori e tentativi di “reintegrazione” secondo le *epistulae* di Plinio e Traiano

- 29 Tuttavia, nei loro riguardi non si scatena una vera e propria persecuzione d'ufficio. Il documento mostra, piuttosto, che questo clima di

forte discriminazione e di intolleranza porta il popolo pagano a effettuare denunce secondo le disposizioni di Plinio e Traiano. Non solo: il governatore locale non cerca di condannarli a tutti i costi quanto di reintegrarli nel solco delle tradizioni dei padri e questo, come è chiaro, assume un peso maggiore se i cristiani in questione sono *cives*.

- 30 Dopo questi primi atti di violenza, il popolo formula nei loro riguardi una *delatio*: i pagani, inferociti, trascinano i cristiani davanti ai magistrati della città di Lione, tra cui il *tribunum militum* (1, 8. 28-29), affinché gli imputati siano pubblicamente interrogati⁷⁶. L'accusa formale al *nomen christianum* e la conseguente *confessio nominis* da parte degli accusati al cospetto di tutta la folla è dunque registrata da parte dei magistrati che redigono un *elogium*⁷⁷, un vero e proprio rapporto di polizia⁷⁸, contenente la *notitia criminis* da trasmettere al *legatus Augusti pro praetore* della *Gallia Lugdunensis*, ad oggi non identificabile⁷⁹. Quest'ultimo, se avesse reputato il sopracitato rapporto come fondato, aveva l'obbligo di iniziare d'ufficio il processo contro il *reus* durante il quale egli era tenuto a riesaminare *ex novo* i fatti su cui l'accusa verteva⁸⁰. Interrogatorio che effettivamente avviene (1, 8-10) e che si svolge pubblicamente in tribunale davanti a un considerevole numero di persone, in pieno rispetto della disposizione rintracciabile in D. 48. 1. 12: *Modestinus libro tertio de poenis*⁸¹. Durante questa fase, alcuni dei cristiani precedentemente interrogati confermano la loro appartenenza al *nomen christianum*, mentre altri abiurano (1, 11).

7. 4. La difesa dell'ἐπίσημος Vettio Epagato: i cristiani non sono né empi né atei

- 31 L'interrogatorio è narrato con dovizia di particolari (1, 9-10) e ciò permette di confermare che la *confessio nominis* è il capo d'accusa principale. Si racconta, infatti, che un certo Vettio Epagato (1, 9. 33 - 10. 53), indignato per il trattamento che il governatore sta riservando ai cristiani accusati, si levi tra la folla sollevando stupore e meraviglia probabilmente per il fatto di essere un personaggio molto noto in città (e per questo definito 'ἐπίσημος'); egli chiede di prendere parte alla difesa dei cristiani per mostrare questi ultimi non peccano di ateismo e dunque non mancano di *pietas* (1, 9. 43: «ἄθεον μηδὲ ἄσεβες

[...] ἐν ἡμῖν»)⁸², delle accuse che rappresentano, evidentemente, quei *flagitia cohaerentia nomini* di cui parlava Plinio (Ep. X, 96. 2). Il legato augusteo non dà seguito alla richiesta di Vettio Epagato, ma si limita a chiedergli se fosse anche lui cristiano e ciò è sufficiente per farlo entrare nella schiera dei martiri (1, 10. 50).

7. 5. In massa contro i cristiani: l'arresto del vescovo Potino e del medico Alessandro

32 Anche l'arresto di Potino, vescovo della comunità locale, permette un'interpretazione giuridica conforme alle prescrizioni traianee (1, 29. 167 – 1, 31. 187): costui è trascinato in tribunale dai soldati ed è seguito da un corteo formato dalle autorità locali e dal popolo. Questa dinamica costituisce la *delatio* che permette l'accusa formale davanti al *legatus Augusti* (1, 30. 175 – 178) il quale non pone a Potino la domanda di rito quanto piuttosto se conoscesse o no il Dio dei cristiani (1, 30. 178). Trattasi, a ben vedere, di una dinamica provocatrice poiché Potino in quanto vescovo, non può che essere cristiano. Quest'ultimo, dal canto suo, effettua la sua *confessio nominis* rispondendo al legato che se ne fosse stato degno, finanche lui avrebbe riconosciuto il Dio cristiano⁸³.

Si segnalino anche il caso di Alessandro, un medico di professione originario della Frigia (1, 48-50) il quale è denunciato dalla folla mentre è intento a supportare coloro i quali, avendo rinnegato l'abiura, subiscono un ulteriore interrogatorio da parte del legato augusteo che tenta di farli abiurare nuovamente (1, 48. 286-290). La folla allora lo addita quale cristiano e ciò costituisce l'accusa formale raccolta dal legato (1, 49. 291-295) il quale gli chiede se fosse anche lui cristiano. Alla risposta affermativa di Alessandro, lo condanna a essere sbranato dalle fiere (1, 50. 303-305).

7. 6. La *confessio nominis*, primo capo d'imputazione

33 La lettura sin qui proposta si rinforza alla luce di un passo del documento molto significativo: come già affermato in precedenza, i cri-

stiani non denunciati non vengono arrestati e anzi restano al fianco di quelli che finirono in prigione dando loro assistenza e conforto (1, 11. 61 – 62)⁸⁴.

34 Pertanto:

1) I cristiani sono processati a causa del *nomen* che dunque è il capo d'imputazione principale: le risposte affermative di Vettio Epagato, Potino e Alessandro sono sufficienti per condannarli.

2) Il *nomen christianum* è il baricentro di altre accuse, quei *flagitia cohaerentia nomini* cui Plinio faceva riferimento (X, 96. 2), che dunque hanno ragion d'essere solo a partire dall'appartenenza del soggetto alla fede cristiana.

7. 7. L'importanza dei flagitia cohaerentia nomini

35 Questi ultimi, tuttavia, non sono secondari e anzi hanno un ruolo tutt'altro che marginale. Esattamente come avviene per i clandestini oggi, i cristiani sono denigrati, calunniati, ed emarginati come si evince dalle prime righe del *Martyrium Lugdunensium* (1, 7. 24-28)⁸⁵, ma anche dal *pamphlet* che Luciano di Samosata (120-180/192) dedica al mistico Alessandro di Abonutico (105-170), l'inventore del culto di Glicone⁸⁶. Nel passo di Luciano (*Alexander XXXVIII*) atei e cristiani sono messi sullo stesso piano, paragonati a spioni (κατάσκοποι), messi in contrapposizione ai veri credenti (πιστεύοντες) e veementemente espulsi da questi ultimi agli inizi della cerimonia iniziatica istituita da Alessandro di Abonutico⁸⁷.

36 Conviene pertanto spendere ulteriori riflessioni su questi *flagitia* poiché il loro peso giudiziario nel corso dell'intero episodio di Lione è in grado di mostrare come l'assenza di uno strumento quale il *De officio Proconsulis, vademecum* per i governatori provinciali redatto da Ulpiano agli inizi del III secolo, comportasse una sostanziale *ignorantia iuris*: stando, infatti, alla testimonianza del retore cristiano Lattanzio (250 circa – post 317), nel VII libro, erano contenute le disposizioni anticristiane⁸⁸. L'importanza dei *flagitia* da un punto di vista giudiziale emerge nitidamente nei momenti immediatamente succes-

sivi all'interrogatorio del *legatus Augusti* a Lione (1, 9-10) durante il quale avviene la *confessio nominis* da parte degli imputati (1, 11. 54-56), ma circa dieci di loro abiurano (1, 11. 56-59). Ciò però non basta a farli rimettere in libertà: il fatto di essere stati cristiani, infatti, fa di loro degli atei e quindi degli empi (1, 9. 43), accuse che comportano *in primis* la detenzione in custodia cautelare (1, 13. 65-68) secondo il principio della *cognitio custodiarum*⁸⁹ e, *in secundis*, l'inizio di un'inchiesta – e non di una persecuzione d'ufficio (1, 14. 70)⁹⁰ – voluta dal *legatus Augusti*. Costui ottiene dai loro schiavi pagani la conferma di una serie di terribili calunnie (1, 14. 73-74): i cristiani consumano cene tiepide e unioni edipiche e, inoltre, si macchiano di altre nefandezze censurate nel testo poiché ripugnanti solo al pensiero (1, 14. 73-74). Queste terribili asserzioni, che costituiscono i *flagitia cohaerentia nominis*, hanno l'effetto di indurre anche le persone che avevano ottimi rapporti con i cristiani a cambiare atteggiamento nei loro confronti mostrando disprezzo e sdegno (1, 15. 76-78)⁹¹. Il peso che il *legatus Augusti* conferisce a questi *flagitia* è esemplificato dalla gestione degli apostati e di coloro i quali invece restano fedeli al *nomen christianum*: come per Plinio, è possibile pensare che questo funzionario imperiale abbia chiaro che la *confessio nominis christiani* costituisca un capo d'accusa sufficiente per condannare, ma che al contempo non sia convinto che l'abiura cancelli le colpe connesse al *nomen*⁹². I primi vengono trattenuti in prigione in quanto «ἀνδροφόνους» e «μιαροί», cioè colpevoli di omicidi ed esseri impuri (1, 33. 191-197)⁹³. I secondi, addirittura, sono sottoposti a torture (1, 16-31) o condannati a morire in arena (1, 37-42), un'azione che si spiega col fatto che l'*imperium* del governatore provinciale è illimitato sui *provinciales*⁹⁴.

7. 8. La *provocatio ad Caesarem*: la prova della presenza di *cives christiani*

- 37 Tuttavia, tra gli apostati – una decina lo si ricordi (1, 11. 56-59) – ci sono alcuni *cives Romani*⁹⁵ la cui presenza tra gli imputati è confermata dalla *provocatio ad Caesarem* cui loro si appellano e che obbliga il *legatus Augusti* a redigere ed inviare al *princeps* (1, 44. 261: «περὶ ὧν ἐπέστειλεν τῷ Καίσαρι») una missiva per sapere come comportarsi con loro (1, 44. 261-263).

7. 9. Marco Aurelio come Traiano: liberare gli apostati, decapitare i renitenti all'abiura

- 38 Marco Aurelio, nell'*epistula* di risposta, mostra di voler restare nel solco delle disposizioni traianee (*Ep. ad. Plin.* X, 97): ordina di decapitare i *cives romani christiani* renitenti all'abiura e di liberare gli apostati (1, 47. 276-277) a patto che costoro confermino formalmente la loro posizione attraverso, molto probabilmente, dei sacrifici rituali⁹⁶. I *cives romani* apostati vengono interrogati separatamente dal *legatus Augusti* (1, 48. 285-286) ed alcuni – la maggior parte si legge (1, 48. 287: «οἱ πλείους τῶν ἡρνημένων») – tornarono in seno alla «Grande Chiesa» rinnegando l'apostasia mentre i restanti, confermando l'abiura, sono rimessi in libertà (1, 48. 288-289). Nei riguardi di questi ultimi, il testo non lesina parole ricche di pesante disprezzo poiché con la loro viltà hanno imbrattato il *nomen christianus* (1, 48. 290).
- 39 Se dunque i *cives* sono interrogati a parte ciò significa che, con ogni buona probabilità, il *legatus Augusti* abbia sottoposto a interrogatorio nuovamente anche gli altri apostati – evidentemente dei *provinciales* – e che dunque egli abbia adottato per questi ultimi la stessa politica voluta da Marco Aurelio per i *cives Romani*.

7.10. L'obiettivo delle istituzioni: condannare il cristianesimo avendo apostati

- 40 Il *modus operandi* del legato imperiale merita un approfondimento soprattutto alla luce del contesto in cui si verificano questi avvenimenti e della caratterizzazione altamente negativa che ne fa il *Martyrium Lugdunensium* per il quale l'unico scopo del legato augusteo è quello di osteggiare, umiliare e condannare a tutti i costi il cristianesimo e i suoi adepti più convinti, ma di reintegrarne quanti più possibile nel *mos maiorum*⁹⁷. Andando oltre gli intenti apologetici del documento cristiano, si intravede un disegno preciso da parte del *legatus Augusti*, quello cioè di comprendere realmente la connessione tra *nomen* e *flagitia*, e dunque l'effettiva pericolosità del cristianesimo e

di salvaguardare il *mos maiorum*. Nel nome di quest'ultimo e della *paenitentiae venia* pliniana, cioè il perdono per chi si pente rinnegando il *nomen christianum* mediante – evidentemente – un sacrificio agli dèi e all'immagine del *princeps* (Ep. X, 96. 2-3)⁹⁸, egli cerca di reintegrare gli apostati e di condannare, anche attraverso la pubblica umiliazione, in maniera esemplare i renitenti all'abiura. Una scelta strategica dettata, in misura non minore dalla percezione avuta del cristianesimo nel corso dei vari interrogatori⁹⁹, la cui pericolosità è stata, molto probabilmente, acuita anche dalla perseveranza dei cristiani davanti alle torture e alla morte¹⁰⁰ poiché sorretti dalla certezza di una ricompensa eterna che i pagani, infatti, vogliono assolutamente evitare accanendosi sui resti dei martiri¹⁰¹.

1027.11. La sorte dei cristiani più in vista: l'umiliazione pubblica del civis Attalo

- 41 Il *legatus Augusti*, dunque, ordina le prime esecuzioni di cristiani, in questo caso *provinciales*, durante dei *munera* cittadini (1, 38 – 1, 42) che sono sospesi nel momento in cui è condannato alle fiere un certo Attalo, originario di Pergamo, da sempre colonna portante della comunità cristiana della sua città natale (1, 17. 87-88)¹⁰³. Costui è un personaggio certamente di rilievo in città: in 1, 43. 257, infatti, è definito 'ὄνομαστός'¹⁰⁴. Per questo è reclamato a gran voce da una folla fremente che si accalca all'interno dell'anfiteatro (1, 43. 246 e 1, 44, 262). Nei suoi confronti il *legatus Augusti* autorizza un'azione di pubblico dileggio: Attalo è obbligato a fare il giro dell'anfiteatro preceduto da un'insegna (πίναξ) sulla quale – precisa il testo – c'era scritto «Attalo il cristiano» (1, 44. 258-260). Tuttavia, il funzionario imperiale è obbligato a sospendere lo spettacolo poiché gli viene comunicato che anche Attalo è *civis romanus*: lo rimanda in prigione in attesa della risposta di Marco Aurelio sulla procedura da adottare con i *cives* (1, 44. 261-263).

7.11. L'epistula di Marco Aurelio arriva durante la festa delle Tre Gallie

- 42 L'epistula di Marco Aurelio, si legge in 1, 47. 276-281, giunge a Lione in concomitanza dell'inizio di un avvenimento molto particolare, un'interpretazione resa possibile da una traduzione diversa e innovatrice del testo greco:

Poiché Cesare aveva ordinato di decapitarli in un caso, di liberarli invece se avessero abiurato [e ciò] mentre la grande festa nazionale [che si svolge] qui (si tratta di una manifestazione che attira un gran numero di persone da tutte le regioni) stava per cominciare, [il *legatus Augusti*] fece ritornare in tribunale gli uomini benedetti facendoli sfilare come spettacolo per la folla [per pubblico ludibrio]»¹⁰⁵

- 43 Si tratta, molto probabilmente, dell'antica festa celtica del *Lugnasad* (o 'delle Tre Gallie') in onore del dio *Lug* – molto sentita dalle popolazioni galliche – che si svolgeva ogni 1° agosto e che dal 10 a.C. venne romanizzata per volere di Augusto il quale, per l'occasione, fece edificare un altare su cui i rappresentanti delle sessanta *civitates* galliche avrebbero dovuto rendere onore al *princeps*: si consacra così il legame tra le tradizioni celtiche e quelle di Roma¹⁰⁶. Il *legatus Augusti*, come si può leggere nel passo in questione, coglie l'occasione per spettacolarizzare lo svolgimento del processo, le esecuzioni, ma anche le abiure. La precisazione che si trova nel testo, cioè che egli ordina la sfilata degli imputati dalle prigioni al tribunale affinché la folla pagana possa goderne come in uno spettacolo (1, 47. 279-281)¹⁰⁷, ne è una spia evidente. Una scelta atta a costituire una pressione psicologica sui cristiani per incentivare i renitenti all'abiura, per indurre gli apostati a confermarla e per coinvolgere ulteriormente la popolazione pagana nella condanna dei nemici delle tradizioni ancestrali di Roma. Lo scopo, come detto, è preciso: egli vuole dimostrare che la politica romana è tanto pronta a condannare chi fuoriesce dal *mos maiorum* quanto disposta a reintegrare chi lo riabbraccia secondo il principio della *paenitentiae venia* pliniana ribadito dall'epistula di Marco Aurelio.

7.12. Ferma risoluzione anche oltre le leggi nel nome del *mos maiorum*

44 Questa strategia si evidenzia ulteriormente in altri due passi del testo. Il primo è quello, già menzionato, del medico Alessandro (1, 48-50)¹⁰⁸, condannato dal *legatus Augusti* con rapidità e ferma decisione a seguito della canonica *confessio nominis* (1, 50. 302) poiché costui stava spronando alcuni cristiani che avevano rinnegato l'iniziale apostasia (1, 11. 56-59) durante la prigionia (1, 48. 286-290) a non cedere ai tentativi dal funzionario imperiale che tentava, invece, di portarli nuovamente all'abiura nel corso dell'ultimo interrogatorio prima dell'eventuale definitiva condanna capitale (1, 48. 286-290). Il secondo, invece, è quello della particolare esecuzione cui è destinato il *civis Attalo*. Costui, che a seguito delle disposizioni contenute nell'*epistula* di Marco Aurelio non abiura, sarebbe destinato teoricamente alla decapitazione. Il *legatus Augusti*, invece, andando contro la disposizione del *princeps*, oltrepassa i limiti della *Lex Iulia de vi*¹⁰⁹ e lo condanna ad una fine atroce: bruciare su una sedia di ferro alimentata dal fuoco sotto lo sguardo compiaciuto della popolazione pagana (1, 52. 310 - 314)¹¹⁰. Anche in questo caso, l'agire del funzionario romano è dettato dal preciso disegno di condannare in maniera esemplare coloro che non sono fedeli al *mos maiorum*. Quale migliore soluzione se non quella adottata in questo caso verso un *civis*, personaggio talmente di rilievo in città da essere definito – lo si ricordi – «ὀνομαστός» giusto poco prima della sua condanna (1, 43. 257)^{nonché}, in occasione del primo arresto (1, 17. 87-88), colonna portante della comunità cristiana di Pergamo di cui era originario?

7.13. La strategia del *legatus Augusti* in sintesi

45 Pertanto

46 1) Il comportamento di questo *legatus Augusti* è quello tipico di un funzionario che percepisce il cristianesimo, per lui evidentemente sconosciuto fino a quel momento, come un problema. Non è escluso che, oltre alla connessione tra *nomen christianum* e *flagitia cohaerentia nomini*, costui abbia concepito questo pensiero per via dell'*infle-*

xibilis obstinatio (Ep. X, 96. 3) che contraddistingue i cristiani restii all'abiura poiché consci di una ricompensa *post mortem*.

- 47 2) Di sicuro egli si mostra scrupoloso e forse curioso nella ricerca delle prove delle accuse infamanti mosse ai cristiani durante il primo interrogatorio e contro le quali si scaglia l'ἐπίσημος Vettio Epagato (1, 9. 43). Ciò lo spinge ad aprire un'inchiesta interrogando gli schiavi (1, 14. 70) e a trattenere in prigione gli apostati in quanto ἄνδροφόνοι et μαρτοί, cioè colpevoli di omicidi ed esseri impuri (1, 33. 191-197), fino all'arrivo dell'*epistula* di Marco Aurelio.
- 48 3) Si esclude però che quest'ultima scelta sia stata una maniera per provare a condannare a tutti i costi sia i *cives* che i *provinciales* poiché come si legge in 1, 48. 286-290, egli fa il possibile per cercare di fare abiurare nuovamente coloro che avevano, dopo un'iniziale apostasia, riabbracciato la fede. Questo conferma il suo tentativo di avere più apostati che ritornino al *mos maiorum* che martiri in piena ottemperanza della politica di Traiano e Plinio.
- 49 4) In questa ottica si può anche leggere la sua scelta di condannare il *civis* Attalo ad una morte atroce e non alla decapitazione trasgredendo l'ordine di Marco Aurelio: una morte di una persona nota in città restia all'apostasia sarebbe stata da esempio. Le morti spettacolari cui sono condannati gli altri cristiani *provinciales* (1, 37-42 e 51-56) ai quali sino alla fine si tenta di estorcere la conferma della pratica dei *flagitia* rientrano pienamente in questa logica di esempio, di punizione e di denigrazione del cristianesimo.

