

Associazione
per lo Sviluppo
degli Studi di
Banca e Borsa



Università Cattolica
del Sacro Cuore

ALBERTO CAMPLANI

**“IL TRIBUTO A CESARE E IL TRIBUTO A DIO.
Una riflessione sulle comunità cristiane primitive tra lealismo,
tendenze apocalittiche e necessità di sostegno economico”**

Presentazione

GIAN LUCA POTESTÀ

Ciclo di conferenze e seminari

“L’Uomo e il denaro”

Milano 13 marzo 2017

QUADERNO N. 60

Associazione
per lo Sviluppo
degli Studi di
Banca e Borsa



Università Cattolica
del Sacro Cuore

ALBERTO CAMPLANI

**“IL TRIBUTO A CESARE E IL TRIBUTO A DIO.
Una riflessione sulle comunità cristiane primitive tra lealismo,
tendenze apocalittiche e necessità di sostegno economico”**

Presentazione

GIAN LUCA POTESTÀ

Ciclo di conferenze e seminari

“L’Uomo e il denaro”

Milano 13 marzo 2017

Sede: Presso Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano, Largo A. Gemelli, n. 1
Segreteria: Presso UBI Banca S.p.a. - Milano, Via Monte di Pietà, 7 - Tel. 62.755.1
Cassiere: Presso Banca Popolare di Milano - Milano, Piazza Meda n. 2/4 - c/c n. 40625

Per ogni informazione circa le pubblicazioni ci si può rivolgere alla Segreteria
dell’Associazione - tel. 02/62.755.252
sito web: www.assbb.it

Prof. Gian Luca Potestà

Ordinario di Storia del Cristianesimo, Università Cattolica
del Sacro Cuore di Milano

Introduzione

Il tema scelto per questo ultimo incontro della stagione 2016-2017 del ciclo “L’uomo e il denaro” ci porta di fronte a un nodo fondamentale, da cui molto dipende per lo stile dei cristiani nella vita pubblica: la questione del comportamento da tenere nei confronti dello stato, a partire dagli obblighi tributari. Il titolo della lezione si riferisce evidentemente al celebre passo del Vangelo di Matteo, cap. 22 (e passi paralleli di Marco 12 e Luca 20; ma si veda anche Vangelo di Tommaso 100) in cui si racconta della domanda tendenziosa posta a Gesù da alcuni discepoli dei farisei e insieme da alcuni sostenitori di Erode, accostatisi al rabbi di Nazaret con la formula adulatrice: “Maestro, sappiamo che sei veritiero e insegni la via di Dio secondo verità e non hai soggezione di nessuno...”. E poi subito la questione: è lecito o no pagare la tassa a Cesare? Domanda capziosa. Se avesse risposto: “sì”, Gesù avrebbe implicitamente dichiarato che non c’era da fare alcun conto sulle attese messianiche giudaiche; il predicatore itinerante che rianimava le speranze popolari nell’imminente instaurazione del regno davidico sarebbe apparso un collaborazionista. Se invece avesse risposto: “no”, sarebbe stato facile bollarlo come un agitatore pericolosamente schierato dalla parte del movimento nazionalista antiromano. Come sappiamo, Gesù se la cava da vero maestro: si fa portare la moneta (verosimilmente una moneta d’oro con impressa l’effigie di Tiberio e la scritta: “Tiberio cesare, figlio del divo Augusto”); si fa dire da loro stessi a chi si riferiscono l’immagine e la scritta; e chiude la faccenda con quella formula icastica (“Rendete a Cesare quello che è di Cesare ...”), che, nel contrapporre Cesare a Dio, non ha cessato da allora di prestarsi a letture molteplici e a interpretazioni discordanti.

Interpretazioni che divergono fin dalle origini, poiché si pone qui appunto la duplice questione per il cristiano del valore delle immagini e dell'atteggiamento che egli deve assumere nei confronti dei poteri pubblici: questione sempre aperta a esiti disparati, a seconda che si insista sull'obbligo di obbedire al sovrano mondano o piuttosto a Dio, un altro re che prospetta un altro ordine di valori e di tributi. Già il titolo scelto dal prof. Camplani per la sua relazione allude, mi pare, proprio alla varietà delle spinte, in parte ambivalenti e persino contraddittorie, cui i cristiani si trovarono esposti fin dall'inizio e delle soluzioni concretamente realizzatesi: fra esigenze di lealismo, di rispetto delle leggi e delle istituzioni pubbliche (emblematica in questo senso, ancora nel II secolo, la posizione di Giustino, che pure morì da martire); insorgenti tensioni apocalittiche che alimentavano istanze di opposizione radicale ai poteri costituiti; e pressanti esigenze economiche legate ai bisogni di sostentamento delle comunità vincolate al comandamento della carità nei confronti in primo luogo dei propri membri più deboli.

Alberto Camplani è certamente tra i relatori più qualificati per trattare tale complesso di problemi. Professore di storia del cristianesimo presso Sapienza Università di Roma, attualmente anche docente di filologia neotestamentaria presso la sede di Milano dell'Università Cattolica, è tra i massimi studiosi di storia e letterature del cristianesimo relativamente a territori - in primo luogo Siria ed Egitto - entro cui i cristiani costituiscono oggi una presenza minoritaria e minacciata, mentre nei primi secoli e fin oltre l'invasione araba proprio in quelle regioni il cristianesimo ebbe uno dei suoi centri più vivaci di irradiazione missionaria, di presenza sociale e di elaborazione dottrinale. Cultore della lingua e della letteratura cristiane siriana e copta, Alberto Camplani è coordinatore alla Sapienza del curriculum orientale del dottorato di Filologia e storia del mondo antico, è stato directeur d'études invité presso l'*Ecole pratique des Hautes Etudes*, è direttore della Rivista *Adamantius. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su*

“Origene e la tradizione alessandrina”. Fra i numerosi studi che ha dedicato al cristianesimo delle origini, vorrei ricordare almeno *Scritti ermetici in copto. L’Ogdoad e l’Enneade. Preghiera di ringraziamento. Frammento del Discorso Perfetto*, pubblicato da Paideia (Brescia) nel 2000.

Prof. Alberto Camplani

Professore di Storia del Cristianesimo, Sapienza Università di Roma

Qualsiasi riflessione storica consapevole sul rapporto tra comunità cristiane primitive e il potere politico-economico non può prescindere dal celeberrimo detto che i Vangeli sinottici pongono sulla bocca di Gesù di Nazareth: «Rendete a Cesare le cose di Cesare e a Dio le cose di Dio», e che il *Vangelo di Tommaso* (logion 100) arricchisce con l'aggiunta: «e ciò che è mio datelo a me»; né può fare a meno di proiettare tale detto sulla lunga durata della storia di Israele, nel suo sofferto rapporto con le dominazioni straniere che mai hanno cessato, nel loro susseguirsi, di riproporre il problema teologico gravissimo riguardante la loro stessa legittimità e la liceità della loro accettazione da parte del popolo ebraico: se potenze straniere dominano sulla terra di Dio e sul popolo da lui scelto, è lecito accettarle e pagare loro tributi? o è doveroso ribellarsi in nome di Dio, unico autentico sovrano di Israele?

Il detto e l'episodio che ne fa da contesto non è che una fra le tante testimonianze che nei Vangeli sinottici e in altre fonti permettono di qualificare la posizione di Gesù nei confronti dei poteri della società come, a un tempo, radicale e originalissima non solo in relazione a quella parte del mondo ebraico compromessa con il potere romano, ma anche in rapporto al giudaismo più apocalitticamente connotato e orientato in senso rivoluzionario, tanto da aver provocato un intenso dibattito tra i suoi seguaci.

Sarà dunque interessante evocare alcuni momenti della storia primitiva di questo detto, descriverne la varia recezione e interpretazione nei primi tre secoli dopo la morte di Gesù, tenendo conto delle grandi crisi del rapporto tra ebraismo e impero rappresentate dalla distruzione del Tempio (70 d.C.) e dall'esito tragico della rivolta di Bar Kochba (132-135 d.C.), episodi che segnano una svolta significativa rispetto al momento storico in cui Gesù potrebbe aver pronunciato il detto: infatti, rispetto alla fase politicamente meno definita del tempo di Gesù e della diffusione primitiva del suo movimento nelle sue varie forme (compresa quella ispirata a Paolo

di Tarso), caratterizzata da un alternarsi e giustapporsi di forme di dominazione diretta e indiretta sul territorio di Israele, in tali episodi noi constatiamo sia la sconfitta gravissima del giudaismo rivoluzionario e anti-imperiale, sia la definitiva e irreversibile affermazione del dominio diretto di Roma in ambito palestinese; in parallelo si definisce, in maniera diversa a seconda delle regioni, la progressiva separazione del movimento ispirato a Gesù dagli altri movimenti giudaici. Al termine di questo itinerario vi è quel IV secolo dell'era volgare in cui le comunità cristiane, sotto Costantino, si trovano a divenire punto di riferimento della politica imperiale, non più marchiate dall'etichetta di *religio illicita*, quanto piuttosto qualificate come *societas* strutturata in grado, se disciplinata, di dare unità all'impero: in altri termini, da comunità tollerate o perseguitate si trasformano in aggregazioni fondamentali per la stabilità dello stato. Ma è proprio in questo momento che, nonostante i contenuti delle interpretazioni del detto gesuano si siano depolitizzati o interiorizzati, emergono le prime forme di disagio anche verso un potere ormai definibile come cristiano, espresse in forma embrionale, come in Ossio di Cordova, o più consapevole, come in Agostino di Ippona.

1. Gesù e il tributo all'imperatore: le fonti

Ma ritorniamo a Gesù di Nazareth e al contesto in cui il detto è collocato, riprendendolo dai Vangeli sinottici (quelli attribuiti dalla tradizione a Matteo, Marco, Luca, saranno qui menzionati con le abbreviazioni tradizionali: Mt, Mc, Lc), e studiandone le variazioni in altri testi coevi o di poco posteriori a questi. Il primo in ordine di tempo dei Vangeli sinottici, quello che la tradizione attribuisce a Marco, presenta questa scena (Mc 12,13-17):

13 E gli mandarono alcuni dei Farisei e degli Erodiani per coglierlo in fallo su una parola. 14 E giunti, gli dicono: «Maestro, sappiamo che sei veritiero e non badi a nessuno; perché non guardi all'apparenza degli uomini, ma secondo verità insegni la via di Dio. È lecito o no pagare il tributo a Cesare? Dobbiamo pagare o non pagare?». 15 Ma egli, vedendo la loro ipocrisia, disse loro: «Perché mi mettete alla prova? Portatemi un denaro

(*kênsos*), che lo veda». 16 Essi glielo portarono. E dice loro: «Di chi è questa immagine (*eikôn*) e l'iscrizione?». Essi gli dissero: «Di Cesare». 17 Allora Gesù disse loro: «Quel che è di Cesare rendetelo a Cesare, e quel che è di Dio a Dio». Erano assai meravigliati di lui (trad. G. Gaeta).

Il contesto è rappresentato dalla domanda posta a Gesù, ormai giunto a Gerusalemme, da una somma di avversari (capi dei sacerdoti, scribi, anziani: Mc 11,27-33) circa l'origine della sua autorità. Egli, evitato scaltramente il tranello mediante una domanda altrettanto capziosa a proposito di Giovanni Battista, racconta la parabola dei vignaiuoli omicidi, la quale, secondo l'autore del Vangelo, è ovviamente riferita ai rappresentanti del giudaismo lì presenti: riferimento che da questi è colto con indignazione tale da spingerli a progettare la morte del predicatore. Dopo che Gesù ha proferito il detto sul tributo a Cesare e a Dio, intervengono i Sadducei con questioni, anch'esse capziose, riguardanti la resurrezione. Il contesto dell'episodio quale troviamo in Mc è dunque quello della controversia con i rappresentanti di un certo tipo di giudaismo: da una parte la ricerca da parte di questi ultimi di argomenti per far cadere Gesù in contraddizione o con la tradizione di Israele o con l'autorità romana, dall'altra la capacità critica di Gesù di cogliere l'ipocrisia dei suoi avversari, nonché l'uso del metodo parabolico per descriverne la tragica vicenda di rifiuto del piano salvifico di Dio.

