DA ISRAELE ALLA CHIESA DELL'ETÀ APOSTOLICA: UNITÀ, PLURALITÀ, RAPPORTI CHIESA-MONDO

INTRODUZIONE

Il tema dell'unità e del pluralismo, sia all'interno delle comunità ecclesiali, sia all'interno delle istituzioni politiche, sia — e inevitabilmente, almeno per i credenti — nei rapporti Stato-Chiesa, ha posto e pone tuttora problemi all'attenzione e alla riflessione di molti. Nelle pagine che seguono si vuole cercare nelle origini cristiane qualche elemento che sia utile a illuminare e a guidare la ricerca odierna. Naturalmente non per dare a problemi nuovi risposte antiche, ma per essere aiutati da una parte a formulare correttamente i problemi e, dall'altra, a tener presenti tutti gli elementi utili, e a volta necessari, per venire incontro a quei problemi in modo adeguato.

S'impone, ovviamente, una delimitazione della nostra indagine che sia, per quanto possibile, precisa. Desideriamo considerare la dottrina e, soprattutto, la pratica della cristianità primitiva in ordine all'unità e al pluralismo sia all'interno della vita delle comunità sia nei rapporti con l'ambiente circostante. E poiché tanto la pratica che la dottrina furono soggette a variazioni e sviluppo sarà particolarmente interessante analizzare e valutare le condizioni delle variazioni e i fattori dello sviluppo.

Per quanto riguarda il periodo storico in esame esso comprende i primi due secoli del Cristianesimo. Naturalmente c'è sempre qualcosa di arbitrario in queste delimitazioni cronologiche; bisogna tuttavia riconoscere che con l'inizio del secolo III, sia entro la Comunità cristiana sia nei rapporti tra questa e l'Impero Romano, si produssero situazioni e accaddero fatti tali da giustificare il pensiero di chi vi vede la fine di un periodo storico e l'inizio di un altro (1).

Chi ha un po' di familiarità con la ricerca storica sa quante sono le insidie e i pericoli da evitare prima di arrivare a una ricostruzione attendibile dei fatti e prima di raggiungere un giudizio equilibrato sulla

(1) Cfr. P. BREZZI, *Cristianesimo e Impero romano*, Roma 1942, p. 95; H. DANIEL-ROPS, *L'Église des Apôtres et des Martyrs*, Paris 1949, pp. 353 ss.; J. DANIÉLOU-H.-I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, vol. I: *Dès origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris 1963, p. 118; A. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens* (95-197), Paris 1971, p. 5; R. MINNERATH, *Les chrétiens et le monde (I et II siècles)*, Paris 1973, p. XI.

reale portata del loro significato. In particolare è necessario guardarsi da due tendenze, diverse tra loro ma entrambe dannose ai fini della ricerca storica. La prima è la tendenza « arcaista »: essa è negativamente inclinata nei confronti dello sviluppo storico che guarda per lo più come depravazione e contaminazione di ciò che all'origine era vero e genuino. La seconda è la tendenza « anacronista »: essa è portata ad attribuire a tempi anteriori quanto è invece frutto solo di lenti e spesso contrastati sviluppi. Ambedue le tendenze rischiano di non cogliere o la realtà o la natura dello sviluppo storico.

Parleremo di unità e « pluralità » e non di « pluralismo ». La ragione è che correntemente con il termine di « pluralismo » s'intende non tanto *il fatto* quanto *il problema.* Ora, mentre il pluralismo come *fatto* era certamente presente nei due primi secoli della nostra èra, non è altrettanto certo che esistesse, almeno al livello del pensiero riflesso, *il problema* del pluralismo. Per questo motivo preferiamo parlare di « pluralità ».

Dopo aver descritto, in modo necessariamente sintetico, il contesto storico e culturale entro cui sorse e si affermò la Religione dei seguaci di Cristo, considereremo l'affermazione dell'unità cristiana; analizzeremo poi i rapporti tra unità e pluralità entro la Chiesa e quelli — paradossali e ambigui — tra Chiesa e mondo circostante; quindi volgeremo l'attenzione all'ideale dei cristiani « anima del mondo » come espresso da uno scritto del II secolo (*A Diogneto* 6,1); infine cercheremo di ricapitolare alcune conclusioni che ci saranno sembrate degne di considerazione.

I. La situazione storica e culturale

Non è possibile tracciare in poche pagine un quadro completo della situazione storica, politica e culturale nella quale si trovava il mondo antico allorché la fede cristiana sorse e si propagò nelle principali città del bacino mediterraneo (2). Dobbiamo accontentarci di descrivere bre-

(2) Per una bibliografia generale si veda: *Il pensiero greco-romano e il Cristianesimo. Orientamenti bibliografici*, a cura di F. Adorno, Bari 1970; L. Polverini, « Società antica e Cristianesimo », in *Problemi di Storia della Chiesa*, Milano 1970, pp. 13-31; M. Simon et A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris 1968, pp. 23s, 29-32, 36-38. In particolare: A.-J. Festugière-P. Fabre, *Il mondo greco-romano al tempo di Gesú Cristo*, Torino 1955; W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, Firenze 1966; H.-I. Marrou, « La Chiesa nella civiltà ellenistica e romana », *Concilium* 7 (1971) 67-82; M. Meslin, *Le Christianisme dans l'Empire romain*, Paris 1970; J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique*, Tournai 1961; M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965; P. Petit, *Le premier siècle de notre ère*, Paris 1968; C. Lepelley, *L'impero romano e il Cristianesimo*, Milano 1970; L. Alfonsi, « La pluralità delle culture nella società latina dell'Impero », *Le Parole e le Idee* 11 (1969) 24-31; A. D. Nock, *Christianisme et Hellénisme*, Paris 1973; A. Wifstrand, *L'Église ancienne et la Culture grecque*, Paris 1962; A. J. Toynbee, *Il mondo ellenico*, Torino 1967; A. M. Levi, *L'ellenismo e l'ascesi di Roma*, Torino 1969; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973²; D. Judant, *Judaïsme et Christianisme*, Paris 1969; J. Parkes, *Gli Ebrei e la diaspora*, Milano 1966; B. Bagatti,

vemente i fattori principali che confluirono nel quadro storico e ne costituirono la situazione culturale, tenendo conto dell'angolazione propria del nostro argomento.

1. *Il contesto storico*

Da un punto di vista generale si possono cogliere tre serie di eventi principali nel quadro storico dei primi due secoli della nostra èra.

In primo luogo, l'unificazione politica sotto l'*Impero Romano*. Le frontiere imperiali abbracciavano gran parte del mondo conosciuto (3) e le popolazioni piú diverse per lingua, costumi, cultura e religione pagavano « tributi » a Roma come segno della loro dipendenza. Uno dei vantaggi maggiori dell'unificazione politica, intesa soprattutto come unificazione amministrativa (4), era l'accresciuta possibilità di incontri e di scambi economici, culturali e religiosi. Specialmente nei maggiori centri come Roma, Atene, Corinto, Antiochia, Alessandria, Cesarea ecc. la *pax romana* permetteva alle varie componenti culturali esistenti di farsi liberamente conoscere e di guadagnare nuovi adepti alle proprie idee filosofiche o pratiche religiose.

In secondo luogo, la diffusione dell'*Ellenismo* (5). Se l'unità amministrativa dell'Impero era romana, « l'unità di civiltà », come si esprimono A.-J. Festugière e P. Fabre (6), era un prodotto della Grecia. È noto come, a misura in cui estendeva la sua civilizzazione politica, Roma veniva a subire sempre piú profondamente l'influsso della cultura ellenica (7). In realtà, già dal terzo secolo prima di Cristo la cultura greca post-classica aveva superato i confini dell'Ellade. La forza della sua espansione era certo dovuta alla ricchezza e alla vitalità del suo umanesimo, ma la condizione storica iniziale della sua diffusione nei paesi dell'area mediterranea, specie della parte occidentale, si realizzò grazie all'unificazione politica dell'Impero Romano.

In terzo luogo, il sorgere e l'affermarsi del *Cristianesimo*. Se Gesú, giudeo, nacque sotto « il regno di Cesare Augusto » (8), i principali documenti della nuova religione furono scritti in greco. Mentre, da una parte, l'importanza politica di Roma vi fece giungere i capi spirituali dei nuovi fedeli, Pietro e Paolo, l'importanza culturale dell'Ellenismo, dall'altra, favorí quel processo per cui « il *Kerigma* di Cristo non si ar-

L'Église de la circoncision, Jérusalem 1965; L. RANDELLINI, *La Chiesa dei giudeo-cristiani*, Brescia 1968; J. DANIÉLOU, *Teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974; AA.VV., *Christianity, Judaism and other Greco-roman Cults*, Leiden 1975; P. STOKMEIER, *Fede e religione nella Chiesa primitiva*, Brescia 1976.

(3) M. MESLIN, *op. cit.*, p. 11s.

(4) Cfr. A.-J. FESTUGIÈRE-P. FABRE, *op. cit.*, pp. 13-24.

(5) Il termine *hellenismòs* indicava originariamente l'uso corretto della lingua greca. Poco alla volta, attraverso successive trasformazioni di significato, finí con l'indicare la cultura e l'ideale della *paideia* greca. Vedi W. JAEGER, *op. cit.*, p. 5 nota 6.

(6) *Op. cit.*, p. 52.

(7) Illuminanti, come sempre, le osservazioni di A. J. TOYNBEE, *Il mondo ellenico*, Torino 1967, cc. 11 e 13.

(8) *Lc* 2,1.

restò al Mar Morto o ai margini della Giudea, ma superò il suo isolamento geografico, il suo particolarismo e penetrò nel mondo circostante, che era un mondo unificato e dominato dalla cultura e dalla lingua greca » (9). L'impatto della fede cristiana con il mondo politico romano e con la cultura greca non poteva avvenire in modo indolore. Il processo vitale di adattamento all'uno e all'altra, con la preoccupazione primaria di conservare e di tramandare incontaminato il « deposito della fede », fu lungo e difficile; portò con sé incertezze e pericoli; sostenne persecuzioni e crisi religiose. Alla fine, però, per usare le parole di J. G. Droysen, « condusse al fenomeno meraviglioso di una *Weltbildung*, di una *Weltliteratur*, di un illuminismo totale, che caratterizza i secoli che seguirono alla nascita di Cristo » (10).

2. *L'ambiente culturale*

L'unificazione politica dell'Impero Romano, l'unificazione culturale dell'Ellenismo e l'unificazione religiosa del Cristianesimo non furono il risultato felice di un caso fortunato ma costituirono la sintesi lenta, graduale e spesso travagliata di molteplici fattori culturali e religiosi. Questi fattori furono assai numerosi e non è possibile, né è necessario dal nostro punto di vista, passarli in rassegna tutti. Ci limiteremo a dire qualcosa su tre che toccano piú da vicino il tema che ci riguarda: il Giudaismo, lo Gnosticismo e le religioni ellenistiche.

2.1. *Il Giudaismo* (11)

Da piú punti di vista è vera l'affermazione di W. Jaeger secondo cui « in principio il Cristianesimo fu un portato della vita religiosa del tardo Ebraismo » (12). Fino a che il Cristianesimo non ne divenne completamente autonomo, cosa che avvenne verso la metà del secondo secolo, il Giudaismo esercitò un tale influsso su di esso da dar vita a quello che è stato chiamato il « Giudeo-cristianesimo » (13). Cioè, non solo la primitiva riflessione cristiana avvenne entro il quadro del pensiero reli-

(9) W. JAEGER, *op. cit.*, p. 3s.

(10) J. G. DROYSEN, *Briefwechsel*, I, Berlin-Leipzig 1929, p. 70. Citato da W. JAEGER, *op. cit.*, p. 4 nota 5.

(11) I lavori principali sono stati riportati alla nota 2. Si può vedere inoltre: M. SIMON, *Verus Israel*, Paris 1964²; P. RICHARDSON, *Israel in the apostolic Church*, Cambridge 1969; L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954; H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960; R. LE DÉAUT, A. JAUBERT, K. HRUBY, *Le judaïsme*, Paris 1975.

(12) W. JAEGER, *op. cit.*, p. 3.

(13) J. DANIÉLOU, *Theologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, pp. 17 ss. Oltre ai lavori citati alla nota 2, vedi: AA.VV., *Aspects du Judéo-Christianisme*, Colloque de Strasbourg, Paris 1965; E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962; il volume 62 (1972) di *Recherches de Science Religieuse* in onore di J. Daniélou; J.-M. VELASCO-L. SABOURIN, « Jewish Christianity of the First Century », *Bib Teol Bull* 6 (1976) 5-26; A. F. J. KLIJN-G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973.

gioso giudaico (14), ma anche alcune forme della preghiera, del culto e dell'organizzazione religiosa del popolo d'Israele passarono nella vita e nella disciplina religiosa delle prime comunità cristiane (15).

Il Giudaismo, come ha ben detto M. Meslin, non costituiva una Chiesa monolitica (16). All'interno diverse sètte, a volte in contrasto l'un l'altra, si contendevano il ruolo di fedele interprete della tradizione e di autentica guida del popolo. Tra le principali di queste sette giudaiche, fiorenti al tempo di Gesú Cristo, sono note quelle dei Sadducei, dei Farisei, degli Zeloti, degli Esseni, dei Battisti (17). È importante tenere presenti queste diverse sètte per cogliere nel loro giusto significato situazioni e avvenimenti che, come vedremo, riguardano sia i rapporti tra Cristianesimo e Giudaismo, sia i rapporti tra Cristianesimo e Impero Romano.

