

# ***La ἐλπὶς e la Spes Augusta in alcuni discorsi di Paolo di Tarso (Ac. 23.6; 24.15; 26.6-7; 28.20).***

## ***Una correlazione di annuncio kerygmatico, strategia giudiziaria e hidden political transcripts***

### *I. Premessa*

Si rileva, negli ultimi anni, una rimarchevole crescita dell'interesse dei romanisti per il libro degli *Atti degli apostoli*, interesse concentrato anzitutto sulle vicende processuali di Paolo<sup>1</sup>, ma anche sulle relazioni tra l'apostolo (e i suoi compagni di missione) e le autorità amministrative e giudiziarie cittadine e provinciali<sup>2</sup>. Tale cre-

\* Ringrazio i Professori Mariagrazia Bianchini, James Caimi, Valerio Marotta e Leo Peppe per i loro suggerimenti nell'elaborazione di questo contributo, che dedico con affetto a mons. Michele Cavallero, uomo di speranza, per il suo settantesimo compleanno.

<sup>1</sup> All'origine di questo interesse si pone l'articolo di Th. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, in *ZNW.* 2, 1901, 81-96 (= Id., *Gesammelte Schriften* III. *Juristische Schriften* III, Berlin 1907, 431-446). Ricordo qui contributi dell'ultimo decennio: M. Ravizza, *Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. L'appello di Paolo di Tarso all'imperatore*, in D. Mantovani, L. Pellicchi (ed.), *Eparcheia, autonomia e civitas Romana. Studi sulla giurisdizione criminale dei governatori di provincia (II sec. a.C. – II d.C.)*, Pavia 2010, 113-131; B. Santalucia, *Praeses provideat. Il governatore provinciale fra iudicia publica e cognitiones extra ordinem*, *Ivi*, 69-75; V. Marotta, *St. Paul's Death: Roman Citizenship and summa supplicia*, in A. Puig i Tàrrach, J.M.G. Barclay, J. Frey, O. McFarland (ed.), *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013*, Tübingen 2015, 238-260; B. Santalucia, *Paul's Roman Trial: Legal Procedures regarding Roman Citizens Convicted of Serious Charges in the First Century CE*, *Ivi*, 213-230; A.M. Mandas, *Il processo contro Paolo di Tarso. Una lettura giuridica degli Atti degli apostoli (21.27 – 28.31)*, Napoli 2017; L. Garofalo, *San Paolo. Esule e martire per volontà imperiale*, Milano 2019; L. Peppe, *Il processo di Paolo di Tarso: considerazioni di uno storico del diritto*, Lecce 2018; Id., *Recent Legal Studies on Paul's Roman Trial*, in *ASEs.* 35, 2019, 217-229; B. Santalucia, *Sul processo di Paolo di Tarso a Roma*, in E. Chevreau, C. Masi Doria, J.M. Rainer (ed.), *Liber amicorum. Mélanges en l'honneur de Jean-Pierre Coriat*, Paris 2019, 937-951; L. Peppe, *I 'processi' di Paolo di Tarso tra narrazioni e storia*, in *Iura* 68, 2020, 189-232; L. Garofalo, *Ancora sulle vicende giudiziarie di Paolo di Tarso*, in E. Höbenreich, M. Rainer, G. Rizzelli (ed.), *Liber amicorum et amicorum. Scritti in onore di Leo Peppe*, 215-236.

<sup>2</sup> Cfr. F. Tamburi, *Paolo di Tarso e le comunità locali delle province romane*, in *Eparcheia* cit. 133-169; P.J. du Plessis, *Perception of Roman Justice*, in *Fundamina* 20, 2014, 216-226; P. Costa, *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto*, Assisi, 2018; C. Brélat, *Mettre en scène les réalités institutionnelles de l'Empire romain: sources, traitement et fonction des informations de nature administrative dans le récit des Actes des Apôtres*, in S. Buttica, L. Devillers, J.M. Morgan, S. Walton (ed.), *Le corpus lucanien (Luc-Actes) et l'historiographie ancienne. Quels rapports?*, Zürich 2019, 217-244; F. Costabile, *Il principio di libertà di parola nel giudizio di Gallione su Paolo di*

scita d'interesse è favorita da una temperie di aumentata fiducia nella verisimiglianza dei dati storici restituiti da Luca<sup>3</sup>, di maggiore attenzione alla cd. *law in literature*<sup>4</sup>, e, in generale, di sempre più convinta valorizzazione della necessità di accostamenti interdisciplinari alle fonti antiche<sup>5</sup>.

Più sviluppata è, difatti, la consapevolezza della fecondità non solo della conoscenza del *milieu* storico per una migliore intellesione del secondo λόγος (*Ac.* 1.1) del *Doppelwerk* lucano, ma anche della parallela messa a frutto dei dati, che l'opera stessa consegna, per meglio illuminarne il contesto narrativo e redazionale (anche per profili di storia amministrativa, sociale e giuridica)<sup>6</sup>.

In questo contributo intendo esaminare alcuni elementi di questa fonte pecu-

*Tarso e la coerenza giuridica di Traiano nei processi contro i cristiani*, in *MEP.* 22, 2019, 273-308; A.M. Mandas, *Una puella habens spiritum phytionis e un presunto esorcismo. Alcune considerazioni*, in *Glossae* 16, 2019, 228-254; P. Costa, *Semantica giuridica di un'oscura locuzione lucana: λαβόντες τὸ ἰκάνον* (*Act. Ap.* 17,9), in *MEP.* 25, 2020, 31-60; C. Brélaz, *The Provincial Contexts of Paul's Imprisonments: Law Enforcement and Criminal Procedure in the Roman East*, in *JSNT.* 43, 2021, 487-507; P. Costa, *Urbs celeberrima. La civitas libera di Tessalonica e la missione di Paolo di Tarso: un itinerario storico-giuridico*, in *Iura & Legal Systems* 9, 2022, 23-55.

<sup>3</sup> Si vedano la sintesi di J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Winona Lake, 1990; i volumi della collana diretta da B.W. Winter *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Grand Rapids – Carlisle, 1993-1996; e il commentario di C.S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary* 1-4, Grand Rapids 2012-2015.

<sup>4</sup> Cfr. O. Diliberto, *La giurisprudenza romana nelle opere letterarie*, in A. Schiavone (ed.), *Giuristi romani e storiografia moderna. Dalla Palingenesia iuris civilis agli Scriptores iuris Romani*, Torino 2017, 141-160.

<sup>5</sup> Sulla necessaria multi- e interdisciplinarietà della romanistica, cfr. F. Wieacker, *Vom Umgang des Romanisten mit den Nachbardisziplinen der Altertumswissenschaft. Notwendigkeit, Anwendungsbedingungen und Grenzen*, in *Index* 22, 1994, 3-30; F. Costabile, *Temi e problemi dell'evoluzione storica del diritto pubblico romano*, Torino 2016, 2-10. A proposito di *Atti* rileva sinteticamente M. Bianchini, *Postfazione* a Costa, *Paolo* cit. 173: «Gli scritti neotestamentari rappresentano un campo di ricerca per studiosi di varie discipline e con diversa prospettiva: sono terreno privilegiato per biblisti e teologi, ma anche area di confronto per gli antichisti in genere e per i giuristi in specie, che vi cercano riscontri dell'ordinamento provinciale romano e dei rapporti tra governo imperiale e realtà locali, ma anche utili testimonianze per la conoscenza dei diritti locali e dell'eventuale applicazione di istituti romani».

<sup>6</sup> Già R. Orestano, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*, Torino 1961, 629, affermava che «qualunque testimonianza che ci permetta di attingere l'elemento normativo o altri aspetti essenziali della realtà di fatto può e deve esser chiamata a concorrere, in ugual misura e su un piede di uguale 'dignità' [scil.: rispetto alle fonti giuridiche], ad una ricostruzione storica che voglia mirare alla totalità dell'esperienza giuridica romana, considerata nei suoi singoli momenti». Di recente Peppe, *Il processo* cit. 23, a proposito dei menzionati contributi di Santalucia e Marotta, appunta adesivamente che «non hanno cercato il diritto romano negli *Atti* (...), ma hanno studiato lo scenario giuridico degli *Atti*, apprestando così un contesto di riferimento tale che i non giuristi potessero situarvi i propri approcci e le loro specifiche problematiche». Peppe (p. 18) rileva che «uno storico del diritto non può non riconoscere interesse (e probabile utilità) agli *Atti* per la conoscenza del diritto del tempo oggetto della narrazione, anche se le caratteristiche del testo impongono cautela» e prosegue

liare<sup>7</sup>, che finora sono stati oggetto di studi prevalentemente di neotestamentaristi e teologi, senza attirare lo specifico interesse degli antichisti.