Lc 20,20-26, nonostante alcune espansioni e alterazioni di vocabolario, rispetta la struttura di Mc: al v. 20 i personaggi che pongono la domanda non sono Farisei ed Erodiani come in Mc 12,13, bensì «spie che si fingevano giusti con lo scopo di sorprenderlo in qualche affermazione, e consegnarlo così all'autorità e al potere del governatore»; inoltre la tassa non è definita *kênsos*, ma più genericamente *phoros*. Si noterà che Lc esplicita meglio il senso del tranello: la risposta negativa di Gesù potrebbe infatti provocare l'accusa di osteggiare il potere romano, quella positiva lo metterebbe in contrasto con quelle tendenze giudaiche che consideravano il pagamento delle tasse come una forma di asservimento a un potere idolatrico. In Mt l'ordine appare leggermente diverso (Mt 22,15-22): prima appare la parabola dei vignaiuoli, poi quella degli invitati a

nozze; quindi, come negli altri sinottici, il detto di Gesù è seguito dalla domanda dei Sadducei sulla resurrezione.

Se guardiamo al *Vangelo di Tommaso*, nonché a una più tarda testimonianza di Giustino martire (che citeremo più sotto), i personaggi che interrogano Gesù appaiono meno connotati: o discepoli o anonimi. L'elemento religioso e politico incarnato nei sinottici dai Farisei, dagli Erodiani, da informatori "giusti", che ha lo scopo di rappresentare l'ultima fase, quella gerosolimitana, della predicazione di Gesù come un periodo di forti contrapposizioni religiose e politiche con la *leadership* di gruppi giudaici, che sfoceranno poi nella sua condanna a morte, cedono il passo ad uno scenario apparentemente meno polemico e più quieto, tanto che ci si potrebbe domandare se il quadro segnato in profondità dall'elemento controversistico con le forme del giudaismo istituzionale rifletta una memoria relativa a una situazione storica e biografica reale o non sia piuttosto una creazione dell'autore di Mc o della sua fonte, specchio delle tensioni tra discepoli di Gesù e movimenti giudaici contemporanee alla redazione del vangelo o dei suoi materiali, piuttosto che delle vicende del Gesù storico.

Ma se anche ammettessimo che mettere in bocca a Farisei, Erodiani, ebrei "giusti", domande volte a cogliere in fallo Gesù sia parte delle strategie narrative di Mc (così come delle elaborazioni di Mt e Lc o di quelle del testo trasmesso dal *Papyrus Egerton 2*, fr. 2) più che della storia reale, cionondimeno rimane il fatto che anche la domanda, presa per se stessa, è riflesso autentico di una situazione storica di tensione, di dibattito religioso, di scontro politico: anche da altre fonti apprendiamo che sia il pagamento delle tasse a una potenza straniera, sia le forme che esso poteva assumere, erano questioni laceranti e sofferte in contesto ebraico. Qualsiasi presa di posizione in proposito non poteva essere condivisa da tutti, non poteva non avere conseguenze rilevanti per chi, come Gesù, aveva l'audacia del pronunciamento. In effetti, dietro la questione sollevata si agitava il problema etico-religioso del dominio romano in Israele, la funzione dei poteri politici locali, l'alternativa tra lealismo verso i dominatori e il rifiuto nei loro confronti, che poteva facilmente sfociare nella rivolta e nella conseguente repressione. Giuda il Galileo (menzionato anche negli *Atti degli apostoli* 5,37,

testo da attribuirsi con notevole verosimiglianza al medesimo autore di Lc) è emblematico di questo stato di cose, maestro e ribelle apparso dopo la destituzione di Archelao nel 6 d.C. e la sua sostituzione con un burocrate romano. Con l'affermazione del dominio diretto di Roma, al posto di quello esercitato per suo conto da un principe ebreo, si poneva il problema della determinazione e delle modalità di pagamento delle tasse, le quali, prima raccolte dai potenti locali e girate in quote determinate ai romani, avrebbero ora dovuto essere prelevate in maniera diretta. A questo censimento si oppose Giuda il Galileo: Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, II,8,1 (118) afferma che «sotto di lui (il nuovo governatore) un galileo di nome Giuda spinse gli abitanti alla ribellione, colmandoli di ingiurie se avessero continuato a pagare il tributo ai romani e ad avere, oltre Dio, padroni mortali. Questi era un dottore che fondò una sua setta particolare» (trad. G. Vitucci); e ribadisce, in *Antichità giudaiche* XVIII,4, che per il ribelle il censimento romano non aveva altro scopo che quello di mettere in servitù il popolo. Pertanto, per Giuda Galileo (che Flavio Giuseppe definisce come fondatore di una quarta corrente filosofica, oltre alle tre esistenti nel mondo giudaico: *Antichità giudaiche* XVIII,23), poiché il comandamento di adorare un unico Dio implicava l'accettazione della sua signoria esclusiva sulla terra di Israele, e dunque l'inconciliabilità di tale signoria con la dominazione di potenze straniere, conseguentemente pagare un tributo a questo medesimo potere significava riconoscerlo e asservirsi ad esso nonostante le sue connotazioni idolatriche, mentre non pagarlo era l'unico atteggiamento religiosamente retto nei confronti dei diritti di Dio su Israele.

D'altra parte, che Gesù abbia preso una posizione non irenica, anzi facilmente equivocabile in senso sovversivo, a proposito delle tasse pagate ad una potenza straniera, sembra essere ammesso da Lc stesso, che, è bene ricordarlo, dei tre vangeli sinottici è quello più propenso ad una rappresentazione positiva dei rapporti tra messaggio cristiano e stato romano. Raccontando del processo intentato contro Gesù, è l'unico a evocare un'accusa specifica contro di lui: «Alzatis tutta la loro moltitudine, lo condussero da Pilato. E cominciarono ad accusarlo, dicendo: “Abbiamo trovato costui che sviava la nostra nazione e impedisce di dare tributi (*phorous*) a Cesa-

re, e afferma di essere lui il Cristo re'» (Lc 23,1-2). L'autore del terzo Vangelo ha dunque ritenuto opportuno registrare una diceria che potrebbe aver pesato sul destino finale di Gesù: secondo l'evangelista, alcune sue parole, probabilmente caratterizzate dal tenore di quelle che compaiono nell'episodio della moneta, potevano essere subdolamente piegate a significare un invito alla ribellione fiscale.

Se prescindiamo dunque dalla cornice polemica e ci concentriamo sull'episodio, ne notiamo due parti: a) l'esibizione della moneta e la domanda su di essa, e quindi b) l'efficacissimo detto bimembre (trimembre nel *Vangelo di Tommaso*) pronunciato da Gesù. Già questa semplicissima struttura pone il problema interpretativo, che è quello di individuare quale sia l'oggetto fondamentale del discorso: non tanto (o: non soltanto) il problema dell'uso generico del denaro (su cui Luca ha già costruito un episodio su cui torneremo), quanto il suo utilizzo per esprimere una relazione di subordinazione a un potere straniero, che domina la terra del Dio di Israele. Si tratta dunque di un tema politico-teologico che solo accessoriamente viene accompagnato dal tema economico; il denaro, d'altra parte, viene spogliato, come sempre in Luca, dalla sua neutrale funzione di mezzo di scambio per assumere qui una valenza politica di grande rilievo e in altri contesti un significato idolatrico (= Mammona).

La moneta che Gesù, è bene rilevarlo, non possiede, non è solo strumento di scambio, ma porta un'iscrizione e un'immagine, due potenti simboli ideologici essenziali per la dinamica narratologica dell'episodio: quello che viene raccomandato di restituire a Cesare è la sua immagine e la sua epigrafe, emblemi non indifferenti del suo potere, che egli stesso ha scelto come strumento di propaganda. Gli evangelisti potrebbero qui alludere al ben noto *denarius*, moneta con effigie dell'imperatore e iscrizione *Ti(berius) Caesar diui Aug(usti) f(ilius) Augustus* sul dritto, una figura femminile (la *Pax*?) con l'iscrizione *Pontif(ex) maxim(us)* sul verso, anche se non è del tutto chiaro se questa fosse l'unica modalità ammessa dallo stato romano per il pagamento del tributo dovuto. Ma la scelta del termine *dénarion* da parte di Mc, seguito in questo da Lc e Mt, metteva in scena un simbolo di potere particolarmente intollerabile nella

mentalità giudaica anche nella sua manifestazione esteriore, con la rappresentazione di un re divinizzato e religiosamente connotato. Il detto gesuano, nonostante l'interpretazione di cui è stato oggetto come espressione della ripartizione tra potere secolare e ambito spirituale / religioso, non può, nella sua formulazione e contesto originali, essere compresa nel senso di un apprezzamento del potere terreno: questo potrebbe avere una qualche probabilità se le parole di Gesù si fossero limitate alla prima parte. Ma è proprio l'aggiunta del secondo membro, in cui sono menzionati Dio e la sua signoria sulle "cose", a illuminare di nuova luce il primo, facendo acquisire all'insieme una dialettica interna e una direzione ben precisa. Se un'interpretazione minimalista del detto che riferisce i due membri rispettivamente alle tasse dovute a Cesare e alle decime dovute a Dio non può essere esclusa, molto più in linea con la tensione escatologica del movimento gesuano è quella che riconosce in esso la funzione di giustapporre al carattere limitato e relativo di ciò che appartiene a Cesare l'incommensurabile valore dell'avvento del regno di Dio, della sua signoria assoluta sul mondo, sulla storia, sull'intera vita degli uomini (si potrebbe così parafrasare: «restituite pure ciò che è di Cesare a Cesare, ma ciò che è fondamentale è che diate a Dio quello che è di Dio»): i simboli del potere (iscrizione e immagine) sono davvero piccola cosa, parziale e caduca, da restituire immediatamente al loro transeunte proprietario, se confrontati con il regno promesso da Dio salvatore, il quale è ormai imminente.

Nel *Vangelo di Tommaso*, come abbiamo più volte sottolineato, la risposta di Gesù è trimembre. Non è facile spiegare il perché di questa soluzione, che a molti sembra secondaria rispetto alla forma bimembre proposta dai vangeli sinottici. C'è chi ha visto nel tributo a Dio un'allusione al tributo che lo gnostico deve al demiurgo, la divinità inferiore dell'Antico Testamento. Tale proposta è stata respinta in nome di un'interpretazione più piana, secondo la quale l'autore, come nei sinottici, darebbe peso relativo alla prima affermazione e batterebbe l'accento sulla seconda e terza parte, enfatizzando la dimensione cristologica. Mi domando tuttavia se l'autore, pur senza alludere al Demiurgo gnostico, non stia qui facendo riferimento, nella prima e nella seconda parte, ai debiti di carattere

civile e religioso (tasse e decime / Stato e Tempio; interpreteerei qui il termine copto *p-noute* debolmente come “divinità” “entità religiosa”) che ciascun uomo credente deve saldare, per sottolineare nel terzo membro quale dev’essere il vero impegno, la donazione totale a Cristo (“e/ma ciò che è mio datelo a me”): la differenza stilistica del terzo membro rispetto agli altri due potrebbe essere un argomento a favore di questa ipotesi.

