



Identità tra anonimato e opposizione: la singolarità della presenza

A Diogneto V-VI

di Giuseppe Laiti



Il percorso del conio della categoria di persona lungo l'antichità cristiana, dallo sfondo in definitiva non molto significativo della tradizione ellenistico romana, alla sua messa a punto nell'ambito della trinitaria e della cristologia, fino al suo ritorno-approdo nell'antropologia, è stato più volte tracciato, pur se sempre suscettibile di ulteriore cura¹. In definitiva esso mira a veicolare una duplice sporgenza che l'essere attesta: quella della singolarità, non riconducibile a un caso tra molti, e quella della relazione, dell'essere rivolto, dell'essere con. Una volta levigato dalle esigenze della riflessione sui dati della fede, il termine persona attira a sé e veicola un tratto dell'esperienza umana e cristiana che lo precede e in qualche misura lo esige. Giocando un poco su una possibile valenza del latino "persona", si può suggerire che esso dica qualcosa come "metterci la faccia", un modo di essere e farsi presenti che evoca delle ragioni non disponibili, senza dispotismo, ma senza possibilità di abbandono. Persona risulta categoria che presidia un campo di tensione tra un essere tra/con e le ragioni specifiche di una modalità distintiva, peculiare, che contiene anche il pregio, il motivo della prima dimensione. A questa esperienza sorprendente si trovarono esposti i cristiani delle prime generazioni, quanto più essi per

¹ Tra i molti studi si può vedere l'ormai classico A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Roma 1996, e l'analisi della duplice tradizione latina e greca raccolta nel volume a cura di B. MEUNIER, *La personne et le christianisme ancien*, Cerf, Paris 2006.

estrazione erano del tutto parte dell'impero romano e per adesione alla signoria di Gesù erano richiesti di ridisegnare la loro posizione al suo interno. Attorno a questo compito, assolto con sensibilità diverse, i cristiani dovettero elaborare la loro differenza, il loro "metterci la faccia", in modo tale però che questo risultasse anche a favore del mondo, un annuncio buono per esso. Così ad essi risultava richiedere la loro fede, la loro adesione alla signoria di Gesù che non si poneva come concorrente rispetto al cesare di Roma, ma differente, testimonianza di valori alternativi e al tempo stesso a favore del mondo, della vita degli uomini. Con un salto che ci situa al termine del percorso segnato dalla elaborazione della categoria di persona potremmo dire: a favore di un mondo di persone, tra le quali certo sta anche il cesare, a meno che egli non lo rifiuti.

A modo di rapido saggio sulla duplice istanza di singolare modalità di presenza non rinunciabile e di positivo essere-con che i cristiani hanno ben riconosciuto come propria della loro fede, interroghiamo un testo che continua a celare agli studiosi una parte non piccola dei suoi segreti. Dell'*A Diogneto* non conosciamo né l'autore, né il luogo di origine, né la data di composizione, né il destinatario preciso². Siamo davanti ad un testo mai citato nelle fonti antiche e medievali. Dunque, a quel che ci risulta, sconosciuto fino al suo casuale rinvenimento a Costantinopoli nel 1436, un testo fra l'altro perduto nell'unico manoscritto che ce lo ha trasmesso (F), per merito del "genio della guerra" che nel 1870 incendiò la biblioteca municipale di Strasburgo ove era custodito. Questo silenzio vuole forse dire che il nostro testo veicolava una proposta scomoda, ed è per questo finito ai margini?³ Il fatto

² L'individuazione del *Diogneto* destinatario oscilla tra il tentativo di identificarlo con una persona precisa (H. Marrou), e quello di riconoscerlo il prestante di un generico "pagano della strada" (G. Menestrina), o di un rappresentante tipico della componente colta della società, preoccupata della sua tenuta amministrativo-politica (E. Norelli).

³ Così R. CACITTI, "Christianoi katechontai". *Il rapporto tra identità e alterità nell'"A Diogneto"*, in *Identità e appartenenza nella storia del cristianesimo*, a cura di G.G. Merlo - F. Meyer - Ch. Sorrel - P. Vismara, Biblioteca Franceseana, Milano 2005, 39; anche E. CATTANEO,

tuttavia che qualcuno abbia provveduto a trascriverlo, nel sec. VI-VII e poi di lì nel XIV, e l'interesse degli studi del secolo da poco concluso (solo in Italia se ne sono avute sei edizioni tra il 1940-1948), continuati in quest'ultimo decennio, dicono del suo valore e della sua capacità di proporsi come centro di riflessioni e discussioni sul nostro tema⁴.