Una distinzione importante è da fare tra il Giudaismo palestinese e il Giudaismo della Diaspora. Fin dal tempo della deportazione di Babilonia, infatti, si andarono fissando in varie città del mondo antico nuclei piú o meno consistenti di Ebrei i quali, per quanto fedeli alle tradizioni, tuttavia non potevano restare del tutto impermeabili alla lingua e alla cultura dei popoli tra i quali dimoravano. Cosí, nel tempo che ci interessa, gli Ebrei della Diaspora erano notevolmente ellenizzati per quanto riguardava la lingua e quegli aspetti della cultura non in contrasto con la propria fede.

2.2. *Lo Gnosticismo*

Nonostante il moltiplicarsi degli studi contemporanei rimane arduo parlare dello Gnosticismo e indicarne chiaramente le caratteristiche filosofiche-religiose (18). In generale si può dire che esso fu all'inizio il frutto dell'incontro e della fusione di elementi religiosi e filosofici disparati: tendenze dualistiche di origine neoplatonica, idee cosmologiche di ori-

(14) Cfr. J. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968, p. 14.

(15) J. DANIÉLOU-H.-I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, I, pp. 59-69.

(16) M. MESLIN, *Le Christianisme dans l'Empire romain*, p. 14.

(17) Si dà un'importanza sempre crescente, in relazione ai rapporti con le prime comunità cristiane — entro e fuori la Giudea —, alle Sette giudaiche esistenti ai tempi di Cristo. Oltre alle opere già citate, si veda: M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris 1960; F. PARENTE, « Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo », *Riv Stor It* 80 (1968) 234-296; O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionaires de son temps*, Paris 1971²; M. SIMON-A. BENOIT, *Le judaïsme et le Christianisme antique*, pp. 58-64; E. TESTA, « Reazione delle correnti religiose giudaiche e cristiane sulla distruzione di Gerusalemme (I-II sec.) », *Riv. Bibl. It.* 21 (1973) 301-324.

(18) Tra i lavori piú importanti apparsi recentemente ricordiamo: H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Stuttgart, 1955⁴; E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom 1959; AA.VV., *Le origini dello Gnosticismo* (Colloquio di Messina, 1966), Leiden 1967; G. VAN GRONINGEN, *First Century Gnosticism*, Leiden 1967; R. FARINA, « Lo gnosticismo dopo Nag-Hammadi. Fonti, origine, dottrina », *Salesianum* 32 (1970), 425-454; R. M. GRANT, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Bologna 1976.

gine stoica o orientale (caldea e persiana), tratti religiosi propri delle religioni dei misteri.

Questo prodotto sincretistico entrò nel Giudaismo — sembra attraverso quel punto d'incontro tra cultura ellenistica e giudaica che fu Alessandria — e la gnosi giudaica, a sua volta, influenzò negativamente il Cristianesimo con Basilide, Valentino e Carpocrate in Alessandria, con Bardesane in Siria e con Marcione in Asia [19]. Cosí non è piú possibile oggi prendere lo Gnosticismo come un tutto omogeneo e considerarlo, come fece A. Harnack, il risultato finale dell'ellenizzazione del Cristianesimo [20]. In realtà, bisogna distinguere uno Gnosticismo pre-cristiano e uno Gnosticismo cristiano; i quali a loro volta vanno ulteriormente distinti in Gnosticismo pagano e Gnosticismo giudaico [21], e Gnosticismo cristiano eterodosso [22] e Gnosticismo cristiano ortodosso [23].

2.3. *Le religioni ellenistiche*

Abbiamo già accennato sopra a quel vasto fenomeno culturale, chiamato « sincretismo », che era costituito dalla fusione e dalla contaminazione di diverse correnti di pensiero e pratiche religiose. In generale, il pensiero si avvicinava di piú alla sfera religiosa: la politica si faceva etica, la fisica metafisica, la filosofia teologia e una diffusa attitudine mistica si rivelava un po' ovunque. Viene riconosciuto dagli studiosi che questo contesto sincretistico e il conseguente fenomeno religioso costituirono una condizione favorevole alla diffusione del Cristianesimo [24].

Vanno segnalate, come maggiormente diffuse, le « religioni dei misteri » e altre forme religiose come il *Fatalismo*, la *Superstizione* e la *Magia*. Con l'espressione « religione dei misteri » — che comprendono i riti di Cibele, Attis, Iside — s'intendono delle associazioni o gruppi nei quali il neofita veniva iniziato a riti e cerimone segrete attraverso le quali gli veniva donata una rivelazione esaltante, veniva liberato dal senso di colpa e di timore e veniva unito misticamente alla divinità [25]. In Occidente, specie tra i soldati, era assai diffuso il culto del dio persiano Mitra, venerato col titolo latino di *Sol Invictus* [26].

(19) Buone sintesi sulla Gnosi eretica e cristiana in J. DANIÉLOU-H.-I. MARROU, *op. cit.*, pp. 87-98; L. BOUYER, *Spiritualità dei Padri*, Bologna 1966, pp. 79-143; G. VAN GRONINGEN, *First Century Gnosticism*, c. 5.

(20) A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Tübingen 1909-10, p. 250.

(21) Ricerche recenti hanno messo in luce elementi gnostici negli scritti di Qumrân. Cfr. A. RINNGREN, « Qumrân and Gnosticism », in *Le origini dello Gnosticismo* (a cura di U. Bianchi), Leiden 1967, pp. 379-384; M. MANSOOR, « The nature of Gnosticism in Qumrân », *ib.* pp. 389-400.

(22) Si può trovare una buona sintesi e una scelta bibliografica in J. QUASTEN *Patrologia*, vol. I, Torino 1967, pp. 224-247.

(23) Cfr. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952.

(24) Cfr. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, pp. 40 ss.; E. DES PLACES, *La réligion grecque*, Paris 1969, pp. 14 s.

(25) Cfr. J. KELLY, *op. cit.*, p. 19 s.

(26) Vedi M. GOUGH, *I primi cristiani*, Milano 1969², pp. 25 ss.

Accanto a religioni vere e proprie si diffondevano ovunque delle credenze pseudo-religiose che, secondo A.-J. Festugière, non erano che il risultato della decadenza dello spirito scientifico della cultura ellenica (27). Al *Fatalismo* astrale, che come altre forme di astrologia derivava prossimamente dal pensiero stoico ma remotamente dalla dottrina astrologica dei Caldei, veniva imputato il sovvertimento dell'ordine morale per la negazione della libertà, della virtú e della pietà verso gli dei. La *Superstizione* richiedeva dal suo adepto tutta una serie di osservanze minute e rigorose: purificazioni rituali, recitazione di formule, tecniche per l'interpretazione dei sogni, perfino gesti di scongiuro e amuleti portafortuna o scacciamalanni (28). La *Magia*, infine, che traeva origine dal culto del dio egiziano Tot, identificato dai greci con il loro Ermes, assicurava l'acquisto di una saggezza arcana e incomunicabile comprendente un numero notevole di cognizioni astrologiche, botaniche, minerarie che andavano sotto il nome di « scienze occulte » (29).

Forse la caratteristica principale della situazione religiosa agli inizi dell'èra cristiana è la scomparsa della distinzione tra scienza, filosofia e religione, distinzione che era stata una delle grandi conquiste del pensiero greco. Il bisogno di unificazione religiosa era forte e questo bisogno non era soddisfatto né dall'unificazione culturale ellenica né, tantomeno, dall'unificazione politica romana.

È in questo contesto storico e culturale, in cui ricchezze culturali di tradizioni molteplici si diffondono, si combattono e spesso si confondono insieme in tutta l'area geografica del bacino mediterraneo, che da una remota provincia dell'Impero sorge e si diffonde un messaggio di fraternità e di comunione universale.

II. L'AFFERMAZIONE DELL'UNITÀ CRISTIANA

La diffusione del Cristianesimo nelle città lungo le coste del bacino mediterraneo dell'Impero Romano è stata di una rapidità impressionante. Come si espande un incendio in una steppa secca (30), cosí gli Apostoli e gli Evangelisti annunciavano la Buona ovella di Gesú, battezzavano coloro che la accoglievano comunicando lo Spirito Santo e il perdono dei peccati, istruivano i battezzati nella Dottrina tramandata dagli inizi, organizzavano la vita dei credenti sia per ciò che riguardava il culto sia per ciò che riguardava la vita concreta delle fraternità. Cosí venivano costituite ovunque comunità cristiane. Alla fine del primo secolo difficilmente si sarebbero trovate città importanti sulle coste mediterranee dell'Impero prive di una comunità di « fratelli ». Una delle caratteristiche fondamentali di queste comunità era la coscienza vivissima dell'*unità*; non solo dell'*unità* dei membri all'interno della co-

(27) A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I², Paris 1950, pp. 5 e 13.

(28) Vedi E. DES PLACES, *op. cit.*, p. 283.

(29) Sulla *Magia* cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 283-308.

(30) A. HAMMAN, *La vie quotidienne...*, p. 47.

munità, ma dell'*unità* di tutte le comunità sparse nelle piú diverse regioni. La coscienza e l'affermazione dell'*unità* della Chiesa, della Comunità dei salvati, stava nel cuore stesso del *Kerigma* che veniva annunciato e creduto (31).

1. *La fonte dell'unità*

È nel sacramento dell'iniziazione cristiana per eccellenza, il Battesimo, che il neofita veniva ammesso nell'Unità che è la stessa Chiesa. Il Battesimo, ricevuto con piena *fede* e con profondo atteggiamento di *conversione*, costituiva l'esperienza di una trasformazione radicale. Il Nuovo Testamento usa, per esprimere la realtà di questa trasformazione, varie metafore: « rinascere dall'acqua e dallo Spirito », « divenire nuova creatura », « rivestire l'uomo nuovo (Cristo) » ecc. Sono molti i testi del N.T. che si riferiscono al Battesimo, al suo significato e ai suoi effetti. Ma per quanto riguarda il Battesimo come strumento creatore di unità sono particolarmente importanti *Gal* 3,26-28; *Ef* 2,13-16 e 4,1-6. Essi ci svelano ciò che è in esso fondamentale, ciò che vi si realizza per la potenza di Dio: l'essere di ogni uomo è sottratto alla sua radicale ed egoistica individualità. Tutto ciò che sottolinea ed esalta l'individualità a valore stabile e definitivo, sia nel singolo sia nelle varie forme di comunità totalizzanti, è nel Battesimo radicalmente estinto. L'autoesaltazione della propria identità, nell'esistenza non redenta, non può che dividere, opporre, erigere delle « mura ». La realtà « ontologica » del nuovo Adamo, Cristo, ha sconfitto e annientato una pluralità che « estraniava » gli « altri » e che codificava questa « estraneità » come ciò che *per principio* separa (giudeo e greco; schiavo e libero; uomo e donna). Il Battesimo rovescia completamente questa situazione di esistenza: nella realtà assoluta della Croce è donata agli uomini una fondamentale « uguaglianza » che *per principio* (il « principio » irrevocabile dell'iniziativa divina) rende gli uomini una cosa sola.

Ma per comprendere piú a fondo la trasformazione operata dal Battesimo, che fa passare gli uomini da una pluralità di « diversi-estranei » a una pluralità di « uguali-simili » è necessario risalire alla fonte, all'origine di quell'unità che nel Battesimo viene offerta e si costituisce tra gli uomini. Essa ha il suo fondamento primario in quel Dio la cui unicità costituiva nella religione vetero-testamentaria il primo articolo di fede (32). La sua attività, come Creatore e Signore della storia, è per natura « unificante » (33). Egli vuole aggregare gli uomini in un solo popolo, aggregazione che si realizza intorno al Cristo: « la Chiesa di

(31) Dopo il grande lavoro di J. MÖHLER, presentato in edizione italiana: *L'unità nella Chiesa*, Roma 1969, sono da ricordare: J. LESCRAUWAET, *L'unità dei cristiani nella Bibbia*, Roma 1967; H. MÜHLEN, *Una Mystica persona*, Roma 1968; A. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1969; H. SCHLIER, « L'unità della Chiesa nel N.T. », in *Riflessioni sul N.T.*, Brescia 1969, pp. 229-250. Da quest'ultimo scritto abbiamo attinto per alcune delle riflessioni che seguono.

(32) *Deut* 6,4.

(33) *1Cor* 8,6; *Ef* 1,10; 4,6; *Rom* 3,29s; *1Cor* 12,6.

Dio » (ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ) del NT è la continuazione, la rivelazione e il compimento del « popolo di Dio » (*qahal Jahvè*; cfr. *1Pt* 2,9s), del « residuo » del VT (34). L'attesa antica della riunificazione, alla fine dei tempi, delle dodici tribú e dei popoli della terra (35) si realizza nel popolo messianico del T. In esso è presente l'« Israele di Dio » (36), l'« Israele secondo lo Spirito » (37), « il seme di Abramo » (38), « la piantagione di Dio » (39).