8. Conclusione

- 50 Al termine di questa disamina, è possibile concludere quanto segue per quello che riguarda il rapporto tra cittadinanza romana e l'essere cristiani durante la dinastia antonina, in particolare con Traiano e Marco Aurelio.
- 51 Innanzitutto, l'essere *christianus* implica un distacco, una *migrazione ideologica*, dalle sue origini giudaiche: le rigetta in nome di un'identità trasversale, non legata ad alcuna unità di popolo politicamente definita, una condizione che permette l'inclusione di Giudei e gentili. A questi ultimi, raggiunti dal messaggio cristiano anche grazie a Paolo di Tarso e a Barnaba, viene evitata la circoncisione, come stabilito nel

decreto apostolico del Concilio di Gerusalemme riportato negli *Atti degli Apostoli* (15:2-29).

- 52 Questo testo si rivela determinante per collocare cronologicamente la cesura con le radici giudaiche. Gli studi storico-esegetici di D. Marguerat, infatti, individuano nell'uso dispregiativo del termine 'giudeo' un elemento cronologico determinante per situare la redazione degli *Atti* tra l'80 e il '90. Questo distacco dalla culla giudaica coincide con un'apertura verso i gentili. Alcuni episodi raccontati ne sono testimonianza eloquente: l'incontro tra l'apostolo Pietro e il centurione della coorte italica di Cesarea Cornelio (10:1-48) e le problematiche seguenti alla nascita della comunità mista (giudaica-gentile) ad Antiochia (11:19-26c), città che, nella II metà del I secolo era, tra l'altro, la terza dell'impero nonché il secondo grande centro della diaspora ebraica. È in questo contesto che, per la prima volta, i facenti parte di questa comunità mista sono chiamati dall'esterno «cristiani» (11:26c) in quanto «sostenitori di Cristo» per distinguerli dai Giudei della Sinagoga locale. A capo di questa neonata composita comunità, agli inizi del II secolo c'è il vescovo Ignazio che, nel corso del viaggio verso Roma dove subì il martirio probabilmente nel 107, conia il termine *χριστιανισμὸς* (*Magnesii* 10, 1. 3; *Romani* 3, 3; *Filadelfiesi* 6, 1), proprio in opposizione – sostiene E. Norelli – al giudaismo.
- 53 Il cristiano, allora, è un cittadino del mondo poiché si adatta ai costumi della realtà politica che lo ospita senza però sposarli ideologicamente poiché egli è innanzitutto un seguace di Cristo anche per via delle persecuzioni che subisce da parte dei Giudei. Una visione che si sviluppa nei capitoli III-IV-V di una testimonianza della prima metà del II secolo, la *Lettera a Diogneto*, la cui critica al giudaismo non può definirsi isolata poiché essa è presente in un altro testo coevo: la *Lettera di Barnaba* che, forte dell'*auctoritas* del nome cui si attribuisce, rivendica addirittura una lettura cristologica dell'*Antico Testamento*. Una prospettiva che è rinforzata da tre autori della stessa epoca: l'apologeta Tertulliano di Cartagine nell'*Apologeticum*, Ireneo di Smirne, vescovo di Lione, nell'*Adversus Haereses* e il filosofo e apologeta Giustino Martire nel *Dialogo con Trifone*.
- 54 Il primo, in VII, 3, asserisce che i cristiani, in quanto portatori di Verità, sono detestati sin dal principio e per questo sono trattati come nemici da combattere, specialmente dai Giudei.

- 55 Il secondo, nel libro IV, e il terzo, nei capitoli 11, 12 e 16, puntano il dito contro il rispetto formale – e spesso solo apparente – delle pratiche giudaiche come lo Shabbat o la circoncisione. Queste, è vero, vennero stabilite da Dio con i Patriarchi per creare un legame unico con il popolo ebraico, ma non sono assolutamente essenziali per la salvezza. Difatti, né Abramo né Isacco né Giacobbe – dice Giustino – vennero circoncisi, eppure – sostiene Ireneo – tutti costoro, come anche i Patriarchi vissuti prima di loro, ebbero la vita eterna in beatitudine. Per questo, i cristiani della «Grande Chiesa», cioè coloro che sposano l'ortodossia, non sono circoncisi e non praticano lo Shabbat. Inoltre, per Ireneo (libro V), come ricordano gli studi di A. Orbe, i Giudei hanno la grande responsabilità di non aver riconosciuto in Gesù il Messia tanto atteso in quanto giunto con umiltà. Il vescovo di Lione, a tal proposito, si dimostra molto cinico: citando *Geremia* (8:16) prima e l'*Apocalisse* (7:5-8) dice che l'Anticristo nascerà dalla Tribù di Dan, la sola a non salvarsi durante il Giudizio Universale e poi che costui, sfruttando la credulità dei Giudei, li convincerà di essere il Messia poiché si mostrerà loro per come se lo immaginano, cioè con lo sfarzo di un re potente che possa realizzare – come sostiene un autore di poco posteriore a Ireneo, Ippolito di Roma, – le aspettative politiche della Sinagoga. In conclusione, Giustino e Ireneo conferiscono al cristianesimo, religione monoteista ed esclusivista, il ruolo di vero e unico erede dell'ebraismo, una sorta di puzzle più o meno uniforme delle utopie teocratiche gerosolimitane formatosi a seguito della nascita del primo nucleo della diaspora dopo la cattività babilonese (597-587 a.C.).
- 56 In questa veste di rottura col giudaismo, di apertura ai gentili e grazie anche ai viaggi di Paolo di Tarso, il cristianesimo effettua la sua *migrazione fisica* in tutto l'impero per diffondersi presso i *cives*. Qui si consuma un altro e più sanguinoso scontro, quello con le istituzioni romane, o meglio col *mos maiorum*. Per l'autorità romana, infatti, l'essere *christianus*, fedele di un monoteismo esclusivista, è incompatibile, anzi ossimorico, con l'essere *civis*, identità quest'ultima che fino al 212, anno della *Constitutio Antoniniana*, era un privilegio. I *cives*, infatti, sono i rappresentanti delle tradizioni dei padri, il *mos maiorum*, che non vieta l'integrazione del culto straniero, a patto però che questo non neghi la funzione politeista della religione romana strettamente legata al potere e alla figura del *princeps*. Una visione non ac-

cettata dagli apologeti cristiani del II secolo che, dal canto loro, difendono la loro posizione, manifesto, senza dubbio, di un desiderio di integrazione nel mondo romano: per loro, infatti, non abiurare il *nomen* e il non adempiere ai formalismi rituali non sarebbe incompatibile con la chiara fedeltà mostrata al *princeps*. Il II secolo, infatti, è il momento in cui si data il primo provvedimento contro il cristianesimo: le disposizioni di Plinio e Traiano, infatti, sono stabilite in una data oscillante tra il 109 e il 113 (*Epistula* X, 96 ed *Epistula ad Plinium* X, 97). Esse, che saranno seguite anche da Marco Aurelio, si pongono come obiettivo quello di salvaguardare il *mos maiorum* non attraverso una persecuzione d'ufficio, ma con processi di stampo accusatorio al fine di avere, in generale, apostati e non martiri. È una legislazione che è ben lungi – come invece vorrebbe far credere Tertulliano nell'*Apologeticum* – dall'essere confusa (II, 8) o addirittura protettiva (V, 7). Al contrario, si rivela mirata al fine di colpire solo e soltanto i veri cristiani renitenti all'abiura. Per dare origine all'istruttoria è necessaria, infatti, una denuncia formale del reo supportata da prove e dalla confessione di quest'ultimo. Al *civis*, in virtù del suo status, è concessa la *provocatio ad Cesarem*. Il capo d'accusa è uno ed uno soltanto, il *nomen christianum*, che in realtà è motivo di pessima fama: l'appartenenza al cristianesimo, infatti, rende automaticamente responsabili dei cosiddetti *flagitia cohaerentia nomini*.

- 57 Quindi i cristiani – esattamente come i clandestini oggi secondo la concezione più dispregiativa del termine – sono percepiti come un corpo estraneo nella società, addirittura pericolosi, e per questo diventano oggetto delle malversazioni del popolo pagano. Lo mostrano chiaramente diversi documenti redatti tra il 153 circa e il 176 circa: l'*Apologia* di Giustino Martire ad Antonino Pio e ai suoi figli adottivi, Marco Aurelio e Lucio Vero (tra il 153 e il 155), il *Martyrium Polycarpi* (tra il 155 e il 177), l'orazione contro i cristiani di Marco Cornelio Frontone (tra il 162 e il 164) riportata da Minucio Felice (*Octavius* IX, 6 e XXXI, 1), gli stralci dell'*Apologia* di Melitone a Marco Aurelio del 175 circa (*apud* EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* IV, 26), la *Legatio pro christianis* di Atenagora, vescovo di Atene, recapitata probabilmente alla fine dell'estate del 176 a Marco Aurelio e al figlio Commodo durante il loro soggiorno ad Atene e infine, il *Martyrium Lugdunensium* (*apud* EUS., H.E. V, 1-2) le cui vicende sarebbero collocabili più verosimilmente nel 176 e non nel 177 come asserisce Eusebio (*Praefatio* H.E. V)

per via della menzione sia da parte di quest'ultimo che del *Martyrium Lugdunensis* di un solo *princeps*.

- 58 Quest'ultimo testo si rivela d'importanza capitale per comprendere le dinamiche dell'epoca tra pagani, cristiani e istituzioni: spoglio di qualunque elemento meraviglioso, tipico della successiva letteratura agiografica, ed accurato nella ricerca terminologica delle cariche pubbliche dei diversi funzionari imperiali, è il risultato di una raccolta anonima delle testimonianze dirette dei cristiani non inquisiti e dunque sopravvissuti alle esecuzioni avvenute a Lione probabilmente nel 176. In virtù di ciò, appare difficile poterne assegnare la paternità a Ireneo che, tra l'altro, non risulta mai nominato negli estratti del *Martyrium Lugdunensium* conservati da Eusebio.
- 59 Quello che resta del documento permette di delineare un quadro ben preciso e di ricostruire tutte le fasi processuali a carico dei cristiani. Costoro – almeno quelli accusati formalmente – sono vittime di ogni tipo di vessazione: denigrati ed esclusi dai luoghi pubblici per la loro terribile fama, sono portati davanti alle autorità cittadine che redigono un *elogium*, un vero e proprio rapporto di polizia contenente la *notitia criminis*, trasmesso poi al *legatus Augusti pro praetore* della *Gallia Lugdunensis* la cui identità ad oggi resta sconosciuta. Costui denuncia una certa *ignorantia iuris* sull'argomento a causa, molto probabilmente, dell'assenza del *De officio proconsulis* che sarà redatto solo più tardi, nel III secolo, da Ulpiano. In esso, infatti, e in particolare nel VII libro – accogliendo le affermazioni del retore cristiano Lattanzio –, erano contenute le disposizioni anticristiane. Una *ignorantia iuris* che tuttavia, contrariamente a quanto sostenuto da diversi studiosi, comporta l'inizio non già di una ricerca d'ufficio a danno dei cristiani, ma di un'indagine per comprendere il rapporto tra il *nomen christianum* e i *flagitia* (1, 14. 70). Anche per questo egli trattiene in prigione, secondo il principio della *cognitio custoriarum*, tutti gli accusati anche coloro i quali che nel corso di un primo processo, circa una decina, avevano abiurato (1, 11. 56-59). Tra questi si annoverano alcuni *cives* che, appellandosi al giudizio Marco Aurelio tramite la *provocatio*, obbligano il legato a redigere un'*epistula* per sapere come comportarsi con loro (1, 44. 261-263). Gli studi effettuati permettono di datare l'arrivo della risposta del *princeps* in concomitanza con l'antica festa celtica del *Lugnasad* (o 'delle Tre Gallie') in onore del dio *Lug* – molto sentita dalle popolazioni galliche – il I agosto. Questa diventa

l'occasione per ribadire la linea di principio di Marco Aurelio e sposata anche dal legato: spettacolarizzare la liberazione di eventuali apostati e le condanne a morte di quei cristiani – alcuni *provinciales* non uccisi nel corso di altri *munera* antecedenti alla spedizione della missiva (1, 38 – 1, 42) più quelli non strangolati in prigione (1, 59. 350) e i *cives* – che continuassero a essere renitenti all'abiura. Questi ultimi, in particolare, in virtù del loro status sono soggetti a una morte meno violenta attraverso la decapitazione, come stabilito dal *princeps* (1, 47. 276). Il legato segue alla lettera quanto detto da Marco Aurelio, fatto salvo per un caso 'eccezionale': il testo riporta, infatti, una voluta trasgressione da parte del legato della *Lex Iulia de vi* la quale, probabilmente dall'epoca augustea, sancisce i limiti dell'*imperium* del governatore provinciale sui *cives*. Il legato, infatti, condanna Attalo, un *civis* particolarmente noto in città, a bruciare su una sedia di ferro in arena sotto lo sguardo della folla (1, 52. 310 – 314). Una violazione che si può interpretare come atto di estrema salvaguardia del *mos maiorum*: fornire una punizione esemplare che sia di monito per tutti.

- 60 Non tutti i *cives christiani* accusati però trovano la morte: alcuni di loro, infatti, seguendo il volere di Marco Aurelio rinnovano l'abiura (1, 48. 288-289) e sono così riaccolti, idealmente, come difensori del *mos maiorum*. Costoro però, da questo momento in poi, non possono più definirsi *christiani* ed anzi vengono additati come uomini che infangano il *nomen* (1, 48. 290). Per questi motivi, un *civis romanus* che si fosse convertito al cristianesimo sarebbe stato costretto a vivere come un *clandestinus in patria*.

1. Edizioni critiche

1. 1. Athenagoras Atheniensis

Ubaldi, Paolo / Pellegrino, Michele, *La supplica per i cristiani; Della resurrezione dei morti*, testo, introduzione, tra-

duzione e note, Torino: Società editrice internazionale, Corona Patrum Salesiana, Serie greca, 15, 1947

1. 2. Aulus Gellius

Hosius, Carolus, *Noctes Atticae*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1903.

1. 3. Aulus Hirtius

Hering, Wolfgang, *Liber VIII Caesaris Commentariorum belli Gallici*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1997, p. 148-171.

1. 4. Argumenta Plauti comoediarum aetate Antoninorum

Goetz, George / Schoell, Friedrich, *Truculentus, T. Macci Plauti Comoediae*, fasc. VII, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1896, p. 69.

1. 5. Caius iulius Cesar

Hering, Wolfgang, *Commentarii belli Gallici*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1997.

1. 6. Caius Lucilius

Marx, Friedrich, *Saturarum fragmenta (in aliis scriptis seruata)*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1904.

1. 7. Caius Plinius Caecilius Secundus

Schuster, Mauritius, *Panegyricus*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1958³, p. 368-455.

1. 8. Caius Suetonius Tranquillus

Ihm, Maximilian, *Nero, De vita Caesarum*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1908.

1. 9. Cornelius Nepos

Marshall, Peter K., *De viris illustribus*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1991, p. 1-101.

1. 10. Cornelius Tacitus

Heubner, Heinz, *Annales, (Ab excessu divi Augusti)*, P. Cornelius Tacitus, Tom. I [editio correctior], Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1994.

1. 11. Epistulae inter Plinium et Traianum

Schuster, Mauritius, *Epistolae ad Traianum imperatorem cum ejusdem responsis: Plinius Epistulae et Epistulae ad Plinium*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1958³.

1. 12. Eusebius Caesariensis

Bardy, Gustave (annot. e trad. fra), *Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée*, Livres V-VII, in : Sources chrétiennes, 41, 1955.

Schwartz, Eduard / Mommsen, Theodor, *Eusebius Werke Zweiter Band Erster Teil: die Kirchengeschichte*, Vol. I, Berlin: Akademie Verlag, 1999.

1. 13. Flavius Josephus

Vitucci, Giovanni, *La Guerra Giudaica*, I / 1-3 e II / 4-7, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2001⁸.

1. 14. Irenaeus Lugdunensis

Potestà, Gian Luca / Rizzi, Marco, « Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo », in: *L'Anticristo*, I, Roma-Milano: Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, 2013² (2005).

1. 15. Iustini Martyris

Visonà, Giuseppe, *Dialogo con Trifone. Letture cristiane del primo millennio*, Milano: Ed. Paoline, 2013³.

Wartelle, André, *Saint Justin, Apologies*, introduction. Texte critique, traduction, commentaire et index, Paris : Études Augustiniennes, 1987.

1. 16. Lucianus Samosatenensis

Harmon, Austin M., «Alexander», in: *Lucian*, IV, Cambridge: Mass., Harvard University Press, 1925 (repr. 1961), p. 174-252.

1. 17. Lucius Afranius

Ribbeck, Otto, «Comicorum fragmenta», in : *Comoediarum togatarum fragmenta (in aliis scriptis servata)*, *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, II, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1873².

1. 18. Lucius Annaeus Seneca

Hermes, Emil, *De ira, Dialogorum libri III - V*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1923, p. 46-150.

1. 19. Lucius Apuleius Madauresis

Helm, Rudolf, *Metamorphoses*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1955.

1. 20. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius

Brandt, Samuel / Laubmann, George, L. *Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*, Pars I: *Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum*, *Corpus Scriptorum*, in: *Ecclesiasticorum Latinorum*, 19, F., Vindobonae-Lipsiae: Tempsky / G. Freytag, 1890.

1. 21. Lucius Cornelius Sisenna

Peter, Hermann, *Historiarum fragmenta (in aliis scriptis servata)*, in: *Historiarum Romanorum reliquiae*, vol. I, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1967, p. 276-297

1. 22. Lucius Pomponius Bononiensis

Ribbeck, Otto, *Comicorum fragmenta*, in: *Atellanarum fragmenta (in aliis scriptis servata)*, *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, vol. II, Leipzig: Biblio-

theca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1873², p. 225-254.

1. 23. Marcus Cornelius Fronto

Davenport, Caillan / Manley, Jennifer, *Fronto: Selected Letters*, London: Bloomsbury, 2014.

Hout van den, Michael P. J., *Epistularium Frontonis, Frontonis epistulae ad M. Antoninum imperatorem de eloquentia et Frontonis epistulae ad Verum imperatorem*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1988, p. 107-132, 133-152.

1. 24. Marcus Manilius

Goold, George P., *Astronomica*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1985.

1. 25. Marcus Tullius Cicero

Atzert, Karl, *De officiis*, in : M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 48, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1963.

Kasten, Helmut, *Pro P. Cornelio Sulla oratio*, in: M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 19, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1966, p. 1-29.

Reis, Petrus, *Orator*, in: M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 5, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1932.

Simbeck, Karl, *Cato maior de senectute*, in: M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 47, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1917, p. 3-43.

1. 26. Martyrium Lugdunensium

Musurillo, Herbert, *The Acts of the Christians martyrs*, Oxford: Oxford Early Christian Texts, 1972, p. 62-85.

Orbán, Árpád Péter, *Atti dei martiri di Lione*, in: Bastiaensen, Antonius Adrianus Robertus, et al., Eds. *Gli Atti dei Martiri*, traduzione di Ronchey, Silvia, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1987, p. 59-95.

Schwartz, Eduard / Mommsen, Theodor, *Eusebius Werke Zweiter Band Erster Teil: die Kirchengeschichte*, Vol. I, Berlin: Akademie Verlag, 1999.

1. 27. Novum testamentum Graece et Latine

Nesle, Eberhard / Aland, Kurt, et al., *Griechischer Text Novum Testamentum Graece, Lateinischer Text*, in: *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, 28, revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

1. 28. Publius Rutilius Lupus

Halm, Karl Felix, *Schemata dianoeas et lexeos*, in: *Rhetores Latini Minores*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1863, pp. 3-21.

1. 29. Quintus Septimius Florens Tertullianus

Becker, Carl, *Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch*. München: Herausgegeben, Kösel-Verlag, 1952.

1. 30. Sententiae Receptae Paulo

Riccobono, Salvatore, et al., *Fontes Iuris Romani Antejustiniani in usum scholarum, Edictio Altera Acta et Emendata Leges, Auctores, Liber Syro-Romanus*, Florentiae: Negotia, 1940-1943 (Fira II).

1. 31. Tiberius Catius Asconius Silius Italicus

Delz, Joseph, *Punica*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1987.

1. 32. Titus Lucretius Carus

Martin, Joseph, *De rerum natura*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1969.

1. 33. Titus Macc(i)us Plautus

Goetz, Georgii / Schoell, Friderici, *Amphitruo et fragmenta in aliis scriptis servata*, in: T. Macci Plauti *Comoediae*, fasc I, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1922, p. 4-60.

Goetz, Georgii / Schoell, Friderici, *Casina*, in: T. Macci Plauti *Comoediae*, fasc.

II, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1904, p. 112-161.