Negli ultimi capitoli di *Atti* trova, invero, una consistente diffusione, in contesti giudiziari o paragiudiziari, il linguaggio della ‘speranza’ e non in collocazioni ‘periferiche’, bensì centrali, dacché Paolo afferma che è «a causa della speranza» – con la *res sperata* diversamente declinata, ma comunque teologicamente connotata – che si trova «sotto giudizio» (*Ac.* 23.6: κρίνομαι; cfr. 24.21), «accusato» (26.7: ἐγκαλοῦμαι) e «in catene» (28.20: τὴν ἄλυσιν ταύτην περιέκειμαι).

Su tali temi, intersecanti la presentazione del rapporto tra la comunità cristiana e il popolo d’Israele nell’opera lucana, la riflessione esegetica è autorevole e ampia<sup>8</sup>: non voglio qui ripercorrere queste strade di ricerca, bensì semplicemente trarre dal contesto storico – e in specie storico-giuridico – luci per meglio illuminare alcuni dati testuali, al fine di tentare di coglierne meglio il valore.

Dopo un cenno alla lessicografia della speranza in *Lc.-Ac.* e alla sua semantica teologica (I), procederò a un esame delle motivazioni strategiche – sul piano retorico e giudiziario – della menzione della ἐλπὶς in sede pre- e paraprocedurale (II) e, infine, suggerirò un significato implicito di presa di posizione politica (*hidden political transcripts*<sup>9</sup>) sotteso al ricorso a tale linguaggio (III).

(p. 20): «gli *Atti* (e le vicende di Paolo in particolare) costituiscono anche un interessante ed attendibile testimonianza dei modi nei quali il diritto di Roma si coordina con i diritti e le autonomie locali».

<sup>7</sup> F. Arcaria, rec. di Peppe, *Il processo* cit., in *Iura* 67, 2019, 243-245, afferma che la «premessa metodologica imprescindibile da cui partire» è che «gli avvenimenti narrati dagli *Atti* e realisticamente concepibili nelle condizioni e circostanze allora vigenti, che noi conosciamo grazie a fonti indipendenti ed attendibili, si siano effettivamente svolti nei tempi e nei modi da essi descritti, consentendo così all’interprete di giungere ad un’accettabile ricostruzione degli eventi nella loro reale successione e ad individuarne in gran parte il concreto svolgimento». Per G. Rinaldi, *Spigolature storico-archeologiche in margine agli Atti degli Apostoli*, in A. Giudice, G. Rinaldi (ed.), *Realia Christianorum. Fonti e documenti per lo studio del cristianesimo antico. Atti del Convegno. Napoli, 14 Novembre 2014*, Bologna 2015, 11, «il testo degli *Atti* costituisce uno dei più preziosi documenti di storia sociale e religiosa del Mediterraneo in età romana imperiale». Sul genere letterario del libro mi permetto di rinviare a P. Costa, *Le scene di tumulto negli Atti degli apostoli. Comparazioni euristiche con opere coeve*, in *Ath.* 108, 2020, 437-475.

<sup>8</sup> Sulla speranza biblica, *ex multis*, cfr. A. Vanhoye, *Il dinamismo della speranza nella Bibbia*, in R. Balbotelli, S. Privitera (ed.), *Speranza umana e speranza escatologica*, Cinisello Balsamo, 2004, 107-128; K. Erlemann, *Vision oder Illusion? Zukunftshoffnungen im Neuen Testament*, Neukirchen – Vluyn 2014. Menziono altresì alcune recenti pubblicazioni sulla ‘speranza’ nell’antichità: R.R. Caston, R.A. Kaster (ed.), *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*, Oxford 2016; G. Kazantzidis, D. Spatharas (ed.), *Hope in Ancient Literature, History, and Art*, Berlin – Boston 2018; S.C. van den Heuvel (ed.), *Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope*, Cham 2020. Altri specifici ragguagli bibliografici saranno *infra* suggeriti.

<sup>9</sup> È un’espressione tratta dagli studi di antropologia culturale di James C. Scott, il cui valore per la mia proposta presenterò nel § 3.

## II. Lessicografia della speranza nell'opera lucana

### 1. L'uso 'ordinario' del lessico della speranza

Se si considerano le occorrenze del verbo ἐλπίζω ('sperare') e del sostantivo deverbativo ἐλπίς ('speranza' / 'bene sperato') nei *Vangeli* e in *Atti*, emerge la predilezione di Luca<sup>10</sup> per tale campo semantico. A fronte di due sole occorrenze del verbo in *Matt.* 12.21<sup>11</sup> e in *Io.* 5.45, in *Lc.-Ac.* ἐλπίζω compare sei volte (*Lc.* 6.34,35<sup>12</sup>; 23.8; 24.21; *Ac.* 24.26; 26.7) ed ἐλπίς otto (*Ac.* 2.26; 16.19; 23.6; 24.15; 26.6,7; 27.20; 28.20).

In alcuni casi i lessemi hanno un valore 'ordinario', indicando un'attesa di tipo 'naturalistico' o 'umano': in *Lc.* 6.34,35 lo «sperare» è nella restituzione di quanto prestato; in *Ac.* 16.19 la «speranza» è nel guadagno che la schiava con lo spirito divinatorio avrebbe garantito ai suoi padroni<sup>13</sup>; in *Ac.* 24.26 il procuratore Felice «spera» di ricevere danaro, prezzo di corruzione, da Paolo per la sua liberazione<sup>14</sup>; in *Ac.* 27.20 la «speranza» che svanisce è quella di salvarsi nella tempesta<sup>15</sup>. Piuttosto ambiguo è l'atteggiamento di Erode che, in *Lc.* 23.8, «spera» di vedere<sup>16</sup> qualche miracolo operato da Gesù: è mosso da motivazioni religiose o superstiziose, o forse da scopi politici<sup>17</sup>.

### 2. L'uso 'teologico' del lessico della speranza, specialmente in contesto giudiziario

Negli altri casi lucani è costante la connotazione teologica dei lessemi: è oggetto della speranza il compimento delle attese d'Israele.

<sup>10</sup> Il verbo ἐλπίζω ha 31 occorrenze neotestamentarie di cui 19 nell'epistolario paolino; ἐλπίς 53, di cui 36 nell'epistolario paolino; cfr. R. Bultmann, *ἐλπίς κτλ.*, in *TWNT.* II, 515-531; B. Mayer, *ἐλπίς κτλ.*, in *EWNT.* I, 1066-1075.

<sup>11</sup> Si cita *Is.* 42.2LXX, richiamando così la speranza delle genti nel servo di YHWH.

<sup>12</sup> In *Lc.* 6.35 si trova ἀπελπίζω. Per un uso analogo a quello di *Lc.* 6.34, cfr. L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris 1940, 113-114 (n. 55).

<sup>13</sup> Sul tema si vedano i contributi citati in nt. 2 di du Plessis e Mandas, che esaminano le pretese che i padroni della schiava avrebbero potuto sollevare per la perdita della *spes quaestus*.

<sup>14</sup> Si tratta dell'aspettativa di una condotta illecita, repressa dalla *lex Iulia de repetundis* (D. 48.11.7 pr. [Macer 1 *iudic. publ.*]). La speranza di Felice contrasta con quella di Paolo in *Ac.* 24.15; cfr. Keener, *Acts* 4 cit. 3437 nt. 743.

<sup>15</sup> Keener, *Acts* 4 cit. 3622, nota che questo uso potrebbe anche evocare teologicamente la speranza in Cristo, nella risurrezione o nella salvezza escatologica.

<sup>16</sup> L'uso con l'infinito è lucano; cfr. P. Benoit, M.-E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles.* II, Paris 1965, 418.

<sup>17</sup> Cfr. R.E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels.* I, New York 1998, 769-770. Per un'ampia esegesi di *Lc.* 23.8, con la presentazione delle diverse ipotesi esegetiche al riguardo, cfr. K. Bielinski, *Jesus vor Herodes in Lk 23,6-12. Eine narrativ-sozialgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 2003, 159-197.

In *Lc.* 24.21 i due compagni sulla via per Emmaus esprimono così la propria delusione: ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ<sup>18</sup>. La speranza non realizzata è quella della λύτρωσις di Israele (cfr. *Lc.* 1.68; *Ac.* 1.6), attesa per opera di Gesù di Nazaret, che invece era stato appena crocifisso (cfr. *Lc.* 24.19-20), con l'evanescenza di un sogno di liberazione caratterizzato da un marcato messianismo politico<sup>19</sup>.