Dio ha posto come fondamento inamovibile dell'unità del suo popolo Cristo, crocifisso, risorto e glorificato (40). Cosí l'unico popolo di Dio è anche l'unico popolo di Cristo (41). In rapporto a Cristo, Paolo esprime la concretezza e l'essenzialità dell'unità della Chiesa con la famosa espressione « corpo di Cristo » (σῶμα τοῦ Χριστοῦ). Con essa si afferma che questo « corpo » è *uno* perché è il corpo dell'unico Cristo (42); perché le sue « membra », per mezzo dello Spirito del Battesimo e nello stesso Spirito, vivono e dipendono uno dall'altro (43); perché ogni nuovo membro non porta né accresce ma riceve l'unità che è già data precedentemente in Cristo, primogenito dell'ultima umanità (44).

L'unico popolo di Dio, costituito come l'unico corpo di Cristo, vive e opera grazie all'unità dello Spirito. L'unità della Chiesa è l'Unità dello Spirito Santo (45). Cosí i cristiani, perché popolo che appartiene a Dio e corpo indissolubilmente unito al Capo, sono l'unico « edificio », il « tempio », la « dimora » di Dio nello Spirito (46).

L'unità, dunque, della Chiesa che nel Battesimo viene donata all'uomo, il quale in essa viene immesso e custodito, è un bene essenziale. Disgregare l'unità della Chiesa è opporsi alla volontà e all'opera unificatrice di Dio (47); non curarsi di essa o danneggiarla significa vanificare l'opera del Cristo; rifiutarsi ad essa vuol dire sottrarsi all'azione sovrana dello Spirito.

2. *Gli effetti sociali dell'unità*

Fin dalla primitiva predicazione apostolica divenire cristiani consisteva nell'« essere aggregati » alla Comunità. Negli *Atti* la Comunità è intesa « come qualcosa che si va costituendo successivamente con l'ag-

(34) *Rom* 11,1ss.
(35) *Is* 49,6.
(36) *Gal* 6,16.
(37) *1Cor* 10,18.
(38) *Rom* 4,10ss; 9,1ss; *Gal* 3,15ss. 26ss.
(39) *1Cor* 3,6ss; *Rom* 11,17ss; cfr. *Is* 5,1ss; *Ger* 2,21; *Sal* 80,15.
(40) *Ef* 2,15s; *2Cor* 5,14s; *Rom* 14,7ss; *Gv* 11,50ss.
(41) *Rom* 16,16; *Gal* 1,22; *1Tess* 2,14.
(42) *1Cor* 12,12; *Ef* 1,22s; 4,12.16; 5,22ss; *Col* 1,18; 2,19.
(43) *1Cor* 12,14ss; *Rom* 12,4s; *Ef* 4,1ss. 11-16; *Col* 3,5.
(44) *Rom* 5,12ss; *1Cor* 15,21s; 15,44ss; *Ef* 3,18; 4,13.
(45) *1Cor* 2,10ss; *Ef* 2,18; 4,4; *Gv* 14,16; 14,26; 15,26; 16,7; *1Gv* 2,1.
(46) *Mt* 16,18; *At* 9,31; 20,32; *Rom* 9,32s; 15,2.20; *1Cor* 3,9ss. 16ss; 14,3ss. 12,26; *2Cor* 6,16ss; 12,19; *Ef* 2,20ss; 4,12ss.
(47) H. SCHLIER, *Riflessioni sul N.T.*, p. 230.

giunta di nuovi credenti » ([48]). Con brevi tratti l'A. degli Atti ci indica gli elementi fondamentali della convivenza cristiana: partecipazione assidua all'istruzione apostolica, alla preghiera comune fatta sia nel Tempio sia nelle case, alla celebrazione eucaristica, agli incontri comunitari nei quali avveniva la comunione dei beni e si soccorreva alle necessità dei bisognosi ([49]). Certamente l'attuazione di una vita rigorosamente comune divenne sempre piú difficile a misura dell'aumento del numero dei cristiani e a misura che la predicazione apostolica, soprattutto di Paolo, dava il via alla costituzione di nuove comunità.

Oltre all'esigenza interna, scaturiente dalla natura stessa della fede abbracciata, l'aspetto sociale dell'unità delle comunità cristiane era dovuto ad altri fattori. Uno di questi fattori era l'origine giudaica della nuova religione. Almeno per un trentennio, fino cioè alla distruzione di Gerusalemme (70), la predicazione e la vita delle comunità cristiane erano avvolte da « un'inseparabile clima giudaico » ([50]). Ora, non era neppure concepibile una separazione, nei vari gruppi religiosi che abbiamo visto esistenti ai tempi dell'Impero Romano, tra aspetto religioso e aspetto sociale della vita. Anche senza rifarsi ai gruppi in vario modo estremisti, come gli Zeloti o gli Esseni di Qumrân, la vita sociale non poteva essere che la risultante dell'osservanza, spesso scrupolosa, della fede e delle sue prescrizioni.

Un altro fattore della socializzazione dell'unità fu la coscienza, come è stato accennato, delle varie comunità cristiane di non costituire che l'unico *popolo* di Dio. Certo un popolo nuovo, un popolo che in Cristo aveva rotto tutte le barriere e tutte le divisioni umane, un popolo reclutato anche « tra le Genti » ([51]), ma sempre *popolo* e dunque con una propria « organizzazione », con dei propri « capi », con delle proprie « leggi ». Pensare le comunità primitive come dei « gruppi spontanei » senza alcuna forma di organizzazione è un vero e proprio anacronismo con venature romantiche. Anzi, per tutto il primo secolo, assistiamo a un processo di de-giudaizzazione (*sit venia verbo!*) delle comunità cristiane e tutto l'epistolario paolino sta a dimostrare il timore per i pericoli reali insiti in una eccessiva strutturazione giudaica del Cristianesimo.

Cosí, possiamo comprendere come le comunità cristiane, fondate dalla predicazione apostolica e dalla comunicazione dello Spirito Santo, si costituivano come delle entità che noi oggi diremmo sociali. Il Battesimo esigeva una decisa e concreta rinuncia a tutta una serie di azioni, atteggiamenti, legami, modi di pensiero e di vita: gli ex-giudei dovevano smettere di confidare nelle opere della Legge, gli ex-pagani dovevano ritirarsi da una vita votata agli idoli. Ma poiché sia per gli uni sia per

(48) C. M. MARTINI, *Atti degli Apostoli*, Roma 1970, p. 78, commento a 2,41.

(49) Sull'argomento si può vedere: P.-H. MENOUD, *La vie de l'Église naissante*, Neuchâtel 1952; J. DUPONT, « L'union entre le premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres », *NRT* 91 (1969) 897-915; ID., *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma 1971, pp. 861-889; P. C. BORI, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini nella storia della Chiesa antica*, Brescia, 1974; ID., Κοινωνία. *L'idea, della comunione nell'ecclesiologia recente e nel NT*, Brescia 1972.

(50) M. MESLIN, *Le Christianisme...*, p. 26.

(51) *At* 15,14. Vedi J. DUPONT, *Studi sugli Atti*, pp. 617-624.

gli altri religione e vita sociale erano profondamente collegate e interdipendenti ne consegue che l'adesione alla nuova fede, con il dispiegarsi della vita *in Cristo,* comportava necessariamente una strutturazione sociale (52).

Tale strutturazione sociale, la cui analisi dettagliata ci porterebbe lontano dal nostro argomento, si estendeva a tutti gli aspetti della vita in comune: c'erano le necessità interne dei « mezzi » a servizio dell'unità delle comunità e si diversificava allora l'annuncio dell'unico Vangelo, oralmente e con scritti, in formule catechetiche, omiletiche e liturgiche; c'erano le necessità interne dei « servizi » molteplici a favore delle comunità e si discernevano allora i doni che lo Spirito Santo elargiva, venivano « provati » coloro che li possedevano e venivano « costituiti » e « deputati » ai ministeri del culto, dell'assistenza e dell'organizzazione comunitaria; c'erano i rapporti esterni con le altre comunità sorelle e si stringevano i vincoli tramite scambi epistolari, l'invio di qualche « fratello » autorevole, la pratica dell'ospitalità; c'erano, infine, i rapporti esterni con le autorità civili e gente di altre credenze e ci si sforzava, da una parte, di vivere in pace senza dare motivo di critiche e di accuse ma, dall'altra, di essere fedeli al proprio genere di vita.

3. *I pericoli per l'unità*

I continui richiami e le esortazioni all'unità che troviamo sia negli scritti canonici sia in quelli extra-canonici (53) stanno a dimostrare che per le comunità primitive l'unità non era un bene pacificamente posseduto. Sin dall'inizio divisioni di dottrina e di prassi — che poi saranno chiamate « eresie » e « scismi » (54) — sono state un costante attentato all'unità. Le minacce venivano in modo speciale: dalle dispute tra cristiani di origine giudaica e cristiani di origine pagana sul senso e sul

(52) Sulla strutturazione sociale conseguente all'unità della Chiesa la bibliografia è notevole e i problemi assai complessi. Come introduzione si può vedere: F. VATTIONI, « Appunti sulla vita primitiva cristiana », *Aug* 9 (1969) 455-483; A. JAUBERT, *Les premiers chrétiens,* Paris 1967; A. BRUNELLO, « Chiese e comunità cristiane in Oriente nei primi cinque secoli », *Oriente cristiano* 11 (1971) 63-71; 76-84; J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques (I siècle),* Paris 1970, specie le conclusioni pp. 715-730; R. MINNERATH, *Les chrétiens et le monde (I et II siècles),* Paris pp. 253-307; A. HAMMAN, *La vie quotidienne...* pp. 129-173.

(53) Valga per tutti l'esempio della *Lettera ai Corinti* di S. Clemente Romano, scritta per riportare l'unità e la pace nella comunità di Corinto. Cfr. N. SPACCAPELO, *La 'Lettera ai Corinti' di S. Clemente di Roma. Un'esempio dell'influsso di una situazione di crisi sulla formazione dottrinale e istituzionale del Cristianesimo primitivo,* (Excerpta ex diss. ad Leauream in P.U.G.), Roma 1974.

(54) Sui pericoli per l'unità nella Chiesa primitiva si veda: J. SCHMITT, « Les motifs de la réaction ecclésiale aux situations conflictuelles à l'âge apostolique », *RDC* 26 (1976) 5-14; O. CULLMANN, « Courants multiples dans la Communauté primitive », *RSR* 60 (1972) 5-26; J. D. QUIN ², « Crisi nella Chiesa del I sec. », *Conc.* 12 (1976) 55-65; W. BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* Philadelphia 1971; O. CULLMANN, « La diversité des types de christianisme dans l'église primitive », *SMSR* 38 (1967) 175-184; A. DAVIDS, « Irrtum und Häresie. 1Clem-Ignatius von Antiochien-Justinus », *Kairos* 15 (1973) 165-187; J. ROHDE, « Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatiusbriefen », *Nov Test* 10 (1968) 217-233.

valore salvifico delle tradizioni giudaiche; da alcune tendenze intellettuali, soprattutto gnostiche, che portavano alla formazione di gruppuscoli, come a Corinto; dalla molteplicità delle sette giudaiche tra loro contrapposte che, venute alla fede, stentavano ad abbandonare i loro particolarismi e che sfociavano in molti casi in gruppi eretici ([55]); infine, di fronte alle persecuzioni, dalla possibilità di abiura e di ritorno, per timore o per debolezza, alle pratiche pagane.

Che i pericoli e le minacce venissero dalle divisioni e dalle rivalità interne alla Chiesa o che venissero dalle calunnie e dalle persecuzioni esterne ad essa, sempre le comunità hanno sentito il bisogno di salvaguardare e difendere il bene supremo dell'unità ([56]).

III. Unità e pluralità entro la Chiesa

Nella sezione precedente è stata descritta l'unità che, come valore evangelico fondamentale, le comunità cristiane primitive accettavano nella fede e che, pur in mezzo a difficoltà e pericoli, si sforzavano di vivere. Abbiamo visto, inoltre, come la vocazione all'unità si sia socializzata sia in un numero sempre crescente di comunità, geograficamente distanziate, sia in una strutturazione interna differenziata ma sempre finalizzata alla conservazione dell'unità.

Tuttavia, le comunità cristiane erano composte da persone che venivano da esperienze religiose, da tradizioni culturali, da appartenenze sociali quanto mai diverse e spesso divergenti. Non solo, ma quelle stesse comunità non potevano non risentire e reagire oltre che al clima generale anche ai singoli eventi sociali, economici, politici e militari del mondo nel quale vivevano. Non è possibile, dunque, eludere il concreto contesto storico-culturale, ma dobbiamo constatare quanto di fatto esso abbia influito sull'unità pratica della vita delle comunità e, inoltre, se e in che senso sia stato fattore di pluralità.

1. *Unità e pluralità « costitutiva »*

Come già aveva notato J. Möhler nel Cristianesimo primitivo ci fu una « molteplicità senza unità » ([57]) e « l'unità nella molteplicità » ([58]).

(55) Cfr. in Eusebio, *Hist. Eccl.*, IV, 22, 5-6, la testimonianza di Egesippo. Recenti studi hanno messo in risalto l'elevato numero di questi gruppi a tendenza eretica. Oltre agli scritti della nota precedente, si veda: A. F. J. Klijn - G. J. Reinink, *Patristic evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973; H. J. Schoeps, « Das Judenchristentum in den Parteienkämpfen der altern Kirche », in AA. VV. *Aspects du Judéo-christianisme*, pp. 53-74; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 68-97.