Goetz, Georgii / Schoell, Friderici, *Miles Gloriosus*, in: T. Macci Plauti *Comoediae*, fasc. IV, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1895, p. 128-222.

1. 34. Valerius Maximus

Kempf, Karl Friedrich, *Facta et dicta memorabilia*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1888.

1. 35. Velius Longus

Di Napoli, Marta, *De orthographia*, Hildesheim: Bibliotheca Weidmanniana, Olms, 2011.

Keil, Heinrich, *De orthographia*, in: *Grammatici Latini: Scriptores De Orthographia*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1880, p. 46-81.

2. Studi

Astarita, Maria Laura, «Recensione a "Les martyrs de Lyon (177)"», in: *Orpheus: rivista di umanità classica e cristiana*, Anno 1, fasc. 2, 1980, p. 519-522.

Barnes, Timothy David, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2016².

Barnes, Timothy David, «Eusebius and the date of the Martyrdoms», in : Rougé, Jean / Turcan, Robert, Eds., *Les martyrs de Lyon (177)*, Colloques Internationaux du Centre National de la Re-

cherche Scientifique n° 575, Lyon : Ed. CNRS, 1978, p. 130-135.

Barnes, Timothy David, «Legislation against the Christians», in: *The Journal of Roman Studies*, 1968, p. 32-50.

Baslez, Marie Françoise, «Autour de Polycarpe, Irénée et Pionios: les réseaux smyrniotes aux II^e-III^e siècles», in : Bastit, Agnès, Ed., *Irénée entre Asie et Occident*, Actes de la journée du 30 juin 2014 à Lyon, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2021, p. 105-121.

Bastit, Agnès, «Préambule : Irénée de Smyrne (vers 130-vers 200). Essai de reconstitution d'un itinéraire et de ses contextes», in Bastit, Agnès, Ed., *Irénée entre Asie et Occident*, Actes de la journée du 30 juin 2014 à Lyon, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2021, p. 17-49.

Bazzana, Giovanni Battista, «The Bar Kokhba Revolt and Hadrian's Religious Policy», in: Rizzi, Marco, Ed., *Hadrian and the Christians*, Berlin-New York: De Gruyter, 2010, p. 85-110.

Becker, Jürgen, *Paulus der Apostel der Völker*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992 (trad. ita di Gatti, Enzo, *Paolo: l'apostolo dei popoli*, introduzione all'edizione italiana di Penna, Romano, Brescia: Queriniana, 1996).

Beggio, Tommaso, *Aspetti del cosiddetto Senatusconsultum de sumptibus ludorum gladiatorum minuendis*, Pavia, 2012 (Tesi di dottorato in « Diritto romano e cultura giuridica europea » presentata sotto la direzione di Marotta, Valerio presso l'ateneo di Pavia).

Bertrand-Dagenbach, Cécile, *Histoire d'Auguste, Vie d'Alexandre Sévère*, apparat critique établi par Molinier-Arbo,

Agnès, Tome III, 2^e partie, Paris: Les Belles Lettres, 2014.

Birley, Anthony Richard, *Marcus Aurelius: a biography*, London: B. T. Batsford (rev. ed.), 1987 (trad. ita : De Grandis, Cristina, *Marco Aurelio*, Milano: Rusconi, 1990).

Bonnard, Pierre, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Genève: Labor et Fides, 1992³.

Bost-Pouderon, Cécile, *Lettre des Églises de Lyon et Vienne*, in: Pouderon, Bernard, et al., Eds., *Actes et Passions de Martyrs, Premiers écrits chrétiens*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade, n° 617, Gallimard, 2016, p. 266-279.

Bovon, François, *L'Évangile selon Saint Luc*, IV vol., Genève: Labor et Fides, 2009.

Bowersock, Glen Warren, « Les Églises de Lyon et de Vienne : relation avec l'Asie », in Rougé, Jean / Turcan, Robert, Eds., *Les martyrs de Lyon (177)*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique n° 575, Lyon: Ed. CNRS, 1978, p. 249-255.

Buongiorno, Pierangelo, «Pronunce senatorie in materia di culti orientali e divinazione fra repressione criminale e normazione fino ad età giulio-claudia», in Bonanno, Daniela, et al., Eds., *Rechtliche Verfahren und religiöse Sanktionierung in der griechisch-römischen Antike. Akteneiner deutsch-italienischen Tagung*, Palermo 11-13 Dezember 2014, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016, p. 245-255.

Burini, Clara, *Gli apologeti greci*, Roma: Città nuova, 2000².

Cacitti, Remo, *Grande sabato: il contesto pasquale quartodecimano nella forma-*

zione della teologia del martirio, Milano: Vita e Pensiero, 1994.

Canfora, Luciano, *Il tesoro degli Ebrei, Roma e Gerusalemme*, Roma-Bari: Laterza, 2021.

Capponi, Livia, *Il tempio di Leontopoli in Egitto, Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia, (c. 150 a.C. – 73 d.C.)*, Pavia: Pubblicazioni della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Ets, 2007.

Carfora, Anna, *I cristiani al leone: i martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2009.

Carfora, Anna, «Il retroterra delle persecuzioni nell'opera di Ireneo e la testimonianza di Eusebio», in: Bastit, Agnès, Ed., *Irénée entre Asie et Occident, Actes de la journée du 30 juin 2014 à Lyon*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2021, p. 271-281.

Carfora, Anna, *Morte e presente nelle Meditazioni di Marco Aurelio e negli atti dei martiri contemporanei*, prefazione di Jossa, Giorgio, Napoli: La città del sole, 2001.

Caspar, Erich Ludwig Eduard, *Die älteste römische Bischofsliste: kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen*, Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m. b. H., 1926.

Cassola, Filippo / Labruna, Luigi, «I consoli», in: Amelotti, Mario, et al., Eds., *Lineamenti di storia del diritto romano*,

sotto la direzione di Talamanca, Mario, Milano: A. Giuffrè, 1989², p. 127-130.

Cassola, Filippo / Labruna, Luigi, «L'ordinamento delle provincie», in Amelotti, Mario, et al., Eds., *Lineamenti di storia del diritto romano*, sotto la direzione di Talamanca, Mario, Milano: A. Giuffrè, 1989², p. 261-269.

Cattaneo, Enrico, *Pietro e Paolo: la roccia e il più piccolo degli apostoli a confronto*, Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2020.

Cerami, Pietro, «'Accusatores populares', 'delatores', 'indices'. Tipologia dei 'collaboratori di giustizia' nell'antica Roma», in: *Annali del seminario giuridico dell'Università di Palermo*, 45 / 1, 1998, p. 141-181.

Champlin, Edward, *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge-London: Harvard University Press, 1980.

Clarke, Graeme Wilber, «Notes and Observations. Irenaeus Adv. Haer. 4. 30. 1», in: *The Harvard Theological Review*, 59 / 1, 1966, p. 95-97.

Clerici, Anna Marina, «Incontro tra storia biblica e storia profana in Ireneo», in: *Aevum, Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche*, 43 / 1-2, 1969, p. 1-30.

Contini, Riccardo, «Gli Ebrei di Elefantina», in: *Annali di Studi Religiosi*, 9, 2008, p. 169-195.

Contini, Riccardo, *I testi letterari aramaico-egiziani e l'Antico Testamento*, in: Fabris, Rinaldo, ed., *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo; XXXIV Settimana Biblica Nazionale*, Rivista di Studi Biblici, 10 / 1-2, 1998, p. 81-104.

Corbo, Chiara, *Constitutio antoniniana: ius philosophia religio*, Napoli: Satura, 2018.

Cosentino, Augusto, Ireneo, *Contro le eresie: smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, Vol. 1, introduzione, traduzione e note, Roma: Città Nuova, 2009.

Cossa, Giorgio, «Attorno ad alcuni aspetti della *Lex Iulia de vi publica et privata*», in: *Studia et documenta Historiae et Iuris*, Vol. 74, 2008, p. 209-308.

Cristofori, Maria Consuelo, «L'oratio' di Frontone contro i Cristiani e la persecuzione di Marco Aurelio», in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1978, p. 130-139.

Dal Covolo, Enrico, «I Severi e il cristianesimo. Un decennio di ricerche (1986-1996)», in: *Anuario de Historia de la Iglesia*, 8, 1999, p. 43-51.

Daniélou, Jean, *L'Église des apôtres*, Paris: Éd. du Seuil, 1970 (trad. ita a cura di Lunghi, Pietro, *La Chiesa degli Apostoli*, Roma: Arkeios, Archeosofica, S. Palamidessi & C, Gruppo Editoriale Edizioni Mediterranee srl., 1991).

Dessau, Hermann, «Über die ShA», in: *Hermes*, 17, 1892, p. 561-605.

Dessau, Hermann, «Über Zeit und Persönlichkeit der *Scriptores Historiae Augustae*», in: *Hermes*, 24, 1889, p. 337-392.

Di Berardino, Angelo, «Paolo, ebreo di Tarso e cittadino romano», in: Padovese, Luigi, Ed., *Paolo di Tarso: archeologia, storia, ricezione*, Cantalupa (TO): Effatà, 2009, p. 283-308.

Di Nola, Alfonso, *Ebraismo e giudaismo*, Roma: Editori riuniti, 1996.

Drobner, Hubertus, «15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes. Eine Kritische Bibliographie», in: *Vigilae Christianae*, 36, 1982, p. 313-333.

Drobner, Hubertus, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1994 (Trad. Ita di Neri, Paolo Stefano / Sirleto, Francesco, *Patrologia*, presentazione di Di Berardino, Angelo, Casale Monferrato: Ed. Piemme, 1998).

Enmann, Alexander, «Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser», in: *Philologus*, Suppl. bd. IV, 1984, p. 337-501.

Faloppa, Federico, *Razzisti a parole (per tacer dei fatti)*, Roma-Bari: Laterza, 2011.

Fanizza, Lucia, *Delatori e Accusatori: l'iniziativa nei processi di età imperiale*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1988.

Firpo, Giulio, *Le rivolte giudaiche*, Roma-Bari: Laterza, 1999.

Fraschetti, Augusto, *Marco Aurelio: la tragedia della filosofia*, Roma-Bari: Laterza, 2008.

Frassinetti, Paolo, «L'orazione di Frontone contro i cristiani», in: *Giornale Italiano di Filologia* (II), 1949, p. 238-254.

Frey, Jörg, et al., *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin - New York: W. de Gruyter, 2009

Fündling, Jörg, *Marc Aurel Kaiser und Philosoph*, Darmstadt: Primus, 2008 (trad. ita a cura di Dorelli, Lorenzo, *Marco Aurelio. Il ritratto dell'«imperatore filosofo» tra crisi e catastrofi, guerre e tensioni interne, carestie e pestilenze*, Roma: Salerno, 2009).

Gabba, Emilio, «L'apologia di Melitone di Sardi», in: *Critica Storica* 1, 1962, p.

469-482.

Gallo, Annarosa, «*Senatus consulta ed edicta de Bacchanalibus*: documentazione epigrafica e tradizione liviana», in: *Bollettino di Studi latini*, Periodico semestrale d'informazione bibliografica fondato da Cupaiuolo, Fabio, XLVII / II, 2017, p. 519-540.

Garnsey, Peter, «The *Lex Iulia* and appeal under the Empire», in: *The Journal of Roman Studies*, 56 / 1-2, 1966, p. 167-189.

Gentili, Giobbe, ed., *Lettera a Diogneto*, Bologna: EDB classici, 2014.

Giglio, Stefano, *Il problema dell'iniziativa nella cognitio criminale: normative e prassi da Augusto a Diocleziano*, Torino: Giappichelli, 2009.

Girgenti, Giuseppe, *Giustino Martire, il primo cristiano platonico, con in appendice «Atti del martirio di San Giustino»*, presentazione di Moeschini, Claudio, Milano: Vita e Pensiero, 1995.

Grant, Robert M., «Eusebius and the martyrs of Gaul», in: Rougé, Jean / Turcan, Robert, Eds., *Les martyrs de Lyon (177)*, *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique n° 575*, Lyon: Ed. CNRS, 1978, p. 130-135.

Grant, Robert Morris, «Five apologists on Marcus Aurelius», in: *Vigilae Christianae*, 42, 1988, p. 1-17.

Grattarola, Pio, «Ammiano Marcellino fra la 'reazion' pagana e il cristianesimo», in: *Aevum, Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche*, 55/1, 1981, p. 80-95.

Grottanelli, Cristiano / Filoramo, Giovanni, et al., Eds., *Ebraismo*, Roma-Bari: Laterza, 2007.

Hartog, Paul, *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp: introduction, text, and commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Idel, Moshe, *Cammini verso l'alto nella mistica ebraica*, Milano: Jaka Book, 2013.

Imrie, Alex, *The Antonine Constitution: An Edict for the Caracallan Empire*, Leiden-Boston: Brill, 2018.

Jossa, Giorgio, *I Cristiani e l'impero Romano: da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma: Carocci, 2000.

Keresztes, Paul, «The Literary Genre of Justin's First Apology», in: *Vigiliae Christianae*, 19, 1965, p. 99-110.

Keresztes, Paul, «The Massacre at Lugdunum in 177 A.D.», in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, XVI, 1967, p. 75-86.

Kratz, Reinhard, Gregor, *Historisches und biblisches Israel: drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013 (ed. ita di Mollo, Paola, Ed., *Israele storico e biblico: storia, tradizione, archivi*, Roma: G&BPress, 2020).

Kulikowski, Michael, «Marius Maximus in Ammianus and the «*Historia Augusta*»», in: *Classical Quarterly*, 57/1, 2007, p. 244-256.

Lake, Kirsopp, trad., *The Ecclesiastical history of Eusebius of Caesarea*, Cambridge - London: Harvard University Press, 1965.

Lanata, Giuliana, *Processi contro i Cristiani negli Atti dei Martiri*, Torino: Giappichelli, 1989².

Lanata, Giuliana, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano: Giuffrè, 1973.

La Rocca, Adolfo / Oppedisano, Fabrizio, *Il senato romano nell'Italia ostrogota*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 2016.

Lawrence, Paul, *The Lion atlas of Bible history*, Oxford: Lion Book, 2006 (trad. ita di Bedetti, Cristina, *Atlante storico-geografico della Bibbia*, Padova: Elledici, Messaggero, 2010).

Luzzato, Giuseppe Ignazio, *Roma e le provincie*, 1, Bologna: Cappelli, 1985.

Maganzani, Lauretta, «Appunti sul concetto di dignità umana», in: *Studia et documenta historiae et iuris*, Città del Vaticano, 2011, p. 521-544.

Mantovani, Dario Giuseppe, «Il 'Bonus Praeses' secondo Ulpiano. Studi sul contenuto e forma del 'De officio proconsulis' di Ulpiano», in: *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano Vittorio Scialoja*, 1993, p. 203-267.

Marenco, Mariarita, *Da Gesù al Nuovo Testamento*, Cantalupa (TO): Effatà, 2013.

Marguerat, Daniel, *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, Montrouge – Genève: Bayard – Labor et Fides, 2018.

Marguerat, Daniel, *Les Actes des apôtres (1-12), Commentaire du Nouveau Testament, Deuxième Série, Va*, Genève: Labor et Fides, 2015² (2007, revue et corrigée).

Marguerat, Daniel, *Les Actes des apôtres (13-28), Commentaire du Nouveau Testament, Deuxième Série, Vb*, Genève: Labor et Fides, 2015.

Marotta, Valerio, «I 'mandata' nei libri del 'De officio proconsulis' di Ulpiano. Tecniche di governo e regole d'oppor-

tunità sociale» in: Stolfi, Emanuele, Ed., *Giuristi e officium. L'elaborazione giurisprudenziale di regole per l'esercizio del potere fra II e III secolo d.C.*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2011, p. 155-193.

Marotta, Valerio, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.)*, Torino: Giappichelli, 2009.

Marotta, Valerio, *Ulpiano e l'impero. II. Studi sui 'libri de officio proconsulis' e la loro fortuna tardoantica*, Napoli: Loffredo, 2004.

Martin, François, trad., et al., *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris: Letouzey et Ané, 1906.

Massa, Francesco, «Nommer et classer les religions aux II^e – IV^e siècles : la taxinomie "paganisme, judaïsme, christianisme" », in: *Revue de l'histoire des religions*, 234/1, 2017, p. 689-715.

Mattogno, Gian Pio, *L'antigiudaismo nell'Antichità classica*, Padova: Ed. di Ar, 2002.

Mazzarino, Santo, *Il pensiero storico classico*, II/2, Bari: Laterza, 1966.

Mazzarino, Santo, *L'Impero Romano*, I-II, Roma-Bari: Laterza, 1990⁴.

Mercedes García Quintas de las, Maria, «Sul fondamento giuridico delle persecuzioni contro i fedeli cristiani», in: *Studia et documenta historiae et iuris*, 83, 2017, p. 563-575.

Migliorati, Guido, *Iscrizioni per la ricostruzione storica dell'impero romano: da Marco Aurelio a Commodo*, Milano: Educatt, 2011.

Mimouni, Simon Claude, *Le Judaïsme ancien et les origines du Christianisme, Études épistémologiques et méthodolo-*

giques, Montrouge: Bayard éditions, 2017.

Mimouni, Simon Claude, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecques et romaines. Histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Paris-Louvain: Peeters, 2007.

Mimouni, Simon Claude / Maraval, Pierre, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Paris: Presses Universitaires de France, 2014 (IV^{ème} tirage de la 1^{ère} édition du 2006).

Minelli, Camilla, «La data dell'*Apologeticum* di Tertulliano», in: *Aevum, Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche*, 74/1, 2000, p. 187-190.

Molinier, Agnès, «Marius Maximus source latine de la vie de Commode?», in: Bonamente, Giorgio, et al., Eds, *Historiae Augustae Colloquium Argentoratense*, Bari: Edipuglia, 1998, p. 223-248.

Molthagen, Joachim, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.

Momigliano, Arnaldo, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, in: Di Donato, Riccardo, Ed., *Storia e Letteratura, Raccolta di studi e testi*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1992.

Momigliano, Arnaldo, *Saggi di storia della religione romana: studi e lezioni 1983-1986*, a cura di Di Donato, Riccardo, Brescia: Morcelliana, 1988.

Mommsen, Theodor, «Zur Lebensgeschichte des jüngeren Plinius», in: *Hermes*, 3, 1869, p. 31-139 (= *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin, 1906, p. 366-468).

Moreschini, Claudio, *Letteratura cristiana delle origini: greca e latina*, Roma: Città nuova, 2007.

Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, con la collaborazione di Perono Cacciafoco Francesco, et al., presentazione di Reale, Giovanni, indici a cura di Cicero, Vincenzo, Milano: Bompiani, Il pensiero occidentale, 2013.

Moreschini, Claudio / Norelli, Enrico, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia: Morcelliana, 1995 (trad. fra. di Rousset, Madeleine, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, Vol.1: «De Paul à l'ère de Constantin», Genève: Labor et Fides, 2000).

Moreschini, Claudio / Podolak Pietro, *Opere apologetiche di Tertulliano*, Roma: Città Nuova, 2006.

Motschmann, Cornelius, *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Stuttgart: F. Steiner, 2002.

Moureau, Jacques, *La persécution du christianisme dans l'empire romain*, Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

Munier, Charles, *L'apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*, Fribourg: Éd. universitaires, 1994.

Munnich, Olivier, «Quelques aperçus d'Irénée sur les traditions juives», in: Bastit, Agnès, Ed., *Irénée entre Asie et Occident*, Actes de la journée du 30 juin 2014 à Lyon, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2021, p. 123-135.

Mura, Gaspare, Ed., *La teologia dei padri: testi dei padri latini, greci, orientali scelti e ordinati per temi*, Vol. 5, ed. ita. accresciuta e curata da Mura, Gas-

pare, trad. dei profili dei Padri di Corti, Guglielmo, Roma: Città nuova, 1987 (trad. ita. dell'originale *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet*, hrsg. von Heilmann (Alfons) unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Kraft, Heinrich, Band 5: *Kirchenväterlexikon und Register*, von Kraft, Heinrich, München: Kösel, 1966).

Nautin, Pierre, « Excursus, Remarques sur la date de la persécution de Lyon d'après Eusèbe », in: Nautin, Pierre, Ed., *Lettres et écrivains chrétiens de II^e et III^e siècles*, Paris: Cerf, 1961, p. 62-64.

Neyrand, Louis, et al., Trad., *Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée*, introduction de Richard, François, éd. revue de Bardy, Gustave, Paris: Cerf, 2003.

Norelli, Enrico, «I cristiani "anima del mondo". L'A Diogneto nello studio dei rapporti tra cristianesimo e impero», in: Dal Covolo, Enrico / Uglione, Renato, Eds., *Cristianesimo e istituzioni politiche: da Augusto a Costantino*, Roma: LAS, 1995, p. 53-73.