Tratti differenti si riconoscono nelle tre occorrenze in poliottoto di ἐλπίς/ἐλπίζω in *Ac.* 26.6-7; queste le parole di Paolo dinanzi al re Agrippa: καὶ νῦν ἐπ'ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἔστηκα κρινόμενος, εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενεῖα νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντῆσαι, περὶ ἧς ἐλπίδος ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων, βασιλεῦ. La speranza, che le dodici tribù sperano di veder compiuta, ha una sfumatura meno 'politica' rispetto a quella di *Lc.* 24.21<sup>20</sup>: al v. 8, Paolo, afferma: τί ἄπιστον κρίνεται παρ' ὑμῖν εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει. La speranza d'Israele è presentata coincidente con quella nella risurrezione. Tale profilo è ancora più evidente negli ulteriori impieghi del lessema ἐλπίς nel libro.

In *Ac.* 23.6, nell'aula del sinedrio di Gerusalemme, in un contesto preprocensuale, Paolo proclama con solennità (v. 5: ἔκραζεν) e con l'astuzia retorica di sortire l'effetto di dividere i suoi uditori/accusatori<sup>21</sup>: Ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων, περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν [ἐγὼ] κρίνομαι. In questione, al dire dell'apostolo, è ancora la speranza nella risurrezione dei morti<sup>22</sup>. Analogamente, in *Ac.* 24.14-15, al cospetto di Felice, Paolo afferma: ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἦν λέγουσιν αἴρεσιν ... ἐλπίδα ἔχων εἰς τὸν θεὸν ἦν καὶ αὐτοὶ οὗτοι προσδέχονται, ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων. La risurrezione dei giusti e degli ingiusti è presentata

<sup>18</sup> Il testo greco segue la versione critica di Nestle e Aland (Stuttgart 2012<sup>28</sup>).

<sup>19</sup> Cfr. C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*. I, Fribourg – Göttingen 1978, 553; V. Fusco, *L'aspetto terrestre della salvezza in alcuni testi lucani*, in M. Farrugia (ed.), *L'universalità del Cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1996, 93-116 (= Id., *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*. II, Brescia 2003, 387-417); K. Haacker, *Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas*, in *NTS.* 31, 1985, 441-442; S. Mele, *A causa della speranza di Israele. Il finale del libro degli Atti (At 28,17-31) alla luce della predicazione ad Antiochia di Pisidia e a Corinto (At 18,1-18)*, Assisi 2014, 34, 37.

<sup>20</sup> Cfr. Haacker, *Das Bekenntnis* cit. 443-448; R.C. Tannehill, *The Story of Israel within the Lucan Narrative*, in D.P. Moessner (ed.), *Jesus and Heritage of Israel. Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Harrisburg 1999, 324-339; R. Bauckham, *The Restoration of Israel in Luke-Acts*, in J.M. Scott (ed.), *Restoration. Old Testament, Jewish and Christian Perspectives*, Leiden 2001, 435-487.

<sup>21</sup> Cfr. Keener, *Acts* 3 cit. 3281-3282.

<sup>22</sup> Forse si tratta di un'endiadi; cfr. Keener, *Acts* 3 cit. 3285. Per le diverse prospettive sulla risurrezione nel contesto giudaico coevo, per tutti, cfr. Keener, *Ivi*, 3285-3288, ove fonti e bibliografia.

come speranza comune d'Israele e l'apostolo dappresso (*Ac.* 24.21) ricorda che è l'aver proclamato ciò ad averlo condotto a giudizio davanti al governatore. In *Ac.* 28.16-22, Paolo, in catene a Roma, incontra i notabili dei Giudei e afferma di non aver compiuto alcunché contro il proprio popolo e le usanze dei padri e di trovarsi *in vinculis* «a causa della speranza d'Israele»: ἔνεκεν γὰρ τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἄλωσιν ταύτην περικείμεαι (*Ac.* 28.20). L'espressione condensa le attese messianiche di salvezza e redenzione proprie di Israele e annunciate come compiute nell'evento di Gesù<sup>23</sup>: evidentemente è tale compimento, pur escatologicamente proiettato, della speranza nella risurrezione di Cristo che, secondo Luca, genera le tensioni tra Paolo e i suoi correligionari<sup>24</sup>.

### III. La strategia giudiziaria di Paolo e il lessico della speranza

#### 1. Inquadramento del tema

Gli ultimi testi citati si trovano in un contesto che presenta un preciso linguaggio tecnico-giuridico<sup>25</sup>, e in discorsi che mostrano strutture retoriche affini a quelle emergenti in documenti processuali noti da fonti papiracee<sup>26</sup>. Tale forma *lato sensu* giuridica impone di valutare attentamente le scelte terminologiche effettuate. Paolo afferma di essere sotto processo (*Ac.* 23.6: κρίνομαι; cfr. 24.21), accusato (26.7: ἐγκαλοῦμαι) e in catene (28.20: τὴν ἄλωσιν ταύτην περικείμεαι) «a causa della speranza». L'aposto-

<sup>23</sup> Anche in *Ac.* 2.26, con la ripresa di *Ps.* 15.9, la speranza di Davide è quella della risurrezione.

<sup>24</sup> Cfr. Mele, *A causa* cit. 32-33, 37-39, ove bibliografia. La caratura kerygmatica della menzione della 'speranza' apre vie di ricerca circa le attese giudaiche sul messianismo e sulla risurrezione, che non possono essere oggetto del presente lavoro. Per un primo approccio al tema, oltre ai contributi appena citati, cfr. Keener, *Acts* 3 cit. 3290-3291; 4, 3401-3405; 3420-3421; 3498-3504; 3743-3744; J.W. Jipp, *The Paul of Acts. Proclaimer of the Hope of Israel or Teacher of Apostasy from Moses?*, in *NT*. 62, 2019, 60-78; B. D. Crowe, *The Hope of Israel. The Resurrection of Christ in the Acts of the Apostles*, Grand Rapids 2020, 47-86.

<sup>25</sup> Utili indicazioni metodologiche sul ricorso alla ricerca lessicografica nella storia politica e sociale antica in C. Nicolet, *Lexicographie politique et histoire romaine: problèmes de méthode et directions de recherches*, in I. Lana, N. Marinone (ed.), *Atti del Convegno sulla lessicografia politica e giuridica nel campo delle scienze dell'antichità (Torino, 28-29 aprile 1978)*, Torino 1980, 19-46, il quale invita opportunamente a considerare il contesto di impiego dei lessemi rilevanti.

<sup>26</sup> Cfr. B.W. Winter, *Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24-26*, in B.W. Winter, A.D. Clarke (ed.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, Grand Rapids – Carlisle 1993, 305-336. Peppe, *I 'processi'* cit. 197-203, riconosce un «giuridicismo» in *Atti*, consistente nel rilievo dato alla connotazione giuridica delle relazioni tra persone e istituzioni, alla puntualità dei dati riportati, e alla connotazione giuridica delle reazioni alle condotte destabilizzanti per l'ordine costituito integrate da Paolo e dai primi cristiani. Santalucia, *Praeses* cit. 70, nota come Luca restituisca un «quadro vivo e realistico dello svolgimento di un processo criminale in una provincia romana nel I secolo d.C., dalla fase iniziale degli atti di polizia a quella 'cognizionale' di fronte al governatore».

lo richiama, dunque, qui una motivazione religiosa e non l'imputazione reale elevata contro di lui, che si evince da *Ac.* 24.5, laddove, per due volte, l'avvocato dei sinedriti, Tertullo, dinanzi al governatore Felice – rivestito dello specifico *officium* di mantenere l'ordine pubblico nella provincia (D. 1.18.13 pr. [Ulp. 7 *de off. proc.*])<sup>27</sup> – accusa Paolo di eccitare sedizioni (κινούντα στάσεις)<sup>28</sup> e di guidarle (πρωτοστάτην)<sup>29</sup>. La dottrina maggioritaria<sup>30</sup> riconosce nella *seditio* la condotta ascritta a Paolo dai suoi accusatori, condotta sussumibile, nel nostro caso, nella cornice del *crimen vis* (e non della *maiestas*), previsto e represso dalla corrispondente *lex Iulia*<sup>31</sup>.