(56) Oltre ai testi del NT, cfr. *1 Clem.* 38,1; 60,4; Ignazio, *Ai Magn.* 7,1-2; *Ai Pilad.* 2,2: 3.2; *A Pol.* 1,2 (a proposito di S. Ignazio, cfr. J. Stead, « St. Ignatius of Antioch, Unifier of Christians », *Downside Rev* 89 (1971) 269-273); *Didachè* 9,5; Erma, *Sim.* IX, 18,4.

(57) Con questa espressione J. Möhler intendeva « il particolarismo ereticale » in quanto opposto all'essenza della Chiesa che è l'unità. Cfr. *L'unità nella Chiesa*, pp. 74-145.

(58) *Op. cit.*, pp. 146 ss.

Questa unità nella molteplicità è quella che noi potremmo chiamare unità e pluralità *costitutiva* della Chiesa. Il principio dell'unità è lo Spirito Santo. Ciò che è chiamato all'« unità dello Spirito Santo » sono le menti, i cuori e le volontà degli uomini; sono gli uomini concreti con le loro determinate caratteristiche temperamentali, sociali, culturali; sono gli uomini appartenenti a famiglie, stati sociali, condizioni economiche, raggruppamenti politici. Se unico è il Principio dell'unità, gli strumenti e le modalità dell'unità non possono che essere molteplici, dal momento che sono gli uomini concreti con tutte le loro concrete caratteristiche che debbono essere uniti.

Assistiamo, cosí, nei primi tempi della Chiesa a un fenomeno che può a prima vista stupire: da una parte, all'affermazione continua e incondizionata dell'unità ([59]) accompagnata da una notevole pluralità di forme dell'annuncio, di doni spirituali, di ministri e di ministeri ecclesiali; dall'altra, a una diffusione della fede cristiana in tutte le regioni dell'Impero e in tutti gli strati sociali della popolazione, con un conseguente processo che abbiamo chiamato di socializzazione dell'unità; cioè il bisogno di rendere in qualche modo visibile il Principio stesso dell'unità, cosa che è avvenuta specialmente con il Vescovo a livello istituzionale e con l'Eucaristia al livello sacramentale, ma entrambi con un forte risvolto sociale ([60]).

2. *Unità e pluralità « condizionata »*

Veniamo cosí a chiarire che i rapporti tra unità e pluralità, che abbiamo detto « costitutivi » della Chiesa primitiva, sono in realtà anche sempre « condizionati ». Se vogliamo, sono proprio i condizionamenti a fornire gli aspetti pluralistici dell'unità e, d'altra parte, a fare di questa unità non qualcosa di aspaziale e atemporale ma una realtà storica, in senso forte.

Possiamo sintetizzare i maggiori condizionamenti dell'unità e della pluralità della Chiesa primitiva, in particolare del I sec., fondamentalmente in due: a) i rapporti delle comunità cristiane con i giudei e i pagani; b) l'attesa della *parusia* imminente.

2.1. *Rapporti con giudei e pagani*

A. Anzitutto i rapporti con i giudei. Abbiamo già accennato alla coscienza che i primi cristiani avevano di essere i continuatori del « vero Israele » e coloro nei quali si erano realizzate in pienezza le antiche promesse. Questa consapevolezza di essere e di far parte del

(59) C'è un solo Vangelo, un solo Corpo, un solo Spirito, un solo Battesimo, una sola Fede, una sola Speranza, un solo Dio e Padre, un solo Signore, una sola Eucaristia (*Gal* 1,6s; 3,7.9.24-28; *Rom* 4,16; 9,7; 10,12; 12,4-8; *Ef* 2,12.19; 4,4-6; *1Cor* 10,17; 12,12-28).

(60) Si può vedere il bel lavoro di J. D. ZIZIOULAS, Ἡ Ενότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θεία Εὐχαριστία καὶ τῳ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας, Ἀθήναι, 1965.

popolo eletto fece sí che uso costante degli annunziatori del Vangelo fosse di rivolgersi ovunque e in primo luogo ai figli d'Israele. Oggi si riconosce che uno dei fattori della straordinaria rapidità della diffusione del Cristianesimo fu la Diaspora giudaica; il fatto cioè che ovunque andassero i missionari del Vangelo potevano entrare nelle Sinagoghe, leggere le Scritture, parlare del Messia atteso e annunziarlo venuto, morto e risorto in Gesú di Nazaret. Nonostante la brutale persecuzione delle autorità di Gerusalemme contro quella che era considerata nient'altro che una nuova tra le molte sette (61), la conseguente dispersione da Gerusalemme e la violenta opposizione in quasi tutte le comunità della Diaspora, almeno fino al 70 le comunità cristiane erano sí composte da ex-giudei e ex-pagani, ma la maggioranza l'avevano con molta probabilità i provenienti dal Giudaismo. Questo fatto spiega come mai fino al tempo di Nerone (64) i cristiani non venivano riconosciuti come distinti dagli altri giudei (62). E spiega anche la relativa tranquillità, che fino alla persecuzione di Nerone, i cristiani poterono godere; essi, infatti, partecipavano a tutti i benefici e i privilegi accordati dall'Impero alla religione giudaica (63).

Tuttavia, ben presto tra giudei e cristiani le lotte e le dispute si fecero aspre. Agli occhi esterni esse non potevano che apparire come liti normali entro comunità mai tranquille come quelle giudaiche. Ma dall'epistolario paolino sappiamo che a Efeso, a Colossi, a Corinto, a Filippi, nelle chiese della Galazia, ovunque « i giudaizzanti » si opponevano in tutti i modi ai cristiani. Tuttavia è a Roma, sotto il regno di Nerone, che si presentò l'occasione favorevole. I cristiani, tra cui probabilmente lo stesso Pietro, vennero denunciati dai giudei e forse anche da qualche frangia estremista di giudeo-cristiani (64), furono accusati come responsabili dell'incendio che distrusse gran parte di Roma e subirono una feroce persecuzione.

B. Per i loro privilegi, per la loro religione, per la loro vita separata e regolata da costumi e tradizioni autonome, i giudei erano visti con sospetto e spesso dileggiati, ma in fin dei conti sopportati dai pagani. Tanto piú la nuova setta, — mal vista dai suoi stessi correligionari, ancora piú chiusa in sé e praticante strani riti, piú rigida in tutto ciò che riguardava la vita morale, ancora piú intransigente nel fuggire anche la parvenza di culto degli idoli —, non poteva non attirare su di sé l'ira, il disprezzo, l'odio e la calunnia della popolazione. Ben presto i cristiani furono accusati dei peggiori misfatti: essi non avevano o, se l'avevano, non tenevano in alcun conto la « cittadinanza » romana (65), erano dunque dei cattivi cittadini, dei senza patria; essi non adoravano

(61) Cfr. *At* 4,1-23; 5,17-41; 6,8-15; 7,1-53; 7,54-59; 8,1ss.

(62) Svetonio nella sua vita dell'Imperatore Claudio (*Divus Claudius*, 25,11) parla dell'espulsione nel 50 dei giudei da Roma a causa di moti dovuti alla istigazione di un certo *Cresto*.

(63) Sulla posizione privilegiata dei giudei dell'Impero, vedi C. LEPELLEY, *L'empire romain et le christianisme*, Paris 1969, pp. 11 ss.; M. SIMON-A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, pp. 69 ss.

(64) Cfr. *1Clem.* 5,4. Vedi J. DANIÉLOU-H.-I. MARROU, *op. cit.*, pp. 59-69.

(65) Vedi M. ADINOLFI, « Stato civile dei cristiani "forestieri e pellegrini" (*1Pt* 2,11) *Antonianum* 42 (1967) 420-434.

gli dei della Città o altri legittimamente riconosciuti, erano dunque degli « atei »; essi si riunivano in convegni segreti ove si pensava che si commettessero abominevoli atti come l'infanticidio, il cannibalismo e l'incesto ([66]). In realtà, fu proprio questo odio popolare a costituire la spinta prima delle persecuzioni contro i cristiani.

L'opposizione sempre piú violenta dei giudei e l'odio sempre piú diffuso e radicato della popolazione pagana fu, in tal modo, il primo dei fattori che condizionarono il pensiero e la pratica dell'unità sociale, oltre che spirituale, delle comunità primitive.

2.2. *L'attesa della « parusia » imminente*

Nel pensiero religioso giudaico del tempo di Cristo avevano un posto di rilievo il messianismo e l'escatologia espressa spesso nelle forme del genere letterario apocalittico ([67]). Cosí quando leggiamo nel Vangelo secondo Marco: « Il tempo è compiuto, il Regno di Dio è vicino, pentitevi e credete al Vangelo » ([68]), questa espressione riassume l'attesa escatologica che animava, salvo rare eccezioni, la pietà giudaica dell'epoca ([69]). Dagli scritti del NT non è possibile dare un quadro organico di ciò che si riferisce alla *parusia* ([70]). Si deve riconoscere che confluirono in quegli scritti varie correnti escatologiche, ma queste non fanno che mettere in risalto i diversi caratteri dell'escatologia cristiana cosí come erano presenti nell'annuncio di Gesú e degli Apostoli a proposito del Regno di Dio ([71]): il Regno è una realtà di prossima venuta che la predicazione manifesta e inaugura; il Regno è già presente, realizzato per la venuta del Messia e l'effusione dello Spirito, dono escatologico per eccellenza. La prima generazione cristiana esprime la sua fede che nella storia attuale del mondo è presente e operante, attraverso lo Spirito del Risorto, il Regno nuovo e definitivo di Dio. L'antico mondo corrotto, che apparentemente continua la sua vuota e falsa esistenza, è in realtà terminato, ha cessato di esistere. La vera vita che possiedono i credenti esiste e dà il via alla nuova creazione. Essa è ancora « nascosta » ([72]) agli occhi del mondo ma pure sta segretamente esplicando tutta la sua efficacia.

La fede primitiva cosí profondamente impregnata di spirito escato-

(66) Su queste infamanti accuse dei pagani verso i cristiani, vedi A. HAMMAN, *La vie quotidienne...*, pp. 95 ss.; C. LEPELLEY, *op. cit.*, pp. 37 ss.; R. MINNERATH, *op. cit.*, pp. 189 ss. Le accuse dei pagani ci sono note, in generale, tramite TACITO, *Ann.* XV,44; SVETONIO, *Vita Ner.* 16 3; PLINIO, *Ep.* X,96 e in particolare tramite GIUSTINO, *I Apol.* 26,7; *II Apol.* 12.5; TAZIANO, *Disc. ai Greci*, 25; ATENAGORA, *Suppl.* 31 e 35; TERTULLIANO, *Apolog.* 7,1-2; MINUCIO FELICE, *Oct.* 9,5; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* V,1,14.

(67) Vedi G. BONSIRVEN, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesú Cristo*, Torino 1950, pp. 122-168; M. SIMO -A. BENOIT, *op. cit.*, pp. 65 ss.

(68) *Mc* 1,15.

(69) Cfr. M. SIMON-A. BENOIT, *op. cit.*, p. 85.

(70) Sulla *parusia* si veda lo studio di A. OEPKE, in *GLNT*, IX, Brescia 1974, coll. 839-878.

(71) Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971.

(72) *Col* 3,3.

logico è portata, inevitabilmente, a interpretare tutta la vita alla luce di questo spirito: il mondo giudaico che ha rifiutato il Messia viene soppiantato dal « nuovo Israele » al quale passano le promesse antiche ([73]); il mondo pagano, nel quale si manifesta e opera lo spirito di Satana e che si rifiuta di entrare nella logica del Regno di Dio, sarà giudicato e annientato ([74]). Gli scritti dei Padri Apostolici testimoniano ancora questa tensione escatologica nella quale vivevano le comunità cristiane e che le portava a relativizzare fortemente la loro presenza al mondo ([75]). I cristiani debbono salvarsi da « questa generazione perversa », nella quale regna l'Anticristo ([76]) e nella quale i progressi dell'iniquità sono visibili per la presenza del Seduttore ([77]), mostrando l'attesa del cuore con l'invocazione *Maranatha* ([78]).

3. *Proselitismo e isolamento: il « tertium genus »*

I due fattori che abbiamo appena esaminato, l'ostilità dei giudei e pagani e l'attesa dell'imminente *parusia* del Cristo, ci aiutano a comprendere in qual modo la Chiesa primitiva si pensava essere concretamente insieme una e molteplice. Ma prima dobbiamo ancora renderci conto di un altro fatto, anch'esso a prima vista strano: nonostante la relativa chiusura su se stesse le comunità cristiane del I e del II sec. svolsero un'assai intenso proselitismo.

Già il Giudaismo, all'inizio della nostra èra, esplicava una importante attività missionaria e molti pagani frequentavano liberamente le sinagoghe ove potevano sentire leggere le Scritture nella nota lingua greca e ricevere delle istruzioni religiose. Sappiamo che quanti venivano attratti alla religione dei giudei si dividevano in due gruppi: coloro che si convertivano pienamente e divenivano, con la circoncisione e l'osservanza completa della Legge, membri a tutti gli effetti del popolo eletto: i « proseliti »; e coloro che, pur accettando il monoteismo, le esigenze fondamentali della Legge e un minimo di osservanze rituali, pure non si sentivano di abbracciare le pesanti obbligazioni di una conversione totale: i « timorati di Dio ». Tuttavia all'interno del Giudaismo c'era anche una corrente decisamente ostile al proselitismo per cui questo conosceva inevitabilmente alti e bassi.