Norelli, Enrico, «Χριστιανισμός e χριστιανός in Ignazio di Antiochia e la cronologia delle sue lettere», in: Durante Mangoni, Maria Beatrice, et al., Eds., *Gesù e la storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo. Studi in onore di Giorgio Jossa (Oi christianoï 20)*, Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2015, p. 171-189.

Oliver, James H. / Palmer, Robert E. A., «Minutes of an Act of the roman Senate», in: *Hesperia*, XXIV, 1955, p. 324-326.

Oliviero Niglio, Giuseppina Maria, «La "diversità" dei Cristiani nel carteggio tra Plinio e Traiano», in: *Studia et docu-*

menta historiae et iuris, 77, 2011, p. 365-384.

Oppedisano, Fabrizio, «Senato e cariche pubbliche nelle *Res gestae* di Ammiano Marcellino», in: Gnoli, Tommaso, *Aspetti di tarda antichità. Storici, storia e documenti del IV sec. d.C.*, Bologna: Pàtron, 2019, p. 213-226.

Orbe, Antonio, *Introduction à la théologie des II^e et III^e siècles*, 2, Trad. de l'espagnol de López de Castro, Joseph M. revue et complétée par Bastit, Agnès et Roessli, Jean-Michel avec la collaboration de Jacob, Bernard et Molinié, Pierre, Avant-propos de Roessli, Jean-Michel, Paris: Éd. du Cerf, 2012.

Otranto, Giorgio, «La polemica antigudaica da Barnaba a Giustino», in: *Annali di Storia dell'Esegesi*, 14/1, 1997, p. 55-82.

Pearce, Sarah, «Rethinking the Other in Antiquity: Philo of Alexandria on Intermarriage», in: *Thematic Issue: Culture, Identity and Politics in the Ancient Mediterranean World*, in: *Antichthon*, 47, 2013, p. 140-155.

Petraccia, Maria Federica, *Indices e delatores nell'antica Roma: occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias*, Milano: LED, 2014.

Pflaum, Hans-Georg, *Le Marbre de Thorigny*, Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, 1948.

Pont, Anne-Valérie, «Juifs et chrétiens dans les collectivités de droit romain. Dynamiques juridiques des origines à 235», in: Belayche, Nicole / Estienne, Sylvia, Eds., *Religions et pouvoir dans le monde romain. L'autel et la toge, de la deuxième guerre punique à la fin des Sé-*

vères Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2020, p. 367-396.

Pouderon, Berdard, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris: Beauchesne, 1989.

Pouderon, Berdard, *D'Athènes à Alexandrie: études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section Etudes IV, Louvain: Peeters, Presses de l'Université Laval, 1997.

Pouderon, Berdard, «Les 'écoles' chrétiennes de Rome, Athènes et Alexandrie: Justin et son disciple Tatien; Athénagore», in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, CXIII/4, Octobre-Décembre 2012, p. 385-400.

Provenzano, Marco, *Attitudes intolérantes et initiatives législatives contre les chrétiens à l'époque de Marc-Aurèle entre histoire et propagande politique. [Un réexamen de la vexata quaestio]*. Thèse de doctorat dirigée par Cutino, Michele, É. D. 270 É.A. 4377, Faculté de Théologie Catholique et Sciences Religieuses, Université de Strasbourg, 2017 (document électronique consultable à: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02149349/document>. Page consultée le 26 septembre 2022).

Provenzano, Marco, «Vettius Epagathus, "le paraclet des chrétiens" dans la Lettre des martyrs de Lyon et Vienne (Eusèbe, H.E. V, 1. 3 – 2. 8)», in: *Revue de sciences religieuses*, 89/3, 2015, p. 345-371.

Quacquarelli, Antonio, trad., *Didachè, Prima lettera di Clemente ai Corinzi, A Diogneto*, introduzione di Tessore, Dag, Roma: Città nuova, 2008.

Quacquarelli, Antonio, trad., *Lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, introduzione di Tessore, Dag, Roma: Città nuova, Roma, 2009.

Richard, François / Pelletier, André, *Lyon et les origines du Christianisme en occident*, Lyon: Ed. Lyonnaises d'Art et d'Histoire, 2011.

Riesner, Rainer, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994 (trad. ingl. di Stott, Doug, *Paul's early period: chronology, mission strategy, theology*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1998).

Rinaldi, Giancarlo, «"Rectores aliqui". Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra Impero Romano e comunità cristiane», in: *Annali di storia delle esegesi*, XXVI, 2009, p. 99-164.

Rivière, Yann, «Détenition Préventive, mise à l'épreuve et démonstration de la preuve (I^{er} - III^e siècles ap. J.-C.)», in: Bertrand-Dangenbach, Cécile, et al., eds., *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'antiquité classique, actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997)*, Paris: De Boccard, 1999, p. 57-73.

Rizzi, Marco, *L'atteggiamento dei cristiani verso il potere e l'impero prima di Costantino*, in: Dal Covolo, Enrico / Sfameni Gasparro, Giulia, *Costantino il grande: alle radici dell'Europa*, Atti del convegno internazionale di studio in occasione del 1700 anniversario della Battaglia di Ponte Milvio e della conversione di Costantino, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2014, p. 65-77.

Robbe, Sabrina Antonella, «'Martiri' e 'confessori' nella Storia ecclesiastica di

Rufino di Concordia: un confronto con Eusebio», in: *Latinitas*, 4, 2016, p. 56-68.

Rohrbacher, David, «The sources of the 'Historia Augusta' re-examined», in: *The On-Line Journal of Ancient Historiography*, 7, 2013, p. 146-180.

Ruysschaert, José, «Les 'martyrs' et les 'confesseurs' de la Lettre des églises de Lyon et de Vienne », in Rougé, Jean / Turcan, Robert, Eds., *Les martyrs de Lyon (177)*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique n° 575, Lyon: Ed. CNRS, 1978, p. 155-164.

Santalucia, Bernardo, «'Accusatio' e 'inquisitio' nel processo penale romano di età imperiale», in: Zuccotti, Ferdinando, Ed., *Atti del Convegno Processo Civile e Processo Penale nell'Esperienza Giuridica del Mondo Antico in Memoria di Arnaldo Biscardi*, Atti del convegno (Siena, 13-15 dicembre 2001), Milano: LED (Collana della Rivista di Diritto Romano), 2011, p. 249-257.

Santalucia, Bernardo, «Cognitio Custodiarum», in: Muscheler, Karlheinz, Ed., *Römische Jurisprudenz - Dogmatik, Überlieferung, Rezeption Festschrift für Detlef Liebs zum 75 Geburtstag*, Freiburger rechtsgeschichtliche Abhandlungen, herausgegeben vom Rechtsgeschichtlichen Institut an der Universität, Freiburg im Breisgau, Berlin: Duncker und Humblot, 2011, p. 505-520.

Santalucia, Bernardo, «La carcerazione di Nevio», in Bertrand-Dangenbach, Cécile, et al., Eds., *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'antiquité classique, actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997)*, Paris: De Boccard, 1999, p. 27-39.

Santalucia, Bernardo, «La 'cognitio extra ordinem' in materia criminale», in: Amelotti, Mario, et al., Eds., *Lineamenti di storia del diritto romano*, sotto la direzione di Talamanca, Mario, Milano: A. Giuffrè, 1989², p. 456-463.

Santalucia, Bernardo, *Studi di diritto penale romano*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1994.

Santangelo, Federico, *La religione dei Romani*, Roma: Laterza, 2022.

Schlumberger, Jorg A., «'Epitome', 'Historia Augusta' und Marius Maximus?», in: Galli Milić, Lavinia / Hecquet-Noti, Nicole, Eds., *Historiae Augustae Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud septuagenarii: les traditions historiographiques de l'Antiquité tardive: idéologie, propagande, fiction, réalité*, Bari: Edipuglia, 2010, p. 195-209.

Sena Pera, Juan Pablo, «L'antigiudaismo cristiano da Giustino Martire ad Eusebio di Cesarea», in: Malatesta, Maria, et al., Eds., *Fonti per lo studio delle culture antiche e medievali*, Bologna: Dipartimento di Storia Culture Civiltà, 2014, p. 1-32 (on line: http://amsacta.unibo.it/3459/1/SENA_PERAx.pdf, page consultée le 30 septembre 2022).

Sherwin-White, Adrian Nicholas, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1985 (= 1968, edition de 1966 with corrections).

Silverio, Enrico, «Indices, Delatores e Accusatores. Questioni terminologiche relative a 'delatori', 'correi dissociati' e 'collaboratori di giustizia'», in: *Bollettino della Unione Storia ed Arte*, 6, 2011, p. 248-269.

- Simonetti, Manlio, «Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo», in: Holtz, Louis / Fredouille, Jean-Claude, Eds., *De Tertullien aux Mozarabes: mélanges offerts à Fontaine Jacques à l'occasion de son 70, anniversaire par ses élèves, amis et collègues*, coordination Jullien, Marie-Hélène, Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1992.
- Simonetti, Manlio, «Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri», in: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 2/1-2, 1956, p. 40-57.
- Simonetti, Manlio / Prinzivalli, Emanuela, *Letteratura Cristiana Antica*, Casale Monferrato: Ed. Piemme, 2003.
- Sordi, Marta, «I "nuovi decreti" di Marco Aurelio contro i Cristiani» in: Sordi, Marta, Ed., *Impero romano e Cristianesimo. Scritti Scelti, Studia Ephemeridis Augustinianum IC*, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 2006, p. 347-362.
- Sordi, Marta, «I rapporti tra i Cristiani e l'impero da Tiberio ai Severi», in *Humanistica e Teologia*, 13, 1992, p. 59-71.
- Sordi, Marta, *Il Cristianesimo e Roma, Il Cristianesimo sotto Marco Aurelio*, Bologna: L. Cappelli, 1965.
- Sordi, Marta, «La ricerca d'ufficio nel processo del 177», in: Sordi, Marta, Ed., *Impero romano e Cristianesimo. Scritti Scelti, Studia Ephemeridis Augustinianum IC*, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 2006, p. 363-368.
- Soverini, Paolo, «Aspetti della figura di Lucio Vero nella storiografia tardoantica», in: *Bollettino di Studi Latini: Periodico Semestrale d'Informazione Bibliografica*, 32, 2002, p. 68-81.
- Soverini, Paolo, «Per lo studio del testo della *Historia Augusta*: tra analisi linguistica e critica storica», in: *Atti dell'Accademia ligure di scienze e lettere*, 46, 1989, p. 434-444.
- Soverini, Paolo, *Scrittori della Storia Augusta*, 1, Torino: UTET, 1983.
- Sperandio, Marco Urbano, *Nomen Christianum. La persecuzione come guerra al nome cristiano*, Torino: Giapichelli, 2009.
- Thomas, Garth, « La condition sociale de l'église de Lyon en 177 », in: Rougé, Jean / Turcan, Robert, Eds., *Les martyrs de Lyon (177)*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique n° 575, Lyon: Ed. CNRS, 1978, p. 98-106.
- Trocmé, Étienne, *L'Évangile selon saint Marc*, Genève: Labor et Fides, 2000.
- Uría, Javier, «The pronunciation of syllable coda *m* in classical Latin: a reassessment of some evidence from Latin grammarians», in: *American Journal of Philology*, 140/3, 2019, p. 439 - 476.
- Vidman, Ladislav, *Étude sur la correspondance de Plinie le jeune avec Trajan*, Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1960 (= ristampa anastatica Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1972).
- Wehnert, Jürgen, *Die Reinheit des 'christlichen Gottesvolkes' aus Juden und Heiden*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 173, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Wierschowski, Lothar, «Der Lyoner Märtyrer Vettius Epagathus. Zum Status und zur Herkunft der ersten gallischen Christen», in: *Historia*, 47, 1998, p. 426-453.

Zecchini, Giuseppe, *I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Milano: Jaca Book, 1984.

Zecchini, Giuseppe, *Il federalismo nel mondo antico*, Milano: Vita Pensiero, 2005.

Zecchini, Giuseppe, *Il pensiero politico romano: dall'età arcaica alla tarda antichità*, Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997.

Zecchini, Giuseppe, «La Consitutio Antoniniana e l'universalismo politico di Roma», in: Aigner-Foresti, Luciana, Ed., *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente: Bergamo, 18-21 settembre 1995*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1998, p. 349-358.

Zecchini, Giuseppe, *Ricerche di storiografia tardoantica*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1993.

Zecchini, Giuseppe, *Storia della storiografia romana*, Roma-Bari: Laterza, 2016.

Zeiller, Jacques, « À propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens », in: *Revue d'Études Augusti-*

niennes et Patristiques, 2, 1956, p. 257-263.

Zumstein, Jean, *L'Évangile selon Saint Jean*, Genève: Labor et Fides, 2007.

3. Dizionari

Glare, Peter Geoffrey William, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 2016².

Liddell, Henry George, et al., *Greek - English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1940⁹ (con due appendici: 1969 e 1996), versione online del *The-saurus Lingue Graecae*.

Lampe, Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1961.

Mason, Hugh J., *Greek terms for Roman institutions: a lexicon and analysis*, Toronto: Hakkert, 1974.

Menge, Rudolf / Preuss, Siegmund, *Lexicon Caesarianum*, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1890.

Moulton William Fiddian / Geden, Alfred Shenington, *A Concordance to the greek testament, according to the texts of Westcott, Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edimburgh: T. and T. Clark, 1963⁴.

¹ Faloppa (2015: 65-76). Alla p. 73, lo studioso asserisce: «Il tratto oggi più rilevante di “clandestino”, quando è usato per parlare di migranti, non è tanto la “segretezza”, quanto l’illegalità. Mi riferisco ovviamente al recente reato di immigrazione clandestina (introdotto dal “Pacchetto sicurezza” 94 del 15 lu-

glio 2009) e alla conseguente equazione “clandestino” uguale criminale, fuorilegge, delinquente.».

2 Qui con funzione di radice, il termine *Clam* assume singolarmente sia valore avverbiale, con significato di segretamente, sia di preposizione: senza la conoscenza di, sconosciuto a. Cfr. Glare (2016²: 362 e 364).

3 È quanto annotato dal grammatico di epoca antonina Velio Longo (*De orthographia* VII, 78. 16-21) proprio a proposito della parola *clandestinus*. Il fenomeno è segnalato anche nel VI secolo da Prisciano di Cesarea (*Institutiones grammaticae* II, 29. 16-19). In argomento, cfr. Uría (2019: 452-454) che, a proposito del passo di Velio Longo, accanto all'edizione critica curata da Keil (1880), segnala il passo in analisi anche in quella recente di Di Napoli (2011): *De orth.* VII, 77. 16-21.

4 Gli autori (e in assenza di autore certo le opere) vengono presentati in ordine alfabetico in base al secolo di appartenenza. Alla lista si aggiunga il già citato Velio Longo (cfr. *supra* nt. 3). Le edizioni critiche, che riportano il nome intero delle opere, sono segnalate tra parentesi. III a.C.: T. Maccio Plauto, *Mil. Glor.* v. 955 (Goetz / Schoell 1895: 128-222). II a. C : Caio Lucilio, *Sat. frg. (in aliis scriptis servata)*, v. 651 (Marx 1904); Lucio Afranio, *Comm.* XV. 13 (Ribbeck 1873²); T. Maccio Plauto, *Amph.* v. 485 e frg. 19 (*in aliis scriptis servata*) (Goetz / Schoell 1922: 4-60), *Casina* v. 946 (Eid. 1904: 112-161). I a.C.: Aulo Irzio, *Lib. VIII Caes. Comm. B. Gall.* 33. 1 (Hering 1997: 148-171); C. Giulio Cesare, *B. Gall.* VII, 1. 6 e 64. 7 (Id. 1997) (cfr. Menge / Preuss 1890 : 169); Cornelio Nepote, *De vir. ill. Hannib.* II, 2 (Marshall 1901); L. Cornelio Sisenna, *Hist. frg. (in aliis scriptis servata)*, 111-112 (Peter 1967: 276-297); Lucio Pomponio, *Atel. frg. (in aliis scriptis servata)*, v. 23 (Ribbeck 1873²: 225-254); M. Tullio Cicerone, *Cat. maior.* 40 (Simbeck 1917: 3-43), *De off.* II, 23. 81 (Atzert 1963) *Orator* 223 (Reis 1932), *Pro P. Corn. Sulla Or.* 223 (Kasten 1966: 1-29.). I d. C.: L. Anneo Seneca, *De ira* II, 9. 3 (Hermes 1923: 46-150); Marco Manilio, *Astr.* I, v. 896 (Goold 1985); P. Rutilio Lupo, *Sch. dian. et lex.* I, 7 (Halm 1863: 3-21); Silio Italico, *Punica* VII, v. 265 (Delz 1987); Valerio Massimo, *Facta et dicta mem.* II, 5. 3, V. 1. 1, VI, 5. 2, e 7. 3, VIII, 15. 4 (Kempf 1888). II d. C.: Aulo Gellio, *Noct. Att., praef.* XVII, 9, XVII, 9. 3 e 16. 3 (Hosius 1903), *Arg. Truc.* v. 4 (Goetz / Schoell 1896: 69); Cornelio Tacito, *Ann.* II, 40 e IV, 27 (Heubner 1994); G. Tranquillo Svetonio, *Nero, De vita Caes.* XLVIII, 3 (Ihm 1908); Lucio Apuleio, *Met.* III. 3, V. 18, VIII. 3 e 10, IX, 20 (Helm 1955); M. Cornelio Frontone, *Ep. ad. M. Ant.* 1. 3, *Ep. ad. Ver. Imp.* I, 12. 3 (van den Hout 1988: 107-132, 133-152) (*dubium* in Davenport / Manley, 2014: 129); Plinio il giovane, *Pan.* XLIX, 6 e LXII, 9 (Schuster 1958³: 368-455).

5 Per la vita di Marco Aurelio cfr. le biografie di Fündling (2008, trad. ita di Dorelli 2009) e di Birley (1987 rev. ed., trad. ita di De Grandis 1990). Incompleto, ma ricco di spunti interessanti, il lavoro di Frascchetti (2008).

6 Sperandio (2009: 46): «[...] sicché la prima, effettiva persecuzione del *nomen christianum* si sarebbe avuta soltanto sotto Traiano, diventando poi una prassi». Sulla questione dell'illiceità del *nomen Christianum* di veda anche Pont (2019: 379-388, 394-396). Su Traiano e sull'istituzione della prima legislazione contro i cristiani cfr. *infra* par. 5.

7 Sullo strettissimo rapporto tra il ruolo di *princeps senatus* e quello di *pontifex maximus* si ricordino le riflessioni di Momigliano (1988: 70): a partire dell'anno 27 a.C., Ottaviano adotta il titolo di Augusto. Questo permette di associare in maniera definitiva il potere religioso con quello imperiale facendo dipendere l'uno dall'altro. È però solo dal 12 a.C. che l'essere *princeps* implica automaticamente essere *pontifex maximus*. Dunque, in accordo con Zecchini (1997: 17 e 132), si può asserire che il *princeps* è il *defensor fidei* della religione tradizionale il cui compito è quello di preservare la *pax deorum*. Per essere un vero *defensor fidei*, è necessario esercitare la virtù della *pietas deorum* che in Marco Aurelio era profondamente radicata: cfr. Migliorati (2011: 93-94). Sulla *religio romana* si segnala anche il recentissimo studio di Santangelo (2022).

8 Sul *senatus consultum de bacchanalibus* cfr. Gallo (2017: 519-541). Per la gestione dei culti orientali dall'età repubblicana alla dinastia giulio-claudia cfr. Buongiorno (2016: 245-255). La *Pauli Sententiae* 5, 21. 2 così recita: *Qui novas sectas vel incognitas religes inducunt ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur*. In argomento, cfr. Beggio (2012: 132-133) e Sperandio (2009: 97 e nt. 296). L'edizione critica delle *Sententiae Receptae Paulo* è quella di Riccobono [et Alii] (1940-1943) detta anche *Fira II*.

9 Sulla datazione della *Historia Augusta*, Soverini (1989: 434-444) insiste sulla necessità di analizzare l'opera alla luce degli usi linguistici del tardo latino. In argomento, cfr. inoltre Soverini (1983: 9-57) e Mazzarino (1966: 214, 244). Pietre miliari restano le ricerche di Enmann (1984: 337-501) e di Dessau (1892: 561-605 e 1889: 337-392).

10 Cfr. Rohrbacher (2013: 146-180); Schlumberger (2010: 195-209); Kulikowski (2007: 244-256); Fündling (2006: 102-118); Bertrand-Dagenbach (2004: 223-230); Soverini (2002: 68-81); Molinier (1998: 223-248); Birley (1990: 57-74).