Lo stesso Paolo, nel proprio discorso di difesa<sup>32</sup> sempre presso Felice, sembra far riferimento all'imputazione per *vis*, quando dichiara di non essere stato scoperto, né nell'area del tempio, né nelle sinagoghe, né in qualche luogo della città, a discutere con qualcuno, o a produrre assembramenti concitati/sediziosi di folla (*Ac.* 24.12: ...ἐπίστασιν<sup>33</sup> ποιούντα ὄχλου...), e poi di essere stato trovato nel tempio, ma non con la folla, né in un tumulto (24.18: οὐ μετὰ ὄχλου οὐδὲ μετὰ θορύβου). Tuttavia, non è su questi elementi, ma sulla 'speranza', che concentra la propria apologia. Si tratta di un'acuta strategia di difesa giudiziaria. Ripercorrere brevemente le intricate tappe 'processuali' – *rectius*: pre- e paraprocessuali – di questi capitoli aiuterà a comprenderlo.

<sup>27</sup> Cfr. A. Nogrady, *Römisches Strafrecht nach Ulpian. Buch 7 bis 9 De officio proconsulis*, Berlin 2006, 24-27. Nella sua *captatio benevolentiae*, Tertullo sottolinea come, grazie al governo di Felice, la Giudea fosse in pace (*Ac.* 24.2).

<sup>28</sup> Il linguaggio assona a quello impiegato da Claudio nella *Lettera agli Alessandrini* (CPJ II, 153.73-74) e a quello di fonti giuridiche e storiografiche coeve; cfr. C.S. Keener, *Paul and Sedition: Pauline Apologetic in Acts*, in *BBR.* 22, 2012, 209; Costa, *Le scene di tumulto* cit.

<sup>29</sup> Commenta Keener, *Paul* cit. 208: «The allegations that Tertullus levels against Paul in 24:5... are serious accusations, though apparently presented by Luke in summary form».

<sup>30</sup> Cfr. A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament. The Sarum Lectures 1960-1961*, Oxford 1963, 48-57; H.W. Tajra, *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles*, Tübingen 1996, 121; H. Omerzu, *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, Berlin – New York 2002, 424-439; Santalucia, *Paul's Roman Trial* cit. 224-228; Mandas, *Il processo* cit. 178-180; Santalucia, *Sul processo* cit. 946.

<sup>31</sup> Per l'inquadramento giuridico delle imputazioni si veda il confronto tra le posizioni di Santalucia, *Paul's Roman Trial* cit. 223-230 (che richiama la *maiestas*), e le condivisibili osservazioni di Mandas, *Il processo* cit. 177-192.

<sup>32</sup> Sulla retorica di questi discorsi cfr. F. Veltman, *The Defense Speeches of Paul in Acts*, in C.H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Danville – Edinburgh 1978, 243-256; J. Neyrey, *The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches in Acts 22-26: Form and Function*, in C.H. Talbert (ed.), *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York 1984, 210-224; C.S. Keener, *Some Rhetorical Techniques in Acts 24:2-21*, in S.E. Porter (ed.), *Paul's World*, Leiden 2008, 221-251.

<sup>33</sup> Ritorna il campo semantico della στάσις / *seditio*.

## 2. Le accuse contro Paolo e le 'indagini preliminari' in Ac. 21-26

In Ac. 21.28, per la prima volta a Gerusalemme, si esprimono accuse pubbliche contro Paolo<sup>34</sup>; i Giudei d'Asia<sup>35</sup> gridano: οὗτός<sup>36</sup> ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάντας πανταχῆ διδάσκων. Ma l'accusa non appare chiara tanto che, quando il comandante della coorte (χιλίαρχος / *tribunus militum*)<sup>37</sup> Claudio Lisia s'informa sull'identità di Paolo e su cosa avesse commesso (21.33), la folla si trova in una confusione e in un tumulto<sup>38</sup> tali che non è possibile ricavare informazioni attendibili<sup>39</sup> sulla realtà dei fatti (τὸ ἀσφαλές) (21.34)<sup>40</sup>. Volutamente ambiguo è anche il riferimento al νόμος – romano o giudaico? – e lo stesso riferimento era stato ambiguo anche a Corinto, dinanzi al *tribunal* di Gallione, come a breve si vedrà. Dopo un discorso di Paolo al popolo che surriscalda ancora di più il clima (21.40-22.23), il comandante traduce l'apostolo nella fortezza Antonia<sup>41</sup> per conoscere, mediante un interrogatorio a colpi di flagello, di cosa fosse accusato (22.24: ἵνα ἐπιγνῶ δι' ἣν αἰτίαν οὕτως ἐπεφώνουν αὐτῷ). Questa modalità di ricerca probatoria è repentinamente esclusa dall'invocazione da parte di Paolo della sua cittadinanza romana, *status* che gli accordava le guarentigie statuite dalla *lex Iulia de vi publica* rispetto agli abusi ai danni di *cives indemnati* perpetrati da coloro che esercitassero attività di repressione criminale<sup>42</sup>. Dunque, Lisia fa condurre Pa-

<sup>34</sup> Cfr. H. Omerzu, *The Roman Trial Against Paul according to Acts 21–28*, in *The Last Years* cit. 188-193; Mandas, *Il processo* cit. 8-9.

<sup>35</sup> Grazie alla menzione dei Giudei d'Asia si istituisce un rapporto con le tensioni tra Paolo e i Giudei verificate a Efeso e nella provincia (Ac. 19); cfr. Omerzu, *Der Prozeß* cit. 316-331.

<sup>36</sup> L'uso del dimostrativo οὗτος in funzione spregiativa – con significativi addentellati veterotestamentari – per indicare soggetti accusati si trova anche in Ac. 1.18; 6.13, 14; 16.20; 17.7, 18; 18.13; 19.26, 37; 21.28; cfr. J. Joosten, *The Syntax of zeh Mošeh (Ex 32,1.23)*, in *ZAW*. 103, 1991, 412-415; P. Costa, *Il primo 'atto' di Pietro. Analisi narrativa di At 1,16-22*, in *RivBib*. 67, 2019, 125.

<sup>37</sup> Egli rappresentava la maggiore autorità romana a Gerusalemme, in subordinazione gerarchica rispetto al *procurator* della Giudea e con il compito di mantenere l'ordine pubblico in città; cfr. Mandas, *Processo* cit. 16-20, ove anche raggugli sul suo ruolo nelle indagini preliminari.

<sup>38</sup> È ironico che il tumulto sia provocato da coloro che accuseranno Paolo di provocare tumulti (Ac. 24.5); si tratta di uno schema tipico di *Atti*; cfr. R.C. Tannehill, *Paul Outside the Christian Ghetto: Stories of Intercultural Conflict and Cooperation in Acts*, in T.W. Jennings (ed.), *Text and Logos. The Humanistic Interpretation of the New Testament. Essays in Honor of H.W. Boers*, Atlanta 1990, 247-263.

<sup>39</sup> Cf. C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles* II, Edinburgh 1998, 1022.

<sup>40</sup> Per una dettagliata esegesi di questi passi, cfr. Keener, *Acts* 3 cit. 3144-3164, ove bibliografia.

<sup>41</sup> Era lì acquarterata, a sorveglianza del tempio, la coorte romana di stanza in città (cfr. Ios. *Bell.* 5.5.8). Su questo edificio anche con riferimenti al nostro episodio, cfr. P. Pavón Torrejón, *La carcel y el encarcelamiento en el mundo romano*, Madrid 2003, 155-156.

<sup>42</sup> Su questi passi di *Atti*, anche in relazione con Ac. 16.11-40, cfr. Mandas, *Il processo* cit. 22-74.



olo davanti al sinedrio<sup>43</sup> ancora per conoscere la realtà dei fatti (τὸ ἀσφαλές), cioè di cosa venisse accusato dai Giudei (22.30: τὸ τί κατηγορεῖται ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων)<sup>44</sup>. Tale comparsa non è neutra sul piano dell'iniziativa processual-criminale eventualmente attivabile, ma è uno snodo delle indagini preliminari, dacché funzionale alla raccolta delle prove – anche considerando l'improcedibilità dell'interrogatorio *per tormenta* – e a una sommaria valutazione delle accuse<sup>45</sup> finalizzata all'eventuale redazione dell'*elogium*<sup>46</sup>. È in questa sede che Paolo afferma solennemente di essere sotto processo «a motivo della speranza nella risurrezione dei morti» (23.6), individuando così un capo d'imputazione religioso e intragiudaico all'origine della situazione giudiziale in cui versa.