D’altra parte, non si può non riconoscere che Gesù, nell’episodio riportato dalle fonti, ammetta la legittimità della “restituzione” al potere mondano, anche se è consapevole del suo carattere vano. Questo significa indubbiamente che non vi è nel detto un invito alla ribellione contro il potere nelle sue strutture storiche, quanto forse, seppure non esplicitato, un giudizio circa la sua irrilevanza in prospettiva escatologica. Il regno è già iniziato, la scena di questo mondo passa (*Prima lettera ai Corinzi* [d’ora in poi 1Cor] 7,31): il rifiuto del potere non può però percorrere le vie della violenza, che altro esito non avrebbero se non quello di instaurare un contropotere, il quale si configurerebbe come una nuova forma di dominio dell’uomo sull’uomo. La posizione di Gesù dunque appare in questo episodio non favorevole ai poteri di questo mondo, che spariranno all’avvento del regno, ma anche lontana dalla loro contestazione violenta (Theissen). C’è chi l’ha messa in relazione all’ingiunzione profetica (ad es. in *Geremia* 27,4-7) a riconoscere i dominatori di Israele anche quando sono stranieri, in quanto il loro stesso potere è stato voluto / tollerato da Dio, e presto da lui giudicato. Ma probabilmente vi è di più: la compatibilità tra l’obbedienza a Dio, il restituire tutta la vita a lui, il lavorare con tutte le proprie forze per il suo regno, da una parte, e il pagamento delle tasse ai poteri di questo mondo, dall’altra, è comprensibile nel quadro dell’urgenza escatologica che pervade il messaggio di Gesù, cioè l’approssimarsi rapido del regno di Dio, a sua volta da contestualizzare nella vicenda straordinaria di un messia che si presenta in forma contraria rispetto a quella attesa, in quanto senza potere, senza regno, addirittura maledetto. Il regno che si avvicina, il dono escatologico che sta per essere comunicato impongono non solo conversione, cambiamento di mentalità, ma anche lucidità nei confronti dei poteri, un atteggiamento che, nel deprezzare la gloria di que-

sto mondo, la lascia sussistere per il tempo necessario.

L'altro elemento ideologico di cui si deve tenere conto per comprendere in profondità l'episodio è il valore della terra di Israele e del luogo di culto nel mondo giudaico dell'epoca di Gesù. Una delle differenze tra Gesù di Nazareth e Giuda il Galileo risiede nella relativizzazione della terra di Israele quale cogliamo nelle parole del primo: non più il tempio (si pensi alla profezia di Mc 11,15-23 e allo svuotamento del sistema culturale / sacrificale da parte di alcune tendenze interne al movimento di Gesù), luogo dell'epifania di Dio, o la terra, luogo della sua signoria, ma il corpo, il cuore, la vita intera di colui che in lui crede, e soprattutto dell'insieme della comunità dei credenti, diventano il vero luogo di Dio. La proposta è quella di una pratica religiosa atopica, in cui il luogo di Dio diventa il corpo del credente, anzi la comunità dei credenti (G. Lettieri). Simile atteggiamento troviamo nell'altro episodio riportato solo in Mt 17,24-27 riguardante un tributo a favore del tempio, che è cosa ben diversa dal tributo per Roma. Gesù, avendo constatato che a Pietro si sono avvicinati gli incaricati della riscossione del didramma, domanda a Pietro se anche i figli di un re siano tenuti al pagamento delle tasse:

25 «Che te ne pare, Simone? I re della terra da chi riscuotono le tasse e un tributo? Dai loro figli o dagli estranei?». 26 Avendo egli detto: «Dagli estranei», Gesù gli disse: «E dunque i figli ne sono esenti (*eleutheroi*). 27 Ma per non essere di scandalo, va' al mare, getta l'amo e il primo pesce che viene su prendilo e, apertagli la bocca e vi troverai uno statere. Prendi quello e dallo a loro per me e per te».

Anche in questo caso è in opera un processo di relativizzazione delle istituzioni, nella fattispecie proprio il tempio, in rapporto alla comunità degli eletti di Dio. Questa tassa, secondo il detto attribuito a Gesù, non dovrebbe riguardare i "figli" autentici, cioè coloro che appartengono a Dio in senso proprio: il tempio in quanto tale, come luogo di culto, è anch'esso realtà parziale e transeunte, cui l'uomo non può essere asservito. La soluzione dell'episodio è tuttavia simile all'episodio del «Rendete a Cesare»: Gesù, che anche in

questo caso non ha una moneta in suo possesso, fa in modo che essa venga comunque data al tempio per mezzo del miracolo del pesce, per non suscitare scandalo. Egli agisce dunque sulla base del riconoscimento di un criterio di opportunità, il quale tuttavia, nel suo stesso essere enunciato, fa intuire il peso totalmente relativo che hanno tassa e tempio in rapporto al valore dei “figli”, per natura “esenti” (*eleutheroi*), ma anche autenticamente liberi dai poteri mondani, e in rapporto alla signoria del vero Dio. L’episodio non ha paralleli e dunque è difficile stabilire se sia un’invenzione dell’autore di Mt o se gli venga da una tradizione scritta o orale precedente. In ogni caso, si tratta di un episodio che indica un’alta consapevolezza circa la rivoluzione di valori legata all’annuncio del regno, non solo nella vita civile ma anche nella pratica religiosa (Theissen).

Questi due episodi indicano in maniera inequivocabile la libertà che Gesù predica rispetto alle realtà di questo mondo in vista dell’affermazione del Regno: libertà dal potere, la cui limitata sfera di influenza viene riconosciuta mediante la restituzione dei suoi simboli, ma anche relativizzata nei confronti dei valori religiosi più autentici; libertà dalle istituzioni religiose; e, nello stesso tempo, invito a riconoscere l’avvento del regno di Dio su tutto e sulla storia.

Secondo tale la prospettiva si potrebbero leggere le affermazioni di Paolo di Tarso espresse in uno dei passi più famosi della *Lettera ai Romani* (13,1-7), in cui è legittimo sospettare la sua conoscenza del detto gesuano «Date a Cesare», come analisi recenti del testo hanno proposto (Luigi Walt), nonché la sua rielaborazione, volta a ricontestualizzarlo nella vita della comunità cui Paolo si rivolge:

Chi si oppone all’autorità, si oppone all’ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l’autorità? Fa’ il bene e ne avrai lode, perché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per l’ira, ma anche per la coscienza. Perciò pagate anche i tributi, perché coloro che svolgono questo compito sono ministri di

Dio. Rendete (*apodote*) a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse (*phoros*), le tasse; a chi il timore, il timore; a chi l'onore, l'onore (trad. M. Rizzi).

Non è possibile qui nemmeno accennare alla sterminata bibliografia su un passo centrale per la riflessione politica cristiana. Col rischio di apparire semplicistico, dichiaro di essere propenso ad una lettura che avvicina la prospettiva di Paolo a quella di Gesù, seppure con i dovuti adattamenti dettati dalle circostanze e dall'uditório, che non è certo quello di un gruppo di discepoli itineranti, bensì di una comunità stanziata: le autorità cui si prescrive di rendere ciò che è dovuto si trovano su due piani completamente diversi, in quanto coincidono da una parte con quelle politiche e civili, alle quali vanno riservati tributi e tasse, dall'altra con Dio stesso, cui sono dovuti timore e onore. Come nel caso del detto di Gesù, la prospettiva escatologica di Paolo impedisce di rendere in alcun modo equiparabili i due ordini, come invece proposto dalla fortunata interpretazione tradizionale che vede nell'espressione paolina e nel detto gesuano le radici della separazione tra Stato e Chiesa, sfera civile e sfera spirituale. La sottomissione alle autorità politiche raccomandata da Paolo può essere interpretata come suggerimento di un atteggiamento temporaneo legato alle circostanze presenti, ma non ha quel valore normativo che invece assumono il timor di Dio e l'onore che a lui si devono. Rispetto e ubbidienza sono parte del comportamento necessario, consapevolmente distinto dalle forme di ribellione o di martirio dell'estremismo giudaico, che i fedeli in Cristo devono adottare in attesa dell'affermazione definitiva della signoria di Dio sulla storia: in questo contesto specifico il potere politico, destinato a passare, può diventare una realtà con cui fare i conti, un sistema che trattiene ancora per un po' (*to kathêkon*) lo *status quo* prima della trasformazione radicale della storia provocata dall'avvento di Dio, come sostiene la *Seconda lettera ai Tessalonesi* (2,1-12).

Una prospettiva diversa emerge nella polemica che l'autore dell'*Apocalisse* 13, 15-17 conduce contro l'Impero romano. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a una probabile menzione del

denaro, con tanto di effigie, quale espressione di asservimento a un potere idolatrico:

15 E le fu dato di dare spirito all'immagine (*eikoni*) della bestia, perché anche parlasse l'immagine della bestia e facesse che quanti non si prostreranno all'immagine della bestia siano uccisi. 16 E fa che tutti, i piccoli e i grandi, e i ricchi e i poveri, e i liberi e i servi, fa che diano loro un marchio (*kharagma*) sulla loro mano destra o sulla loro fronte. 17 E che nessuno possa comperare o vendere se non colui che ha il marchio, il nome della bestia o il numero del suo nome (trad. E. Lupieri).

Qui l'attività commerciale è collegata a Satana e alle sue opere; essa appare connotata dall'uso delle monete recanti l'immagine imperiale e l'iscrizione del suo nome (e numero), in maniera simile a quanto viene evocato in Mc 12. In altri termini, si può ipotizzare che venga qui evocato un simbolo come quello della moneta le cui connessioni con l'asservimento al potere romano, idolatrico e satanico, sono viste nella maniera più negativa: commercio, uso della moneta e schiavitù caratterizzano le masse dei servi del potere politico, contrapposte ai santi marchiati dal segno dell'agnello del capitolo successivo. La prospettiva di rapporto con il potere e la società civile appare qui più radicalmente negativa rispetto a quella proposta da Paolo.

Fino a questo momento, nei passi analizzati dei sinottici, di Paolo e dell'*Apocalisse*, il denaro è apparso come espressione di un legame di servitù, come segno del riconoscimento di un'autorità, come veicolo degli emblemi transeunti del potere. Non possiamo d'altra parte passare sotto silenzio che nei Vangeli sinottici e in Gv, così come in altre tradizioni evangeliche e nell'epistolografia di attribuzione apostolica, sebbene non sia presente una riflessione sistematica sul denaro, emergono qua e là frammenti di una pluralità visioni in tensione tra di loro sulla problematicità dell'uso delle ricchezze, anche indipendentemente dal loro legame con il potere. Appare in essi

comune la critica asperissima nei confronti dell'accumulo indiscriminato e idolatrico di beni e ricchezze, tanto più se non vengono condivise, come la parabola lucana sul ricco stolto illustra in termini inequivocabili (Lc 12,13-21): alla soddisfatta sicurezza di chi pensa di poter sopravvivere spensieratamente grazie alle ricchezze, quasi che la morte potesse per questo essere rimossa («Anima, tu hai molti beni ammassati per molti anni; riposati, mangia, bevi, rallegrati») si contrappone la voce di Dio che ricorda la mortalità e la caducità dell'uomo, il quale non può salvarsi facendo affidamento sull'accumulo di beni materiali. Il denaro è un falso dio, è Mammona, è finta sicurezza (D. Marguerat).