11 Sull'evoluzione del senato dall'epoca repubblicana alla tarda antichità cfr. La Rocca – Oppedisano (2016: 11-22). La *Vita Alexandri Severi* è uno dei massimi esempi di questa ricerca di tolleranza: cfr. Paschoud (2003) e Mundt (2001) in Bertrand-Dagenbach (2014: XXII-XXV). La composizione di quest'opera, che racconta le vite dei regnanti da Adriano e Numeriano, si situa dopo l'impero di Giuliano (331-363), l'ultimo restauratore delle antiche tradizioni pagane ed è probabilmente diretta ai successori dell'usurpatore Eugenio (392-394) che, tollerante verso i pagani, avrebbe riposto all'interno della *curia Iulia* l'altare della Vittoria tolto da Graziano nel 382 (cfr. Zecchini, 1993: 39-49 e 2016). Non sarebbe un esempio letterario isolato poiché alcuni passi delle *Res Gestae* di Ammiano Marcellino, secondo Grattarola (1981: 80-95), suggerirebbero un ugual invito alla tolleranza. Su Ammiano Marcellino cfr. anche Oppedisano (2019: 213-226).

12 Sulla distinzione dei due termini e, in generale, sulla storia del popolo ebraico dalle origini fino all'epoca romana, cfr. gli studi di Grottanelli e di Sacchi presenti nel volume curato da Filoramo (2007). Per le riflessioni che seguono si ringrazia il Prof. Daniele Tripaldi dell'Ateneo di Bologna, le cui delucidazioni nel corso del recentissimo convegno dedicato a Filone Alessandrino («Filone l'Egizio»: gli dèi, i loro segni e la costruzione di un παράδειγμα intellettuale 'sincretistico' nel *De Vita Mosis*» in *Tra Alessandria e Roma: dinamiche etnico-religiose e prospettive politiche della proposta culturale di Filone Alessandrino*, Università La Sapienza di Roma, coordinamento scientifico: Prinzivalli e Spuntarelli, coordinamento organizzativo: Spuntarelli, Roma, 30-31 maggio 2022) hanno permesso di approfondire la questione. Si parla di 'utopia' perché come dimostra Capponi (2007: 28-37) – a proposito della comunità ebraica di Leontopoli tra il II a.C. e il I d.C. – (ma cfr. anche Idel, 2013: 232), l'ebraismo non nasce come monoteismo poiché, forse, solo nell'ultimo ventennio del VII a.C., e certamente dopo la fine del periodo della cattività babilonese, inizia il processo che lo porterà in piena età ellenistica a configurarsi come tale, presso i gerosolimitani. Contini (2008: 169-195) spiega chiaramente, infatti, che nell'isola di Elefantina presso Siene, la comunità ebraica locale, distante negli usi e nei costumi dall'ebraismo biblico (Contini 2008: 175-188) e il cui tempio sarebbe rimasto attivo anche durante gli anni d'esilio a Babilonia, non venerava solo il dio d'Israele: YHWH, infatti, conviveva con altre divinità semitiche ed egiziane (Contini 2008: 187-195). Contro questo 'sincretismo' (per il quale cfr. ancora Contini 1998: 81-104 e spec. 93-101), da Gerusalemme tuonava il profeta Geremia (post 650 a.C. – post 586 a.C.) (e.g. *Geremia* 44). Invano... Gli studi di Kratz (2020) confermano che nel V a.C., sempre ad Elefantina, si celebrava-

no matrimoni misti in cui la sposa non pareva porsi particolari reticenze nel dare formale rispetto agli dèi egizi. A Leontopoli invece, asserisce la Prof.ssa Caterina Moro nel corso del medesimo convegno su Filone (*La regalità di Mosè e le tradizioni giudaiche*, in *Tra Alessandria e Roma* cit.), le sepolture dei giudei sono assolutamente indistinguibili nel formulario da quelle dei non giudei. Ancora a cavallo tra il I a.C. e il I d.C., ad Alessandria, come attesta Filone, si celebrano diversi matrimoni misti (*De Vita Mosis*, 1, 147 e 2, 196 e *In Flaccum* 95-96). Sul tema, cfr. Pearce (2015: 1-25) e (2013: 140-155).

13 Cfr. Canfora (2021: 3-27). Nella sua interezza, questa monografia tratteggia bene la fine dello Stato Ebraico e la figura di Pompeo.

14 Racconta lo storico giudeo romanizzato Giuseppe Flavio (*Bellum Iudaicum* II, 9. 2-3) che Pilato introdusse nottetempo a Gerusalemme i ritratti di Tiberio coperti da un velo affinché non venissero notati. Il popolo giudaico vide in questo gesto un oltraggio alle sue leggi ed in massa si recò quindi a Cesarea, lì dove aveva sede Pilato in quanto *praefectus*. Al rifiuto di quest'ultimo di rimuovere le immagini, tutti i Giudei lì presenti si prosternarono faccia a terra per ben cinque giorni e cinque notti. All'alba del VI giorno, i Giudei diedero, se possibile, una prova ancora più ferma della loro determinazione protendendo il collo verso i soldati di Pilato pronti a offrirsi in sacrificio. Impressionato, il prefetto ordinò la rimozione delle immagini. In argomento, cfr. Firpo (1999: 37-38). Si segnala il commento al passo di Vitucci nell'edizione da lui curata della *Guerra Giudaica* (2001⁸: 321-322 e 628). Lo studioso propone il testo di Niese (1887-1895) apportando modifiche segnalate in apparato critico in base al lavoro di Thackeray del 1927-1929 (cfr. *ivi*: XXXV).

15 Sia Firpo (1999: 41-43) che Momigliano (1992: 35-36 e 203-205) commentano un episodio riportato dai contemporanei Giuseppe Flavio (*Antiquitates Iudaicae* XVIII, 261 e ss.) e Filone Alessandrino (*Legatio ad Caium*, 207 e ss.), quest'ultimo *civis romanus* ed esponente della comunità giudaica di Alessandria d'Egitto. Quanto si legge attesta certamente la ferma volontà giudaica nel far rispettare le sue tradizioni in maniera pacifica secondo Giuseppe Flavio e Filone, pronta alle armi, invece, secondo P. Cornelio Tacito (*Historiae* V, 9. 2) se non fosse sopravvenuta la morte di Caligola nel gennaio del 41; al contempo, è prova dell'antisemitismo cui gli ebrei della diaspora erano soggetti. Caligola avrebbe imposto nel 40 una statua con le sue fattezze nel tempio di Gerusalemme e parimenti, due anni prima, avrebbe ordinato il suo culto ad Alessandria. Qui, in particolare, A. Avilio Flacco, *praefectus*

d'Egitto dal 32 al 38, stando a Filone, avrebbe prima non ostacolato poi addirittura favorito, le violente manifestazioni antisemitiche.

16 Cfr. Mattogno (2002: 73 nt 1 e p. 145) e Firpo (1999: 41-61). Alla fine del luglio del 70, Gerusalemme fu conquistata, incendiata e rasa quasi completamente al suolo. La strage fu immensa. Tra la fine del 70 e l'aprile del 73 vennero estinte le sacche di resistenza di Macheronte, Herodium e Masada. La caduta di quest'ultima fortezza è raccontata con commozione e ammirazione da Giuseppe Flavio, al seguito dell'esercito imperiale dal 67 dopo la presa di Iotapata. Eleazaro ben Jair, capo dei ribelli, invita i compagni al suicidio per non servire né ai romani né a nessun altro che non sia Dio. Solo due donne e cinque bambini evitarono questa sorte (*Bell. Iud.* VII, 8. 5-7). Vespasiano introdusse, inoltre, il *fiscus iudaicus*: l'obolo di mezzo siclo che ogni giudeo era tenuto a versare annualmente al tesoro del Tempio di Gerusalemme, venne dirottato nelle casse di quello di Giove Capitolino (cfr. Momigliano, 1992: 321-322 e 407). Questa misura, sostiene Momigliano (1992: 317-323 e spec. 321-322) serviva certamente a colpire la solidarietà che univa tutti i Giudei intorno al Tempio e quindi, in un certo qual modo, a creare una responsabilità collettiva benché (cfr. *ivi*, p. 318) alcune città della Galilea rimasero fedeli ai romani ed altre si arresero prima degli scontri decisivi. Dunque, ribelli e non ribelli erano inclusi nella medesima tassa. Tuttavia, l'introduzione del *fiscus* aveva due scopi molto più profondi: imporre la superiorità del dio romano e rescindere l'unità religiosa del giudaismo affinché si affievolisse la forza politica contro Roma.

17 Cfr. Firpo (1999: 63-73). Nonostante l'abolizione del *fiscus iudaicus* da parte di Nerva, la tensione nelle comunità giudaiche d'Egitto, di Cirene, di Cipro e della Mesopotamia crebbe al punto da provocare due anni di scontri violentissimi e distruzione di alcuni edifici pagani. In Mesopotamia, la rivolta scoppiò nel corso della spedizione di Traiano che mirava a sottrarre ai Parti, oltre all'Armenia e all'Adiabene, proprio la Mesopotamia. Qui, in particolare, la sollevazione giudaica avvenne contestualmente a quella delle popolazioni appena sottomesse nel 115-116. Traiano usò con loro una mano assai pesante ed esemplare riuscendo a prevenire un pericoloso collegamento strategico tra la Mesopotamia e gli altri territori in rivolta. Anche la Giudea, nonostante rimase estranea alla rivolta, subì qualche contraccolpo con un rafforzamento del controllo del territorio.

18 Bazzana (2010: 85-110); Mattogno (2002: 77, 108, 141, 148-149); Firpo (1999: 75-85). La rivolta di epoca adrianea ebbe come baricentro la Palestina e come cause precise delle decisioni di Adriano lette in chiave antiggiudaica: il

divieto di circoncisione e il progetto di costruire una nuova città sulle rovine di Gerusalemme, *Aelia Capitolina*, con l'istaurazione del culto di Giove Capitolino. I ribelli furono guidati da Simone Bar Kochba, salutato come principe messianico d'Israele da parte di alcuni rabbi e seguito soprattutto dagli abitanti dei villaggi delle campagne e dagli strati medio-bassi della popolazione. La resistenza ebbe termine nell'estate del 135 nella roccaforte di Bether, nei pressi di Gerusalemme, dove Simone morì. Dopo la vittoria, Adriano portò a termine i suoi progetti e paganizzò Gerusalemme, i Giudei vennero espulsi e fu loro impedito di rientrare in città pena la morte. Solo con Costantino, un secolo e mezzo dopo, fu loro concesso di tornare una volta all'anno: in occasione dell'anniversario della distruzione del Tempio da parte di Tito.

19 Cfr. Firpo (1999: 33-34, 43, 47, 49-61, 64, 67-68, 83-85, 88) e Momigliano (1992: 270, 310-312, 318-323). Per la vita di Giuseppe Flavio, cfr. Vitucci (2001: IX-XXXV),

20 Cfr. Marguerat (2018: 271-272) e Firpo (1999: 9).

21 Sulle lettere cfr. Norelli (2015: 177-185). Sulla datazione del martirio si fa riferimento ad un volume in cui Quacquarelli (2009: 5-6) cura la traduzione e le note dei testi.

22 Seguendo Marguerat (2018: 15-25, 2015²: 18-20), per la composizione del testo il *terminus post quem* sarebbe il luglio del 70 mentre il *terminus ante quem* il 95-100. Tuttavia, sarebbe possibile circoscriverne ancora di più la realizzazione al decennio 80 - 90 dati i toni accesi verso il giudaismo (Marguerat 2015²: 19: « c'est après 70 que le conflit judaïsme/christianisme s'envenime »). Per quanto riguarda il *terminus post quem*, si ricordi la stretta connessione tra gli Atti e il *Vangelo secondo Luca*. La lettura degli Atti, infatti, presuppone quella del *Vangelo* che dunque sarebbe stato redatto antecedentemente: cfr. ad esempio, il riferimento a Teofilo (Act. Ap. 1:1 □ Lc. 1:3), all'Ascensione di Gesù (Act. Ap. 1:2 □ Lc 24:50-53) e al Censimento di Quirino (Act. Ap. 5:37 □ Lc. 2:1-2). In questa prospettiva, il passo di Luca 21:20-24 (ma anche 19:43) - in cui Gesù profetizza che Gerusalemme sarà assediata e vinta da eserciti nemici pagani (clima simile in Marco 13:2 e 13:5-23), come effettivamente accade sotto Vespasiano nel luglio del 70 (cfr. *supra* nt. 16), - assume un valore cronologico essenziale. Per quello che riguarda, invece, il *terminus ante quem*, Marguerat osserva che negli Atti non si fa menzione delle epistole di Paolo di Tarso e ciò rende improbabile una datazione posteriore alla fine del I secolo: il canone di quest'ultime, infatti, prende la

forma definitiva tra il 95 e il 100. Per il commento a 9:23, cfr. Marguerat (2015²: 229-340).

23 L'argomento viene trattato *infra* par. 2.1. Per il commento a 11:19-26c, cfr. Marguerat (2015²: 407-418).

24 Marguerat (2015²: 407-418).

25 Sperandio (2009: 113-116) fa riferimento, in particolare, a Tertulliano (sul quale cfr. *infra* par. 4 e 5): *Ad Nationes* I, 17. 4 e *Apologeticum* XXXV, 4 e 8-9. Sordi (1992: 70-71), più in generale, a tutti gli apologeti del II secolo. Sul medesimo tema, cfr. anche Mazzarino (1990⁴: 475-476) che cita Giustino Martire, Melitone, vescovo di Sardi e Ireneo. Per i passi evangelici: per Marco cfr. Trocmé (2000), per Matteo cfr. Bonnard (1992³), per Luca cfr. Bovon (2009). Rizzi (2014: 65-77), invece, dedica la prima parte del suo contributo alle riflessioni di Paolo, nella parte centrale a quelle dell'*Adversus Haereses* di Ireneo. Per quanto riguarda il primo, lo studioso ricorda la prospettiva dell'apostolo: il cristiano riconosca il potere temporale dell'autorità istituzionale e resti sottomesso pure a un sovrano ingiusto e persecutore. Anche costui, infatti, nel giorno del Giudizio dovrà rendere conto di sé a Dio. Rizzi, poi, commenta il passo di Ireneo (IV, 30. 3) che così recita: «il mondo è in pace grazie ai Romani, così che noi possiamo viaggiare senza paura, per terra e per mare, ovunque vogliamo» e – implicitamente dice Rizzi – proprio grazie a ciò diffondere il *Vangelo*, come nel suo caso. Ireneo, infatti, si era spostato dall'Asia Minore a Roma e poi nelle Gallie: cfr. la dettagliata ricostruzione della vita del vescovo fatta da A. Bastit (2021: 17-48) che costituisce il *Preambolo* del volume da lei curato in cui sono presenti diversi studi su Ireneo. Una recensione del sottoscritto è in corso di pubblicazione sulla *Revue de Sciences Religieuses*, Vol. 97/1-2 (2023). La celebre inserzione di Ireneo dell'impero Roma, attualmente in auge (V, 26. 1), nello schema apocalittico dei quattro regni universali del *Libro di Daniele*, è una rielaborazione dell'originaria idea ellenistica della *translatio imperii* e dell'*aeternitas imperii* di Roma. Così, almeno, secondo Rizzi (2014) e Potestà / Rizzi (2013²: 470 e 477-478). Quest'ultimo lavoro riunisce in una pregiata edizione diversi testi di autori cristiani da cui quello dell'*Adversus Haereses* in citazione. Ireneo – non senza qualche esagerazione – parla di un'incredibile diffusione del cristianesimo in tutto l'impero (I, 10. 2) al punto che alcuni *fideles* si troverebbero addirittura *in regali aula* dove avrebbero ricevuto da Cesare degli *utensilia* distribuiti poi ai bisognosi (IV, 30. 1). Questa asserzione (cfr. Clarke, 1966: 95-97) viene interpretata tra gli altri da J. P. Migne nel 1857 e da A. von Harnack nel 1905 come una prova della presenza di cristiani alla corte di

Commodo (180-192). Lo studioso però, dal canto suo, propone una lettura alternativa partendo dal presupposto che il passo è disponibile solo in traduzione latina (IV secolo?). Clarke, dunque, ha cercato di rintracciare gli originali termini greci usati da Ireneo e tramandati per tradizione indiretta. In quest'ottica, *in regali aula* avrebbe potuto essere ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ, espressione che non indica solo ed esclusivamente la corte imperiale, ma anche la residenza dei governatori provinciali. È, ad esempio, il caso della lettera inviata da Ireneo allo gnostico Florino (*apud* Eusebius, *Historia Ecclesiastica* V, 20. 5). Inoltre, il termine *utensilia* risulterebbe aspecifico e *fideles* potrebbe fare riferimento ad alcuni *aulici ministri* di Commodo. Sul rapporto tra Ireneo, il paganesimo e il giudaismo cfr. l'interessante contributo di Clerici (1969: 1-30). Sulla conoscenza di Ireneo sulle tradizioni giudaiche cfr. Munnich (2021: 123-135).

26 Per un quadro generale sulla vita, sulle opere e sulla filosofia di Tertulliano cfr. Moreschini (2013: 483-537) e Id. (2007: 56-75).

27 Nella tesi di dottorato discussa nel 2017 (alle p. 15-58), a seguito di un'accurata analisi delle informazioni fornite da Eusebio, si è messo fortemente in dubbio il 177, anno convenzionalmente accettato e proposto dallo stesso autore nella prefazione al V libro dell'H.E. con la seguente indicazione: il XVII anno dell'imperatore Antonino Vero che corrisponde, secondo Eusebio, all'anno di elezione del vescovo di Roma Eleuterio. Si è però più favorevoli al 176, o comunque certamente per una data antecedente al 177, anno in cui comincia la coreggenza di Commodo. Tra le diverse argomentazioni, si ricorda che in Eusebio l'onomastica degli antonini nei libri IV e V non è esente da imprecisioni. Su un punto però c'è accordo col testo del *Martyrium Lugdunensium*: la menzione di un solo *princeps* all'epoca degli avvenimenti di Lione (Eus. *Praef.* H.E. V, 1 e *Mart. Lug.* 1, 44. 261-263 e 1, 47. 276-283). Il *Martyrium Lugdunensium*, in particolare, cita un solo 'Cesare' a proposito di due documenti ufficiali: lo scambio di *epistulae* tra il Cesare dell'epoca e il suo *legatus Augusti pro praetore* a proposito di come comportarsi coi *cives romani christiani* (in argomento, cfr. *infra* par. 7.11). Alle p. 20-26 della tesi di dottorato è presente il dibattutissimo *status quaestionis*. Favorevoli al 177: Oliver / Palmer (1955: 324-326), Sordi (1965: 175), Keresztes (1967: 80), Lanata, (1973: 131), Motschmann, (2002: 241-243), e Carfora (2009: 44). Considerano il 177-178 Richard / Pelletier (2011: 83). Reputano possibile, ma non certo il 177, optando per una data oscillante tra il 175 e il 180: Barnes (1978: 133-135), Id. (1968: 32-50) e Grant, (1978: 133-135). Secondo i suddetti autori, l'episodio di Lione avrebbe come *terminus postquem* il 175 e come *terminus*

antequem la fine del 176: le ricerche di Caspar (1926: 373-377) sono alla base dei contributi di Nautin (1961: 62-64) e di Astarita (1980: 521-522).

28 Benché inizialmente, ma solo in *Matteo* (10:5-6), Gesù invia i discepoli solo tra le genti d'Israele, dopo la resurrezione, Gesù li investe dell'importante compito di evangelizzare il mondo. In *Marco* non è specificato il luogo d'incontro, in *Matteo* si menziona la Galilea, mentre in *Luca*, negli *Atti* e in *Giovanni* si cita Gerusalemme. Si ricorda che il *Nuovo Testamento* è oggi letto e tradotto a partire dell'edizione critica di Nestle – Aland [et Alii] (2014). Per il commento ai passi qui menzionati si rinvia ai seguenti volumi: per *Marco* Trocmé (2000), per *Matteo* Bonnard (1992³), per *Luca* Bovon (2009), per gli *Atti* Marguerat (2015² ed. riv. e corr.), per *Giovanni* Zumstein (2007).

29 Cfr. Marguerat (2015: 376-391).

30 La differenza tra coscienza e identità, oggetto di annose discussioni, è da ritenersi secondo Mimouni (2017: 187-212), una sfumatura secondaria, o meglio faziosa per il periodo delle origini del cristianesimo. Nella Tarda Antichità, invece, proprio per marcare bene la distinzione tra giudaismo e cristianesimo, si potrà parlare di «coscienza federativa» fondata nella fede messianica di Gesù di Nazareth, una coscienza che non riposa su alcuna etnia geografica o di un particolare statuto giuridico. Sulla spinta identitaria promossa dai farisei, Mimouni (2017: 212, nt. 1) rinvia a un suo contributo antecedente: (2007: 109-112).