Questo elemento è coerente con quanto scrive Lisia nel suo τύπος (23.25) al governatore, che consegue alla seduta del sinedrio e allo sventato complotto contro Paolo e che accompagna il trasferimento, sotto scorta armata, a Cesarea. Il χιλίαρχος riferisce accuse per «questioni relative alla loro legge» (περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν), ma non imputazioni «meritevoli di morte o di prigionia» (23.29). Analoghe saranno le parole del governatore Festo davanti ad Agrippa: «Quelli che lo incolpavano... non portarono alcuna accusa di quei crimini che io immaginavo; avevano con lui alcune questioni relative alla loro religione e a un certo Gesù, morto, che Paolo sosteneva essere vivo» (25.18-19). Ben diverse sono le già viste affermazioni di Tertullo.

Dunque, s'appalesa un dato: l'imputazione atta a dare origine a un processo criminale contro Paolo sarebbe stata quella di *vis*, nondimeno essa non si rin-

<sup>43</sup> Mandas, *Il processo* cit. 89-102, mostra come la competenza del sinedrio per la profanazione del tempio, alla luce delle fonti, potrebbe ammettersi nel caso di flagranza del reato, non verificatasi nella fattispecie in esame.

<sup>44</sup> *Ac.* 22.30 non indica il soggetto, ma è pacifico ritenere che si tratti del *tribunus*, soggetto esplicito al v. 29. Sulla plausibilità di un'iniziativa del tribuno finalizzata alla ricerca della prova da parte del sinedrio, cfr. Keener, *Acts* 3 cit. 3261-3264; Mandas, *Il processo* cit. 113, nt. 216.

<sup>45</sup> Il sinedrio non interviene qui per una competenza giurisdizionale – *contra* J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, 145; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, 85-86; Omerzu, *Der Prozeß* cit. 387 – ma in funzione istruttoria; cfr. C. Giachi, *Un brano della traduzione russa del Bellum Judaicum di Flavio Giuseppe e i rapporti tra il sinedrio e il governatore romano nel I secolo*, in *Eparcheia* cit. 104-105; Mandas, *Il processo* cit. 110, 114.

<sup>46</sup> Impiego il termine *elogium* (attestato da fonti successive) per inquadrare l'epistola di Lisa, in conformità alla dottrina maggioritaria; cfr. Santalucia, *Praeses* cit. 71-75; S. Giglio, *Il problema dell'iniziativa nella 'cognitio' criminale. Normative e prassi da Augusto a Diocleziano*, Torino 2009<sup>2</sup>, 157-161; Mandas, *Il processo* cit. 133-165; Brélaz, *The Provincial Contexts* cit. 492. Sulla configurazione dell'*elogium*, per tutti, cfr. V. Marotta, *L'elogium nel processo criminale (secoli III e IV d.C.)*, in F. Lucrezi, G. Mancini (ed.), *Crimina e delicta nel tardo antico. Atti del Seminario di Studi. Teramo, 19-20 gennaio 2001*, Milano 2003, 72-87.

viene nel documento ‘ufficiale’ romano di deferimento al governatore, ma si trova piuttosto nelle parole di Tertullo, viene negata, quasi in un *obiter dictum*, dall’apostolo in *Ac.* 24.12-13,<sup>47</sup> e non è poi evocata da Felice, che invece ascolta Paolo ancora su temi religiosi intorno alla fede in Gesù come Messia (24.24). Luca afferma che davanti a Festo i Giudei elevano ancora molte gravi accuse, ma non le specifica; soltanto rileva che non allegano prove (25.7). Dinanzi al *procurator* Paolo non riconosce, in generale, di aver commesso colpa alcuna contro la legge dei Giudei, contro il tempio e contro Cesare (25.9). Si riferiscono probabilmente a quest’ultimo aspetto – che assona a imputazioni per *maiestas* simili a quelle contestate a Tessalonica (17.7)<sup>48</sup> – le citate parole di Festo ad Agrippa.

In *Ac.* 25.7 si richiama probabilmente la carenza di prove dell’integrazione di condotte rilevanti per il diritto romano, tanto che il *procurator* precisa che formano oggetto del contendere questioni relative alla religione giudaica e alla risurrezione di Gesù (25.19). Tale assenza sostanziale di accuse ascrivibili all’apostolo è confermata dalla richiesta di Festo ad Agrippa di un intervento di indagine *ad adiuvandum*, con l’invito ad ascoltare Paolo per aver qualcosa da comunicare a Roma, non sussistendo imputazioni valide contro di lui (25.26-27). Significativamente Paolo, dinanzi al re, concentra ancora e da subito l’attenzione su usanze e questioni riguardanti i Giudei, che dice essere ben note ad Agrippa e rappresentare l’origine delle accuse contro di lui (26.3; *μάλιστα γνώστην ὄντα σε πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων*). È il riferimento a tali questioni il cuore della difesa di Paolo e per questo mi permetto di dissentire – sull’autorevole scorta di Leo Peppe<sup>49</sup> – da una nota di Mandas, che non tratta i contenuti del discorso paolino di *Ac.* 26, perché «verte principalmente su temi di natura religiosa che in questa sede è apparso ultroneo riportare»<sup>50</sup>. Tali temi esibiscono invece, a mio parere, un non tenue rilievo giuridico, come subito si vedrà.

### 3. Il motivo giuridico del riferimento alla speranza nei discorsi di difesa di Paolo

Ora che si è delineato lo snodarsi dell’attività di ‘indagini preliminari’, si può meglio apprezzare la portata della scelta difensiva di Paolo: l’apostolo, quando si riferisce al motivo fondamentale del suo trovarsi accusato, evoca la ‘speranza

<sup>47</sup> Anche L. Alexander, *Silent Witness: Paul’s Troubles with Roman Authorities in the Book of Acts*, in *The Last Years* cit. 173, riconosce la caratura quasi incidentale del riferimento di Paolo a queste accuse.

<sup>48</sup> Cfr. Costa, *Paolo* cit. 139-155; Id., *Una lex Iulia de collegiis? Note critiche su un paradigma dottrinale*, in *IAH.* 12, 2020, 35-38; Id., *Urbs celeberrima* cit. 44-50.

<sup>49</sup> Cfr. Peppe, *Il processo* cit. 35-36; Id., *I ‘processi’* cit. 221.

<sup>50</sup> Mandas, *Il processo* cit. 203 nt. 190.

d'Israele' e/o questioni teologiche intragiudaiche. Certamente non può negarsi la presenza di un intento kerygmatico. La fede cristiana si presenta come adempimento della speranza giudaica: è un postulato e una pretesa teologica<sup>51</sup>. Ma, se si osservano più in profondità i profili giuridici, si coglie una precisa strategia retorica e giudiziaria. Paolo sposta il *focus* dell'attenzione da una condotta la cui offensività è segnata dalla materialità come la *vis* – idonea a integrare un *crimen* previsto da una *lex publica* che stabilisce l'area dei comportamenti incriminati, la procedura repressiva e la sanzione<sup>52</sup> – a una condotta al più riconducibile nell'alveo di delitti – *avant la lettre* – d'opinione, che Lisia e Festo, infatti, inquadrano come riguardante questioni della legge o della religione giudaica.

A mio parere si ripresenta qui un asse portante della presentazione lucana dei rapporti tra i cristiani e le autorità romane o legate a Roma, che trova la sua plastica espressione nell'episodio di Corinto (*Ac.* 18.1-18). I Giudei di questa vivace città portuale<sup>53</sup>, probabile sede della residenza del governatore<sup>54</sup>, plausibilmente animati dalla gelosia<sup>55</sup> per il successo missionario di Paolo, lo trascinano davanti al tribunale del *proconsul Acaiae* Gallione<sup>56</sup> (18.12: ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸ βῆμα), denunciando che l'apostolo persuade chi lo ascolta a venerare Dio in modo contrario alla legge (Παρά τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν), con ciò impiegando la dianzi segnalata ambiguità, dacché non precisano se la legge violata sia il diritto romano o la *Torah*<sup>57</sup>. Il *praeses* risponde con una precisazione giuridica chiarificatrice, che illumina anche il nostro tema: Εἰ μὲν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ῥαδιούργημα πονηρόν, ὃ Ἰουδαῖοι, κατὰ λόγον ἂν ἀνεσχόμεν ὑμῶν, εἰ δὲ ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς, ὄψεσθε αὐτοί· κριτῆς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι (18.14b-15).

<sup>51</sup> Cfr. Mele, *A causa* cit. 23-24.

<sup>52</sup> Anche nelle province, perché si potesse esercitare la repressione criminale, era necessario che la fattispecie fosse riconducibile entro l'alveo delle *leges iudiciorum publicorum* o comunque a una previa norma incriminatrice; cfr. F. Botta, *La repressione criminale*, in A. Schiavone (ed.), *Storia giuridica di Roma*, Torino 2016, 355.