Anche le tradizioni più primitive mostrano un dibattito sofferto, in un'epoca in cui si stanno formando in diversi luoghi della Palestina, ma anche in città del livello di Antiochia, comunità che per la loro stessa sopravvivenza e per la loro pratica culturale hanno bisogno di forme di sostegno economico (si pensi alle collette di Paolo in favore della chiesa di Gerusalemme). L'atteggiamento di Lc è emblematico e il seguente brano, posto a suggello della parabola dell'amministratore disonesto, evidenzia in maniera lampante una contraddizione che accompagnerà i primi decenni dello sviluppo delle comunità cristiane nel Mediterraneo:

16,8 «E il signore lodò l'amministratore ingiusto che aveva agito in modo avveduto. Perché i figli di questo secolo sono più avveduti più dei figli della luce nella loro generazione. 9 E io vi dico: fatevi degli amici con il Mammona d'ingiustizia affinché, quando esso verrà a mancare, vi accolgano nelle tende eterne». 10 «Chi è fedele nel poco è fedele anche nel molto, e chi è ingiusto nel poco è ingiusto anche nel molto. 11 Se dunque non siete stati fedeli con il Mammona ingiusto, chi vi affiderà ciò che è vero? 12 E se non siete stati fedeli nell'altrui, chi vi darà il vostro?». 13 «Nessun domestico può servire due padroni; infatti, o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si attaccherà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e Mammona».

La difficilissima parabola dell'amministratore disonesto è seguita da una serie di affermazioni che mostrano un dibattito vivace circa

l'uso delle ricchezze. L'ultima sentenza, che asserisce l'impossibilità di servire due padroni se questi sono la ricchezza e Dio, sembrerebbe indicare la prospettiva esclusivista del predicatore itinerante, quale era Gesù e quali erano alcuni dei suoi discepoli; ma nelle frasi precedenti appare legittimato l'uso della ricchezza, pur pericolosa e potenzialmente idolatrica, a fin di bene, ad esempio per l'acquisizione di amici che possano offrire il riparo, per la costruzione di una socialità più aperta, per il sostegno dei poveri (Troeltsch). Ricordiamoci che il movimento di Gesù, soprattutto nei suoi settori dediti alla predicazione itinerante, pur portatori di un'etica radicale, ha avuto bisogno del sostegno di persone benestanti: la moglie di un funzionario di Erode (Lc 8,3), il capo dei pubblicani (Lc 19,1) (Theissen).

Insomma, nella riflessione lucana il denaro appare segnato da una forte ambivalenza: segno di asservimento da restituire ad un potere transeunte ma per il momento ineliminabile; elemento promosso dagli uomini idolatricamente a dispensatore di una falsa sicurezza; mezzo necessario di sostentamento anche per i figli liberi del regno.

2. Storia dell'interpretazione: la dilazione della *parousia*

Maranatha! "Vieni Signore"! (1Cor 16,22). Quando mai si realizzerà il ritorno apocalittico del Signore? Dal Paolo della *Lettera ai Romani* all'autore di Mc, assistiamo a oscillazioni interpretative nei confronti di un gesto (richiedere la moneta e mostrarla) e di un detto gesuani che è sembrato opportuno intendere alla luce di una prospettiva escatologica, vale a dire l'imminente venuta del regno: si tratta di restituire il tributo a Cesare, senza porsi eccessivi problemi etico-religiosi, in quanto il potere secolare è destinato a passare "presto" assieme alla scena di questo mondo, per divenire possesso inalienabile di Dio, signore della storia, salvatore, apportatore del regno. Una prospettiva diversa e meno possibilista nei confronti del secolo sembrerebbe quella promossa dall'autore dell'*Apocalisse*, in cui il potere politico appare con tutta la sua valenza satanica e anticristica: posizione di grande rigore, i cui effetti concreti sono stati limitati nel corso della storia, ma le cui esigenze ispiratrici hanno costituito per il mondo cristiano uno stimolo mettere in discussione sé stesso, le proprie certezze e le proprie apparenti conquiste.

Marco Rizzi (*Cesare e Dio*, p. 49) così sintetizza questo fondamentale momento di passaggio: «L'originaria concezione di Gesù, fortemente segnata dall'idea escatologica dell'appartenenza già qui ed ora ad una comunità sottoposta alla sola signoria di Dio, per quanto in forme non immediatamente concorrenziali o eversive dell'ordinamento politico dominante – piuttosto in una condizione di volontaria emarginazione e povertà –, ci è dunque accessibile solo in forma indiretta dalle parole e dagli episodi raccolti nei Vangeli, perché sin da subito le comunità dovettero fare i conti con gli interrogativi concreti posti dalla continuità della vita in forme differenti da quelle itineranti e marginali che erano proprie del Maestro e del suo gruppo più ristretto; problemi che andavano dalla condivisione dei beni all'accettazione di una serie di regole della società più ampia in cui si trovavano inseriti i gruppi cristiani, dapprima quella palestinese, poi quella della diaspora giudaica e infine delle città dell'ecumene ellenistico-romana. In un simile processo, dovette risultare inevitabile il progressivo svuotamento dell'originale e radicale carica escatologica dell'insegnamento di Gesù sul pagamento delle tasse, giacché è evidente come del “dare a Cesare e a Dio” i successivi autori cristiani si siano preoccupati soprattutto della parte spettante all'imperatore». L'originaria carica carismatico-escatologica deve dunque confrontarsi con il tempo e con il ritardo della parousia. Il dramma delle generazioni dei credenti in Gesù che si collocano tra I e II sec. è tutto qui: da una parte una tensione escatologica che viene messa in discussione dal ritardo sempre più evidente dell'avvento del regno; dall'altra la necessità di convivere con le varie altre forme di giudaismo, di adattarsi alla più ampia società civile, di sostenere una vita interna, anche di carattere culturale, che necessita di apporti umani e economici sempre più rilevanti, di pensare la figura stessa di Gesù secondo categorie più adatte ad una lunga attesa. Tutto ciò dunque avviene sia sul piano della riflessione religiosa su Gesù, che fa uso sempre più massiccio delle categorie ontologiche del pensiero greco (si veda Gv, o la *Lettera agli Efesini* o ai *Colossesi*, attribuite a Paolo ma redatte una o due generazioni più tardi; e, ovviamente, le *Lettere* di Ignazio o le opere di Giustino martire o quelle dei maestri gnostici); sia su quello della prassi ecclesiale: «Già a partire dagli *Atti* lucani (...), il ritardo

della parousia determina, come surrogato provvisorio del regno escatologico, la progressiva occupazione del mondo e della sua cultura, giustificata dall'ambigua identificazione del Signore messianico-apocalittico con il creatore e conservatore provvidente del mondo.» (Lettieri, *Tempus destruendi et tempus aedificandi*, p. 56).

Non dobbiamo dimenticare in questo processo le due sconfitte cui il mondo giudaico è andato incontro, quella del 70 e quella del 135: esse segnano un arretramento forte dei movimenti antiromani in Palestina e, più in generale, nelle comunità giudaiche del Mediterraneo, nonché la consapevolezza ormai generalizzata dell'irreversibilità del processo di romanizzazione dell'ecumene. Non si tratta più di un potere che possa essere combattuto con la forza delle armi.

L'organizzazione interna delle diverse comunità sparse tra Palestina, Siria, Persia arsacide, Asia minore, ma anche Grecia e Roma, assume forme diverse e viene guidata da figure di *leader* estremamente varie, che risentono di tradizioni locali (in alcuni casi affondanti le loro radici nelle preesistenti comunità giudaiche) e che hanno un'evoluzione nel tempo. La triade apostolo / maestro / profeta di 1 Cor 12, cui si aggiunge una serie di altre figure carismatiche, viene presto accompagnata, o sostituita da un presbiterio, o vede crescere accanto a sé, in alcune zone, l'importanza di due figure che hanno il compito di organizzare gli aspetti più materiali della vita di comunità, l'*episkopos* e il *diakonos*.

Una letteratura, che viene definita "canonico-liturgica", comincia a fornire ai cristiani delle indicazioni sulla vita di comunità e sugli atti di culto, come l'eucarestia e il battesimo. Esempio descrizione delle diverse forme di *leadership* è quella fornita dalla *Didaché*, che sembra offrire una descrizione idealizzata della vita di una comunità raccolta attorno alle figure dei profeti: questi possono condurre l'eucarestia come desiderano, in libertà; ad essi cominciano ad accostarsi non solo apostoli e maestri, ma anche *episkopoi* e *diakonoi*, figure dell'amministrazione materiale della vita comune. Sembrerebbe dunque un testo, come tanti di questo genere, che manifesta l'adattamento dei gruppi di credenti in Gesù ad una vita associata stabile sul lungo periodo. E tuttavia, la comunità alla quale il testo si rivolge mostra ancora disprezzo per le figure diverse dal profeta e non carismatiche, anche se più adatte ad un'organiz-

zazione che dura nel tempo. E quanto sia complessa la coesistenza di tendenze all'adattamento e di tendenze apocalittiche lo dimostra il finale della preghiera eucaristica: «Chi è santo venga, chi non lo è si penta. *Maranatha*. Amen» (trad. G. Visonà).

Nonostante lo statuto marginale che ancora hanno in *Didaché*, o in quello più centrale che loro attribuiscono le due lettere a *Timoteo* attribuite a Paolo, l' *episkopos* e il *diakonos* sono figure che, proprio perché svolgono un ruolo decisivo nella vita delle comunità sul lungo periodo, coinvolte come sono nella sua organizzazione materiale e assistenziale, sono destinate ad affermarsi anche nell'ambito della pratica religiosa e culturale, trasformandosi nei "diaconi" e "vescovi" a noi più familiari. Questi processi di cambiamento nella configurazione della *leadership* sono sempre sofferti e laceranti, come ci insegna l'*Ascensione di Isaia*, della prima metà del II sec., dove un gruppo di profeti difende la propria legittimità nei confronti delle nuove figure (i "pastori") destinate ad affermarsi in tutto il Mediterraneo (E. Norelli).

Anzi, le figure in regresso, di origine carismatica, sembrano più facilmente propense a porsi alla guida di movimenti cristiani di contestazione della società civile e del potere politico, come certo profetismo giudeocristiano, ad esempio nella Persia presasanide (C. Gianotto), o il profetismo montanista, in Asia minore (E. Norelli), lontani eredi della contestazione dei gruppi giudaici più estremisti, mentre una maggiore adattabilità alla geografia del potere romano e persiano dimostrano le nuove forme comunitarie dirette dalla triade vescovo / presbitero / diaconi.

L'esegesi stessa che troviamo negli scritti cristiani di questo periodo risente in parte delle nuove prospettive: da una parte emerge un elemento apologetico e identitario; dall'altra è in opera la sconnessione dell'immagine della moneta dal discorso politico-economico in cui trovava la sua ragion d'essere originaria, e la sua applicazione al composto antropologico visto in relazione con la cosmologia. Se nella lettera ai *Magnesii* (5,2) Ignazio contamina il detto gesuano del «Date a Cesare» con sentenze filosofiche in voga («come

infatti ci sono due monete, una di Dio e una del mondo, e ognuna di esse ha la propria immagine incisa sopra, gli infedeli hanno l'immagine di questo mondo, i fedeli, invece, grazie all'amore, hanno l'immagine di Dio padre per tramite di Gesù Cristo», nella già menzionata *I Apologia* di Giustino (17,1-3) il problema che emerge è quello della lealtà dei cristiani all'impero, testimoniato dal loro pagamento delle tasse:

Noi cerchiamo di pagare, prima di tutti gli altri, dovunque, tasse e tributi ai vostri incaricati, come abbiamo imparato da lui. In quel tempo infatti alcuni avvicinati si gli chiesero se bisogna pagare le tasse a Cesare. E rispose: «Ditemi: di chi reca l'effigie la moneta?». Quelli dissero: «Di Cesare». E di nuovo rispose loro: «Date dunque a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio». Quindi solo Dio noi adoriamo, ma, per il resto, vi serviamo con gioia riconoscendo re e capi di uomini, preghiamo che si trovi in voi saggezza di pensiero, insieme al potere imperiale (trad. M. Pesce).