Con buona approssimazione si può ritenere che il nostro testo sia databile tra l'ultimo quarto del secolo secondo e la fine del secolo terzo, con una certa preferenza per l'epoca di Marco Aurelio (161-180) e del figlio Commodo (180-192). Il clima che il testo riflette è quello di cristiani piccola minoranza, la cui presenza è precaria fra l'altro anche perché non possono vantare tradizione (I,1).

Il passo che a noi interessa è situato all'incirca a metà del discorso che l'anonimo autore rivolge al suo interlocutore per fornirgli buone ragioni per diventare cristiano, o almeno per non nutrire nei confronti dei cristiani riserve o opposizione infondate. Per non fraintendere il nostro passo ci serve anzitutto delineare la sua funzione all'interno dell'intero scritto (per la verità piuttosto breve)⁵, tenendo conto della sua natura, ossia del genere al quale appartiene e della intenzione che il genere adottato lascia trasparire.

Evangelo, chiesa e carità nei Padri, AVE, Roma 1995, 83.

⁴ Ultimo studio a mia conoscenza: G. ARAGIONE - E. NORELLI - F. NUVOLONE, *A Diognète. Visions chrétiennes face à l'empire romain*, Zèbre, Lausanne 2012. Contiene una nuova accurata traduzione del testo a cura di E. Norelli e una serie di messe a punto da parte di R. Brändle (presenza della teologia di Paolo e Giovanni nell'A Diogneto), di E. Lona (i cristiani nel mondo secondo l'A Diogneto e Celso), di M. Rizzi (significato della polemica di A Diogneto 2-4), dello stesso E. Norelli che discute la tesi di Ch.E. Hill sulla collocazione dell'A Diogneto in Asia Minore, ritenendola non motivata). Vale la pena ricordare che il concilio Vaticano II riserva all'A Diogneto una citazione esplicita (LG 38- A Diog. 6,1, modificando l'indicativo in congiuntivo: *ciò che l'anima è nel corpo, questo siano i cristiani nel mondo*, e almeno due di implicite (GS 40, rinvia a LG 38; AG-A Diog. 5,1).

⁵ Tralascio qui la questione legata ai capitoli 11 e 12, da considerare parte dell'A Diogneto originale secondo alcuni (M. Rizzi), o aggiunta attinta ad altra opera per colmare la parte finale andata perduta (E. Norelli, E. Cattaneo).

1. Natura, funzione, struttura dell'*A Diogneto*

Il testo appartiene al genere delle apologie, però con finalità protrettica, nel contesto culturale della seconda sofistica che aveva tra i suoi obiettivi quello di creare ed incrementare il consenso tra i ceti elevati della polis e l'amministrazione imperiale romana⁶. È dunque meno interessato alla confutazione delle accuse rivolte ai cristiani che alla presentazione del pregio del messaggio cristiano come meritevole di attenzione e consenso.

L'apertura del testo dà voce a ciò che fa problema nei cristiani secondo la valutazione corrente negli ambienti colti e della pubblica amministrazione: qual è il Dio dei cristiani se dal riferimento a Lui essi ricavano il "disprezzo" della morte (accenno trasparente alla disponibilità al martirio), il rifiuto del culto degli dei e del consenso al giudaismo e la prassi dell'amore gli uni per gli altri? Per questo modo di porsi essi risultano una novità, un nuovo genere di vita (I.1): dove hanno la loro giustificazione?

Avvalendosi anche della critica che già la filosofia avanzava verso il politeismo e che i profeti avevano praticato verso il rischio dell'esteriorità dei sacrifici, l'autore spiega la negazione del culto agli dei perché invenzione umana, quindi incapace di offrire effettivamente la relazione con il divino. Del giudaismo dichiara di condividere il monoteismo, ma respinge come "vuota" la pratica culturale. A questo punto precisa con cura la posizione che i cristiani ritengono propria nel mondo, nella società, raccogliendo in questa trattazione la risposta circa il disprezzo della morte e l'amore fraterno. Dal capitolo VII si impegna poi a chiarire che questa loro collocazione deriva dalla rivelazione che hanno ricevuto da Dio, rivelazione avvenuta tramite il suo Logos (VII)-Figlio (VIII-IX), Salvatore (IX,6) e che ha come contenuto il suo amore paziente e gratuito per gli uomini, per tutti. Ne segue l'invito