<sup>53</sup> Per un inquadramento storico-sociale del contesto, cfr. M.V. Hubbard, *Urban Uprisings in the Roman World: The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes*, in *NTS*. 51, 2005, 416-428.

<sup>54</sup> Per le questioni circa l'identificazione della sede del governatore d'Acaia, cfr. R. Haensch, *Capita Provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römi-schen Kaiserzeit*, Mainz am Rhein 1997, 322-328.

<sup>55</sup> Sul tema, cfr. Costa, *Paolo* cit. 93-98.

<sup>56</sup> *PIR.* II, n. 494; L. Troiani, *Lucio Giunio Gallione e le comunità giudaiche*, in I. Gualandri, G. Mazzoli (ed.), *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale (Atti Convegno Internazionale Milano-Pavia, 2-6 maggio 2000)*, Como 2003, 115-123.

<sup>57</sup> Cfr. C.K. Rowe, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford 2009, 58; K. Yamazaki-Ransom, *The Roman Empire in Luke's Narrative*, London – New York 2010, 128; Alexander, *Silent* cit. 165.

La *sententia* di Gallione è stata di recente oggetto dell'attenzione di Felice Costabile, il quale – sviluppando un'intuizione di Giuseppe Guadagno<sup>58</sup> – pone in rilievo le istanze giuridiche emergenti, in piena consentaneità con il diritto vigente a metà del I sec. d.C.<sup>59</sup>. Gallione non invoca norme particolari, ma principii giuridici generali e proprii dell'ordinamento romano, gli stessi che ritengo abbiano indirizzato le testè ricordate reazioni del *tribunus militum* e di Festo a fronte delle accuse giudaiche, ma *sensim ac sine sensu* anche la difesa di Paolo. Costabile annota a proposito di *Ac.* 18.15: «nel periodo ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς [sono questioni di parole e di nomi e di legge, quella (vigente) presso di voi]<sup>60</sup>, essendo l'articolo al genitivo singolare τοῦ posposto con valore attributivo e grammaticalmente concordato con νόμου, è escluso che καθ' ὑμᾶς si riferisca ai ζητήματα περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων (*quaestiones de uerbo et nominibus*); nel qual caso la frase sarebbe stata: ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τὰ καθ' ὑμᾶς [sono questioni di parola e di nomi e di legge, *quelle* (dibattute) presso di voi]»<sup>61</sup>.

Sul piano lessicale e semantico mi pare evidente la contiguità con elementi dell'*elogium* di Lisia (23.29: ὄν εὖρον ἐγκαλούμενον περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν)<sup>62</sup>, del discorso di Festo ad Agrippa (25.19: ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισδαμονίας<sup>63</sup> εἶχον πρὸς αὐτὸν), e di quello di Paolo allo stesso re (26.3: μάλιστα γνώστην ὄντα σε πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων)<sup>64</sup>. È reiterata – e certamente deliberata – la ricorrenza del lessema

<sup>58</sup> G. Guadagno, *Rapporti tra cristiani ed impero romano nel I e II secolo*, in *Cristiani nell'impero romano. Giornate di studio, S. Leucio del Sannio – Benevento 22, 29 marzo e 5 aprile 2001*, Napoli 2002, 58, rilevava come dalle parole di Gallione si ricavi un preciso principio giuridico: «si rifiutano le accuse 'nominalistiche', precisando che gli 'attori' debbono dimostrare che gli accusati *fanno qualcosa contro le leggi*».

<sup>59</sup> L'episodio di Corinto si colloca probabilmente nel 52 e gli eventi finali a Gerusalemme nel 54-55; per la cronologia paolina, da ultimo, cfr. G. Rinaldi, *Archeologia del Nuovo Testamento. Un'introduzione*, Roma 2020, 100-101.

<sup>60</sup> Barrett, *Acts* II cit. 874, glossa: «the law that is current among you but not in this (Roman) court».

<sup>61</sup> Costabile, *Il principio* cit. 278.

<sup>62</sup> Lisia, a differenza di Gallione, non archivia il caso perché 'il fatto non sussiste', e invia Paolo al governatore, probabilmente per mostrarsi capace e fedele; cfr. R.J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll 1987, 22.

<sup>63</sup> La parola δεισδαμονία è piuttosto spregiativa ed equivale al latino *superstitio*.

<sup>64</sup> Commenta Peppe, *Il processo* cit. 38: «Qui si attiva l'interesse del giusantichista, perché per ben due volte Paolo si rivolge ad Agrippa come persona competente ed a conoscenza delle cose giudaiche, anche dal punto di vista giuridico. E questo è un particolare del tutto credibile (e ben conoscibile dai lettori degli *Atti*), se si considera che in questo momento Agrippa rappresenta il versante provinciale del diritto».

ζητήματα<sup>65</sup> a indicare questioni e controversie inerenti alla religione giudaica<sup>66</sup>. Il ricorso a questo vocabolo è un tratto lucano, poiché nel Nuovo Testamento s'incontra solo in *Atti* (15.2; 23.29; 25.19; 26.3) e assume una connotazione negativa<sup>67</sup> e sempre rapportata a istanze giudaiche.

Istituito questo nesso, ispirante conseguenze ermeneutiche, riprendo i ragguagli di Costabile su *Ac.* 18: «Gallione si rifiuta di giudicare controversie sulle parole e sulle denominazioni non perché riguardino la legge ebraica, bensì perché per il diritto romano non hanno rilevanza penale: il tribunale – dichiara il proconsole – condanna non idee, che si esprimono appunto con la parola e con i nomi, ma solo comportamenti contrari al senso di giustizia (ἀδίκημά τι = *iniquum aliquid*) o ancor più gravemente delittuosi (ἡ ῥαδιούργημα πονηρόν = *aut facinus pessimum*)»<sup>68</sup>.

Dunque, il 'non luogo a procedere' di Gallione<sup>69</sup> non si deve all'artificiosità di un ritratto lucano delle autorità romane asseritamente positivo, come spesso sostenuto<sup>70</sup> – tanto più che il proconsole non permette neppure a Paolo di parlare, né si occupa dell'agitazione immediatamente successiva (18.17) – piuttosto appare un segno di realismo<sup>71</sup>. La decisione sembra applicazione del 'principio di libertà di parola' tutelato dall'ordinamento, che non reprimeva il *dicere inreligiose* neppure se rivolto contro l'imperatore divinizzato, quello in carica o la sua stessa madre (*Tac. Ann.* 2.50). Per questo Cicerone (*leg.* 2.10.19, 25) scriveva: *qui secus faxit, deus ipse vindex erit; e: non iudex sed deus ipse vindex*

<sup>65</sup> In *Ac.* 15.2,7; 25.20 compare il lessema etimologicamente contiguo ζήτησις. Le dispute tra gli intellettuali su questioni lessicali, grammaticali o filosofiche erano assai frequenti e probabilmente Gallione a esse si riferisce.

<sup>66</sup> Rileva ancora Peppe, *Il processo* cit. 39: «Agrippa, in questo momento ha un ruolo fondamentale ... ed a lui è attribuita l'ultima parola: Paolo non ha alcuna colpa, da nessun punto di vista, né romano né – soprattutto, considerato chi parla – giudaico».

<sup>67</sup> Barrett, *Acts* II cit. 874, ritiene che indichi dispute presentate come «marginali e insignificanti, che persone intelligenti non prenderebbero in considerazione»; Keener, *Acts* 3 cit. 3481, più prudentemente suggerisce che non si tratta tanto di questioni non importanti, quanto non rilevanti nella sede in cui sono proposte.

<sup>68</sup> Costabile, *Il principio* cit. 278.

<sup>69</sup> Per Sherwin-White, *Roman Society* cit. 102, quella di Gallione è «The precise answer of a Roman magistrate refusing to exercise his *arbitrium iudicantis* within a matter *extra ordinem*»; cfr. anche B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids – Cambridge 1998, 554; Keener, *Acts* 3 cit. 2771.

<sup>70</sup> Richiamo, *ex multis*, le molto influenti posizioni di H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen (1954) 1977<sup>6</sup>, 128-135; al riguardo cfr. Rowe, *World* cit. 57-62.

<sup>71</sup> Alexander, *Silent* cit. 171, nota che il ritratto lucano di Gallione e dei magistrati cittadini a Filippi, Tessalonica ed Efeso può avere una caratura apologetica, ma è storicamente verisimile rispetto al periodo in cui si collocano gli eventi.