A livello di speculazione antropologica e teologica è opportuno citare il magnifico frammento del maestro gnostico riportato negli *Excerpta ex Theodoto* (86) di Clemente di Alessandria, dove il detto gesuano è interpretato estendendo l'atto di attribuzione della proprietà anche alla sezione in cui è evocata la divinità. Se infatti il primo membro trae le conseguenze del significato dell'immagine e dell'iscrizione di una moneta, il secondo membro è interpretato in relazione al rapporto tra l'intimità dell'uomo (la sua anima recante l'immagine divina), anch'essa contrassegnata dal sigillo (battesimale), e Dio:

A proposito della moneta che gli fu portata il Signore non disse: «Di chi è la proprietà?», bensì: «Di chi sono l'immagine e l'iscrizione? Di Cesare», affinché fosse data a colui di cui erano. Così è anche il credente: porta come iscrizione per mezzo di Cristo il nome di Dio e per immagine lo spirito. Anche le bestie irragionevoli mostrano per mezzo del sigillo a chi ciascuna appartiene, e per mezzo del sigillo uno le rivendica. Così anche

l'anima credente, avendo ricevuto il sigillo della verità, porta il segno di Cristo (trad. M. Simonetti).

L'utilizzo del detto per illustrare l'antropologia, nelle sue varie declinazioni cristiane (più o meno platoniche, più o meno dualistiche), porta a curiose variazioni anche sulla composizione della moneta, che l'autore del testo noto come *Pistis Sophia* (III 113) immagina come costituita di argento e bronzo, rispettivamente simbolo della parte più materiale e di quella più spirituale dell'interiorità dell'uomo, ambedue destinate a essere restituite, pagate, alle diverse autorità, da quelle arcontiche a quelle appartenenti al mondo divino più alto. Origene costituisce uno dei vertici dell'esegesi dell'episodio, capace com'è, con un atteggiamento di sconcertante modernità, di contestualizzarlo storicamente nell'ambito della controversia giudaica a proposito delle tasse e delle immagini idolatriche imposte dai Romani in Palestina, ma anche di approfondirlo filosoficamente, citando in aggiunta tradizioni apocalittiche in proposito. Basti, tra i tantissimi passi che si potrebbero evocare, il seguente brano tratto dal *Commento al Vangelo di Matteo XVII,24*:

Ma si può assumere in senso tropologico il contenuto di questo passo, e spiegarlo nel modo seguente. Noi siamo composti di anima e corpo (dire se anche di spirito, per ora lasciamolo stare). Siamo tenuti, in certo senso, a pagare un tributo per i (nostri) corpi al principe chiamato Cesare, e cioè (pagare) con le necessità dei corpi, che hanno l'immagine corporale di colui che è principe sui corpi: si tratta del nutrirsi, del vestirsi, del riposo necessario, del dormire. Poiché per natura l'anima è ad immagine di Dio, dobbiamo altre cose a Dio, suo re, cose che convengono e sono adatte alla natura e all'essenza dell'anima: queste sono le vie che conducono alla virtù e agli atti di virtù. (...). Infatti il tributo porta l'immagine di Cesare e delle realtà corporee; e noi al corpo non dobbiamo che questo tributo, niente di più.

Ora io conosco un'altra spiegazione tramandata su questo passo. Cesare è chiamato in senso figurato il principe di questo secolo; mentre il re di tutti i secoli non è contenuto in un simbolo, ma è chiamato Dio dovunque. Orbene, dato che abbiamo

dentro di noi alcuni elementi che appartengono al principe di questo mondo (Gv 12,31), vale a dire ciò che è in rapporto con il vizio, non possiamo dare a Dio ciò che è di Dio, se prima non ci spogliamo del vizio e diamo a Cesare quel che è di Cesare (trad. R. Scognamiglio).

La pluralità delle esegesi possibili trova un punto di incontro singolare in Tertulliano, da una parte aperto ad un'interpretazione psicologizzante del detto, dall'altra pronto a mettere in rilievo quanto il contrasto tra Cesare e Dio pervada la vita civile del cristiano e debba essere un continuo stimolo critico per la sua coscienza. Nel *Contro Marcione* IV,38 incontriamo l'interpretazione psicologica, che sarà poi arricchita e approfondita da Origene:

Quali saranno le cose di Dio, che siano simili al denaro di Cesare? Certo, l'immagine e la somiglianza con lui. Ordina, quindi, di restituire l'uomo al Creatore, nella cui immagine, nella cui somiglianza, nel cui nome e nella cui materia era stato effigiato (trad. C. Moreschini).

In altri contesti, e in maniera sempre più radicale man mano che si avvicina al montanismo, cui aderirà in maniera definitiva, Tertulliano solleva, in relazione all'episodio, il problema della partecipazione dei cristiani alle feste pagane, alle cariche pubbliche, alla burocrazia, all'esercito, per una serie di motivazioni etico-religiose, che vanno dal divieto biblico di uccidere qualsiasi essere umano alle compromissioni con atti idolatrici che le attività nell'apparato statale dovevano in molti casi implicare (*Sull'idolatria* 17 e 19,2):

17 Da poco è nata una discussione, se un servo di Dio possa accettare la cura di qualche autorità o di qualche potere, a patto che possa mantenersi integro da ogni forma di idolatria o per una grazia o con qualche sotterfugio, secondo l'esempio di Giuseppe e di Daniele, i quali, mantenendosi puri dall'idolatria, ebbero autorità e potere con gli ornamenti e la porpora della prefettura di tutto l'Egitto l'uno e di Babilonia l'altro. Concediamo pure così che a qualcuno possa riuscire di essere investito di una

qualunque carica pubblica sotto il solo aspetto di carica pubblica e possa non sacrificare agli idoli e non adattare la propria autorità alle cerimonie sacre, possa non disporre le forniture di vittime, possa non affidare ad alcuno la cura dei templi, possa non curare l'esazione dei contributi a essi destinati, possa non organizzare spettacoli a spese proprie o dello Stato o anche solo possa astenersi dal presiederne l'organizzazione, possa non proclamare o decretare nulla solennemente, possa non giurare in nessun caso. E in più, cose che sono proprie del potere, possa non giudicare della vita o dell'onore di qualcuno – si potrebbe ammettere il giudicare a proposito di questioni di denaro – e possa non condannare né con processo né senza, possa non gettare alcuno in catene o in carcere e possa non torturare nessuno, se è credibile che ciò possa avvenire” (trad. A. Barzanò).

19,2 Non c'è punto d'incontro tra le promesse battesimali e il giuramento militare, tra la croce e l'insegna del demonio, tra l'esercito della luce e l'esercito delle tenebre; una stessa anima non può appartenere a due padroni, *a Dio e a Cesare*. (trad. E. Pucciarelli).

Tale rappresentazione appare ad un tempo lucida, in quanto mostra quante sono le possibili compromissioni verso cui può andare un funzionario statale cristiano, e drammatica, in quanto non ammette posizioni intermedie sia da parte del cristiano impegnato (ad esempio una distinzione di valore dei vari atti di culto richiesti, alcuni divenuti pura formalità senza più valore religioso), sia da parte del contesto civile, che in alcuni casi poteva mostrarsi tollerante, come vedremo tra poco. Si noterà come il detto gesuano «Rendete a Cesare» venga qui contaminato con quello relativo a Mammona, provocandone l'estremizzazione dicotomica: il cristiano può assumere solo due posizioni, quella del compromesso idolatrico o quella del regno di Dio.

3. Letteratura canonica e papiri documentari: tra prescritto e vissuto, tra rigore e tolleranza

Il monoepiscopato e la pratica dei sinodi sono le grandi novità che

segnano nel mondo cristiano il passaggio tra II e III secolo. Si tratta di due grandi problemi storiografici: si pensi soltanto all'ancora attuale dibattito sulla cronologia di testi fondamentali ed espliciti per la nascita dell'episcopato quali sono le lettere di Ignazio di Antiochia, nelle loro diverse redazioni, e al fatto che sempre più la critica mette in rilievo che la funzione della loro redazione intermedia e forse originaria, attribuibile al primo quarto del II secolo, appare più quella di promuovere una realtà istituzionale ancora del tutto minoritaria, che quella di riflettere una situazione storica già costituita. Ma dopo la metà del secolo le cose sembrano cambiare. Vi è un dato storico importante di cui tener conto in proposito: tra il 180 e la persecuzione di Decio (250) le comunità crescono numericamente, portando a un'identità cristiana diversa rispetto a quella dell'inizio del II sec., a una gestione più complessa dei rapporti interni, soprattutto nelle città medie e grandi; i punti di riferimento dei fedeli si trasformano, si centralizzano, mentre la partecipazione alla vita della comunità diventa più anonima; la gestione stessa delle finanze diventa meno diretta, e affidata al parere dell'istituzione centrale della comunità. Uno degli elementi che rende il clero un corpo separato dalla comunità dei laici è la sua connessione sempre più intima con il culto (Faivre).

Se il monoepiscopato è nato nel primo quarto del II secolo, la sua diffusione non è stata immediata: in una città grande e complessa come Alessandria esso si è affermato solo alla fine del II secolo, e ancora più tardi in una città periferica come Edessa.

Comunque, le zone che lo hanno visto diffondersi sono anche quelle che vedono nascere le prime forme sinodali. Secondo Eusebio di Cesarea (V libro della *Storia della chiesa*), le prime riunioni di presbiteri e/o vescovi che possiamo definire sinodi sono nate in relazione a quella forma di profetismo che chiamiamo montanismo. Esse costituiscono una risposta delle comunità gerarchicamente organizzate, intenzionalmente collettiva, a problemi comuni, di carattere teologico, ma anche organizzativo e disciplinare, a movimenti che mettono in discussione l'assetto stesso delle comunità e la loro relazione con la società civile.

Naturalmente, ciò che qui abbiamo riassunto in poche frasi è in realtà un processo disordinato, vario nel tempo, nello spazio e nel-

le modalità di affermazione. Ad esempio, diverso è il caso in cui il monoepiscopato sia la naturale, sofferta e lacerante, evoluzione della struttura di una comunità, da quello in cui sia un prodotto di importazione, come sembra accadere in Persia tra III e IV secolo. Non solo: anche il monoepiscopato ha una sua evoluzione. Rilevante è la distinzione, proposta da qualche storico, tra monoepiscopato e episcopato monarchico. Si può infatti distinguere il modello proposto nelle lettere di Ignazio, in cui il vescovo presiede al collegio dei prebiteri, da quello più tardivo, attestato da Cipriano e dalla *Didascalia degli apostoli*, in cui il vescovo è responsabile unico di ogni decisione, e i presbiteri, ancora più dei diaconi, hanno un ruolo del tutto subordinato. In questa seconda fase il vescovo è ormai responsabile del culto, svolge la funzione di *didaskalos*, gestisce le finanze, esercita il giudizio e dunque può praticare il perdono anche di peccati gravi senza il consenso della comunità. Come le lettere ignaziane, anche la *Didascalia degli apostoli* (III secolo) sembra uno scritto di tendenza, volto a promuovere un determinato modello episcopale, più che a riflettere fedelmente una concreta realtà storica. Basti citare qualche espressione tratta dal cap. IX per rendersi conto della temperie ideologica che si respira nella Siria romana dell'inizio del III secolo (Schöllgen):

(I laici) abbiano una grande confidenza verso i diaconi, e non importunino in ogni momento il capo, ma gli indichino ciò di cui hanno bisogno attraverso gli *hypêretai*, cioè i diaconi. Nessuno infatti può avvicinarsi al Signore Dio che domina l'universo se non attraverso Cristo. Tutto ciò che vogliono compiere, lo rendono noto attraverso i diaconi al vescovo e solo allora lo potranno compiere (ed. Vööbus, p. 105).