31 Per il commento ai passi qui menzionati si rinvia a Marguerat (2018, 2015² e 2015).

32 Daniélou (trad. ita. di Lunghi 1991: 64 e nt. 2) rifacendosi agli studi di É. Trocmé, afferma che i dati storici su Cornelio non creano difficoltà. Marguerat (2015²: 368-369) preferisce definire il racconto come una «leggenda di fondazione» che giustifichi la nascita della comunità cristiana a Cesarea da parte di gentili convertiti. L'apertura verso i pagani è messa in relazione con l'abbandono di alcune limitazioni alimentari tipiche della ritualità israelita secondo la visione estatica di Pietro descritta negli *Atti degli Apostoli* (10:10-16). Lo studioso bada bene a sottolineare che il termine 'leggenda' non nega automaticamente la base storica del fatto raccontato.

33 Marguerat (2015²: 371).

34 Marguerat (2015²: 409) mostra che non si hanno altre informazioni sulla comunità di Antiochia, eccezion fatta per qualche riferimento di Paolo di

Tarso nella *Lettera ai Galati* (2: 1-14). In argomento cfr. anche Id. (2018: 271-272) e Mimouni (2017: 197-201).

35 Cfr. Cattaneo (2020), Marguerat (2018: 24-25, 76, 180-183, 291, 327-330.), Id. (2015: 101-107), Marengo (2013: 161-165), Wehnert (1997) e Becker (1992²).

36 Marguerat (2015²: 85).

37 Marguerat (2018: 19).

38 Marguerat (2018: 178, 318-319, 324-325, 332) e Id. (2015: 91).

39 Marguerat (2018: 60, 272, 284-285 e 2015²: 407-414 e in particolare 414) asserisce che il termine cristiano sarebbe l'unione di Χριστός con ιανός, in latino *ianus* che connota, in latino come in italiano, il fare parte di un preciso schieramento (e.g. *Caesariani*, *Pompeinani*, *Augustiani* cioè coloro che sostennero attivamente Cesare, Pompeo e Nerone). Lo studioso (2018: 79-80 e 2015²: 414) sottolinea come il termine sia usato da chi, esternamente li connota. Negli *Atti degli Apostoli* compare un'altra volta in 26:28 pronunciato dal re Agrippa II in occasione del suo incontro a Cesarea con Paolo di Tarso. In argomento, cfr. anche Sperandio (2009: 34).

40 Cfr. *supra* nt. 35.

41 L'apostolo Paolo, che si fa promotore, insieme a Barnaba, della predicazione evangelica presso i politeisti, è il primo esempio di *civis romanus christianus*. Costui, facendo ricorso alla *provocatio ad Cesarem* (in argomento cfr. anche *infra* par. 5 e nt. 60), viene inviato a Roma per essere giudicato. Di Berardino (2009: 283-308) si sofferma sulla veridicità di questa affermazione che ha comportato un dibattito acceso tra gli studiosi. Di Berardino accoglie, alla fine, la bontà delle informazioni contenute nel testo degli *Atti* e riferisce (2009: 307-308) la proposta di Vidal-Naquet (1992: 22) secondo il quale l'apostolo si sarebbe chiamato C. Julius Paulus. Sul pensiero di Paolo cfr. anche Maganzani (2011: 530).

42 Cfr. Frey (2009); Lawrence (2006, trad. ita di Bedetti 2010), Riesner (1994, trad. ing. di Stott 1998), Becker (1992 trad. ita di Gatti, 1996).

43 Il capitolo V riprende i seguenti passi epistolari paolini: *Galati* 1, 11-12, 1 *Corinti* 4, 12, 2 *Corinti* 6, 9-10 e 10, 3, *Romani* 8, 12-13, *Filippesi* 3, 20. In argomento, cfr. l'introduzione di Tessore del volume curato da Quacquarelli (2008: 10-11), Norelli (1995: 53-73) e Simonetti (1992: 381-392). Per la critica al giudaismo si veda, ad esempio, A *Diogneto* III, 3 nella traduzione di Gentili (2014): «li si potrebbe giudicare non religiosi, ma pazzi».

44 Il nome di Barnaba è, naturalmente, solo un pretesto per darne maggiore autorità e forse in tal senso venne accettato come vero da due Padri della Chiesa vissuti tra il II e il III secolo: Clemente Alessandrino (150 circa-215 circa) in *Stromata* II, 6-7, 15, 18, 20 e Origene (185-254) nel *Contra Celsum* I, 63. Gli studiosi contemporanei, tra cui Mura (1987: 77), però la attribuiscono a un redattore anonimo databile non prima della fine del I secolo e comunque certamente dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme ad opera di Tito nel 70 d.C. La proposta di E. Prinzivalli si trova nel volume Simonetti – Prinzivalli (2003: 128) e si basa sugli studi di Otranto (1997: 63) sulla polemica antiggiudaica presente nella *Lettera*. Le sue valutazioni ne escludono una composizione antecedente al 100 d.C. Non sarebbe pertanto sostenibile l'ipotesi di inizio '900 di Martin (1906) il quale la data intorno al 70 d.C.

45 Secondo Moreschini – Podolak (2006: 162-169), la datazione è tra il 197 e il 198. Minelli (2000: 187-190), invece, la abbassa al 199-200.

46 Si adotta qui e altrove il testo critico di Becker (1952): «Cum odio sui coepit ueritas; simul atque apparuit, inimica est. Tot hostes eius quot extranei, et quidem proprie ex aemulatione iudaei, ex concussione milites, ex natura etiam ipsi domestici nostri.».

47 Questa datazione è valida quantomeno per il III libro poiché in III, 3. 3 si fa menzione di Eleuterio in veste di vescovo di Roma in carica (cfr. anche Moreschini / Norelli, 2000: 270). Le ricerche di A. Bastit, alla quale voglio rivolgere un sentito ringraziamento poiché senza i suoi preziosi consigli non avrei potuto esprimere così chiaramente il pensiero di Ireneo, confermano questo lasso di tempo. La studiosa, infatti, afferma (2021: 44, nt. 70 e 80) che l'opera ebbe un grande successo alla fine del II secolo al punto che Tertulliano la utilizza. Inoltre, in un papiro, il *Papyrus Oxyrhynchus* 405 (fine II - inizi III secolo) si legge un estratto di III, 9. 3. Tuttavia, come afferma Cosentino (2009: 8-10 e spec. nt. 20), all'epoca del pontificato di Gregorio Magno (590-604), l'originario greco era di difficile reperibilità in occidente: il Papa, infatti, lamenta di non essere riuscito a trovarne nemmeno un esemplare (*Epistula* 56, Pl. 77, 1174). L'opera, comunque, venne tradotta integralmente in latino, forse nel III secolo in Africa settentrionale (comunque, non prima del 200 e non dopo il V secolo), e in questa forma è giunta fino ad oggi: il confronto con gli *excerpta* presenti in diversi autori cristiani (ad esempio, il testo greco del I libro è citato da Ippolito di Roma e da Epifanio di Salamina, mentre altri autori antichi ne riportano stralci in particolare dei libri III e V) permettono di asserire che questa traduzione non tradisce il pensiero originario. La sua *fortuna* si esemplifica anche con le traduzioni armene (questa

scoperta agli inizi del XX secolo grazie al ritrovamento di due libri) e siria-
che per permetterne la diffusione nell'oriente non ellenizzato. Ancora nel IX
secolo, l'opera è disponibile in lingua originale in Asia Minore così come in
latino in Occidente: mentre Fozio I di Costantinopoli la consultava, il suo
collega Floro di Lione, uno dei teologi più autorevoli del regno dei Franchi,
la pubblicava.

48 Non è il solo episodio in cui Gesù mostra la sua prospettiva sullo Shab-
bat. Anche in altre occasioni, infatti, egli opera guarigioni miracolose il sa-
bato criticando chi, come il capo della Sinagoga, lo rimprovera di non ri-
spettare le tradizioni giudaiche: cfr. Marco 3:1-6, Matteo 12:9-13 e Luca 6:6-
11, 14:1-6. Sui passi evangelici, compreso quello citato da Ireneo, si rinvia alle
seguenti analisi: per Marco Trocmé (2000), per Matteo Bonnard (1992³), per
Luca Bovon (2009) che spiega per Luca (13:14) la funzione
dell'ἀρχισυνάγωγος.

49 Orbe (2012: 1396-1418 e spec. 1402-1404). Su Ippolito e i riferimenti alle
sue opere cfr. p. 1398 nt. 1 e p. 1402 nt 1 e 2.

50 Visona (2003³: 15-18) propone il 160 come data di composizione del *Dia-
logo con Trifone*, mentre Drobner (1998: 132) amplia il margine: tra il 150 e il
160. Sulla vita e sulle opere di Giustino Martire cfr. Moreschini (2013: 235-
249), Id. (2007: 72-73).

51 Sull'antigiudaismo di Giustino, oltre al già citato Otranto (1997), cfr. Sena
Pera (2014: 1-32).

52 Baslez (2021: 112-121). Sull'ortodossia della Grande Chiesa cfr. Mimou-
ni / Maraval (2014: 385-408).

53 Sulla migrazione del cristianesimo in tutto il territorio romano, in Orien-
te e in Occidente, cfr. Mimouni / Maraval (2014: 313-332). Cfr. *supra* par.1.1
sui principi del *mos maiorum*.

54 In argomento, cfr. Imrie (2018), Marotta (2009: 101-164), Zecchini (2005:
129-131) e Id. (1998: 349-358).

55 Dal Covolo (1999: 46). Sul valore religioso della *Constitutio*, cfr. il recen-
tissimo contributo di Corbo (2018).

56 Moreschini / Podolak (2006: 178, nt. 1): «Tertulliano si rivolge ai magi-
strati di Cartagine (dal 29 a.C. Colonia Iulia Carthago), che sulla collina di
Byrsa, in prossimità del Campidoglio, si occupavano dell'amministrazione
della giustizia.»

57 Una delle analisi più interessanti del testo di Tertulliano è quella proposta da Sperandio nella monografia dedicata alla legislazione anticristiana dei primi tre secoli dell'impero (2009: 41-119): secondo lo studioso, l'opera di Tertulliano permette, insieme ad altre fonti del II secolo, di capire che il vero capo d'accusa disposto dalle *epistulae* di Plinio e Traiano sia solo e soltanto la *confessio del nomen Christianum: non scelus aliquod in causa esse, sed nomen* (Ap. II, 18).

58 Su questo carteggio oltre a Sperandio (2009: 72-77) e la vastissima bibliografia da lui consultata, cfr. anche Oliviero Niglio (2011: 366) che data il mandato di Plinio in Bitinia tra il 111 e il 113 sulla scorta delle preziose riflessioni di Mommsen (1869: 53 e ss. = 1906: 390 e ss.) e di Vidman (1960 = rist. anast. 1972: 25). *Contra* Sherwin-White (1985 = 1968, ed. 1966 with corrections: 80), che data la missione di Plinio tra il 109 e il 111. Il testo dello scambio epistolare tra Plinio e Traiano di questo contributo è quello edito da Schuster (1958³).

59 Il riferimento a questi *flagitia* ha un illustre precedente, lo storico Tacito (55/58 circa-117/120 circa), che in *Annales* XV, 44. 2-4 usa il medesimo termine per descrivere non ben chiari crimini per i quali i cristiani erano invisibili ai pagani e che ne alimentarono l'odio scatenato da Nerone in occasione dell'incendio di Roma del 64 d.C., data della prima persecuzione regolata, secondo Tertulliano (*Ad nationes* I, 7. 8-9), dall'*Institutum Nerorianum*. Il passo tacitiano, come ben sottolineato da Sperandio che ne effettua accurata analisi (2009: 41-64), non è esente da problemi interpretativi. Tuttavia, è evidente che l'episodio del 64 d.C. rappresenti un punto di partenza fondamentale per legare il *nomen christianum* a dei *flagitia* che rendono i seguaci di Cristo invisibili al genere umano. Come detto, però, essi non costituiscono il vero capo d'accusa poiché essi decadono con l'abiura del *nomen*. Pertanto, come asserito da Sperandio (2009: 106-120), si possono rigettare le ipotesi che vogliono i cristiani perseguitati in quanto *hostes publici, sacrilegi, rei del crimen maiestatis*. Sull'*Institutum Neronianum*, oltre a Sperandio, cfr. anche de las Mercedes García Quintas (2017: 563-566).

60 Il legato imperiale segue un principio inaugurato durante l'epoca della *Res Publica* da una delle *Leges Porciae* (195 a.C.) e proseguito in età del principato dalla *Lex Iulia de vi*. Una disposizione, probabilmente voluta da Augusto tra il 18 e il 17 a. C. (cfr. Cossa 2008: 232-245), che stabilisce i limiti giurisdizionali dei governatori di provincia. Per cui, ai *cives* che vivono fuori dall'Urbe è concessa, in età repubblicana, la *provocatio ad populum*, che durante il principato diventa *provocatio ad Caesarem*. Cassola e Labruna

(1989²: 268) descrivono così l'impatto della *Lex Porciae* sul potere del governatore provinciale: «egli esercitava l'*imperium militiae* [n.d.r. cioè un potere esercitabile agli esordi della *Res Publica* dai consoli fuori dal *pomerium*, il limite sacro di Roma, contro militari e nemici (cfr. Cassola / Labruna, 1989²: 129-130)] di cui era titolare senza limite alcuno sui provinciali, e nei confronti dei cittadini che si trovano nella provincia con l'unico limite della *provocatio ad populum*, estesa intorno al 195, da una delle *Leges Porciae*, anche ai *cives* fuori Roma». Sui contenuti della *Lex Iulia de vi* cfr. Garnsey (1966: 167-189), e Santalucia (1994: 216). Per quanto riguarda il potere dei governatori provinciali durante il principato, Luzzato (1985: 246-247) afferma: «Sostanzialmente identico è poi il potere dei governatori delle province imperiali e senatorie, sia per quanto riguarda la *cognitio* penale, teoricamente illimitata e non soggetta alla *provocatio ad populum*, ma limitata dal solo potere di appello all'imperatore sia per quanto riguarda la *coercitio* criminale e il *ius gladii*, salvo il problema costituito dalle autonomie cittadine in ogni singola provincia». Santalucia (1989²: 459): «Un discorso più ampio merita il tema della competenza criminale dei funzionari preposti al governo delle province. Come abbiamo già visto, agli inizi del principato i poteri repressivi dei governatori provinciali variavano sensibilmente a seconda che l'illecito fosse stato commesso da un peregrino o da una persona godente la cittadinanza romana: ciò sia nelle province imperiali che senatorie. Nei confronti dei non cittadini, l'*animadversio* del governatore, fatti salvi i limiti derivanti dall'autonomia del giurisdizionale delle singole 'póleis', poteva esplicarsi liberamente, anche se in pratica il rappresentante del governo romano preferiva spesso esercitarla secondo forme e discipline analoghe a quelle delle *quaestiones* cittadine. Se necessario soccorreva l'appello al principe. Quando invece si trattava di reati commessi da cittadini romani e punibili con pena capitale, i governatori erano limitati nei loro poteri di repressione penale dalle guarentigie riconosciute ai *cives*, e quindi ove ne fossero stati richiesti, erano tenuti ad inviare l'accusato a Roma perché vi fosse sottoposto al giudizio di una *quaestio perpetua* oppure del tribunale imperiale o senatorio.» (= Id., 1994: 215-216. Cfr. anche le pagine 207 e 214).

61 Questo elemento è assai ricorrente negli scritti cristiani del II secolo. Oltre all'episodio di Lione in cui i pagani si accaniscono sui resti dei martiri per evitarne la resurrezione (cfr. *infra* par. 7.10 e nt 101), si ricordi qui il processo di Giustino nel quale quest'ultimo manifesta la piena convinzione che sarà eternamente salvato dopo la sua condanna in nome di Cristo (*Acta Iustini* 5) e l'apologetica di Atenagora (sulla quale cfr. *infra* par. 6 e nt. 70) ve-

scovo di Atene, il quale (*Legatio* XII e XXXI) asserisce che solo restando moralmente integerrimi si potrà godere della vita ultraterrena.

62 Tertulliano è specchio dei suoi tempi, in cui i *principes* si distinguono tra *boni* e *mali*. Questi ultimi sono quelli che hanno subito la *damnatio memoriae*, ovvero Nerone e Domiziano (*Ap.* V, 5). Traiano è invece un *optimus princeps* come, d'altra parte, tutti quelli della dinastia degli Antonini, tra cui appunto Marco Aurelio che, dice Tertulliano, è addirittura un *protector christianorum* (V, 6). Ragion per cui, è tendenzioso il suo racconto dello scambio epistolare tra Plinio e Traiano: «Infatti Plinio Secondo, quando era al governo della provincia, dopo aver condannato alcuni cristiani e averne indotti altri ad apostatare, turbato dallo stesso gran numero, consultò l'imperatore di allora, Traiano, circa il modo di comportarsi in seguito, allegando, oltre all'ostinato rifiuto a sacrificare, di non aver scoperto altro riguardo ai loro riti, se non delle riunioni tenute prima del far del giorno per cantare in onore di Cristo come di un dio, e per rinsaldare la loro disciplina che vietava l'omicidio, l'adulterio, la frode, la slealtà e gli altri delitti. Allora Traiano rispose 'per iscritto' che non si dovevano ricercare tali persone, ma che, se deferite, le si doveva punire» (si adotta qui la traduzione di C. Moreschini / P. Podolak (2006:183-185). Evidente la volontà di edulcorare il contenuto delle *epistulae* da parte di Tertulliano che si guarda bene dal parlare delle minacce di Plinio verso i cristiani restii all'abiura (*Ep.* X, 96. 3), della sua ferma convinzione che si dovesse in ogni caso punire la loro *inflexibilis obstinatio* nel non voler rinunciare a una credenza definita *amentia*, cioè follia (X, 96. 3-4), delle torture cui il legato di Traiano sottopose due ancelle (X, 96. 9) e infine la sua personale opinione: il cristianesimo non è che una *superstitio prava et immodica* (X, 96. 10). Anche la risposta di Traiano viene mitigata poiché non si mostra la volontà di reintegrare gli apostati attraverso una manifestazione formale di adesione al *mos maiorum*: Tertulliano, infatti, non specifica che il *princeps*, approvando quanto disposto dal suo legato, conferma che sì le persone deferite si dovevano punire, ma in modo tale che solo colui che avesse apostatato il *nomen christianum* e lo avesse dimostrato con i fatti, cioè rivolgendo suppliche agli dèi tradizionali, sarebbe stato rimesso in libertà (X, 97. 1).

63 Mazzarino (1990⁴: 459).

64 Piuttosto si ha l'impressione che in questo passo i cristiani non si stiano discolpando da precise accuse formulate a loro carico, cioè di aver compiuto furti e frodi, di essere adulteri, spergiuri nonché debitori insolventi. Qui gli accusati sembrerebbero semplicemente assicurare Plinio di aver sempre

avuto un comportamento irreprensibile tanto più in quanto fedeli in Cristo, che già di per sé implica atteggiamenti rispettosi verso il prossimo: «Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmen que Christo quasi deo dicere se cum invicem se que sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent».

65 Si badi che l'accusa di ateismo deve essere letta in funzione della mentalità dell'epoca: l'ateo cioè è colui che non mostra *pietas* verso gli dèi che non onora attraverso i sacrifici. Un comportamento che implicitamente indica il non rispetto del *mos maiorum* (per il quale cfr. *supra* par. 1.1). Esemplificativa la testimonianza di Luciano di Samosata (*infra* par. 7.7). In argomento, cfr. Massa (2017: 692).

66 In essa, il *nomen christianum* (I Ap., 1), implica automaticamente le accuse di ateismo e impietà (I Ap. 5. 3 - 6. 1). La datazione dell'*Apologia* è proposta da C. Burini (2000²: 70). Sulla sua *Apologia* cfr. Sperandio (2009: 117-118), Girgenti (1995), Munier (1994), Wartelle (1987) e Keresztes (1965: 99-110).