*constituitur*<sup>72</sup> e Tacito attribuiva a Tiberio l'affermazione: *deorum iniuriae diis curae* (Ann. 1.73)<sup>73</sup>.

Il diritto della repubblica e del principato, presupponendo una scissione nitida tra il *fas* e il *ius*, ignota al giudaismo<sup>74</sup>, non prevedeva sanzioni penali per opinioni religiose devianti, finanche blasfeme, e puniva l'illecito religioso solo se rientrante nell'area del *sacrilegium*, non consistente in un'offesa comunque espressa alla divinità, bensì in una condotta con carattere esplicito di materialità: la sottrazione di danaro o cose dedicate alle divinità dai templi<sup>75</sup>, in sostanza una fattispecie aggravata di *furtum*<sup>76</sup>. Sono, difatti, le norme sul *peculatus* (disposte dalla *lex Iulia peculatus*, di data e paternità incerta<sup>77</sup>) a punire il furto di cosa sacra (cioè formalmente dedicata agli dei<sup>78</sup>), insieme alla sottrazione di beni del *populus Romanus* (D. 48.13.1 [Ulp. 44 *ad Sab.*]; 48.13.4 pr. [Marcian. 14 *inst.*]; D. 48.13.11.2 [Paul., *l.s. iud. publ.*])<sup>79</sup>.

Ritornando a Gallione, egli considera lecite, perché non sussumibili

<sup>72</sup> Cfr. J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome (6-7 avril 1978)*, Rome 1981, 130; J. Turpin, *Cicéron, De legibus I-II et la religion romaine: une interprétation philosophique à la veille du principat*, in *ANRW*. II.16.3, Berlin – New York 1986, 1885-1886; F. Fontanella, *Introduzione al De legibus di Cicerone. I*, in *Ath.* 85, 1997, 505-506, 515-516.

<sup>73</sup> Cfr. G. Crifò, *Exilica causa, quae adversus exulem agitur. Problemi dell'aqua et igni interdictio*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Rome 1984, 467; L. Garofalo, *Studi sulla sacertà*, Padova 2005, 33 nt. 89, 116; F. Zuccotti, *In tema di sacertà*, in *Labeo* 45, 1998, 442; R. Fiori, *La condizione di homo sacer e la struttura sociale di Roma arcaica*, in T. Lanfranchi (ed.), *Autour de la notion de sacer. Journée d'étude organisée à l'École française de Rome en avril 2014*, Rome 2018, 204-205.

<sup>74</sup> Cfr. D. Piattelli, *L'offesa alla divinità negli ordinamenti giuridici del mondo antico*, in *AALM*. s.VIII 21, 1977, 423-449; Ead., *Concezioni giuridiche e metodi costruttivi dei giuristi orientali*, Milano 1981, 119-136.

<sup>75</sup> Sul regime di questa categoria di *res*, cfr. A. Ramon, *L'appartenenza e la gestione delle 'res sacrae' in età classica*, in L. Garofalo (ed.), *I beni di interesse pubblico nell'esperienza giuridica romana 1*, Napoli 2016, 249-316.

<sup>76</sup> Cfr. Th. Mommsen, *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, in *HZ*. 64 (1890) 389-392 (= Id., *Gesammelte Schriften*, III cit. 389-393); C. Ferrini, *Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale*, Roma 1905, 353-354; I. Pfaff, *Sacrilegium*, in *PWRE*. IA.2, Stuttgart 1920, 1678-1681; O. Robinson, *Blasphemy and Sacrilege in Roman Law*, in *IJ*. 8, 1973, 357-358; Scheid, *Le délit cit.* 117-171; F. Gnoli., *Sacrilegio (dir. rom.)*, in *ED*. 41, 1989, 212-215.

<sup>77</sup> Cfr. F. Gnoli, *Sulla paternità e sulla datazione della Lex Iulia peculatus*, in *SDHI*. 38, 1972, 328-338; B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1998<sup>2</sup>, 200.

<sup>78</sup> Cfr. Sen., *Benef.* 7.7.1; cfr. F. Gnoli, *Sen., Benef. 7, 7, 1-4: prospettiva filosofica e prospettiva giuridica del 'sacrilegium'*, in *SDHI*. 40, 1974, 401-414.

<sup>79</sup> Cfr. F. Gnoli, *Ricerche sul crimine peculatus*, Milano 1979, 137-145. F. Botta, *Giustiniano e la repressione della blasfemia*, in F.M. d'Ippolito (ed.), *φιλία. Scritti per Gennaro Franciosi 1*, Napoli 2007, 276, rileva che «i romani concentravano le energie statuali dirette alla repressione del delitto religioso su atti dotati di forte materialità». Tale criterio si trova ancora in un rescritto di Alessandro Severo (C. 4.1.2; a. 223). Una costituzione di Gordiano III (C. 9.19.1; a. 240) coerentemente afferma

nell'area dei *crimina* appena ricordati, le discussioni dottrinali (ζητήματα) e le denominazioni (ὀνόματα): si può immaginare che rientrino in queste categorie proprio gli scontri e le divisioni tra farisei e sadducei, che Paolo abilmente fa riaffiorare nel sinedrio (*Ac.* 23.6-10). Inoltre, il proconsole si dichiara incompetente a conoscere giudizialmente questioni riguardanti la legge dei Giudei<sup>80</sup>, con ciò seguendo il principio generale di non interferire nei culti e nelle pratiche religiose che connotavano i differenti gruppi etnici provinciali (ovviamente laddove non s'integrassero fattispecie criminose altrimenti represses come la *vis* o la *maiestas*<sup>81</sup>), e ottemperando, in ispecie, agli editti di Cesare, Augusto e Claudio a tutela dei diritti dei Giudei<sup>82</sup>, della cui protezione evidentemente in quel momento i primi cristiani godevano<sup>83</sup>.

Di recente, Rowe e Troiani<sup>84</sup> notano come la presa di posizione di Gallione dia il tono ai conflitti successivi. Analogamente L. Alexander afferma, impiegando in modo analogico il termine *rescriptum*: «Gallio's refusal of *cognitio* has the effect of a rescript, and Luke may be citing it for the same reason that Josephus cites the numerous decrees recognizing the freedom of the Jews»<sup>85</sup>.

Ho altrove rilevato che i principii giuridici espressi dal proconsole di Acaia

che il *crimen laesae religionis* consiste nella sottrazione di *res religioni destinatae*; cfr. M.U. Sperandio, *Nomen Christianum 1. La persecuzione come guerra al nome cristiano*, Torino 2009, 118; I. Ruggiero, *Ricerche sulle Pauli Sententiae*, Milano 2017, 236-240, ove bibliografia.

<sup>80</sup> R.I. Pervo, *Acts*, Minneapolis 2009, 455, sintetizza così la posizione di Gallione: «Christianity is an inner-Jewish affair in which Rome does not meddle». Analogamente, cfr. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, Grand Rapids, MI, 1988, 353; B.W. Winter, *Gallio's Ruling on the Legal Status of Early Christianity*, in *TynB.* 50, 1999, 213-224; M.C. Parsons, *Acts*, Grand Rapids 2008, 255.

<sup>81</sup> È la logica sottesa a PS. 5.21.2 e a D. 48.19.30 (Mod. 1 *de poen.*); cfr. Robinson, *Blasphemy* cit. 363-365; L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990, 58; L. Solidoro Maruotti, *Profili storici del delitto politico*, Napoli 2002, 155. In una lettera di Antonino Pio al κοινόν d'Asia (Eus. *H.E.* 4.13) si afferma che Adriano punì i cristiani solo per turbative dell'ordine pubblico; in dottrina è discusso il rapporto tra queste fonti; cfr. V. Marotta, *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, Milano 1988, 261-268, ove anche un commento a PS. 5.21.2; cfr. altresì Sperandio, *Nomen* cit. 97.

<sup>82</sup> Cfr. A.M. Rabello, *La situazione giuridica degli Ebrei nell'Impero Romano*, in A. Lewin (ed.), *Gli ebrei nell'impero romano*, Firenze 2001, 125-129 (= Id., *Ebraismo e diritto* 1, ed. F. Lucrezi, Soveria Mannelli 2009, 353-357); R. Nicolai, *La Giudea di Strabone e la percezione del giudaismo all'epoca di Augusto*, in *QVO.* 10, 2015, 1-16; E. Tagliaferro, *Augusto e gli ebrei*, *Ivi*, 125-138; Costabile, *Il principio* cit. 278.