(I vescovi) siano per voi i capi e siano da voi considerati come re. Offrite loro onori attraverso le azioni come si fa con i re. A voi è richiesto di nutrirli assieme a coloro che vivono con loro (ed. Vööbus, p. 110).

A te è comandato di dare, a lui (il vescovo) di distribuire. E non domandare il conto al vescovo e non controllarlo su come abbia provveduto alla distribuzione economica e come l'abbia compiuta, o quando abbia dato, o a chi, o dove, se bene o se male, o

se abbia dato in maniera conveniente (ed. Vööbus, p. 113).

Queste affermazioni così forti non significano che il modello episcopale proposto non abbia incontrato resistenze. Il processo a Paolo di Samosata, costretto alle dimissioni dall'episcopato di Antiochia nel 268, è, oltre che un episodio della storia della dottrina cristiana, anche una risposta a una determinata figura di vescovomonarca, che gode ormai di un'autorità assoluta nella gestione dell'economia, della liturgia, del giudizio e del perdono, tanto da divenire invadente anche per i diocesi circconvicine.

Le *Costituzioni degli apostoli* (IV secolo), pur usando la *Didascalia* come fonte, sono costrette a integrarla, valorizzando anche i rapporti che un vescovo intrattiene all'esterno della sua diocesi: la sua morte e la designazione di un successore, che in alcune zone (non sappiamo quando si sia affermata l'usanza) implica l'intervento dei vescovi circconvicini; gli scismi in fazioni rivali, che fanno ricorso al mondo esterno per rafforzarsi e vincere le loro battaglie all'interno delle singole comunità; la deposizione di un vescovo per ragioni disciplinari o dogmatiche, che implica un'alleanza tra i vescovi di comunità vicine; i problemi comuni a un vasto territorio, come le persecuzioni o certe usanze liturgiche, come la data pasquale; le forme di controllo su figure, come i profeti e i maestri, che spingono la gerarchia a rinserrare i ranghi, sono tutti elementi che spingono i vescovi ad incontrarsi e a decidere politiche pastorali comuni.

Anche in questo genere di letteratura canonica capita di trovare la menzione del detto gesuano «Rendete a Cesare» in contesti di grande interesse, più vicini al Tertulliano moralista che al Tertulliano esegeta e teologo. Nella *Didascalia degli apostoli* e nelle *Costituzioni apostoliche* abbiamo una citazione del detto in un contesto peculiare:

Infatti, è grazie ai pagani che il Nemico complotta contro i servi del Signore. Poiché i pagani sono preparati a stare sulla sinistra, egli li ha chiamati *la (mano) sinistra*. Infatti, nostro Signore Salvatore ci ha parlato così: *La vostra mano sinistra non sappia che cosa fa la vostra mano destra* (Mt 6,3). Infatti i pagani

non siano a conoscenza dei vostri processi e non accogliete la loro testimonianza contro di voi né ricorrete alle vie legali davanti a loro, come anche nel vangelo egli dice: *Date a Cesare quello che è di Cesare e quello che è di Dio a Dio* (*Didascalia XI*, trad. V. Ragucci).

Che i gentili non conoscano le vostre reciproche liti, non ammettete infedeli a testimoniare contro qualcuno di voi, non fatevi giudicare da loro e neppure siate loro debitori di qualcosa a titolo di *tassazione* o di *tributo*, ma *rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio*, sia *tributo* che *imposta di censo* o la *tassa del didramma*, come anche il Signore nostro evitò liti, consegnando lo statere (*Costituzioni Apostoliche II 46.1*, trad. D. Spada).

La stranezza di questi passi è quella di applicare il detto gesuano in senso identitario, per cui ciò che è di Cesare è interpretato come l'insieme dei pagani o della società civile, sia che si debba pagare un tributo a questa, sia che prevalga l'esortazione a non coinvolgere i gentili nelle questioni giudiziarie tra cristiani; mentre ciò che è di Dio è visto in riferimento alla comunità cristiana.

La radicalità ben motivata che abbiamo incontrato in Tertulliano nei confronti del servizio militare e delle cariche statali che possano essere responsabili della pena capitale è qui riproposta, ma limitatamente al clero:

Il vescovo o presbitero o diacono, che abbraccia stabilmente il servizio militare vuol fare ambedue le cose, assumere la magistratura romana ed esercitare l'autorità sacerdotale, deve essere deposto, giacché «le cose di Cesare a Cesare, le cose di Dio a Dio» (*Costituzioni Apostoliche VIII 47,83*, trad. D. Spada).

Tali espressioni non possono non ricordare le limitazioni imposte a *tutti* i catecumeni nel III secolo da un fondamentale testo canonico-liturgico, una volta considerato romano, oggi ritenuto di provenienza genericamente orientale, la *Tradizione apostolica*:

12 *Riguardo all'arte e alla professione*. Verifichino l'arte e la

professione di coloro che fanno ammettere, e chiedano. Se c'è un tenentario di bordello, abbandoni questa attività oppure venga espulso. Se c'è uno scultore o un pittore, sia educato, non fabbrichi idoli, e se ha rifiutato venga espulso. Se c'è uno che si esibisce nei teatri, cessi, o altrimenti venga espulso. Se educa i giovani, è buona cosa che cessi, e se non ha altra professione, gli sia usata indulgenza. Ancora, chi gareggia con i cavalli ed entra nell'agone, abbandoni questa attività oppure venga espulso. Un gladiatore o un istruttore di gladiatori, oppure uno che lotta con gli orsi, che pubblicamente combatte, venga espulso. Sacerdoti di idoli, oppure un custode di idoli – cioè uno che li guarda – cessi oppure venga espulso. Un soldato che si trovi in una qualsiasi autorità, non uccida; e anche se gli è stato ordinato, non immoli, non giuri e non si ponga serti sulla testa. Chi esegue condanne di spada, o il governatore di una città o un porporato, cessi, o altrimenti venga espulso. Il catecumeno o il cristiano adulto, se desidera essere arruolato, venga espulso, perché ha fatto un torto al Signore. Una prostituta, un dissoluto o un castrato, se ha abbandonato la sua attività, può essere ammessa ad udire; un fabbricante di statue venga espulso, perché egli non viene in esame. Un mago, uno che pratica incantesimi, un astrologo, {un veggente,} un interprete di sogni, un incantatore, e <uno che> fabbrica filatteri, cessi, e se no venga espulso. La concubina di chiunque sia, se la prole che egli le dà è stata allevata ed è di lui solo, sia ammessa ad udire, e se no venga espulsa. Un uomo commette omicidio invero se ha una concubina, cessi e sposi legalmente, e nel momento in cui non vuole, venga espulso. Se c'è qualcosa che abbiamo trascurato, il fatto stesso darà insegnamento, perché noi tutti abbiamo lo Spirito Santo in noi (trad. A. Bausi, dall'antica traduzione etiopica).

Insomma, il rigorismo del III secolo, che concerneva l'insieme della comunità dei battezzati, va limitandosi al clero. E di nuovo al clero si rivolge un testo egiziano del IV secolo, i *Canoni* attribuiti a Atanasio (conservati in arabo e copto), nei quali il detto di Gesù è applicato vescovi, presbiteri e diaconi in una forma davvero peculiare (cap. 10): come i re anticotestamentari, scelti da Dio, badava-

no a che i loro regni funzionassero bene, talvolta ricorrendo anche all'imposizione delle tasse personali, così la medesima attenzione dev'essere rivolta dai presbiteri e dai vescovi alle chiese e alla celebrazione della liturgia: come si devono rendere la tasse al re, così bisogna dare se stessi all'altare e alla liturgia, in nome del vestito liturgico in cui è impressa l'immagine stessa di Dio.

La grande virtù dei papiri documentari che l'Egitto continua a consegnarci di anno in anno è quella di obbligare lo studioso a confrontarsi con la vita reale delle comunità cristiane. Certo, è difficile incappare in documenti di vita cristiana che precedano la svolta di Costantino, ma non impossibile. E questi in genere, quando non sono i *libelli* che certificano il cedimento durante la persecuzione di Decio, mostra un consistente grado di integrazione dei cristiani nella società del loro tempo, nonché un notevole grado di collaborazione tra diocesi. La ricerca papirologica ha portato alla ricostruzione di qualche frammento della rete di relazioni e di attività condotte da un chierico di Ossirinco, che è stato ipotizzato essere il vescovo della città nell'ultimo quarto del III secolo. La recente scoperta della lista episcopale in etiopico dei vescovi nominati da Massimo dà ragione di quest'ipotesi. Basti qui citare un elemento di questo archivio, *P. Oxy.* 36.2785:

Salute nel Signore, amato papa Sotas, noi, presbiteri di Eracleopoli, ti salutiamo molto. Ricevi in pace la nostra sorella Taion, che sta venendo da te, e ricevi, per edificarlo, Anos, un catecumeno nella Genesi, attraverso i quali noi e quelli con noi salutano te e i fratelli presso di te. Preghiamo che tu stia bene nel Signore, papa amato. 204.

Presbiteri di Eracleopoli (forse comprensivi del loro vescovo, attestato per l'epoca dalla nuova lista etiopica) raccomandano due persone al vescovo di Ossirinco, in un caso per completarne l'educazione religiosa. Altre lettere accennano ad altri tipi di catecumeni, di donazioni alla chiesa, e alludono a un viaggio di Sotas ad Antiochia. Siamo cioè nel pieno della fioritura delle attività di un epi-

scopato, con la sua rete di relazioni, la sua gerarchia interna, forse il suo scriptorio, nonché le sue relazioni con l'élite locale (A. Luijendijk).

L'altro papiro illustra un caso di integrazione interessante (Wipszycka). Sappiamo che nelle città o agglomerati urbani egiziani era molto difficile vivere la propria *privacy* o nascondere le proprie convinzioni religiose. L'assenza dei cristiani dal culto religioso, svolto pubblicamente, non poteva passare inosservata. Questo in qualche caso poteva fornire lo spunto per una persecuzione. Ma normalmente tali differenze di atteggiamento nei confronti del culto pubblico venivano tollerate. Un caso interessante è dato da un papiro, SB XVI 12497, proveniente da Arsinoé, che presenta una lista di candidati alla funzione di membri della commissione incaricata della cura del "castello e delle fonti della metropoli". Uno di questi è identificato come "cristiano". Perché? Si può ipotizzare che questo sia accaduto non per escluderlo dal concorso o per identificarlo più facilmente in caso di persecuzione, ma più semplicemente per segnalare a tutti il fatto che lo si esentava volentieri da tutti quegli atti di culto pubblico legati all'inaugurazione e all'esercizio di questa funzione pubblica che potevano essere da lui percepiti come problematici. Tutti avevano interesse a che l'intera élite cittadina si facesse carico delle spese per la cura della medesima, e poco importava a questo scopo l'identità religiosa di chi assumesse tali liturgie: ragione per cui appariva vantaggioso che ad esse partecipassero anche i cristiani abbienti, rendendo loro l'incarico il più facile e meno problematico possibile.

4. Concludendo

Il percorso che ci ha portato dai primi testi cristiani come le lettere di Paolo di Tarso, attraverso vangeli canonici e apocrifi, fino alla letteratura canonica del II, III e IV secolo, ha bene illustrato la difficoltà di cogliere una linea di evoluzione unitaria dell'esegesi del detto di Gesù «Date a Cesare», già all'origine di così difficile contestualizzazione. Questo è dovuto non solo alla pluralità delle forme di cristianesimo dei primi secoli, alle differenze di approccio esegetico, alle diversità di atteggiamento verso il potere politico,

ma anche al fatto che il cristianesimo appare caratterizzato storicamente da una intensa e inesausta dialettica, che si manifesta con variazioni forti di luogo in luogo e di tempo in tempo, tra un annuncio messianico “kenotico” di tipo carismatico, e una configurazione sacrale in cui una riflessione di tipo ontologico si accompagna ad un adattamento agli spazi e al potere (G. Lettieri).