« Il proselitismo giudaico ha preparato la via alla missione cristiana » ([79]). Per molti anni le dispute e l'opposizione tra giudei e cristiani sono potute sembrare una lotta concorrenziale tra due religioni simili in molti punti seppur divergenti su altri. In favore del Giudaismo gio-

(73) Sulla continuità tra vecchio e nuovo Israele e la loro separazione vedi P. RICHARDSON, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge 1969.

(74) A proposito della coscienza escatologica primitiva, vedi le buone osservazioni di R. MINNERATH, *op. cit.*, pp. 72 ss.

(75) Cfr. *1Clem.* 50,3 (« La visita » del regno di Cristo); *A Diogn.* 7,6; Erma, *Sim.* V,5,3; *2Clem.* 12,1. Giustino parla della « seconda venuta »: *Dial.* 31,1; 35,8; 49,8; 51,2; 54,1.

(76) Vedi *Ascen. Is.* 6-11; cfr. *Ap* 13,3; 17,8.

(77) *Didachè* 16,1-8; *Barn.* 4,3a.

(78) *Ap.* 22,20.

(79) M. SIMON-A. BENOIT, *op. cit.*, p. 76.

cava il fatto di essere una religione ammessa e riconosciuta dallo Stato (*religio licita*) e di essere una religione dalle tradizioni antichissime, fatto certo apprezzato da uomini rispettosi del passato come i Romani. Contro, oltre la pratica odiosa della circoncisione, stava il fatto che abbracciare la religione dei giudei voleva dire farsi giudeo, con tutte le conseguenze politiche e sociali: secondo l'espressione di Tacito era un vero e proprio espatriare (*exuere patriam*). Il Cristianesimo era favorito da questa difficoltà del Giudaismo: esso non richiedeva circoncisione, né osservanze rituali; offriva un vero universalismo, una profonda dottrina, una morale della fraternità e della gioia. Cosí, per quanto disprezzati da giudei e greci; per quanto accusati dei peggiori crimini; per quanto accomunati a quei gruppi di emarginati, senza chiara identità e senza stabile dimora ([80]), che venivano perciò facilmente accusati di disordini e di incidenti ([81]), i cristiani progredivano meravigliosamente. Prima che terminasse il secondo secolo essi erano diffusi in tutte le piú importanti città dell'Impero: Antiochia e le città costiere della Fenicia; Efeso, Smirne, Sardi e altri importanti centri dell'Asia Minore; Atene, Corinto, Tessalonica; Cartagine e altri centri dell'Africa; Lione, capitale della Gallia; Alessandria, il maggior centro di cultura dell'Oriente; Roma, capitale dell'Impero.

Le comunità crescevano continuamente di numero e cresceva contemporaneamente l'organizzazione e la disciplina interna di ogni comunità. I cristiani erano uniti strettamente alla vita comunitaria della propria *ecclesía,* eppure fratelli di tutte le *ecclesie* sparse per l'*oikoumene;* viventi come gli altri uomini nelle città ([82]), eppure cittadini di un'altra patria ([83]); usciti dal mondo e dalla religione giudaica, eppure aperti alle dimensioni di tutta la terra; desiderosi di non danneggiare in nulla gli interessi dello Stato, eppure caparbiamente contrari a invocarne gli dei e a riconoscerne, con i culti dovuti, la sovranità divina dell'Imperatore.

Chi pensano di essere, dunque, i cristiani? Essi sono una nuova razza, una « terza razza » (*tertium genus*). Di fronte ai giudei e ai pagani essi affermano di essere un'ulteriore stirpe, composta da quanti delle prime due si convertono a Cristo. Questa razza è nuova e antica: è antica perché quanti sono vissuti prima di Cristo l'hanno prefigurata ([84]); è nuova perché ciò che Dio aveva stabilito inizia a realizzarsi ([85]).

(80) I cristiani si sono sempre dichiarati come degli stranieri con soggiorno provvisorio (πάροικοι) e non come cittadini residenti. Cfr. *1Clem.* Intr.; *2Clem.* 5,1; Erma, *Sim.* I,1; *A Diogn.* 5,5.

(81) Fu certamente questo il caso dell'accusa per l'incendio di Roma del 64. Vedi E. GRIFFE, *Les persécutions contre les chrétiens,* p. 27 s.; M. MESLIN, *op. cit.,* pp. 31 ss.; C. LEPELLEY, *op. cit.,* pp. 22 ss.

(82) È stato osservato giustamente che all'inizio le comunità cristiane s'insediarono nel cuore delle città, cosicché il Cristianesimo fu dall'inizio una religione « cittadina » o « urbana ».

(83) Cfr. *Ebr.* 13,14; *Fil* 3,20; Erma, *Sim.* I,6; TERTULLIANO, *Apolog.* 1,2; 38,3; MINUCIO FELICE, *Oct.* 17; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protr.* X,108,4; *Ped.* III, 8,4,1.

(84) GIUSTINO, *II Apol.* 10,4.

(85) IGNAZIO, *Agli Ef.* 19,3; *Barn.* 5,7; 7,5; 13,6; ARISTIDE, *Apol.* 16.

La prima volta che compare l'espressione è in uno scritto degli inizi del secondo secolo, ora perduto, il *Kerigma Petri*. In un passo riportato da Clemente Alessandrino si legge: « Dio ci ha dato una nuova alleanza, poiché lo Statuto dei Greci e dei Giudei è perito: ma voi, o cristiani, siete quelli che venerate Dio secondo un terzo modo » ([86]). Per quanto non sembra che in questo testo si parli chiaramente di una « terza razza », tuttavia l'espressione ha avuto in seguito fortuna con Aristide ([87]), Giustino ([88]) e Clemente Alessandrino ([89]). Ai tempi di Tertulliano l'espressione sembra essere comune in bocca ai pagani ([90]).

Possiamo cosí concludere questa sezione. L'unità e la pluralità costitutiva della Chiesa venne in realtà condizionata storicamente. Uscito dal mondo giudaico e non accolto (e non accogliendo) all'inizio dal mondo pagano, il Cristianesimo si organizzò in un modo sempre piú strutturato. Spinto dall'ostilità esterna e da una forte tensione escatologica interna, costretto sulla difensiva e insieme animato da un'ardente spirito missionario, senza una propria patria terrena eppure accogliendo qualsiasi uomo, il Cristianesimo finí coll'autodefinirsi la « terza razza ». Nell'unità dell'unico popolo di Dio, dell'unico corpo di Cristo, dell'unico tempio escatologico venivano accolti « i molti »; i « lontani » si facevano « vicini »; una nuova umanità andava prendendo corpo.

IV. Unità e pluralità nei rapporti Chiesa-Mondo

Sui rapporti tra la Chiesa primitiva e lo Stato, in concreto l'Impero Romano, è stato scritto moltissimo ([91]). Naturalmente ci interessano qui solo quegli aspetti di quei rapporti che hanno concretamente influito sulla concezione e la pratica cristiana dell'unità e della pluralità. Vediamo prima il paradosso e l'ambiguità della presenza cristiana nei con-

(86) *Strom.* VI, 5,31.
(87) *Apol.* 2.
(88) Il quale parla di Cristo « capo di un'altra razza »; *Dial.* 136,2.
(89) *Strom.* III, 10,70; V, 14,98; XI, 5,42.
(90) *Scorp.* 10.
(91) Sia in generale sia in particolare rispetto al potere politico, alle leggi, al culto, alla guerra e al servizio militare, alle persecuzioni. Tra i principali lavori ricordiamo: M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965; J.-M. Hornus, *Évangile et Labarum*, Genève 1960; H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*, Milano 1970; J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris 1964, pp. 301-334; J. Fontaine, « Les chrétiens et le service militaire dans l'antiquité », *Conc* 7 (1965) 95-105; P. R. L. Brown, « Aspects of christianization of the Roman aristocracy », *JRS* 51 (1961) 1-11; O. Cullmann, *Dio e Cesare*, Roma 1969; R. C. Gerest, « Les premiers chrétiens face à leur monde », *Lum et vie* 14 (1965) 3-24; P. Lebeau, « L'engagement des chrétiens dans la cité antique », *Lumen Vitae* 21 (1966) 591-599; P. Prigent, « Au temps de l'Apocalypse », *RHPR* 54 (1974) 455-483; 55 (1975) 215-235, 341-363; C. Lepelley, *op. cit.*; A. Hamman, *op. cit.*; R. Minnerath, *op. cit.*; E. Griffe, *Les persécutions contre les chrétiens au I et II siècles*, Paris 1967; M. Sordi, « Impero cristiano e cristianesimo », in *Problemi di Storia della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 33-53; P. Brezzi, *Dalle persecuzioni alla pace di Costantino*, Roma 1960; J. Beaujeu, « L'incendie de Rome en 64 et les chrétiens », *Latomus* 19 (1960) 65-80, 291-311; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, c. 8.

fronti dello Stato e poi l'atteggiamento tollerante e intollerante dello Stato nei confronti dei cristiani.

1. *Paradosso e ambiguità*

Da quanto siamo andati dicendo fin qui appare che l'esistenza e la presenza delle comunità cristiane all'interno del mondo e dello Stato è fondamentalmente paradossale e ambigua. Possiamo anzi affermare che queste due caratteristiche accompagneranno sempre la Chiesa a misura della fedeltà alla sua vera realtà. Agli occhi della logica mondana una vita secondo il Vangelo non può non apparire fastidiosamente paradossale e pericolosamente ambigua. Quanto alla situazione paradossale dei cristiani abbiamo già detto qualcosa sopra. Si tratta ora di esaminare il loro « ambiguo » atteggiamento nei confronti dello Stato e del potere politico.

Non sembra che esistano negli scritti cristiani dei due primi secoli affermazioni contrarie allo Stato e al potere politico *in quanto tali*. Anzi, nella buona e nella cattiva sorte, fino al III secolo i cristiani avranno un atteggiamento teorico e pratico favorevole allo Stato, al suo rappresentante, alla sua autorità (92). Pietro e Paolo avevano predicato, certamente per motivi religiosi, il lealismo verso le autorità (93). Essi avevano insegnato che lo Stato e il suo potere fanno parte della volontà divina che i cristiani sono chiamati a rispettare. Quale che sia la sua forma storica, il potere dello Stato viene da Dio; esso e la sua stessa forza sono ordinati al bene universale. Gli uomini hanno diritto a vivere in pace e in buona armonia, per questo Dio ha « preposto » le autorità. Le leggi vanno dunque osservate (94). Esse servono per tutti ma specie per i pagani i quali, non temendo Dio, temano almeno l'uomo e si viva cosí in pace, giustizia e concordia (95). Cosí i cristiani sentono il dovere di pregare per i governanti, l'autorità, la pace sociale, la giustizia e l'osservanza delle leggi (96). Espressioni di ammirazione, di rispetto, di sottomissione e di lealtà si trovano in quasi tutti gli scrittori cristiani del periodo che ci interessa: Giustino (97), Teofilo d'Antiochia (98), Melitone di Sardi (99), Tertulliano (100), Origene (101).

Nonostante l'ostilità iniziale dei ceti popolari e quella successiva

(92) Cfr. A. W. ZIEGLER, « Entwicklungstendenzen der frühchristlichen Staatslehre », in *Kyriakon* (Fest. J. Quasten), Vol. I, Münster 1970, pp. 40-58.

(93) *1Pt* 2,13; *Tit* 3,1; *Rom* 13,1-7. Cfr. H. SCHLIER, « Lo Stato nel T », in *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, pp. 251-274.

(94) Cfr. Erma, *Sim.* I, 4; GIUSTINO, *I Apol.* 12,1; *II Apol.* 9,1.

(95) IRENEO, *Adv. Haer.* II, 32,2; IV, 30,3; IV, 36,6; IPPOLITO, *Com. a Dan.* 23,1-3.

(96) Fra tutte vedi la preghiera per le autorità nella *1Clem.* 60,4-61,3. Cfr. ARISTIDE, *Apol.* 16,6; TERTULLIANO, *Apolog.* 39,2; Dionisio di Alessandria in EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VII, 1.

(97) *I Apol.* 17.

(98) *Ad Aul.* I, 11.

(99) In EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV, 26.

(100) *Apolog.* 28,3; 33,4.

(101) *Com. ai Rom.* IX, 26-30; *Contro Celso* 8,63ss.

delle classi colte, le violente persecuzioni di Nerone e Domiziano, le angherie di molti tra i funzionari periferici, i cristiani del secondo secolo decidono di uscire allo scoperto. Le accuse debbono essere ribattute, le calunnie smascherate, la vera natura della religione cristiana chiarita e spiegata a tutti. È il tempo delle Apologie, e tanta è la fiducia verso l'autorità che esse in genere sono indirizzate agli Imperatori: Quadrato e Aristide ad Adriano; Giustino ad Antonino; Melitone, Milziade, Atenagora e Teofilo a Marco Aurelio.