67 L'accusa principale è il *nomen christianum* (Mart. Pol. XII, 1) cui è legata quella di ateismo (III, 1. 2 e IX, 2). La data del martirio di Policarpo risulta controversa a causa dell'incertezza sulla carica di *proconsul Asiae* di Stazio Quadrato e della differente datazione di quest'ultima proposta da Eusebio di Cesarea nella *Historia Ecclesiastica* (IV, 14. 10 - 15. 1) e in un'altra sua opera, il *Chronicon*. Sulla vita e sulle opere di Eusebio cfr. Moerschmann (2013: 91-93) e Id. (2007: 466-474). Questa *vexata quaestio* è affrontata da diversi studiosi: cfr. Rinaldi (2009: 119 - 120 e nt 123). Cacitti, (1994: 11-38) e Lanata (1989²: 103-105), argomentano a favore della datazione più alta: Policarpo sarebbe morto nel 155, durante il principato di Antonino Pio; Hartog (2013: 191-200) propone invece una datazione oscillante tra il 155 e il 161, anno di morte di Antonino Pio. Moerschmann (2002: 224-228), Carfora (2009: 74) e Jossa (2000: 189 e nt. 58), abbassano la datazione al 165, cioè durante la diarchia di Marco Aurelio con Lucio Vero; Frascchetti (2008: 97-98, 103 e nt. 12, 106, 124-125) data l'evento nel 177, cioè nel primo anno della coreggenza tra Marco Aurelio e Commodo.

68 Per l'orazione di Frontone cfr. gli studi seguenti: Champlin (1980: 65-66), Cristofori (1978: 130-139) e Frassinetti (1949: 238-254).

69 Melitone, vescovo di Sardi, riporta che a danno dei cristiani venivano formulate delle calunnie (*ap. H.E. IV, 26. 9*) e che in Asia Minore era in atto una persecuzione (ἐλαύνομαι) con un sistema senza precedenti (*ap. H.E. IV,*

26. 5). La testimonianza di Melitone ha indotto alcuni studiosi, tra cui Sordi (2006: 347-362, 363-368) e Ead. (1965: 176-184), a pensare che in epoca di Marco Aurelio i cristiani venissero perseguitati d'ufficio. Sull'Apologia di Melitone cfr. Rizzi (2014); Sperandio (2009: XVI); Frascchetti (2008: 96-98); Moltischmann (2002: 251-262); Mazzarino (1990⁴: 459); Grant (1988: 1-17); Drobner (1982: 313-333); Sordi (2006: 347-362) ed Ead. (2006: 363-368); Molthagen (1975); Barnes (1968: 39); Keresztes (1967: 81-82); E. Gabba (1962: 469-482); Zeiller (1956: 260); Moureau (1956: 50-51, 72-74).

70 Il *nomen christianum* è il capo d'imputazione principale (I, 2. 19, 3. 25; II, 1. 4, 2. 14-20, 4. 28-33, 5. 40-41) cui fanno seguito i *flagitia*: ateismo, antropofagia e incesto (III, 1). Cfr. a riguardo gli studi seguenti: Sperandio (2009: 64-65 e 118); Pouderon (1997) e Id. (1989: 23-27). Si usa il termine «probabilmente» per quanto riguarda la datazione tenendo conto della ricerca di Pouderon (2012: 389) che ritiene che la *Legatio* sarebbe stata composta in un contesto alessandrino a causa delle citazioni dei poeti in essa presenti. Ciò richiederebbe di risalire a una data leggermente anteriore per la sua consegna ai regnanti, in particolare tra la fine del 175 e la primavera del 176, tenuto conto del soggiorno di Marco Aurelio ad Alessandria (cfr. Birley, 1990: 262). Per la *Legatio*, si segnala la pregiata traduzione di Ubaldi / Pellegrino i quali ne curano anche il testo critico (1947).

71 Secondo Barnes (2016²: 45-47), Eusebio avrebbe avuto tra le mani, in un solo documento redatto da uno sconosciuto agiografo, una raccolta di *Acta* che avrebbe compreso, oltre la suddetta *Lettera dei martiri di Lione e Vienne*, il *Martirio di Policarpo*, gli *Atti di Carpo*, *Papilo e Agatonice* (nella versione che avrebbe poi dato origine agli attuali testi in greco e in latino: cfr. Simonetti (1956: 42) e la *Passione di Pionio*. Quest'ultima rappresenterebbe il *terminus post quem* della redazione di questo presunto documento poiché il martirio di Pionio avvenne dopo gli altri menzionati, cioè sotto Decio nel 250. Pertanto – sostiene Barnes – questo corpus di cui Eusebio dispone sarebbe databile certamente dopo il 250 e, forse, appena dopo il 260.

72 Cfr. *supra* nt. 27.

73 Che il *Martyrium Lugdunensis* (citato in questo contributo secondo il testo critico di Orbán, 1987: 59-95 con la traduzione di Ronchey, ma si segnala anche quello di Musurillo, 1972: 62-85 e, infine, di Schwartz – Mommesen, 1999 i quali hanno curato l'edizione della *Historia Ecclesiastica* di Eusebio e della versione latina di Rufino di Aquileia) sia il risultato dell'assemblaggio delle testimonianze dei cristiani non processati emerge in maniera lampante anche da un altro passo: *ap. H.E. V, 2. 1-4*. Costoro, infatti, in ri-

spetto di chi ha subito il martirio, rimproverano coloro i quali non li identificano come ὁμολογοί, cioè ‘confessori di fede’, bensì come μάρτυρες, ovvero ‘martiri’, poiché – essi precisano – soltanto chi ha reso la suprema testimonianza in nome di Cristo può fregiarsi di questo nome: 2, 3. 22-25: «[...]“ἐκεῖνοι ἤδη μάρτυρες, οὓς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστοῦς ἤξιωσεν ἀναληφθῆναι, ἐπισφραγισάμενος αὐτῶν διὰ τῆς ἐξόδου τὴν μαρτυρίαν, ἡμεῖς δὲ ὁμολογοί μέτριοι καὶ ταπεινοί”[...]» (Sull’uso dei due termini si veda Carfora, 2001: 65-70 per la quale il *Martyrium Lugdunensium* sarebbe il primo testo che propone espressamente questa distinzione tra ‘martiri’ e ‘confessori’. *Contra* Robbe, 2016: 56-68, la quale riprende la tesi di Ruyschaert, 1978: 155-164). Eppure molti studiosi, segnalati nel recente contributo di Carfora (2021: 273, nt. 11), continuano ad assegnare la paternità del *Martyrium Lugdunensium* a Ireneo. Forse, azzardando un po’, si potrebbe conferirgli il ruolo di ‘collettore’ del documento benché, a onor del vero, Eusebio che dal canto suo ben conosce le opere di Ireneo, tra cui le sue lettere (cfr. H.E. V, 26. 1 e Bastit, 2021: 44-48) tace sull’identità di questa eventuale unica mano assemblatrice. Si aggiunga che Ireneo non è mai citato nei vari estratti riportati da Eusebio, men che meno dopo la morte del vescovo in carica Potino (1, 31. 187). Lo ritroviamo invece più avanti, in H.E. V, 4, in una testimonianza che però sembrerebbe successiva alla redazione del *Martyrium Lugdunensis*: Ireneo potrebbe (come dice Carfora, 2021: 272: «il condizionale è d’obbligo») essere entrato nelle prigioni per prendere dai cristiani che lì si trovavano in attesa delle esecuzioni delle lettere in merito alla Nuova Profezia, cioè l’eterodossia montanista, da recapitare al vescovo di Roma, Eleuterio. Onestamente appare strano che un episodio eclatante come questo non appaia nel documento soprattutto se a scriverlo fosse stato proprio Ireneo.

74 Bowersock (1978: 252) afferma: «Du fond authentique du contenu de la Lettre on ne peut douter. L’emploi du mot ἡγεμῶν pour rendre le titre du Legatus de Lyon est correct, malgré ce qu’on trouve chez certains savants, et les détails de l’appel à César sont exacts, sa réponse y compris. La description de la grande fête (cf. 1.47) [...] respire l’authenticité [...]». A ciò si aggiunga che i termini analizzati dallo studioso sono riconosciuti come tecnici dal preziosissimo dizionario curato da Mason (1974: 51), che riporta la traduzione latina tecnico-giuridica dei termini greci. In 1, 7. 29 - 30 il χιλιάρχης corrisponde al termine *tribunus militum* (Mason, 1974: 99 e 163-164). Nello stesso passo si trova il verbo ἀνακρίνω così tradotto dal Liddell [et Alii] (1940⁹, con due appendici: 1969 e 1996, versione on line del *Thesaurus Lingue Graecae*, abbreviato da qui in poi in LSJ): «2. of the magistrates, examine persons concerned in a suit, so as to prepare the matter for trial,

And.1.101, Is.5.32; ». Per la ricorrenza di queste parole nel N.T. cfr. Moulton / Geden (1963⁴: 1008 e 60). In 1, 8. 31 e 1, 10. 45 si trova il termine ἡγεμών che corrisponde a *praeses provinciae*, *legatus Augusti* (Mason 1974: 52 e 147-149). Un uso equivalente del termine è rintracciabile anche nei passi neotestamentari: Moulton / Geden (1963⁴: 425). Inoltre, la parola Καῖσαρ in 1, 47. 276 corrisponde al *princeps* del Nuovo Testamento: Mason (1974: 58) e Moulton / Geden (1963⁴: 516). In 1, 44. 263, il termine ἀπόφασις è usato col significato specifico di *sententia*, *constitutio principis*: Mason (1974: 25 e 130): «the “point of view” on an issue. ἀπόφασις is probably the technical translation [...]. Where the decision is that of an emperor, *constitutio* is the better translation». Così LSJ e Lampe (1961: 212): (b): judgment statement, sentence, decision, of an arbitrator's award or of an emperor. Alle affermazioni di Bowersock, qui confermate, si aggiunga l'uso tecnico del verbo ἐπιστέλλω in 1, 44. 263 e in 1, 47. 276: nel primo passo assume il significato di inviare una *epistula*, nel secondo caso con il valore tecnico di «dare ordini scritti», attestato in alcuni autori pagani classici e riconosciuto come termine tecnico-giuridico: cfr. Mason (1974: 47 e 142). Il LSJ riporta i seguenti passi per attestare l'utilizzo di ἐπιστέλλω con la valenza di invio di missive ufficiali che contengono disposizioni od ordini: Herod. III, 40 e VII, 239; Th. VII, 14 e 8,38; Dem., *Phil.* I, 4.37. Lo stesso dizionario fa riferimento ai passi seguenti per il significato più diretto di invio di ordini scritti da eseguire: Theophr., *Char.* 24.13; Herod. IV, 131 e VI, 97; Th. IV, 8 e V, 37. Quest'ultima valenza si trova anche nel Nuovo Testamento: Act. Ap. 15:20 e 21:25. Nel secondo passo, in particolare, si fa riferimento al 'decreto apostolico' (cfr. *supra* par. 2.1).

75 1, 7. 24-28: «In primo luogo essi hanno sopportato valorosamente la sequela di ingiurie inflitte loro dalla massa solidale. Sono stati insultati, malmenati, trascinati al suolo, sono state loro stracciate le vesti, sono stati lapidati, sono stati imprigionati: tutto quel che una folla inferocita sa infliggere a quanti ritiene a sé ostili e nemici».

76 Trattasi cioè della procedura penale che prevede l'accusa per *facta concludentia*: l'accusatore può trascinare a forza l'accusato dai magistrati per sottometterlo al loro giudizio. Cfr. a tal riguardo Santalucia (2011: 254). Sulla figura del *delator* cfr. Petraccia (2014), Silverio (2011: 248-269), Cerami (1998: 141-181) e Fanizza (1988).

77 Santalucia (2011: 251) afferma: «La segnalazione dei reati commessi nella provincia era compito, in primo luogo, degli ufficiali che operavano alle sue dipendenze [n.d.r. del governatore] [...] quando gli ufficiali di polizia catturavano un delinquente, dovevano innanzitutto interrogarlo, poi stendere un

rapporto circostanziato sui fatti ('elogium') e tradurre al cospetto del governatore l'accusato.».

78 Santalucia (2011: 252-254) riporta l'acceso dibattito tra gli studiosi sul valore dell'*elogium* se cioè sia da considerare un'accusa formale comparabile a quella presentata dall'*accusator*.

79 Manca la documentazione epigrafica sulla *Gallia Lugdunensis* tra il 166 e il 180. A tal riguardo cfr. Migliorati (2011: 24 e 378).

80 Santalucia, (2011: 251-252).

81 Così Santalucia nell'articolo dedicato alla *Cognitio Custodiarum* (2011: 515) commenta questa disposizione: «Essi sedevano come spettatori per tutta la durata del processo offrendo con la loro presenza, la garanzia che da parte del governatore non si commettessero irregolarità od arbitri».

82 Cfr. Provenzano (2015: 345-371), Wierschowski (1998: 426-453); Thomas (1978: 103-106). Per la questione della *pietas* e dell'ateismo cfr. anche *supra* par. 1.1 e nt. 65.

83 1, 30. 178: «[...] 'ἐὰν ᾗς ἄξιός, γνῶσῃ' [...]».

84 Cfr. *supra* par. 6, nt. 76. «Costoro, infatti, nonostante tutti i terribili patimenti erano rimasti sin lì accanto ai martiri senza abbandonarli». Trattasi di una dinamica riscontrabile sia in scritti cristiani come l'appena citato *Martyrium Lugdunensium* e Giustino (I Ap. 67. 7) che pagani come Luciano (*De morte Peregrini* 12-13) e Frontone, quest'ultimo in un passo della famosa orazione contro i cristiani (*ap.* Isidorus Hispanicus, *Etymologiarum libri XV*, 2. 46): cfr. Cristofori (1978: 130). Sull'apologetica anticristiana di Frontone cfr. *supra* nt. 68.

85 Per la lettura del passo cfr. *supra* nt. 75.

86 Di questo personaggio parla con toni sprezzanti anche Atenagora (*Legatio XXVI*, 3-5): Atenagora racconta che a Pario vi erano le statue di questo Alessandro e di Peregrino Proteo. Del primo nel *forum* anche il sepolcro e l'immagine. Per la statua di Alessandro, continua Atenagora, si fanno sacrifici pubblici e feste come se fosse un dio pronto a prestar orecchio a colui che gli rivolge delle preghiere.

87 In argomento cfr. Massa (2017: 692). Per il testo di Luciano, si rinvia all'edizione critica di Harmon (1925, repr. 1961: 174-252).

88 *Divinae Institutiones* V, 11. 19: «Domitius *de officio proconsulis* libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis adfici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur». Sul *De Officio Proconsulis*

cfr. Mantovani (1993: 203-267) e Marotta (2011: 155-193) e Id. (2004). Il testo critico delle *Divinae Institutiones* di Lattanzio è di Brandt (1890).

89 Viene messa in atto una carcerazione preventiva anche in attesa dell'arrivo del legato augusteo (1, 8. 30-31) e delle condanne (1, 11. 61-62; 1, 33. 191-197 e 1, 45. 265). Cfr. Santalucia (2011: 505-517 e 1999: 27-39) e Rivière (1999: 57-73).

90 «[...] ἐπεὶ δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμὼν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς [...] ». Il verbo ἀναζητέω è tradotto con 'investigate' come suggerito dal LSJ. Si rinforza dunque l'interpretazione di Ronchey (1987: 67): «il governatore aveva pubblicamente ordinata un'indagine». *Contra* Sordi (2006: 347-362, 363-368) ed Ead. (1965: 176-184) appoggiata da Giglio (2009: 98-101). Sordi, in particolare, ipotizza la promulgazione di certi καὶνὰ δόγματα (Melitone ap. Eus. H.E. IV, 26. 5) da parte di Marco Aurelio (cfr. anche *supra* nt. 69). Queste disposizioni avrebbero permesso al *legatus Augusti* della *Gallia Lugdunensis* di aggirare il *conquirendi non sunt* di Traiano e di ricercare d'ufficio i cristiani. Anche Jossa (2000: 143-144) interpreta il verbo ἀναζητέω come ricercare, ma non rimanda a delle disposizioni imperiali quanto piuttosto a un'azione autonoma del governatore.

91 Nel *Martyrium Lugdunensium*, per caratterizzare questo rapporto di vicinanza affettiva poi alterato dalle rivelazioni degli schiavi, si adotta il termine οἰκειότης (cfr. LSJ e Lampe, 1961: 938), termine il cui valore profondo si spiega alla luce della parola οἰκεῖος presente nel N.T. e che condivide la stessa radice di οἰκειότης (cfr. Moulton / Geden, 1963⁴: 686).

92 Ep. X, 96. 2: «[...] an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur [...]».

93 LSJ: «defiled with blood, polluted».

94 Cfr. *supra* par. 5.

95 Il testo del *Martyrium Lugdunensium* non permette purtroppo di poter stabilire quanti tra questi fossero *cives romani*.

96 Vedi *infra* par. 7.11 e nt. 104.

97 Cfr. 1, 9. 32-33; 1, 10. 44-46; 1, 21; 1, 47. 279-281; 1, 50. 303-305.

98 Sperandio (2009: 76).

99 Si fa riferimento, per esempio, agli atteggiamenti dell'appena citato medico Alessandro e di Vettio Epagato per il quale cfr. *supra* par. 7.4.

100 Si vedano, ad esempio, gli episodi che riguardano le torture subite da Blandina, Santo e Biblide e le rispettive morti (1, 18 – 26, 1, 37-42, 1, 53-56).

101 Il *Martyrium Lugdunensium* si sofferma sull'accanimento dei pagani sui corpi martoriati dei cristiani che vengono gettati in pasto ai cani (1, 59. 350-352), controllati affinché non abbiano sepoltura (1, 50-60) ed infine, una volta cremati, gettati nel Rodano (1, 62. 371-373) per evitarne la resurrezione (1, 63. 373-380).

102

103 1, 17. 88: «στῦλον καὶ ἐδραῖωμα τῶν ἐνταῦθα ἀεὶ γεγονότα». Questo passo è costituito da una proposizione incidentale caratterizzata dall'avverbio ἐνταῦθα, dal participio perfetto del verbo γίγνομαι e l'avverbio ἀεὶ. L'avverbio ἐνταῦθα è stato interpretato in maniera differente dagli editori che hanno curato l'edizione del *Martyrium Lugdunensium* trasmesso da Eusebio: Bardy (1955: 10): «ici»; Lake (1965: 415): «there»; Ronchey (1987: 69): «di laggiù». Si reputa più verosimile l'opinione degli ultimi due studiosi poiché nel testo si vuole porre l'accento sull'importanza di Attalo per la comunità cristiana orientale di Pergamo. In *primis* perché in 1, 13 già si sottolinea il ruolo di primo piano di Attalo per la comunità cristiana di Lione. In *secundis* perché l'uso del verbo γίγνομαι al perfetto associato all'avverbio ἀεὶ, fa pensare ad un'azione passata e già conclusa. Non pare, inoltre, casuale che proprio in questo contesto, nel testo si sottolinei la provenienza di Attalo. In conclusione, l'avverbio ἐνταῦθα indica che Attalo è stato da sempre colonna portante della comunità di Pergamo di cui è originario.

104 LSJ: « II. [select] of name or note, famous, Thgn.23, Pi.l.c., Hdt.4.47, Isoc.12.261, Phoen.2.11, etc. : Comp. and Sup., Hdt.6.126,2.178 ».

105 «ἐπιστεῖλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δὲ τινες ἀρνοῖντο, τοὺτους ἀπολυθῆναι, τῆς ἐνθάδε πανηγύρεως (ἔστιν δὲ αὕτη πολυάνθρωπος ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν συνερχομένων εἰς αὐτήν) ἀρχομένης συνεστάναι, ἀνῆγεν ἐπὶ τὸ βῆμα θεατρίζων τοὺς μακαρίους καὶ ἐμπομπεύων τοῖς ὄχλοις». Si adotta qui una traduzione personale poiché le proposte di Ronchey (1987: 83), Neyrand (2003: 259), Bardy (1955: 18), Bost-Pouderon (2016: 274) e di Lake (1965: 427) non risultano totalmente soddisfacenti. In *primis* perché non tengono conto della struttura del testo greco (cfr. Schwartz / Mommsen, 1999: 420, Orbán, 1987: 82 e H. Musurillo, 1972: 76) che è composto da due genitivi assoluti («ἐπιστεῖλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος – τῆς ἐνθάδε πανηγύρεως ἀρχομένης») e da una principale («ἀνῆγεν ἐπὶ τὸ βῆμα θεατρίζων τοὺς μακαρίους καὶ ἐμπομπεύων τοῖς ὄχλοις»), in *secundis* per l'interpretazione del verbo ἀποτυμπανίζω e in *terzis* per quella della principale.