⁶ Esponenti di rilievo ne sono Dione di Prusa ed Elio Aristide. Secondo E. Rizzi l'ideologia della retorica della seconda sofistica esprime l'autocoscienza e l'autorappresentazione dell'epoca dei Flavi e degli Antonimi. Se ne può vedere una presentazione da parte di V.A. SIRAGO, *La seconda sofistica come espressione della classe dirigente del II secolo*, in ANRW II,33,1, 36-78; S. SAÏD - M. TRÉDÉ - A. LE BOULUEC, *Histoire de la littérature grecque*, PUF, Paris 1997, 451-466.

alla conversione (X) come via per venire abilitati all'amore, come "imitatori della sua bontà", così da "divenire un dio" per i bisognosi che li rendono partecipi di quanto ricevuto gratuitamente da Dio.

La tessitura delle frasi lascia capire l'ispirazione paolina e giovannea che anima la riflessione e che riempie di prospettive originali un immaginario desunto dalla cultura corrente, dalla topica della seconda sofistica in modo particolare.

Dalla struttura del discorso si vede bene l'ordine della risposta alle questioni sollevate. Lo scrivente inizia da quelle che più immediatamente fanno problema, ossia la differenza di pratica religiosa rispetto alla tradizione ellenistico-romana e a quella particolare giudaica (ove per altro la pratica dei sacrifici era già estinta dal tempo della distruzione del tempio). Si ferma accuratamente a rimuovere il timore del carattere parassitario e settario della presenza cristiana nella società, motivando infine la novità della vita cristiana attraverso il riferimento alla rivelazione di Dio nel suo Logos/Figlio. La particolare cura nel delineare le modalità della presenza cristiana nella società (V-VI), fa capire che si tratta di un aspetto particolarmente sensibile nell'ambiente⁷.

2. I cristiani nel mondo: articolazione di A Diogneto V-VI

L'autore apre la presentazione del posto dei cristiani nel mondo respingendo come non idonei allo scopo i parametri abituali per definire la appartenenza ad una polis. La presenza cristiana non è qualificata né dal territorio, né dalla lingua, né da una tradizione culturale. I cristiani non costituiscono una enclave⁸. L'appartenenza etnica e culturale non è per i

⁷ Si può qui ricordare l'accusa di *inertia* mossa ai cristiani nel secolo II, l'accusa cioè di approfittare dell'ordine stabilito da Roma senza impegnarsi al suo mantenimento. Esplicitamente l'accusa si trova formulata già da Domiziano nei confronti di Flavio Clemente (Vita, Dom. 15,1). Sull'accusa di *infructuositas, sterilitas*, ironizza Tertulliano, Apol. 42-44. Su questo aspetto della presenza cristiana si può vedere G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Carocci, Roma 2000, 73-82.

⁸ Sulla stessa linea la confessione di Santo nella *Passio dei martiri di Lione e Vienne*: «Sono cristiano. Questo e soltanto questo egli invaria-

cristiani significativa della loro identità. Sotto questo profilo essi sono “anonimi” in mezzo agli altri. Ed è all’interno di questo anonimato etnico-territoriale e culturale che risalta la peculiarità della loro “politeia”, dichiarata “meravigliosa e paradossale” (divenire cristiani non comporta un mutamento di status sociale, almeno non consiste in questo).

In che cosa consista il paradosso è dichiarato in due tempi: dapprima attraverso la scelta di un termine per qualificare l’originalità della presenza cristiana nella società, subito commentato da tre brevi frasi dialettiche, poi nei termini complessivi dell’agape. Il termine scelto è *paroikoi*⁹, il suo significato è subito esplicitato attraverso tre brevi frasi che mettono in tensione appartenenza ed estraneità: esse dicono che i cristiani hanno buone ragioni per sentirsi a casa loro dovunque, ma, al tempo stesso, non definiti da alcuna appartenenza sociale e politica. Essi dunque non sono alternativi al mondo, ma vi apportano una qualità nuova di vita esemplificata attraverso una serie di rotture etiche nel quadro della vita familiare. Il tutto viene sintetizzato secondo il vocabolario paolino: vivono nella carne ma non secondo la carne. La ragione di questa dialettica è l’appartenenza dei cristiani alla “cittadinanza del cielo” (probabile