Ma l'atteggiamento « ambiguo » dei cristiani consiste nel fatto che contemporaneamente al loro lealismo viene affermata, e con una forza impressionante, la loro opposizione e il loro rifiuto. I cristiani condannano come immorali i giochi del circo e gli spettacoli teatrali; contestano il pagamento delle tasse per il culto; vedono con sospetto dei mestieri, come il servizio militare, che possono mettere in pericolo la fedeltà alla propria fede e alla propria morale; rifiutano decisamente di adorare gli dei dello Stato; non riconoscono all'Imperatore la qualifica di « divino » e la prestazione del culto connesso. In una parola, non c'è aspetto della vita dello Stato che non suscita l'opposizione e la contestazione cristiana. È necessario comprendere bene questo fatto se si vuol dare il giusto significato alle reazioni romane e, in particolar modo, alle persecuzioni.

Il nucleo dell'opposizione cristiana consisteva in questo: tutto l'ordinamento sociale e politico romano era impregnato di spirito religioso. Come in tutte le civiltà antiche sacro e profano non erano adeguatamente distinti. Gli dei della Città erano i garanti della sua saldezza politica e del suo benessere socio-economico. Al tempo dell'Impero, poi, essi erano i garanti della sacra coesione dell'*oikoumène* romana e il culto dell'Imperatore aveva il significato di costituire il principale fattore di unione sovranazionale di tutti i popoli sottomessi.

Ma proprio questa pretesa assolutezza e divinità dell'Impero e dell'Imperatore si opponeva al cuore stesso della fede dei cristiani. Essi non conoscevano che una sola realtà comunitaria di *origine divina* e questa era la Chiesa, non l'Impero; essi non riconoscevano che un solo Signore di *origine divina* e questo era il *Kyrios* Gesú e non il Cesare romano. I cristiani dunque volevano « secolarizzare » lo Stato e l'autorità. Non nel senso moderno, ovviamente, di realtà che nulla hanno a che fare col divino, ma nel senso evangelico, di realtà che come tutte le altre devono essere sottomesse alla Signoria sovrana del Cristo. L'assoluto no dei cristiani era all'autoesaltazione, all'assolutizzazione, alla pretesa dello Stato di richiedere una sottomissione totale e incondizionata espressa dall'adorazione.

Naturalmente, lealismo e opposizione allo Stato, alla sua autorità e alle sue leggi, variavano col variare delle situazioni locali o generali; dipendevano spesso dal tipo di rapporti anche personali dei cristiani con le autorità pagane; mostravano accentuazioni diverse nei vari scrittori cristiani. Di conseguenza anche l'atteggiamento dello Stato verso i cristiani ha conosciuto delle oscillazioni tra tolleranza e intolleranza.

2. *Tolleranza e intolleranza dello Stato*

La tradizione romana in materia religiosa era improntata a una moderata tolleranza. Anche quando, entro i primi due secoli della nostra èra, la quasi totalità del mondo abitato era politicamente unificata nell'Impero e la sua organizzazione amministrativo-giudiziaria era garantita e protetta dallo *Ius Romanum*, Roma non ha tentato di imporre le proprie concezioni religiose. Di qui il curioso mosaico religioso proprio dei tempi dell'Impero. Anche quando, da Augusto in poi, si affermò in modo sempre piú perentorio il culto di Roma e dell'Imperatore, questo aveva piú un valore politico che propriamente religioso.

Di questo atteggiamento generalmente tollerante beneficiò anche il Cristianesimo, specie fino a quando non fu evidente la sua distinzione dal Giudaismo. All'inizio, infatti, il Cristianesimo non attirò l'attenzione degli ambienti colti. L'opposizione dei letterati e dei filosofi cominciò verso la metà del II secolo. Come abbiamo visto sopra l'opposizione e l'intolleranza verso i cristiani partí dagli ambienti giudaici e pagani popolari. L'Amministrazione si preoccupava solo di evitare i disordini che potevano scoppiare tra gruppi di diverse fedi religiose. Tuttavia ben presto le liti di carattere religioso tra cristiani e giudei rivelarono anche degli aspetti sociali che non potevano non impensierire le autorità: i giudei avevano uno statuto legale di *religio licita*, statuto legale di cui si servirono per qualche tempo anche quanti tra essi si convertirono al Cristianesimo. Ma i non-giudei convertiti alla fede non rientravano in quello statuto. La loro situazione era, di conseguenza, non legale e la loro religione una *religio illicita* ([102]). Il clima popolare di opposizione e il sospetto dei magistrati ([103]) fu il terreno ideale su cui prese piede facilmente, in occasione dell'incendio di Roma del 64, l'accusa che i cristiani ne fossero gli organizzatori o gli esecutori. D'altra parte l'esecrazione generale contro la religione dei cristiani ha una chiara eco in scrittori del tempo come Tacito ([104]), Svetonio ([105]), Plinio il Giovane ([106]). Essi non sono che i portavoce occasionali, e anche distratti, di una *vox populi* che andava sempre piú ingrossando ([107]).

Nonostante la sua ferocia e l'elevato numero dei cristiani bruciati vivi, crocefissi o dati in pasto alle belve ([108]), la persecuzione di Nerone fu circoscritta a Roma e forse non fu altro che un atto di repressione poliziesca ([109]). In nessun modo fu una persecuzione generale, estesa a

(102) Per la questione del Cristianesimo come *religio illicita*, vedi M. MESLIN, *op. cit.*, pp. 28ss.; E. GRIFFE, *op. cit.*, pp. 12-22; C. LEPELLEY, *op. cit.*, pp. 19ss.

(103) Ricordiamo che i cristiani non pagavano l'imposta rituale dei giudei, di cui parte andava al Tempio di Gerusalemme e parte al tempio di Giove Capitolino (cfr. DIONE CASSIO, *Hist. Rom.* 66,7). Questo fatto poneva delicati problemi giuridici ai magistrati romani.

(104) *Annales*, XV, 44: *exitiabilis superstitio.*

(105) *Vita Ner.* XVI: *superstitio nova et malefica.*

(106) *Ep.* X, 96: *superstitio prava, immodica.*

(107) Sul significato di queste testimonianze, vedi: A. HAMMAN, « Chrétiens et Christianisme vus et jugés par Suetone, Tacite et Pline le Jeune », in AA.VV., *Forma Futuri*, Torino, 1975, pp. 91-109.

(108) Oltre al passo di Tacito già citato, cfr. *1Clem.* 6,1.

(109) Vedi M. MESLIN, *op. cit.*, pp. 31ss.

tutto l'Impero per qualche decreto o legge speciale ([110]). Per perseguire i cristiani bastava, a seconda dello « zelo » dei magistrati, la dichiarazione di *religio illicita* e la fama popolare secondo cui i cristiani erano nemici dell'ordine stabilito, politico e sociale ([111]).

Anche la persecuzione di Domiziano (81-96) sembra avere caratteri simili a quella di Nerone: arresti improvvisi, pene crudeli, ascolto delle calunnie e sfruttamento delle delazioni. Come ci testimonia Clemente Romano, i cristiani di Roma vivono sotto il timore di improvvise sfuriate di intolleranza.

Eppure sarebbe un errore pensare che i primi due secoli del Cristianesimo furono una persecuzione continuata. Tra tutti gli imperatori di questo periodo solo Nerone e Domiziano scatenarono delle persecuzioni. La tolleranza delle autorità romane si manifestò in piú modi: a) tolleranza personale di Imperatori come Vespasiano, Adriano, Antonino, Vero, i quali non fecero applicare personalmente le leggi contro i cristiani; sotto di loro le eventuali persecuzioni locali erano dovuto a singoli magistrati per il loro potere ordinario dello *ius gladii.*

b) Tolleranza attiva di Imperatori come Traiano e Adriano. Il primo nel rispondere a Plinio (111-112) dice che i cristiani non debbono essere cercati: si perseguitino solo quelli che vengono deferiti alle autorità. Questo « rescritto » di Traiano fece, come si dice, giurisprudenza. Ad esso si appellarono molti fra i difensori dei cristiani.

c) Tolleranza intesa come politica, come quella — al dire di Tertulliano ([112]) — di Tiberio che nel 35 chiese al Senato, che si rifiutò, di riconoscere Cristo tra le divinità legittimamente riconosciute; e come, piú tardi, la politica di Marco Aurelio.

Possiamo, cosí, sintetizzare i rapporti dello Stato verso la Chiesa nei primi due secoli come una fluttuazione e un'alternanza di tolleranza e di intolleranza: le autorità, eccetto alcuni casi, non erano ostili ma piú o meno timorose e sospettose. Nel secondo secolo le classi colte erano contro la nuova religione che reputavano barbara, spregevole, degna di gente di bassa condizione. Fin dagli inizi, le classi popolari gettarono sui cristiani tutto il loro disprezzo e il loro odio poiché, ai loro occhi, essi erano senza patria, senza leggi, senza culti e una razza che disprezzava il loro comune genere di vita.

V. I CRISTIANI « ANIMA DEL MONDO »

Al termine di quanto abbiamo fin qui esaminato sentiamo che dobbiamo riprendere chiaramente il nucleo centrale delle considerazioni che

(110) A proposito del cosiddetto *Institutum Neronianum*, vedi: M. SORDI, « Impero Romano e cristianesimo », in *Problemi di Storia della Chiesa*, pp. 33-43; E. GRIFFE, *op. cit.*, pp. 34-56; J. BEAUJEAU, « L'incendie de Rome en 64 et les chrétiens », *Latomus* 19 (1960) 65-80; 291-311; V. CAPOCCI, « Christiana II », *SDHI* 36 (1970) 21-123.

(111) Ne è un chiaro esempio la persecuzione dei martiri di Lione del 177, ove l'odio popolare anticristiano forza la mano ai magistrati i quali non osano opporsi al furore della folla. Cfr. ATENAGORA, *Suppl.* I.

(112) *Apolog.* V, 1ss.

siamo andati facendo nelle pagine precedenti. Esso può essere espresso dalla domanda: verso la fine del secolo secondo qual'era l'idea che guidava la prassi cristiana circa l'unità e la pluralità? Abbiamo visto il Principio dell'unità: lo Spirito Santo di Gesú Cristo risorto e operante nella comunità. Abbiamo visto le fonti della pluralità: le diversità religiose di cristiani, giudei e pagani; le diversità sociali e culturali; le diversità tra lo sguardo cristiano dello Stato e lo sguardo pagano dei cristiani; la diversità dei tempi di tranquillità e dei tempi di persecuzione. Quale, dunque, il significato, il valore e i limiti da dare all'unità e alla pluralità nella Chiesa di quel tempo?

Suggestioni interessanti per una risposta ci vengono da un documento, di cui non conosciamo l'autore, né la data precisa in cui fu scritto, né il luogo di composizione. Ma forse proprio questo anonimato ci aiuta a vederne in qualche modo un'espressione probante dello spirito del tempo. Si tratta del cosiddetto scritto o discorso *A Diogneto* che gli eruditi assegnano alla seconda metà o all'ultimo quarto del secolo secondo ([113]).

L'autore intende rispondere a tre domande che l'« illustre » Diogneto si pone a proposito dei cristiani, la cui religione (θεοσέβεια) egli si mostra desideroso di conoscere: 1) quale sia la divinità alla quale i cristiani prestano un culto che li porta contemporaneamente a non riconoscere gli dei degli elleni e a non stimare la pratica religiosa (δεισιδαιμονία) dei giudei; 2) di che natura sia il grande affetto (φιλοστοργία) che hanno gli uni per gli altri; 3) perché la « nuova razza » ([114]) di uomini, i cristiani, sia comparsa a un determinato momento della storia e non prima. Che siano state realmente formulate o retoricamente poste in bocca a Diogneto, è indubbio che le tre questioni tocchino altrettanti aspetti fondamentali della Religione dei cristiani: la natura della loro fede, le caratteristiche del loro amore fraterno, il significato della loro presenza nella storia del mondo. Può essere interessante notare che, mentre la prima e la terza questione vengono trattate diffusamente, per la seconda ci si accontenta solo di qualche accenno ([115]) sufficiente per respingere le calunniose insinuazioni popolari su presunte relazioni incestuose che avverrebbero nelle riunioni comuni.

Quanto sta a cuore all'autore del nostro scritto è fondamentalmente: 1) correggere gli errori assai diffusi sul conto dei cristiani e della loro vita sociale; 2) tentare positivamente di chiarire il significato e la natura della presenza cristiana nel mondo. Egli lo fa lungo tutto lo scritto ma soprattutto, e splendidamente, nei capitoli V-VI. Prima di farne qualche considerazione che metta in luce la loro importanza in relazione al-

(113) H.-I. MARROU, *A Diognète*, *SC* n. 33, Paris 1951, pp. 241-265; G. BOSIO, *Iniziazione ai Padri*, I, Torino 1963, p. 122; G. CORTI, *I padri apostolici*, Roma 1966, p. 359; R. MINNERATH, *op. cit.*, p. 197.

(114) Καινὸν γένος. L'*A Diogneto* testimonia, dunque, pure lui, l'uso comune nel secondo secolo di considerare i cristiani una razza a sé, distinta da giudei e pagani: un *tertium genus*. L'autore del nostro scritto in parte rifiuta questa espressione e in parte specifica in che senso essa può valere nei riguardi dei cristiani.

(115) Come in V, 7.

l'argomento che ci interessa, sarà bene averli davanti agli occhi e perciò riportarli integralmente ([116]).