Basti riflettere sulle due epoche in cui abbiamo articolato il nostro discorso: l’annuncio evangelico delle origini, in cui l’elemento messianico ed escatologico del binomio sembra prevalere, è corretto da istanze di tipo comunitario (Paolo), da atteggiamenti ambivalenti nei confronti del denaro, colto nella sua dimensione di rapporto di dominio e di idolatria, ma anche in quella della sua possibilità di condivisione e di sostegno a forme di vita comune e di culto; nel secondo periodo la dilazione della parousia promuove forme di vita comunitaria, di liturgia e di speculazione teologica che si proiettano sul lungo periodo e che fanno da surrogato ad un regno che non irrompe nella storia, con un progressivo adattamento agli spazi della società civile, ma nello stesso tempo emergono la denuncia profetica dell’idolatria, forme apocalittiche di varia natura e una prassi liturgica in cui l’istanza escatologica è valorizzata. Lo stesso secolo del trionfo di Costantino, in cui il cristianesimo ormai diffuso sembra essere integrato nell’apparato statale, il cui vertice viene cristianamente sacralizzato, vede nascere, accanto alla celebrazione e alla formazione di una teologia politica filoimperiale, i primi elementi di critica dello stesso stato cristiano: Ossio di Cordova, in una lettera indirizzata a Costanzo, conservataci da Atanasio, utilizzerà il «Rendete a Cesare» per stabilire dei limiti all’intrusione dell’imperatore negli affari della chiesa; con ben più penetrante capacità critica, Agostino farà notare come lo stesso stato costantiniano non sia esente da quella tentazione di autocelebrazione idolatrica che egli aveva colto come la grande perversione dello stato romano pagano.

Suggerimenti bibliografici per un approfondimento

A. Barzanò, *Il cristianesimo nell'Impero romano da Tiberio a Costantino*, Lindau, Torino 2013.

A. Bausi, *La “nuova” versione etiopica della Traditio apostolica: edizione e traduzione preliminare*, in *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi*, ed. P. Buzi – A. Camplani, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011, pp. 19-69.

P.C. Bori, *Date a Cesare quel che è di Cesare... (Mt 22,21). Linee di storia dell'interpretazione antica*, «Cristianesimo nella storia» 7 (1986), pp. 451-464.

F.F. Bruce, *Render unto Caesar*, in *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel - C.F.D. Moule, Cambridge UP, Cambridge 1984, pp. 249-264.

C. Bryan, *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford UP, Oxford 2005.

A. Faivre, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, Paris 1992.

G. Gaeta, *I Vangeli. Marco, Matteo, Luca, Giovanni*, Einaudi, Milano 2009.

G. Lettieri, *Escatologia e politica nel primo cristianesimo*, «Segno» 34/296-297 (2008), pp. 61-79.

—, *“Fuori luogo”. Topos atopus dal Nuovo Testamento allo Pseudo-Dionigi*, in *Locus Spatium. XVI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, ed. D. Giovannozzi, M. Veneziani, Olschki, Firenze 2014, pp. 81-148.

—, *Togliere l'immagine. Frammenti di "iconologia" protocristiana tra atopia e teofania*, in *Genealogia dell'immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, ed. D. Guastini, La Casa Usher, Firenze-Lucca 2014, pp. 229-251.

—, *Tempus destruendi et tempus aedificandi. «Distruzione» protocristiana del Tempio e ri/edificazione costantiniana dei luoghi santi in Eusebio di Cesarea*, in *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, ed. T. Canella, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 41-128.

A. Luijendijk, *Greetings in the Lord: Early Christians in the Oxyrhynchus Papyri*, Harvard University Press, Cambridge, MA., 2008.

E. Lupieri (ed. trad.), *L'Apocalisse di Giovanni*, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori, Milano 1999.

J. Marcus, *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven-London 2009, pp. 822-826.

D. Marguerat, *Dio e il denaro*, Magnano, Qiqajon, 2014 (trad. it. di *Dieu et l'argent. Une parole à oser*, Bière 2013).

M. Mazza, *Deposita pietatis. Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra II e III secolo*, in *I problemi dell'appartenenza dei beni nella società e nel diritto del tardo impero*. Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, Vol. IX (1993), E.S.I., Napoli 1993, pp. 187-216.

E. Norelli, *Parole di profeti, parole sui profeti. La costruzione del montanismo nei frammenti dell'Anonimo antimontanista (Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica 5,16-17)*, in *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, ed. G. Filoramo, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 107-130.

—, *Modelli carismatici di chiesa e loro tramonto nella Siria occidentale del II secolo: ciò che ci insegnano l'Ascensione di Isaia e Ignazio di Antiochia*, in *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, ed. A. Carfora, E. Cattaneo, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 31-52.

—, *Presenza e persistenza dei ruoli carismatici : il caso delle assemblee sul montanismo nel II secolo*, «Ricerche storico-bibliche» 25 (2013), pp. 165-195.

—, *La nascita del cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2014.

—, *Alcune tendenze attuali nello studio della prima trasmissione di detti e fatti di Gesù*, in *La tradizione di Gesù. Le tradizioni su Gesù*, ed. D. Garribba, M. Vitelli, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2014, pp. 11-58.

M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori, Milano 2004.

M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009.

G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das Kirchliche Amt in der syrische Didaskalie*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1998.

G. Stansell, *Doni, tributi e offerte*, in *Il nuovo Gesù storico*, ed. W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, Paideia, Brescia 2006, pp. 240-253.

D.F. Taylor, *The Monetary Crisis in Revelation 13:17 and the Provenance of the Book of Revelation*, «Catholic Biblical Quarterly» 71 (2009), pp. 580-596.

G. Theissen, *La religione dei primi cristiani*, Claudiana, Torino 2004 (trad. it. di *Die Religion der ersten Christen. Eine*

Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000).

—, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini* (trad. it. di *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007), Queriniana, Brescia 2010.

—, *Gesù e il suo movimento*, Claudiana, Torino 2007 (trad. it. di *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004).

E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, I. *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medioevale*, Nuova Italia, Firenze 1941 (trad. it. di *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 1923)

G. Visonà, *Didaché. Insegnamento degli apostoli*, Paoline, Milano 2000.

A. Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 401/2 e 407/8, Scriptores syri, 175/6 e 179/80), Peeters, Louvain 1979.

L. Walt, “*Rendete a tutti ciò che è dovuto*” (Rm 13,7). *Paolo, Gesù e il tributo a Cesare*, in *La trasmissione delle parole di Gesù nei primi tre secoli*, ed. M. Pesce - M. Rescio, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 71-94.

E. Wipszycka, *Storia della chiesa nella tarda antichità*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

—, *Les papyrus documentaires concernant l'Église d'avant le tournant constantinien. Un bilan des vingt dernières années*, in *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia, Firenze 1998*, ed. I. Andorlini, G. Bastianini, M. Manfredi, G. Menci, Firenze 2001, pp. 1307-1330.

**ADERENTI ALLA ASSOCIAZIONE
PER LO SVILUPPO DEGLI STUDI DI BANCA E DI BORSA**

Alba Leasing S.p.A.
Allianz Bank Financial Advisors, S.p.A.
Asset Banca S.p.A.
Associazione Nazionale per le Banche Popolari
Banca Agricola Commerciale della Repubblica di San Marino
Banca Agricola Popolare di Ragusa
Banca di Bologna
Banca Carige S.p.A.
Banca Cassa di Risparmio di Asti S.p.A.
Banca CIS - Credito Industriale Sammarinese S.p.A.
Banca Credito Cooperativo di Cambiano
Banca Fideuram S.p.A.
Banca Finanziaria Internazionale S.p.A.
Banca del Fucino S.p.A.
Banca Mediolanum S.p.A.
Banca di Piacenza
Banca del Piemonte S.p.A.
Banca Popolare dell'Alto Adige S.p.A.
Banca Popolare di Bari
Banca Popolare di Cividale Scpa.
Banca Popolare dell'Emilia Romagna
Banca Popolare di Puglia e Basilicata
Banca Popolare Pugliese
Banca Popolare di Sondrio
Banca Popolare Valconca S.p.A.
Banca Popolare di Vicenza
Banca di Sassari S.p.A.
Banca Sella Holding S.p.A.
Banca del Sud S.p.A.
Banca Valsabbina Scpa
Banco BPM S.p.A.
Banco di Desio e della Brianza
Banco di Sardegna S.p.A.
BCC di Spello e Bettona
BNL Gruppo Bnp Paribas
Carifermo S.p.A.
Cassa Lombarda S.p.A.
Cassa di Risparmio in Bologna S.p.A.
Cassa di Risparmio di Bolzano S.p.A.
Cassa di Risparmio di Cento S.p.A.
Cassa di Risparmio Friuli Venezia Giulia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Ravenna S.p.A.
Cassa Risparmio di Rimini S.p.A.
Cassa di Risparmio di San Miniato S.p.A.
Cassa di Risparmio del Veneto S.p.A.
Cedacri S.p.A.
Credito di Romagna S.p.A.
Credito Siciliano S.p.A.
Credito Valtellinese
CSE - Consorzio Servizi Bancari
Deutsche Bank S.p.A.
Intesa SanPaolo S.p.A.
Istituto Centrale Banche Popolari Italiane
IW Bank S.p.A.

Mediocredito Trentino Alto Adige S.p.A.
State Street Bank S.p.A.
UBI Banca S.p.A.
UBI Pramerica SGR S.p.A.
Unicredit S.p.A.
Unipol Banca S.p.A.
Veneto Banca S.p.A.

Amici dell'Associazione

AD Advisory Srl
Arca SGR S.p.A.
Associazione Studi e Ricerche per il Mezzogiorno
Banca Akros S.p.A.
Banca della Nuova Terra S.p.A.
Cabel Industry S.p.A.
Carta Si S.p.A.
Consilia-Business Management
Crif Decision Solution S.p.A.
Epic Sim S.p.A.
Ernst & Young Financial Business Advisors S.p.A.
Key2 People
KPMG Advisory S.p.A.
Oasi Diagram S.p.A.
Parente & Partners Srl
Pitagora S.p.A.
Unione Fiduciaria S.p.A.