bilmente confessava al posto del nome, al posto della città, al posto della nazione, al posto di tutto» (I,20). Così anche Tertulliano: «Sappiamo bene di dover essere grati a Dio, Signore e Creatore di tutte le cose: non c’è frutto delle sue opere che noi ripudiamo, ma ci guardiamo dal farne uso smodato e dall’usarne a sproposito. Pertanto senza evitare il foro, i mercati, i bagni, le botteghe, le officine, gli alberghi, i vostri mercati e le altre forme di scambio, viviamo nel mondo insieme a voi. Con voi navighiamo, militiamo, coltiviamo la terra e commerciamo: con voi scambiamo i prodotti e li mettiamo a vostra disposizione. Come possiamo apparirvi inutili (*infructuosi*), non so davvero» (Apol. 42,2-3).

⁹ Tecnicamente il termine indica chi risiede all’estero ma tra propri connazionali, dunque godendo di una certa tutela e familiarità. È utilizzato in 1Pt 2,11 per descrivere la situazione dei cristiani nel mondo. *Parepidēmos* indica invece chi dimora per breve tempo in terra straniera. Nella prima letteratura cristiana (v. epistolario di Ignazio di Antiochia), specie nella forma participiale, il termine qualifica la condizione delle comunità cristiane nel mondo.

riferimento a Fil 3,20), che comporta lealtà verso le leggi e loro superamento.

In seconda battuta il paradosso della politeia cristiana è formulato nei termini dell'agape: i cristiani amano tutti! In nome di questa loro determinazione fanno fronte alle contestazioni e al rifiuto che incontrano, offrendo il bene che portano con sé di fronte al rifiuto che incontrano e li fa poveri (trasparenti riferimenti a testi paolini: 2Cor 6, Rm 12). Il modo con cui affrontano la morte lascia capire la loro consapevolezza di un'altra cittadinanza verso la quale sono incamminati (formulazioni attinte da Paolo).

Il tema così abbozzato viene riformulato nel capitolo VI attraverso la adozione di una immagine culturalmente suggestiva, che consente di focalizzare la presenza cristiana nella società sotto il profilo della funzione che essi si riconoscono come propria: si tratta della metafora dell'*anima nel corpo* che trapassa poi in quella di *anima-carne*. Il paragone serve a dire la diffusione (disseminazione) dei cristiani nel mondo, senza ricevere da esso origine e determinazione; in quanto abitano il mondo sono visibili, in quanto però la modalità della loro relazione con Dio nasce da Dio e ha il suo approdo ultimo nell'escatologia, è "invisibile". Trapassando nel binomio anima-carne il paragone serve a dire la asimmetria di comportamento tra i cristiani e la società (sono chiamati a reagire beneficiando ai torti che subiscono), e a suggerire il "buon uso" che essi fanno del conflitto con l'ambiente: esso matura nei cristiani la speranza escatologica e diventa modalità missionaria¹⁰.

All'interno di questo "buon uso" del conflitto emerge il compito inalienabile dei cristiani nel mondo, il posto che è per essi non rinunciabile: fungere da *sostegno del mondo*. Il verbo *συνέχειν* ha nella filosofia stoica un significato tecnico e indica l'azione con la quale il pneuma divino penetra in tutte le parti del cosmo e lo sostiene. Dal contesto risulta che è per l'agape che i cristiani sono chiamati ad adempiere questa funzione. L'agape verso tutti (V, 11) è ciò che i cristiani non possono abbandonare, essa stabilisce il loro posto nel mondo (VI,10), è il loro contributo alla società nel presente e l'an-

¹⁰ Il medesimo motivo si trova in TERTULLIANO, *Apol.* 50,13.

nuncio del futuro escatologico. Ogni cristiano sa che questi due aspetti non sono separabili.