> « V. 1. I cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per vestito. 2. Non abitano città proprie, né usano un gergo particolare, né conducono uno speciale genere di vita. 3. La loro dottrina non è la scoperta del pensiero e della ricerca di qualche genio umano, né aderiscono a correnti filosofiche umane, come fanno altri. 4. Ma, pur vivendo in città greche o barbare — come a ciascuno è toccato — e uniformandosi alle abitudini del luogo nel vestito, nel vitto e in tutto il resto, danno l'esempio di una vita sociale ([117]) mirabile, o meglio — come dicono tutti — paradossale. 5. Abitano nella propria patria, ma come pellegrini ([118]); partecipano alla vita pubblica come cittadini, e da tutto sono staccati come stranieri ([119]); ogni nazione straniera è la loro patria, e ogni patria è una nazione straniera. 6. Si sposano come tutti e generano figlioli, ma non espongono i loro nati. 7. Hanno in comune la mensa ma non il letto. 8. Vivono nella carne, ma non secondo la carne. 9. Dimorano sulla terra, ma sono cittadini del cielo. 10. Obbediscono alle leggi vigenti, ma con la loro vita superano le leggi. 11. Amano tutti, e da tutti sono perseguitati. 12. Non sono conosciuti, e sono condannati. Vengono messi a morte, ma essi ne attingono la vita. 13. Sono poveri e arricchiscono molti; sono privi di tutto, e in tutto abbondano. 14. Sono disprezzati, e nel disprezzo trovano la gloria. Vengono bestemmiati, e proclamati giusti. 15. Sono insultati e benedicono; oltraggiati, e trattano con riverenza. 16. Fanno del bene, e vengono condannati; condannati, gioiscono come se si donasse loro la vita. 17. Gli Ebrei li combattono come nemici e i Greci li perseguitano; ma chi li odia non sa dirne la causa ».
>
> « VI. 1. Per dire tutto in breve: i cristiani sono nel mondo ciò che l'anima è nel corpo. 2. L'anima è diffusa ([120]) in tutte le membra del corpo; e i cristiani (sono disseminati) nelle città del mondo. 3. L'anima, pur abitando nel corpo, non è dal corpo, e i cristiani, pur abitando nel mondo, non sono dal mondo ([121]). 4. L'anima, quantunque sia invisibile, è incarcerata in un corpo visibile; e i cristiani, si vedono nel mondo, ma il pregio della loro religione non si vede. 5. La carne odia l'anima innocente e la combatte perché

(116) La traduzione è fondamentalmente quella di G. CORTI, *I padri apostolici*, pp. 364-366. Ci permettiamo qualche modifica che, a nostro parere, rende meglio il testo greco.

(117) Si tratta della πολιτεία cristiana, cioè dei riflessi sociali della « vita in Cristo ». Cfr. *1Clem.* 2,8; 54,4; Erma, *Sim.* I, 1-5.

Eusebio parla di εὐαγγελικὴ πολιτεία, del genere di vita evangelico: *Hist. Eccl.* II, pref., 1.

(118) I πάροικοι sono propriamente gli stranieri che hanno soltanto il domicilio. Cfr. *1Clem. Saluto*; *2Clem* 5,1; Erma, *Sim.* I, 1.

(119) Il testo è di difficile traduzione a causa di un'ambiguità che può essere voluta. Il senso è che i cristiani essendo insieme « cittadini » e « stranieri », si trovano necessariamente a vivere le conseguenze sociali delle due condizioni.

(120) Il primo significato del verbo usato, σπείρω, è quello di « spargere la semenza »; date le allusioni e le reminiscenze neotestamentarie proprie di questi due capitoli, vi si può forse vedere l'insinuazione che i cristiani sono nel mondo il chicco di grano che deve morire se vuole portare molto frutto (cfr. *Gv* 12,24).

(121) Cfr. *Gv* 15,19; 17,14.16. Il testo sottolinea non solo la non-appartenenza al mondo dei cristiani, ma soprattutto la loro origine non-mondana. È quanto, d'altra parte, suggerisce la metafora del v. 1 (sulla metafora dei « cristiani anima del mondo » si possono vedere le puntualizzazioni utili, seppur fastidiosamente polemiche nei confronti di H.-I. Marrou, di R. JOLY, *Christianisme et Philosophie*, Bruxelles 1973, pp. 199-226).

> le impedisce di godere dei piaceri; e il mondo odia i cristiani innocenti perché si oppongono ai piaceri. 6. L'anima ama la carne e le membra che la odiano; e i cristiani amano quanti li odiano. 7. L'anima è racchiusa nel corpo, ma è essa che sostiene il corpo; e i cristiani sono nel mondo come in una prigione, ma sono essi che sostengono il mondo. 8. L'anima immortale abita una tenda mortale; e i cristiani vivono come pellegrini fra le cose corruttibili, e aspettano l'incorruttibilità dei cieli. 9. Maltrattata nel cibo e nella bevanda, l'anima si migliora; e i cristiani, condannati, si moltiplicano di giorno in giorno. 10. Cosí grande è il posto che Dio ha loro assegnato, e non gli è lecito abbandonarlo ».

Lasciando da parte, in questo contesto, le notevoli qualità della forma e dello stile letterario ([122]) occupiamoci del contenuto di questi due capitoli. Se si tiene presente che le tre domande poste in bocca all'« illustre Diogneto » non sono che tre formulazioni di un unico interesse riguardante la natura dell'esistenza religiosa dei cristiani, si può sintetizzare la risposta offerta dai nostri due capitoli col dire che i cristiani conducono una esistenza che è insieme (1) *comune*, (2) *paradossale*, (3) *misteriosa* e (4) che costituisce *il ruolo* che essi sono chiamati da Dio a svolgere nel mondo.

1. *Esistenza comune*

Facendosi portavoce dell'uso popolare Diogneto si era riferito ai cristiani come a una « nuova razza » d'uomini (I, 1). Abbiamo visto sopra che, nello sforzo di affermare la propria identità, specie nei confronti del mondo giudaico, la tradizione apologetica aveva fatto propria questa denominazione riferita ai cristiani ([123]). L'Autore del nostro scritto contesta questa espressione. Ai suoi occhi, e di conseguenza probabilmente nella vita concreta del suo tempo o del suo ambiente, quell'espressione poteva prestarsi a un grave equivoco nei riguardi dei cristiani. Li si poteva pensare simili a qualcuna di quelle popolazioni viventi oltre i confini dell'Impero la cui stranezza nella lingua, usi e costumi veniva tanto piú ingigantita dalla fantasia popolare quanto piú li si considerava distanti, « barbari », dalla civilizzazione latina. Ma con l'aggravante che una tale popolazione non viveva in qualche remota regione del mondo, bensí ben all'interno dello Stato imperiale, anzi perfino entro importanti e delicati settori di esso. D'altra parte, l'accusa rivolta ai cristiani di essere una razza strana, eccentrica, barbara, non aveva costituito uno dei primi motivi di malumore e odio tra le masse, di sdegno e disprezzo tra i colti? E non aveva proprio questa accusa, tanto piú pericolosa e insidiosa quanto piú generica e globale, creato un clima di ostilità e di sospetto nei confronti dei cristiani tale che li si poteva tranquillamente e ovviamente incolpare di crimini?

L'accusa, perciò, andava respinta e l'Autore dell'*A Diogneto* lo fa con chiarezza e decisione. I cristiani non sono una popolazione con proprie caratteristiche razziali: non abitano in città costruite con spe-

(122) Si può vedere a questo proposito H.-I. MARROU, *A Diognète*, pp. 124-128.
(123) Vedi sopra, pp. 52-54.

ciali criteri, non si sono forgiati un linguaggio particolare, né conducono una vita sociale regolata da leggi autonome (V, 1-2). Essi abitano nelle città in cui sono nati; vestono e mangiano come tutti gli altri (V, 4). Come buoni cittadini, partecipano alla vita pubblica (V, 5) e obbediscono alle leggi dello Stato (V, 10); come gli altri uomini si sposano e generano figli (V, 6).

Tuttavia, se i cristiani conducono una vita comune non la vivono spinti dagli ideali comuni né la regolano secondo i valori comuni.

2. *Esistenza paradossale*

Stabilito che i cristiani conducono una vita del tutto comune agli altri uomini per quanto riguarda le forme visibili e quotidiane dell'esistenza, tuttavia bisogna concedere che agli occhi dei pagani il modo con cui i cristiani conducono la loro vita comune causa *meraviglia* ed è giudicato *paradossale* (V, 4). Il nostro Autore non solo non nasconde questo fatto ma lo dispiega in tutti i suoi aspetti. Dal verso 5 al verso 17 del capitolo quinto una successione di ben venti antitesi, con un procedimento retorico di giustapposizione di frasi stilisticamente assai efficace, descrive una paradossalità dell'esistenza cristiana che solo un occhio cristiano può misurare in tutta la sua ampiezza e radicalità.

C'è un paradosso politico, un paradosso sociale, un paradosso etico. Il paradosso politico consiste nel fatto che i cristiani pur vivendo sulla terra (V, 9), abitando le città comuni (V, 2.4), appartenendo alle rispettive patrie e svolgendovi i loro doveri di cittadini (V, 5), hanno tuttavia una cittadinanza celeste (V, 9) e ovunque sulla terra si considerano insieme cittadini e forestieri (V, 5). Il paradosso sociale consiste nel fatto che i cristiani pur vivendo le comuni relazioni sociali riescono sia ad evitarne gli aspetti negativi — come è il caso dell'esposizione dei bambini (V, 6) — che a realizzarne pienamente gli aspetti positivi — come l'osservanza delle leggi (V, 10) e la solidarietà con i meno abbienti (V, 13-16). Il paradosso etico, che tanto sconcerta i pagani, consiste nel fatto che i cristiani vivono una vita comunitaria senza secondi fini (V, 7); non si lasciano dominare dagli istinti carnali (V, 8); amano coloro che li perseguitano (V, 11); benedicono coloro che li oltraggiano e trattano con riverenza coloro che li ingiuriano (V, 15); trovano abbondanza nella privazione (V, 13), gloria nel disprezzo (V, 14) vita nella morte (V, 12.16). Ma il paradosso maggiore dell'esistenza dei cristiani consiste nel fatto che i giudei possono combatterli come nemici e i greci possono perseguitarli come gente disprezzabile, tuttavia né gli uni né gli altri sanno dire quale sia esattamente il motivo del loro odio (V, 17).

3. *Esistenza misteriosa*

La chiave del paradosso dell'esistenza dei cristiani sta nel cuore stesso della loro Religione. Ma Diogneto non presuma di apprenderla per

mezzo di insegnamenti umani. Se i cristiani sono contrassegnati da una esistenza che è insieme comune e paradossale ciò è dovuto al fatto che la loro Religione è un *mistero* (IV, 6), la loro vita è, di conseguenza, misteriosa e non può, per ciò stesso, essere spiegata direttamente o compresa realmente se non da chi la vive. Tuttavia l'« illustre », e probabilmente dotto, Diogneto può essere in qualche modo aiutato a muoversi verso la giusta comprensione del mistero della vita cristiana attraverso una metafora: *i cristiani sono nel mondo ciò che l'anima è nel corpo* ([124]). Il significato della metafora viene enucleato attraverso una successione di otto proporzioni cui termini, a due a due, sono:

anima (Ψυχή)	corpo (σώμα)
cristiani (χριστιανοὶ)	mondo (κόσμος)

Al di là del senso globale ovvio di « cristiani anima del mondo », vengono fondamentalmente indicati: a) la natura della presenza cristiana nel mondo ([125]); b) la natura dei rapporti tra cristiani e mondo.

Anzitutto, il *mistero* della Religione dei cristiani appare nella loro presenza nel mondo. I cristiani, infatti, come il buon seme, sono presenti ([126]) in tutte le città (VI, 2) e la loro presenza non solo non diminuisce con le persecuzioni e le condanne ma anzi proprio in esse si accresce (VI, 9; cfr. VII, 8); segno indubbio questo della « presenza » (παρουσία) ([127]) e della « potenza » (δύναμις) di Dio operante nel mondo a favore dei cristiani (VII, 9). Tuttavia, per quanto presenti nel mondo, i cristiani non hanno da esso la loro vera origine (VI, 3), poiché non ha origine umana la Religione che essi professano e che costituisce il loro vero essere (IV, 6; V, 3; cfr. VII, ls; VIII, 5). Di conseguenza, non c'è da meravigliarsi se i cristiani sono visibili mentre il loro culto (Θεοσέβεια) rimane « invisibile » (ἀόρατος) (VI, 4) ([128]).

Inoltre, il *mistero* della Religione dei cristiani appare ancor piú se si esaminano i rapporti tra cristiani e mondo. Il mondo odia i cristiani in quanto essi si oppongono alla sua vita « edonistica » (VI, 5) ([129]); li tiene

(124) Molto si è discusso sull'origine e le fonti di questa metafora. Si veda, oltre a H.-I. MARROU, *op. cit.*, pp. 137-146; J. B. BAUER, « An Diognet VI », *Vig Chr* 17 (1963) 207-216; C. TIBILETTI, « Sulla fonte di un noto motivo dell'*Ad Diognetum* », *Giornale It. di Filologia* 16 (1963) 262-267; R. JOLY, *Christianisme et Philosophie*, pp. 204-220; G. LAZZATI, « I cristiani "anima del mondo" secondo un documento del II sec. », *Vita e pens.* 54 (1972) 757-761; A. L. TOWNSLEY « Notes for an Interpretation of the Epistle to Diognetus », *Riv. Studi cl.* 24 (1976) 5-20.