QUADERNI PUBBLICATI

- N. 1 *Dionigi Card. Tettamanzi*
**“ORIENTAMENTI MORALI DELL’OPERARE
NEL CREDITO E NELLA FINANZA”**
Introduzione di G. Vigorelli - F. Cesarini - novembre 2003
- N. 2 *G. Rumi - G. Andreotti - M. R. De Gasperi*
**“UN TESTIMONE DELL’APPLICAZIONE DELL’ETICA
ALLA PROFESSIONE: ALCIDE DE GASPERI”**
Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2004
- N. 3 *P. Barucci*
“ETICA ED ECONOMIA NELLA «BIBBIA» DEL CAPITALISMO”
Introduzione di G. Vigorelli - aprile 2005
- N. 4 *A. Ghisalberti*
**“IL GUADAGNO OLTRE IL NECESSARIO: LEZIONI
DALL’ECONOMIA MONASTICA”**
Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2005
- N. 5 *G.L. Potestà*
**“DOMINIO O USO DEI BENI NEL GIARDINO DELL’EDEN?
UN DIBATTITO MEDIEVALE FRA DIRITTO E TEOLOGIA”**
Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2005
- N. 6 *E. Comelli*
**“IL RUOLO DELLA DONNA NELL’ECONOMIA:
LA TRADIZIONE EBRAICA”**
Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2005
- N. 7 *A. Profumo*
“L’IMPRENDITORE TRA PROFITTO, REGOLE E VALORI”
Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2005
- N. 8 *S. Gerbi*
“RAFFAELE MATTIOLI E L’INTERESSE GENERALE”
Introduzione di G. Vigorelli - novembre 2005
- N. 9 *A. Bazzari*
“ASPETTI ECONOMICI DELLA CARITÀ ORGANIZZATA”
Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2005
- N. 10 *L. Sacconi*
“PUÒ L’IMPRESA FARE A MENO DI UN CODICE MORALE?”
Introduzione di G. Vigorelli - febbraio 2006
- N. 11 *S. Piron*
“I PARADOSSI DELLA TEORIA DELL’USURA NEL MEDIOEVO”
Introduzione di G. Vigorelli - aprile 2006
- N. 12 *A. Spreafico*
“MERCATO, GIUSTIZIA, MISERICORDIA: riflessione biblica”
Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2006

- N. 13 *L. Castelfranchi*
“IL DENARO NELL’ARTE”
 Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2006
- N. 14 *D. Tredget*
**“I BENEDETTINI NEGLI AFFARI E GLI AFFARI COME VOCAZIONE:
 L’EVOLUZIONE DI UN QUADRO ETICO PER LA NUOVA ECONOMIA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2006
- N. 15 *G. Forti*
**“PERCORSI DI LEGALITÀ IN CAMPO ECONOMICO:
 UNA PROSPETTIVA CRIMINOLOGICO-PENALISTICA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2006
- N. 16 *V. Colmegna*
**“ASPETTI ECONOMICI E NON DI UNA FONDAZIONE:
 L’ESPERIENZA DELLA CASA DELLA CARITÀ”**
 Introduzione di G. Vigorelli - gennaio 2007
 Presentazione di D. Parisi
- N. 17 *I. Musu*
**“CRESCITA ECONOMICA E RISORSE ESAURIBILI: LA SFIDA
 ENERGETICO-AMBIENTALE”**
 Introduzione di G. Vigorelli - gennaio 2007
 Presentazione di D. Parisi
- N. 18 *G. Cosmacini*
**“LA QUALITÀ DELLA MEDICINA TRA ECONOMIA ED ETICA:
 UNA VISIONE STORICA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - febbraio 2007
 Presentazione di M. Lossani
- N. 19 *D. Antiseri*
**“LA «VIRTÙ» DEL MERCATO NELLA TRADIZIONE
 DEL CATTOLICESIMO LIBERALE”**
 Introduzione di G. Vigorelli - marzo 2007
 Presentazione di S. Galvan
- N. 20 *N. Kauchtschischwili*
“DOSTOEVSKIJ E IL DENARO”
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2007
 Presentazione di D. Parisi
- N. 21 *E. Reggiani*
**“BEAU IDÉAL. HARRIET MARTINEAU
 E UNA RAPPRESENTAZIONE DEL CAPITALIST”**
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2007
 Presentazione di D. Parisi
- N. 22 *P. Cherubini*
**“STUDIARE DA BANCHIERE
 NELLA ROMA DEL QUATTROCENTO”**
 Introduzione di G. Vigorelli - luglio 2007
 Presentazione di G.L. Potestà

- N. 23 *C. Casagrande*
“IL PECCATO DI AVARIZIA NEL MEDIOEVO”
 Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2007
 Presentazione di G.L. Potestà
- N. 24 *A. Varzi*
“IL DENARO È UN’OPERA D’ARTE (O QUASI)”
 Introduzione di G. Vigorelli - novembre 2007
 Presentazione di S. Galvan
- N. 25 *L. Ornaghi*
**“INTERESSE E ANTROPOLOGIA INDIVIDUALISTA:
 IL POSSESSIVISMO ‘MODERNO’”**
 Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2007
 Presentazione di D. Parisi
- N. 26 *R. Rusconi*
**“MONTE DI DENARO E MONTE DELLA PIETÀ
 PREDICAZIONE, PRESTITO A USURA E ANTIGIUDAISMO
 NELL’ITALIA RINASCIMENTALE”**
 Introduzione di G. Vigorelli - marzo 2008
 Presentazione di G.L. Potestà
- N. 27 *A. Perego*
**“IL CITTADINO-CONSUMATORE E IL MERCATO:
 VITTIMA O PROTAGONISTA?”**
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2008
 Presentazione di D. Parisi
- N. 28 *G. Vaggi*
**“DALLA MONETA IN ADAM SMITH AI DERIVATI,
 OVVERO LA FINANZA E LA PRODUZIONE DI RICCHEZZA”**
 Introduzione di G. Vigorelli - maggio 2008
 Presentazione di D. Parisi
- N. 29 *F. Botturi*
“LA RICCHEZZA DEL BENE COMUNE”
 Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2008
 Presentazione di S. Galvan
- N. 30 *G. Ceccarelli*
**“DENARO E PROFITTO A CONFRONTO:
 LE TRADIZIONI CRISTIANA E ISLAMICA NEL MEDIOEVO”**
 Introduzione di G. Vigorelli - luglio 2008
 Presentazione di G.L. Potestà
- N. 31 *S. Natoli*
“IL DENARO E LA FELICITÀ”
 Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2008
 Presentazione di S. Galvan
- N. 32 *D. Rinoldi*
“CORRUZIONE PUBBLICA E PRIVATA, UNITÀ DEL MONDO, SOCIETÀ LIQUIDA”
 Introduzione di G. Vigorelli - gennaio 2009
 Presentazione di D. Parisi

- N. 33 *G. Costa*
“GUGLIELMO RHEDY, HOMO ECONOMICUS”
 Introduzione di G. Vigorelli - gennaio 2009
 Presentazione di D. Parisi
- N. 34 *A. Cova*
**“BANCHIERI E BANCHE NELL’EUROPA MODERNA E CONTEMPORANEA:
 GIOVANNI ANTONIO ZERBI E JOHN LAW”**
 Introduzione di G. Vigorelli - febbraio 2009
 Presentazione di D. Parisi
- N. 35 *P. Giarda*
“LA FAVOLA DEL FEDERALISMO FISCALE”
 Presentazione di D. Parisi - marzo 2009
- N. 36 *E. Fehr*
**“ON SELF-INTEREST AND COMMON INTEREST NEUROECONOMIC
 REFLECTIONS”**
 Presentazione di D. Parisi - luglio 2009
- N. 37 *R. Lambertini*
**“IL DIBATTITO MEDIEVALE SUL CONSOLIDAMENTO
 DEL DEBITO PUBBLICO DEI COMUNI”**
L’intervento del teologo Gregorio Da Rimini (†1358)
 Introduzione di G. Vigorelli - giugno 2009
 Presentazione di G.L. Potestà
- N. 38 *A. Varzi*
“IL FILOSOFO E I PRODOTTI DERIVATI”
 Introduzione di G. Vigorelli - luglio 2009
 Presentazione di S. Galvan
- N. 39 *M. Onado*
“CRISI FINANZIARIA E REGOLE”
 Introduzione di G. Vigorelli - ottobre 2009
 Presentazione di M. Lossani
- N. 40 *E. Anheim*
**“IL FINANZIAMENTO DELLA PITTURA ALLA CORTE DEI PAPI”
 SECOLI XIII-XV)**
 Introduzione di G. Vigorelli - novembre 2009
 Presentazione di G.L. Potestà
- N. 41 *E. Mazza*
“LA RICCHEZZA DELLA LITURGIA”
 Introduzione di G. Vigorelli - dicembre 2009
 Presentazione di D. Parisi
- N. 42 *K. Kempf*
**“IN UNA BIBLIOTECA SI È IN PRESENZA DI UN GRANDE CAPITALE
 SILENZIOSAMENTE FRUTTIFERO” (JOHANN WOLFGANG VON GOETHE).
 RIFLESSIONI ED ESPERIENZE DI UN BIBLIOTECARIO**
 Introduzione di G. Vigorelli - gennaio 2010
 Presentazione di G.L. Potestà

- N. 43 *C. Märkl*
"LE FINANZE PAPALI DEL PRIMO RINASCIMENTO: TRA MAGNIFICENZA E CONTABILITÀ"
 Presentazione di G. Vigorelli - febbraio 2010
 Presentazione di G.L. Potestà
- N. 44 *S. Sangalli*
"RELIGIONS AND BUSINESS ETHICS: IL FUTURO UMANO DELLA GLOBALIZZAZIONE"
 Presentazione di D. Parisi - marzo 2012
- N. 45 *L. Becchetti*
"LA SPIRITUALITÀ IGNAZIANA, L'ECONOMIA E IL DENARO: PRINCIPI CHIAVE E SPUNTI PER L'ATTUALITÀ"
 Presentazione di D. Parisi - aprile 2012
- N. 46 *P. Saraceno*
"QUANDO L'ENERGIA CREA RICCHEZZA"
 Presentazione di D. Parisi - maggio 2012
- N. 47 *L. Lepri*
"DEL DENARO O DELLA GLORIA. LIBRI, EDITORI E VANITÀ NELLA VENEZIA DEL CINQUECENTO"
 Presentazione di D. Parisi - marzo 2013
- N. 48 *G. Sapelli*
"L'UTILITÀ E IL DANNO DELLA RICCHEZZA"
 Presentazione di D. Parisi - aprile 2013
M. Caffiero
"LO STEREOTIPO DELL'EBREO USURAI O TRUFFATORE?"
 Presentazione di G.L. Potestà - maggio 2013
- N. 49 *G. Vian*
"CHIESA, LAICATO CATTOLICO E UTILIZZO DEL DENARO TRA FINE '800 E INIZIO '900 TRA TEORIA E PRATICA"
 Presentazione di G.L. Potestà - marzo 2014
- N. 50 *J. Birner*
"LA MONETA: BENE O MALE COLLETTIVO?"
 Presentazione di D. Parisi - maggio 2014
- N. 51 *C. Continisio*
"LIBERALITÀ, TEMPERANZA, DONO, FRA ARCHEOLOGIA DEL PENSIERO E PROSPETTIVE PER IL FUTURO"
 Presentazione di D. Parisi - giugno 2014
- N. 52 *M. Lackner*
"DENARO ED ETICA ECONOMICA NELLA CULTURA CINESE"
 Presentazione di G. Potestà - marzo 2015
- N. 53 *F. Felice*
"IL DENARO DEVE SERVIRE, NON GOVERNARE"
 Presentazione di S. Galvan - aprile 2015

- N. 54 *N. Parisi*
“STATO DI PULIZIA”? SOGLIE DI CORRUZIONE E ATTIVITÀ DI CONTRASTO. A PROPOSITO DI APPALTI, MA NON SOLO...
 Presentazione di D. Parisi - maggio 2015
- N. 55 *S. Petrosino*
“IL SOGGETTO, IL POTERE, IL DENARO”
 Presentazione di D. Parisi - ottobre 2015
- N. 56 *F. Arici*
“LA GESTIONE ‘ANTIECONOMICA’ DI UNA MISSIONE APOSTOLICA”
 Presentazione di G. L. Potestà - novembre 2015
- N. 57 *M. Grillo*
“GIUBILEO E REMISSIONE DEL DEBITO ANTICHE ISTITUZIONI SOCIALI E FINANZA MODERNA”
 Presentazione di D. Parisi - gennaio 2016
- N. 58 *A. MONTEFUSCO*
“BANCA E POESIA AL TEMPO DI DANTE”
 Presentazione di G. L. Potestà - gennaio 2017
- N. 59 *P. RANCI*
“POVERI D’ENERGIA. UN ASPETTO DELLA POVERTÀ ESTREMA NEL MONDO”
 Presentazione di D. Parisi - febbraio 2017

Per ogni informazione circa le pubblicazioni ci si può rivolgere alla Segreteria dell’Associazione - tel. 02/62.755.252 - sito web: www.assbb.it

Stampato da Multiforma - Milano
 MAGGIO 2017