La conclusione è trasparente: chiunque abbia a cuore il bene della società non ha nulla da temere dai cristiani; chi intende divenire cristiano sa che ciò non comporta l'abbandono della propria responsabilità per il mondo, ma ne implica la assunzione secondo una modalità propria, che contribuisce, per la sua propria qualità, alla sua coesione, contro le spinte che rischiano di dissolverla nella contrapposizione e nel conflitto. Tutto questo è "conseguenza" della rivelazione di Dio, della sua agape longanime e gratuita che ci è stata annunciata dal suo Logos/Figlio e Salvatore (VII-IX), e che ci invita alla conversione (X). A Diogneto XI assicura che questo insegnamento corrisponde a ciò che è trasmesso dagli apostoli, primi destinatari della rivelazione del Logos inviato a noi. Tale insegnamento vale dunque in modo vincolante per chi voglia divenire cristiano, "discepolo della verità" (XI,1).

Conclusioni

A interlocutori interessati a capire la posizione dei cristiani nella società, probabilmente inquieti per la "novità" cristiana che sotto certi aspetti fa problema perché liquida una serie di modi di vivere collaudati e in una certa misura garantiti dal culto pubblico, veicolo della religione tradizionale che riconosce l'impero come corrispondente a un disegno "provvidenziale", l'autore dell'A Diogneto, proveniente con ogni probabilità dal medesimo ambiente, intende fornire una risposta rassicurante (naturalmente ai suoi occhi), ma probabilmente con la consapevolezza di scarsa possibilità di riuscita. Il punto di vista cristiano infatti ha le sue ragioni "altrove" e suppone conversione. Egli tuttavia precisa, forse più per la comunità cristiana che per l'ambiente esterno¹¹, a che cosa autorizza e non autorizza la fede cristiana nel mondo. Possiamo riassumere così la proposta formulata dall'A Diogneto:

¹¹ Occorre tenere conto che all'epoca, la seconda metà del sec. II, la posizione dei cristiani nel mondo è oggetto di dibattito vivace nell'ambiente cristiano, tra spinte montanistiche e fughe gnostiche.

- i cristiani nel mondo sono portatori di un'istanza critica antiidolatrice. Su questo fronte possono anche trovarsi in buona compagnia con la filosofia del tempo marcatamente orientata, in vario modo, in senso monoteista.

- vivono una modalità propria di presenza, attenta però ad escludere la separazione settaria e ben qualificata da una qualità etica radicata nell'agape. Tale modalità è per i cristiani non rinunciabile, appartiene alla figura della loro fede.

- sono abitati da una consapevolezza escatologica come traguardo ultimo del mondo, per il quale può essere chiesto di mettere in gioco la vita. Paradossalmente per non perderne la possibilità di compimento.

- essi dichiarano che la loro "origine" è da "altrove" ed ha tuttavia traccia nella storia (si tratta della economia di Dio a favore dell'umanità). La loro "religione" è invisibile perché non frutto di una nostra conquista, ma accoglienza del Dio Invisibile (indisponibile a essere omologato a un assetto sociale, politico, economico...), che nel farsi visibile ci fa dono di camminare verso l'invisibile escatologico, il non ancora dell'agape che già ci è dato di accogliere e introdurre in questo mondo. Agape verso tutti, disponibilità a mettersi in gioco fino al dono della vita per il mondo nuovo promesso da Dio, consapevolezza dell'origine rivelata della propria fede si tengono insieme nei cristiani. Proprio ciò che li tiene aperti al mondo altro, secondo la promessa di Dio, è anche ciò che li impegna nel mondo presente. Questa è la cittadinanza paradossale dei cristiani, il loro paradosso nel mondo.

In definitiva, in nome della fede essi vivono una differenza che si traduce in una disponibilità originale, ricca ed esigente al tempo stesso, quella dell'agape che ha nel Dio che ha inviato a noi, nella nostra carne, il suo Logos come salvatore (A Diogneto VII-X). Di qui viene il "metterci la faccia" dei cristiani, l'esplicazione del loro essere persona, che vale anche come promozione e custodia di quella di ogni altro. In X,6 l'autore lo riassume evocando un motivo che viene dalla tradizione classica:

«chiunque prende su di sé il peso del prossimo, chi spontaneamente vuole beneficiare, in ciò in cui è superiore, un altro meno fortunato, chi fornendo ai bisognosi quei beni che possiede a motivo

del fatto che li ha ricevuti da Dio, *diviene un dio per coloro che li ricevono*, questi è imitatore di Dio».