Per quanto concerne i due genitivi assoluti, Ronchey (1987: 83), Neyrand (2003: 259), Bardy (1955: 18), e Bost-Pouderon (2016: 274) trasformano il primo in una principale isolata dall'altra subordinata e dalla principale con un punto. Dunque, soltanto il secondo genitivo assoluto è messo in relazione con la principale vera e propria. Lake (1965: 427) contrariamente agli altri editori qui citati, dopo il primo genitivo assoluto non mette un punto, ma aggiunge una virgola e un «and» tra le due subordinate. Anche questo editore pertanto isola, anche se in maniera meno marcata, il primo genitivo assoluto. È però evidente che due subordinate siano obbligatoriamente rette da una principale. Ugualmente evidente che due genitivi assoluti che non sono divisi da alcun segno di interpunzione siano tra loro in una stretta relazione come conferma la presenza nel primo genitivo assoluto del participio aoristo attivo ἐπιστείλαντος il quale indica un'azione puntuale che si giustifica soltanto in funzione del contesto espresso nell'altro genitivo assoluto formato dal participio presente medio-passivo ἀρχομένης. La proposta editoriale di Schwartz e Mommsen in cui è presente una virgola tra il secondo genitivo assoluto e la principale («[...] τῆς ἐνθάδε πανηγύρεως ἀρχομένης, ἀνῆγεν [...]») non cambia nulla a livello d'interpretazione poiché, come già specificato, le subordinate necessitano sempre di una principale per conferire un senso compiuto al periodo. Una considerazione che si rafforza alla luce del fatto che nella principale il soggetto è sottinteso dunque deducibile dalle due precedenti subordinate e in strettissima relazione con queste ultime. Si crea pertanto il seguente contesto unico: l'*epistula* di Marco Aurelio arriva in concomitanza dell'inizio della grande festa e gli ordini ivi contenuti giustificano l'azione del *legatus Augusti* di fare sfilare i condannati dalle prigioni al tribunale. In *secundis*, l'interpretazione del verbo ἀποτυμπανίζω la cui traduzione di Neyrand (2003: 259), Bardy (1955: 18) e di Lake (1965: 427) risulta alquanto discutibile. Neyrand e Bardy propongono rispettivamente «on soumit les chrétiens aux supplices» e «mettre les uns à la torture», mentre Lake «they should be tortured to death». Si segnala che ἀποτυμπανίζω è tradotto dal LSJ con «crucify on a plank», ma più in generale con «destroy». Lampe (1961: 218) invece con «beat to death» o, in generale, «put to death in any cruel and violent manner»; con esplicito rimando al *Martyrium Lugdunensium*, il dizionario propone «beat to death». Dunque, in accordo con Ronchey (1987: 83) e Bost-Pouderon (2016: 274), si propone «decapitare», una traduzione che si giustifica pienamente col prosieguito del testo: poco dopo, infatti, come da disposizione del *princeps*, il legato fa tagliare la testa ai *cives* che non abiurano (1, 47. 283: «καὶ ὅσοι μὲν ἐδόκουν πολιτείαν Ῥωμαίων ἐσχικέναι, τούτων ἀπέτεμνε τὰς κεφαλὰς»). In *terzis* l'in-

interpretazione della principale «ἀνῆγεν ἐπὶ τὸ βῆμα θεατριζὼν τοὺς μακαρίους καὶ ἐμπομπεῦν τοῖς ὄχλοις». Qui si è, invece, in accordo con la proposta di Bost-Pouderon (2016: 274) per il participio di ἐμπομπεῦν: «les produisant en parade à la foule». Discutibili le traduzioni di Ronchey (1987: 83), Neyrand (2003: 259), Bardy (1955: 18), e Lake (1965: 427) che, invece, lo omologarlo al participio θεατριζὼν: Ronchey, infatti, interpreta quest'ultimo come «facessero spettacolo» ed ἐμπομπεῦν come «fossero una nota di colore». Neyrand traduce ambedue con «pour les exhiber et les offrir en spectacle [...]», come Bardy («[...] d'une manière théâtrale, pour les donner en spectacle [...]») e Lake («[...] making a show and spectacle [...]»). Se è vero che Lampe (1961: 456) per ἐμπομπεῦν propone «lord it over» col dativo e per il passo 1, 47. 279-281 «parade unorthodox views», è vero egualmente che il LJS riporta «walk in procession» che appare certamente più adatto al contesto in analisi. Inoltre, ἀνάγω è interpretato da Ronchey (1987: 83) come «fece condurre e allineare», da Neyrand (2003: 259) come «réunit», da Bardy (1955: 18) «fit avancer» e da Lake (1965: 427) come «led». Però nel LJS il verbo è tradotto con «lead up», ma anche «bring back» che nel caso in questione sembra più azzeccato perché i cristiani erano stati processati già una prima volta dal *legatus Augusti* in tribunale (cfr. 1, 9-10).

106 La data si conosce grazie a Svetonio (*De Vita Caesarum, Claudius* II. 1) a proposito della nascita del futuro *princeps* Claudio (41-54) avvenuta a Lione nel medesimo giorno della consacrazione dell'altare. In argomento: Pflaum, (1948: 35). Sulla romanizzazione della festa del *Lugnasad* cfr. Zecchini (1984: 77-78). Sui sacerdoti delle Tre Gallie cfr. Beggio (2012, nt 185).

107 «[...] ἀνῆγεν ἐπὶ τὸ βῆμα θεατριζὼν τοὺς μακαρίους καὶ ἐμπομπεῦν τοῖς ὄχλοις». Per la traduzione cfr. *supra* gli inizi del par. 7.11.

108 Cfr. *supra* par. 7.5.

109 Cfr. *supra* par. 5 e nt. 60.

110 Santalucia (1994: 216, nt. 202) ricorda altri casi di abuso d'ufficio da parte dei governatori di provincia: Flavius Josephus, *Bellum Iudaicum* II, 14. 308; Svetonius, *De vita Caesarum, Galba* IX, 2; Xifilinus, *Dionis Cassii historiae romanae epitome* LXIII, 2. 3. Nello specifico, i governatori interessati sono: 1) Gessio Floro, *Procurator Augusti* a Gerusalemme (64-66), 2) Servio Sulpicio Galba quando era *Legatus Augusti* della Spagna Tarraconense (61-68), 3) Fonteio Capito, *Legatus Augusti pro praetore* della Germania inferior (68).

Italiano

La domanda nasce dall'idea di accostare in maniera provocatrice il termine *clandestinus*, nella sua valenza contemporanea negativa e dispregiativa, al *civis romanus christianus* nel II secolo: oggi come ieri il clandestino, secondo questa prospettiva, è un migrante accusato di tutti mali della società in cui vive (cfr. Tert. Ap. XL, 2) e che per questo resta in una zona d'ombra, oltre i confini della legge poiché non integrato nel sistema dei valori politici e giuridici in cui si trova arrivando a definirsi egli stesso come «un forestiero senza patria» (*Ep. ad Diogn.* V, 5).

In un contributo strutturato in otto paragrafi, compresa un'introduzione e una conclusione, si ripercorre la storia dei primi due secoli del cristianesimo e, più specificatamente, da quando migra ideologicamente dalla sua culla, il giudaismo in Palestina, per diffondersi in tutto il principato romano arrivando così a uno scontro con le istituzioni.

La prima parte si focalizza su alcuni passi neotestamentari poiché in essi vi è la chiave per comprendere questo distacco. In particolare, negli *Atti degli Apostoli*, emerge il 'limite' del giudaismo che, fondato su un'identità di nazione (λαός), non può aprirsi ai gentili come invece fa il cristianesimo. Si sviluppa da qui – e continua anche in alcuni autori cristiani del II secolo – un'aspra polemica: il cristianesimo, infatti, rivendica il suo essere l'unico e vero erede dell'ebraismo, quest'ultimo una sorta di puzzle più o meno uniforme delle utopie teocratiche delle élite sacerdotali e scribali di Gerusalemme formatosi a seguito della nascita del primo nucleo della diaspora (VI secolo a.C.).

Dunque, il cristianesimo viene accolto anche da alcuni gentili dando inizio a uno scontro giuridico, politico e ideologico con le istituzioni romane. Si propone così, nella seconda parte, una nuova interpretazione dello scambio epistolare tra Traiano e Plinio il Giovane (*Ep.* X, 96 ed *Ep. ad Plin.* X, 97) effettuato fra il 109 e il 113 per scoprirne le sottigliezze argomentative che hanno dato vita al primo atto legislativo contro i cristiani. I suoi contenuti si rivelano molto preziosi poiché, grazie ad essi, si chiarificano le scelte delle istituzioni all'epoca di Marco Aurelio riportate in diversi documenti dell'epoca, tra cui spicca l'importantissimo *Martyrium Lugdunensis* di cui ad oggi si conservano lunghi estratti (ap. Eus., H.E. V. 1-2) che raccontano minuziosamente il massacro subito da un certo numero di cristiani a Lione, probabilmente nel 176.

L'analisi giuridico-politica che si effettua di questo documento – per la prima volta in maniera dettagliata – delinea l'approccio legale delle istituzioni e conferma che la politica di Marco Aurelio ricalca quella di Traiano. Difatti, sia lui che il suo *legatus* della *Gallia Lugdunensis* non vogliono fare dei cristiani dei martiri a tutti i costi. Piuttosto, essi cercano di indurli ad abiurare per reintegrarli nel solco delle antiche tradizioni romane, il *mos maiorum*. Un obiettivo che assume un'importanza certamente maggiore se tra gli accusati ci sono dei *cives*, i rappresentanti, o ancora meglio i difensori, del *mos maiorum* e perciò costoro sono chiamati a rispettarlo in maniera particolare. Si spiega così la decisione del legato augusteo di punire in maniera esemplare l'«*inflexibilis obstinatio*» – come la chiamava Plinio (Ep. X, 96. 3) – di un *civis* particolarmente noto in città e renitente all'abiura. Il legato, infatti, oltrepassando i limiti del suo *imperium* sui *cives* sanciti dalla *Lex Iulia de vi*, condanna espressamente questo *civis* non alla decapitazione – come voleva la prassi ribadita da Marco Aurelio – ma a bruciare su una sedia di ferro.

L'analisi del *Martyrium Lugdunensis* mostra inoltre che – come stabilito da Traiano – solo a seguito di una *delatio* il cristiano poteva essere portato in giudizio e che dunque non andava ricercato d'ufficio. Nel caso di Lione, molto spesso quest'accusa formale veniva compiuta dai pagani in massa a causa della reputazione negativa che aleggiava sui cristiani ascrivibile ai presunti atti disumani da loro compiuti e che Plinio il Giovane definiva «*flagitia cohaerentia nomini*» (Ep. X, 96. 2). Questi provocavano nei loro confronti vessazioni di ogni tipo, atti d'intolleranza, violenza ed esclusione dai luoghi pubblici.

In conclusione, che il *civis christianus* fosse davvero un *clandestinus in patria* si evince anche dalla sua prospettiva, un vero e proprio ossimoro per le istituzioni romane: l'abiura e il conseguente adempimento, anche solo *pro forma*, dei culti che mostrassero devozione verso il *mos maiorum* e verso il *princeps* erano considerati atti inconciliabili con la sua fede essendo il cristianesimo una religione esclusivista. Tuttavia, questo non impediva agli apologeti cristiani dell'epoca di affermare la loro fedeltà al *princeps* volendo, in fondo, sentirsi parte integrante del mondo romano.

Français

Cette contribution s'articule en huit paragraphes, dont une introduction et une conclusion, afin de mener une analyse, la plus complète possible, du rapport entre les institutions et le *civis romanus christianus* au cours du II^e siècle. Plus en détail, nous cherchons à comprendre comment ce dernier se percevait dans la société de l'époque et, en même temps, comment sa présence a été conçue par les institutions. À ce titre, nous avons joué de manière provocatrice avec la signification contemporaine dépréciative du terme latin *clandestinus*, notamment un migrant qui vit illégalement dans l'ombre, à associer aux chrétiens accusés d'être les responsables de tous les maux de l'époque (cf. TERT. Ap. XL, 2). Ainsi le chrétien, à l'instar d'un migrant, cherche à revendiquer son identité de citoyen alors que, en parallèle, il n'est pas intégré dans la société où il vit au point de se définir comme « un

étranger sans patrie » (Ep. ad Diogn. V, 5). Dans la première partie, nous avons montré que certains passages du Nouveau Testament, en particulier des Actes des Apôtres, soulignent la distinction fondamentale entre le judaïsme et le christianisme : ce dernier ne se fonde pas sur une identité de nation (λαός) et donc il peut s'ouvrir aux Gentils et migrer partout dans le principat romain. Dès lors, à partir de la moitié du I^{er} siècle, le christianisme se configure comme une 'idéologie migrante' : déjà dans les Actes des Apôtres, mais également dans d'autres témoignages chrétiens du II^e siècle, nous trouvons une âpre polémique antijuive afin de revendiquer le rôle du christianisme comme le véritable héritier de l'hébraïsme, ce dernier étant une sorte de puzzle plus ou moins uniforme des utopies théocratiques des élites sacerdotales et sribales de Jérusalem suite à la diaspora du VI^e siècle av. J-C. Dans la deuxième partie, nous avons analysé les effets de la réception du message chrétien par un certain nombre des *cives* : celle-ci a mené à des affrontements irréversibles. Une relecture de l'échange épistolaire entre Trajan et Pline le Jeune (Ep. X, 96 et Ep. ad Plin. X, 97) de 109-113 permet de saisir la finesse argumentative qui fonde le premier acte législatif contre les chrétiens. Ses contenus s'avèrent très précieux car ils vont éclaircir les choix des institutions à l'époque de Marc-Aurèle telles que nous les retrouvons dans différents documents de cette période. Parmi ces derniers, le très important *Martyrium Lugdunensis* dont nous gardons aujourd'hui plusieurs extraits (ap. EUS, H.E. V. 1-2) qui décrivent en détail le massacre subi par un certain nombre des chrétiens à Lyon, et remontant d'après nous peut-être à 176. Nous en avons fourni pour la première fois une interprétation juridique et politique qui nous mène à envisager les différentes démarches d'un point de vue juridique puis à affirmer que Marc-Aurèle est resté dans la perspective de Trajan. En effet, tant Marc-Aurèle que son *legatus Augusti* de la Gallia Lugdunensis ne voulaient pas faire des chrétiens des martyrs à tout prix. Bien au contraire, l'objectif était d'induire à renier le *Nomen Christianum* afin de réintégrer les accusés dans les traditions des ancêtres, notamment le *mos maiorum*. Un but d'autant plus important si l'accusé était un *civis*, c'est-à-dire le représentant ou, encore mieux, le gardien des ces traditions. Or, à ce titre, il devait les respecter. Voici pourquoi, face à l'« inflexibilis obstinatio » – comme l'appelait Pline le Jeune (Ep. X, 96. 3) – montrée par un *civis* très connu en ville qui se refusait de renier la foi chrétienne, le légat d'Auguste dépasse les limites de son *imperium* sur les *cives* établis par la Lex Iulia de vi et applique une punition exemplaire : il ne sera pas condamné avec la décapitation – *praxis* dans cette situation confirmée aussi par Marc-Aurèle – mais plutôt de manière 'spectaculaire', c'est-à-dire brûler sur un siège en fer. En outre, cette analyse montre que – comme établi par Trajan – c'est seulement suite à une *delatio* que le chrétien pouvait être jugé et qu'il était donc interdit de le rechercher. Le plus souvent, cette dernière était effectuée à Lyon par la population païenne en grand nombre à cause de la réputation négative entourant le *Nomen Christianum*. Celle-ci était imputable aux présumés agissements inhumains accomplis par les chrétiens – définis par Pline le Jeune « *flagitia cohaerentia nomini* » (Ep. X, 96. 2) – et provoquait à leur rencontre tout type de vexations, des

actes de violence, d'intolérance et d'exclusion des lieux publics. En conclusion, le fait que le *civis christianus* était vraiment un *clandestinus in patria* ressort également par son point de vue, un véritable oxymore pour les institutions romaines : renier le *Nomen Christianum* à travers l'accomplissement – bien que formel – des cultes qui témoignaient de la dévotion au *mos maiorum* et au *princeps* était considéré comme un acte inconciliable avec sa foi : à cet égard, il ne faut pas oublier que le christianisme est une religion exclusiviste. Cependant, cela n'a pas empêché les apologistes chrétiens de l'époque d'affirmer leur fidélité au *princeps*, souhaitant malgré tout se sentir partie intégrante du monde romain.

English

The question arises from the idea of provocatively juxtaposing the term *clandestinus*, in its contemporary negative and derogatory meaning, with the *civis romanus christianus* in the second century: today, as before, the illegal, according to this perspective, is a migrant accused of all the ills of the society in which he lives (see TERT. Ap. XL, 2) and who for this reason remains in a shadow zone, beyond the boundaries of the law since he is not integrated into the system of political and juridical values in which he finds himself, to the extent that he may define himself as "a stranger without a country" (*Ep. ad Diogn.* V, 5).

In a contribution structured in eight paragraphs, including an introduction and a conclusion, the paper traces the history of the first two centuries of Christianity and, more specifically, the period in which it migrates ideologically from its cradle, Judaism in Palestine, to spread throughout the Roman principality, thus coming into a conflict with the institutions.

The first part focuses on some New Testament passages which contain the key to understanding this move. In particular, in the Acts of the Apostles, the "limitation" of Judaism emerges, which, founded on a national identity (*λαός*), cannot accept the Gentiles as Christianity does. A bitter polemic develops from here and continues in some second-century Christian authors as well: Christianity, in fact, claims to be the one and only true heir to Judaism, the latter a kind of more or less uniform puzzle of the theocratic utopias of the priestly and scribal elites of Jerusalem formed after emergence of the first core of the Diaspora (sixth century BCE).

Christianity is also embraced by some Gentiles, initiating a legal, political and ideological clash with Roman institutions. Thus, in the second part, a new interpretation of the epistolary exchange between Trajan and Pliny the Younger (*Ep. X. 96* and *Ep. ad Plin. X, 97*) carried out between 109 and 113 is proposed in order to uncover the subtleties that gave rise to the first legislative act against Christians. Its contents prove to be very valuable since, thanks to them, the choices of institutions at the time of Marcus Aurelius reported in various documents of the time are clarified, including the very important *Martvrium Lugdunensis*, of which long excerpts preserved to this day (*ap. Eus. H.E., V. 1-2*) tell in great detail the story of the massacre of Christians in Lyon, probably in 176. The first detailed legal-political analysis of this document outlines the legal approach of the institutions and confirms that Marcus Aurelius's policy imitates that of Trajan. In fact, both he and his *Legatus* of *Gallia Lugdunensis* do not want to make Christians martyrs at all costs.

Rather, they seek to induce them to abjure in order to reintegrate them into the groove of ancient Roman traditions, the *mos maiorum*. A goal that certainly takes on greater importance if the accused include *cives*, the representatives, or rather defenders, of the *mos maiorum*, who are therefore called upon to respect it in a special way. This explains the Augustan legate's decision to punish in an exemplary manner the "inflexibilis obstinatio" – as Pliny called it (*Ep. X, 96. 3*) – of a *civis* who was particularly well-known in the city and reluctant to abjure. The legate, in fact, overstepping the limits of his *imperium* over *cives* enshrined in the *Lex Julia de vi*, expressly condemned this *civis* not to be beheaded – as the practice reaffirmed by Marcus Aurelius required – but to be burned on an iron chair.

The analysis of the *Martiryrium Lugdunensis* also shows that – as established by Trajan – a Christian could be brought to trial only as a result of a *delatio* and should not be sought *ex officio*. In the case of Lyons, very often this formal accusation was made by pagans en masse because of the negative reputation that attached to Christians as a result of the alleged inhuman acts they committed and which Pliny the Younger called "flagitia cohaerentia nomini" (*Ep. X, 96. 2*). These provoked harassment of all kinds, acts of intolerance, violence and exclusion from public places.

In conclusion, that the *civis christianus* was indeed a *clandestinus* in his homeland is also evident from his perspective, a veritable oxymoron for Roman institutions: abjuration and the consequent fulfilment, even if only *pro forma*, of cults that showed devotion to the *mos maiorum* and to the *princeps* were considered irreconcilable with faith since Christianity was an exclusive religion. However, this did not prevent Christian apologists of the time from affirming their loyalty to the *princeps*, for they desired, after all, to feel that they were an integral part of the Roman world.

Mots-clés

Marc-Aurèle, rescrit de Trajan, Martyrium Lugdunensis, Lex Iulia de vi, apologétique chrétienne du II^e siècle, Ancien Testament, Nouveau Testament

Keywords

Marcus Aurelius, Trajan's Rescript, Martyrium Lugdunensis, Lex Iulia de vi, 2nd century christian apologetics, Old Testament, New Testament

Parole chiave

Marco Aurelio, rescritto di Traiano, Martyrium Lugdunensis, Lex Iulia de vi, apologetica cristiana del II secolo, Antico Testamento, Nuovo Testamento

Marco Provenzano

Professeur d'italien à l'Engees, Docteur en sciences religieuses (Histoire du Christianisme ancien), ED270 / UR4377, Université de Strasbourg, Palais Universitaire, 9 place de l'université, BP 90020, 67084 Strasbourg Cedex