(125) Non è del tutto uniforme il senso di κόσμος. Ora ha quello neotestamentario di *Gv* 17,14.16; 15,19 (VI, 3.5); ora ha quello comune di mondo abitato o mondo umano (VI, 2.4); ora ha quello filosofico proprio della tradizione platonico-stoica (VI, 7).

(126) Il testo suggerisce proprio « seminati ». Cfr. sopra, n. 120.

(127) È interessante notare come a breve distanza (VII, 6.9) παρουσία ha prima il significato tradizionale di venuta finale del Cristo giudice e poi il significato nuovo di presenza attuale di Dio nei cristiani. È certo un segno del superamento, avvenuto lungo il sec. II, dell'aspettativa di una *parusia* imminente.

(128) Si vuole forse difendere la segretezza delle riunioni cultuali dei cristiani, segretezza che ha dato occasione a tante calunniose dicerie?

(129) Il βίος ἡδονικός, una vita consegnata e vissuta nei « piaceri » (ἡδοναί) è una vita completamente opposta alla vita cristiana. Secondo il NT, infatti, quella

incarcerati (VI, 7); li condanna a morte (VI, 9). Eppure i cristiani amano chi li odia (VI, 6); sono loro che tengono insieme (συνέχουσι) ([130]) il mondo (VI, 7); crescono ogni giorno di piú proprio in mezzo alle persecuzioni e alle condanne (VI, 9; cfr. VII, 8). Cosicché la vita dei cristiani è una vita di amore, che cresce nonostante tutto e che si risolve, infine, proprio in favore di quel mondo che gli vorrebbe negare il diritto all'esistenza.

4. *Il ruolo dei cristiani nel mondo*

I cristiani non solo conducono una vita che i due capitoli esaminati hanno messo in luce come insieme comune, paradossale e misteriosa, ma questa stessa vita non è affatto dovuta a circostanze fortuite bensí costituisce il « ruolo » da svolgere o il « posto » da occupare nel mondo che Dio stesso ha assegnato ai cristiani. Infatti, l'esposizione del mistero della Religione (Θεοσεβείας μυστήριον) dei cristiani termina con le parole: « Cosí grande è il posto che Dio ha loro assegnato, e non gli è lecito abbandonarlo » (VI, 10).

Non si può certo negare che con questa affermazione circa la realtà di un ruolo che Dio stesso assegna ai cristiani in seno al mondo l'*A Diogneto* s'inserisca in un filone di pensiero che ha le sue radici nel messaggio evangelico ([131]) e che costituisce in ogni tempo per la Chiesa fonte di rinnovamento e sforzo di fedeltà allo Spirito. Tuttavia, e forse per la prima volta, viene fatto un tentativo per cercare di determinare in cosa consista questo ruolo. Tenendo presente la metafora annunciata in VI, 1 e le osservazioni che sono state fatte nelle pagine precedenti, il ruolo dei cristiani nel mondo sembra comprendere le seguenti caratteristiche fondamentali:

a) i cristiani sono presenti e attivi nel mondo;

b) la natura della loro presenza e la forza della loro attività non provengono dal mondo;

c) i cristiani subiscono l'odio e la persecuzione del mondo vizioso e corrotto;

d) tuttavia, con la loro presenza e con la loro condotta, i cristiani sono per il mondo un principio positivo di *vita* e di *unità*.

vita fa diventare nemici di Dio (*Giac* 4,3s; cfr. *2Tim* 3,4); soffoca la parola di Dio, come le spine del campo soffocano il seme (*Lc* 8,14); rende vuota e inutile la preghiera (*Giac* 4,1ss); è causa di lotte e guerre (*ibid.*); è la vita non solo di chi non ha ancora la fede (*Tit* 3,3), ma anche di chi l'ha volontariamente abbandonata (*2Tim* 3,2ss; *2Pt* 2,13). La vita edonistica è la vita « mondana » per eccellenza.

(130) Che συνέχω sia un termine tecnico della filosofia stoica, come sostiene MARROU, *op. cit.*, pp. 140-142, 144s, o un termine « banale e frequente in tutta l'antichità », come afferma JOLY, *op. cit.*, p. 206s, ci pare evidente che nel testo l'Autore, per chiarire il suo pensiero, gioca sui composti κατ-έχω e συν-έχω: i cristiani sono « tenuti » (κατέχονται) dal mondo come in una prigione, ma in realtà sono essi che « tengono insieme » (unito, legato = συνέχουσι) il mondo. L'importanza dell'idea rimane, crediamo, immutata e senza dubbio notevole.

(131) Cfr. *Mt* 5,13-16.

È questo, dunque, il « posto » che i cristiani occupano nel mondo, posto che non possono abbandonare perché vi ci sono stati collocati da Dio e vi ci sono mantenuti fedeli grazie alla Sua presenza e alla Sua potenza. Attraverso di essi, infatti, è il Cristo stesso che continua la sua missione nel mondo: Lui, la Verità e il Verbo santo, che Dio ha fatto scendere dal cielo e ha stabilito nei cuori degli uomini (VII, 2); Lui che è stato inviato non con terrore e violenza — la violenza non si conviene a Dio —, ma con bontà e mitezza (VII, 3-4); Lui che è stato inviato per salvare, persuadere, chiamare e amare gli uomini (VIII, 4-5).

VI. Conclusione

Nel concludere queste pagine ci pare utile riassumere, anzitutto, le tappe principali della nostra ricerca; in secondo luogo, metterne in chiaro i limiti, voluti e non voluti; da ultimo, enuclearne delle enunciazioni utili, forse, anche per i nostri giorni.

1. Lo scopo della nostra indagine è stato di riandare alle origini del Cristianesimo al fine di trovare nella vita pratica e negli scritti dei primi due secoli delle indicazioni utili per il problema attuale del pluralismo sia all'interno della Chiesa che nei rapporti Chiesa-Mondo.

È stato, anzitutto, delineato uno schizzo del contesto politico, storico e culturale all'interno del quale sorse e si diffuse il messaggio cristiano.

In secondo luogo, è stato visto che al centro stesso di quel messaggio sta l'affermazione dell'unità: gli uomini che, nel mondo, sono « per principio » opposti in pluralità antitetiche (giudei-greci, schiavi-liberi, maschi-femmine) sono chiamati in Cristo Gesú, a formare « per principio » una pluralità unificata (il popolo di Dio, il corpo di Cristo, il tempio dello Spirito).

In terzo luogo, è stato visto formarsi all'interno della Chiesa un processo di unità e di pluralità: l'unità e la pluralità « costitutiva », propria cioè delle comunità cristiane che si andavano formando ed estendendo, era di fatto anche « condizionata » da fattori esterni, come i rapporti con i giudei e i pagani, e da fattori interni, come l'attesa e il ritardo della *parusia*.

In quarto luogo, oltre al processo all'interno della Chiesa, e contemporaneamente ad esso, ha avuto luogo, un processo di unità e pluralità nei rapporti Chiesa-mondo: rapporti di atteggiamento ambiguo e paradossale dei cristiani nei confronti dello Stato e della sua autorità, cui corrispondeva un atteggiamento di tolleranza e di intolleranza dello Stato nei confronti dei cristiani.

Infine, ci è sembrato di trovare nell'*A Diogneto* un tentativo di formulazione positiva della funzione dei cristiani nel mondo: essi svolgono nel mondo lo stesso ruolo che svolge l'anima nel corpo, un ruolo che è principio di vita e di unione.

2. Se non si vogliono fare generalizzazioni illegittime e attualizzazioni di comodo è bene mettere in chiaro i limiti della nostra indagine;

dove al termine limite non si deve dare necessariamente una connotazione negativa.

Un primo limite è dato dal tipo d'indagine fatta. Essa ha voluto essere un'indagine storica, sia pur non *puramente* storica; d'altra parte, il « puramente storico » probabilmente non si dà. Ogni indagine storica include sempre e necessariamente un'interpretazione. Di qui un duplice limite: quello che deriva dalla propria interpretazione e quello che deriva dall'abbondanza o scarsezza di testimonianze. Ora, a giudizio degli storici del Cristianesimo, i documenti letterari delle origini cristiane sono, tutto sommato, piuttosto scarsi.

Un secondo limite viene dall'arco di tempo considerato. I primi due secoli, infatti, non sono da ogni punto di vista un periodo omogeneo e in sé concluso. Dal punto di vista dello sviluppo dottrinale si è soliti prendere come punto di riferimento il Concilio di Nicea (325), mentre dal punto di vista della storia della Chiesa l'Editto di Costantino (313). D'altra parte, il passaggio dal II al III secolo segna un profondo cambiamento dei rapporti tra Cristianesimo e Impero: in quello sorgono grandi pensatori come Ireneo e Clemente Alessandrino, in questo cresce l'opposizione anticristiana che porterà alle persecuzioni generali di Decio, Valeriano e Diocleziano. Di conseguenza, non ci si può aspettare che, in differenti momenti storici, rimanga inalterata la pratica dell'unità e della pluralità cristiana né che rimanga inalterata su di essa la riflessione degli scrittori cristiani.

Un terzo limite deriva dal fatto che non si poneva alla coscienza cristiana primitiva, né in genere alla coscienza antica, il « problema » del pluralismo cosí come noi oggi l'avvertiamo. Infatti, il pluralismo come problema contemporaneo sta all'interno di una trasformazione culturale cosí generale da investire le categorie di pensiero e le norme di comportamento degli uomini del nostro tempo. Evidentemente, il problema del pluralismo non può non interessare anche la pratica e la riflessione cristiana contemporanea. Per questo fatto abbiamo parlato di pluralità e non di pluralismo: lo imponeva il contesto della cultura antica. Questo stesso fatto ci deve fare attenti a non trasferire *sic et simpliciter* ai nostri tempi quanto può essere trovato di utile o di interessante nel passato.

3. Tuttavia, nonostante i limiti segnalati ed eventualmente altri che possono essere trovati, dalla nostra ricerca si possono trarre alcuni principi di carattere generale che, forse, può essere utile tenere presenti nel dibattito attuale sul pluralismo e che ci pare di poter formulare nel modo seguente.

a) L'unità cristiana è sempre e simultaneamente *spirituale* e *sociale*. Fondamentalmente questo significa non solo l'affermazione di due diversi aspetti di un'unica realtà — la Chiesa unica di Cristo —, ma anche la mutua relazione e interdipendenza dei due aspetti. Infrangere l'unità sociale è, per il Cristianesimo delle origini, lacerare in realtà quella spirituale ([132]).

(132) Cfr. *1Clem.* 46,5-7: « Perché ci sono tra voi contese, dissensi, divisioni e guerra? Non abbiamo un solo Dio, un solo Cristo, un solo Spirito di carità

b) Il dono dello Spirito di Cristo risorto è la fonte dell'*unità* cristiana mentre la socializzazione di questa unità, congiunta alle multiformi e mutevoli dimensioni dell'esistenza umana, costituisce la fonte della *pluralità*. Quanto diverse sono le fonti — rispettivamente, soprannaturale e naturale — tanto è ardua, seppur totalmente necessaria, la fusione dell'unità e della pluralità cristiane entro l'orizzonte di una stessa esperienza.

c) L'unità e la pluralità dell'esistenza *cristiana* ne fanno, di conseguenza, un'esistenza precaria, ambigua, paradossale e misteriosa. È un'esistenza precaria perché l'unità è sempre da impetrare, vivere e incarnare in forme sempre piú adeguate; mentre la pluralità è sempre da riconoscere, giudicare e valorizzare nei suoi aspetti positivi per l'« edificazione del corpo di Cristo ». È un'esistenza ambigua, perché, pur incarnata nella pluralità delle dimensioni e delle situazioni umane, vuole lasciarsi guidare ultimamente dallo Spirito Santo e questa docilità non può non portare con sé, assai spesso, incomprensioni ed equivoci. È un'esistenza paradossale perché vuol vivere insieme il divino e l'umano, e, soprattutto, l'uno nell'altro; perché, da una parte, vuol farsi « tutto a tutti » e, dall'altra, testimoniare il dono supremo dell'unità. È, infine, un'esistenza misteriosa, cioè vissuta nel *mistero*, perché è secondo la legge del chicco di grano e della vita donata.

d) Questo tipo d'esistenza, che comporterà sempre insicurezze, pericoli, incomprensioni, e talvolta persecuzioni, non può essere arbitrariamente contraffatto, né è lecito che da esso i cristiani si possano ritirare: esso infatti costituisce il ruolo proprio che Dio assegna loro. Questo ruolo, poi, è cosí attuale e cosí urgente oggi come lo era ai tempi dell'*A Diogneto* ([133]).

NATALINO SPACCAPELO SJ
« *Aloisianum* » - *Gallarate (VA)*

effuso su di noi e una sola vocazione in Cristo? Perché strappiamo e laceriamo le membra di Cristo e ci rivolgiamo contro il nostro proprio corpo, giungendo a tanta pazzia da dimenticare che siamo membra gli uni degli altri? ».

(133) Si può leggere la bella pagina con la quale H.-I. MARROU, *op. cit.*, p. 176, conclude il suo commento ai capitoli V-VI.