L'espressione "divenire un dio per" richiama un detto che conosce molteplice attestazione nella tradizione greca e latina; «*deus est mortali iuvare mortalem*»¹². Poiché riconosco che i beni di cui dispongono sono dono di Dio, il cui tratto identitario è appunto la benevolenza (A Diogneto VII-X), i cristiani ne fanno uno strumento di soccorso per i bisognosi, "divenendo così un dio per coloro che li ricevono" (X,6); essi producono nel dono un evento che evoca lo stile di Dio, ne divengono imitatori. Divenire liberamente destinatori di ciò di cui si è destinatari, per una sorprendente libertà del donatore, in modo da far brillare la bellezza di ogni bene, che è appunto la gratuità, è la dinamica che rivela e instaura la persona, la sua sporgenza singolare e il suo essere con, ad un tempo. In questo poter rispondere di Dio, del suo nome, tra gli uomini e nel rispondere degli uomini al Dio che li ama i cristiani elaborano la loro presenza al mondo, il loro modo di proporsi e di essere, senza null'altro aggiungere che li distingue e senza nulla togliere alle istanze dell'agape che li qualifica. Essi stanno nel mondo, nel modo che a loro non è lecito abbandonare.

Quando l'uomo diviene "bene" per l'altro uomo, esprime come dono il bene che la vita gli consente di maturare ricevendolo da Dio, allora prende volto personale, vive lo "sporgersi" nel mondo degli esseri secondo la modalità che lo fa umano e che appunto brilla nella relazioni con gli altri uomini, come condizione favorevole, come aiuto al divenire umani.

¹² L'espressione si trova in PLINIO IL VECCHIO, *Nat.Hist.* 2,7.18, che probabilmente attinge a Menandro: è un dio, è l'apparire del divino quando un uomo, mortale e quindi bisognoso, sa essere di aiuto a un uomo. "Dio", in questo contesto, secondo K. Kerényi, vale come predicato, ossia qualifica come campo di epifania divina un determinato accadimento (il riferimento è al volume curato da H.J. SCHULTZ, *Ma chi è questo Dio?*, Paoline, Roma 1972, 139-164, qui 144-145). Sul passo si può vedere il commento e i riferimenti di E. NORELLI, *A Diogneto*, Paoline, Milano 1991, 118-121, part. n. 14.

- F. BLANCHETIÈRE, *Au coeur de la cité: le chrétien philosophe selon l'A Diognète* 5-6, in «Revue de Sciences Religieuses» 63 (1989) 183-194.
- C. BURINI, «*Nativitas secunda*». *Note di spiritualità cristiana nei primi secoli*, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 61 (1992) 322-337. [A Diogneto 5-6 come manifesto della vita cristiana delle origini]
- ID., *Dall'amore reciproco all'amore verso l'altro. Spunti di riflessione dallo scritto a Diogneto*, in «Parola Spirito e Vita» 27 (1993) 265-277.
- R. CACITTI, «*Athei in mundo*». *Il carattere della diversità cristiana nel giudizio della società antica*, in *Il cristianesimo e le diversità*, a cura di R. Cacitti - G.G. Merlo - P. Vismara, Biblioteca Francescana, Milano 1999, 37-68.
- ID., «*Christianoi katechontai*». *Il rapporto tra identità e alterità nell'"A Diogneto"*, in *Identità e appartenenza nella storia del cristianesimo*, a cura di G.G. Merlo - F. Meyer - Ch. Sorrel - P. Vismara, Biblioteca Francescana, Milano 2005, 9-39.
- I. GARGANO, *Il discorso a Diogneto. Cristiani nell'impero: il paradosso di un'entità anonima*, in «Parola Spirito e Vita» 15/1 (1987) 249-259.
- H.E. LONA, *Zur Struktur von Diog 5-6*, in «*Vigiliae Christianae*» 54 (2000) 32-43 (ID., *An Diognet*, 151-210).
- E. NORELLI, *I cristiani «anima del mondo»*. *L'A Diogneto nello studio dei rapporti tra cristianesimo e impero*, in *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, a cura di E. Dal Covolo e R. Uglione, LAS, Roma 1995, 53-73.
- M. RIZZI, *La cittadinanza paradossale dei cristiani (Ad Diognetum 5-6)*. *Le trasformazioni cristiane di un topos retorico*, in «*Annali di Scienze religiose*» 1 (1996) 221-260.