<sup>83</sup> M. Tellbe, *Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in I Thessalonians, Romans, and Philippians*, Stockholm 2001, 280, mette in luce come nel racconto lucano i primi cristiani si avvalgano *de facto* dei privilegi sociopolitici di cui godevano i Giudei; cfr. anche A. Borrell, *Paul and the Roman Authorities*, in *The Last Years* cit. 177.

<sup>84</sup> Cfr. Rowe, *World* cit. 54; L. Troiani, *Paolo e l'Impero romano*, in *RSIt.* 124, 2012, 252-254.

<sup>85</sup> Alexander, *Silent* cit. 166.

si riflettono nelle parole del γραμματεὺς efesino in *Ac.* 19.35-40: il magistrato nega che i missionari abbiano perpetrato il *crimen sacrilegii* e che abbiano bestemmiato. Circa quanto accade a Efeso, si può ritenere che per la prima contestazione manchi la materialità dell'illecito denunciato (il 'furto aggravato'), e per la seconda che l'espressione di opinioni religiose non integri una fattispecie sanzionata dall'ordinamento romano<sup>86</sup>. Pertanto, sia per Gallione, sia per il γραμματεὺς la predicazione cristiana, peraltro non distinta da quella giudaica, non lede norme giuridiche e i magistrati, ai diversi livelli, non hanno intenzione, né (quel che più conta) facoltà di impedirla. È per questo che Paolo insiste reiteratamente sul contenuto religioso – la speranza – delle controversie da cui sono scaturite le accuse contro di lui. Ermogene di Tarso (Περὶ στάσεων 42.5-7; p. 35, ed. Heath), addita tra le strategie giudiziarie quella di eccepire preliminarmente l'incompetenza del tribunale, dinanzi al quale l'imputato si trova, a conoscere una determinata questione. Paolo non deve neppure obiettare in questo senso, perché sono gli stessi magistrati a negare la propria competenza cognitoria.

È esemplare retoricamente come Paolo costruisca la propria difesa in *Ac.* 24.14-15: ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν<sup>87</sup> ἦν λέγουσιν αἴρεσιν... ἐλπίδα ἔχων εἰς τὸν θεὸν... L'apostolo 'confessa' (ὁμολογέω) quanto ha realmente compiuto: una scelta (αἴρεσις) teologica sostanziata nella speranza nella risurrezione. In *Ac.* 24.21, ribadisce che questo è il reale capo d'imputazione a suo carico: Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι σήμερον ἐφ' ὑμῶν. Paolo confessa tatticamente di essere responsabile di qualcosa che secondo il diritto romano non si riconduce a un crimine e che perciò non può sostanziare alcuna condanna; alla base delle accuse contro di lui si riconoscono solo questioni meramente teologiche<sup>88</sup>. L'affermazione paolina si avvicina alla tecnica retorica – insegnata nei *Progymnasmata* (Cic. *Inv.* 2.31; Hermog. *Stat.* 38.12-17) – della *concessio* (ο συγχώρησις ο παρομολογία)<sup>89</sup>: l'ammissione, in sede giudiziale o paragiudiziale, di aver tenuto qualche comportamento, oggetto dell'accusa, che contestualmente si mostra essere innocuo o lecito.

Mi pare acclarato il motivo in forza del quale a Paolo interessa ricondurre quanto gli è contestato tra le *quaestiones disputatae* interne al giudaismo, reli-

<sup>86</sup> Cfr. P. Costa, «Scoppiò un grande tumulto» (*At 19,23-40*). Efeso, la 'Via' e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico, Torino 2021, 302-303.

<sup>87</sup> Per il valore teologico e ideologico dell'adozione di questo lessema per identificare la comunità cristiana, cfr. P. Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge 2012, 247-271.

<sup>88</sup> Cfr. Keener, *Acts* 4 cit. 3400.

<sup>89</sup> Cfr. H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (ed. D.E. Orton, R.D. Anderson), Leiden 1998, 383 (§ 856); Parsons, *Acts* cit. 237; Keener, *Acts* 4 cit. 3400-3401.



gione che gode di diritti peculiari e privilegi (e che permane *licita* anche dopo il 70 [Tert. *Ap.* 21]). Tali ζητήματα sarebbero state irrilevanti per i Romani, se non fossero deflagrati in violazioni dell'ordine pubblico. Annota Garofalo: «confidava in quella resurrezione dei morti a favore della quale già si era espresso, con il disappunto dei sadducei, davanti ai sinedriti verosimilmente convocati da Lisia, rimanendo però nel campo della contesa teologica, senza dubbio priva di rilievo per un giudice vincolato al rispetto del diritto criminale romano»<sup>90</sup>.

La strategia difensiva di Paolo sembra vincente e l'innocenza dell'apostolo è, invero, riconosciuta in tutte le tappe delle indagini preliminari<sup>91</sup> sia rispetto all'ordinamento romano, tanto più essendo egli *civis*, sia perfino da una parte dei Giudei (*Ac.* 23.9). Concordano sull'innocenza: Lisia (23.29), Festo (25.18,25), Agrippa (26.31-32) e, a ben vedere, anche Felice, il quale trattiene Paolo non perché convinto della possibilità di ascrivergli qualche reato, ma per la convenienza di far cosa gradita ai Giudei e nella già ricordata speranza di ricevere dall'apostolo una tangente (24.26-27).

#### IV. 'Ελπίς e Spes Augusta: un hidden political transcript?

##### 1. Paolo sotto indagine: la Rule of Law romana e gli hidden political transcripts.

Da questi cenni ad alcuni snodi delle 'indagini preliminari' emerge un profilo che permette di superare la consolidata, ma troppo recisa, contrapposizione tra i supposti scopi di *Atti: apologia pro ecclesia*<sup>92</sup> o *apologia pro imperio*<sup>93</sup>. Questa contrapposizione è già stata ampiamente revocata in questione<sup>94</sup>, poiché a essa è irriducibile la descrizione lucana dei rapporti fra la comunità cristiana e le autorità amministrative e politiche. Nel complesso del libro l'azione missionaria è valutata come non immediatamente reprimibile, e ciò accade in forza di principii, norme, e procedure proprii della *Rule of Law* romana: i cristiani sono

<sup>90</sup> Garofalo, *San Paolo* cit. 82.

<sup>91</sup> Cfr. Brélaz, *Mette* cit. 236.

<sup>92</sup> Ricordo il contributo pionieristico di C.A. Heumann, *Dissertatio de Theophilo, cui Lucas historiam sacram inscripsit*, in *Bibliotheca Historico-Theologica, Class IV*, Bremen 1720, 483-505, e le diffuse posizioni di H.J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, London 1927, 308-315; Conzelmann, *Die Mitte* cit. e Bruce, *The Book* cit. 8-13.

<sup>93</sup> Cfr. P.W. Walaskay, 'And so we came to Rome'. *The Political Perspective of St. Luke*, Cambridge 1983.

<sup>94</sup> Almeno a partire da P. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge 1996, che ritiene che Luca stia scrivendo per lettori cristiani, offrendo loro la legittimazione per la possibilità di vivere pacificamente la propria fede nel mondo imperiale romano.

così pareneticamente sollecitati a non temere, laddove il diritto vigente venga rispettato. Sullo sfondo si guarda al potere imperiale con rispetto e, in questo senso, con atteggiamento ‘positivo’<sup>95</sup>. Il quadro dei rapporti sociali, amministrativi, politici e culturali è realistico e s’intrecciano l’impegno delle autorità per il mantenimento dell’ordine<sup>96</sup>, con l’attività a tal fine esercitata dai magistrati ai diversi livelli, e la sottomissione dei cristiani all’esercizio della potestà di imperio e di giurisdizione.

In *Atti* è mostrata, pertanto, la non offensività della fede cristiana dinanzi ad accuse che intersecano il piano religioso con quello identitario, politico ed etico. Ancor di più si comprende come non siano le autorità legittime a opporsi all’evangelizzazione, ma folle sregolate, sulle quali – con astuta strategia apologetica – si carica la responsabilità<sup>97</sup>.

Tuttavia, il libro non si limita alla presentazione di una convivenza possibile, ma contiene peculiari elementi teologico-politici. La comunità cristiana si muove su un crinale quasi paradossale: da un lato è leale agli ordinamenti giuridici locali e a quello romano<sup>98</sup>, non causa tumulti e rigetta la violenza; dall’altro è implicitamente ‘sovversiva’. Il cristianesimo rappresenta, invero, non solo una visione soprannaturale della realtà, ma una *Weltanschauung* radicalmente alternativa. Per i cristiani è il Risorto – e non il *princeps* – il κύριος di tutti i popoli<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Per aggiornati *status quaestionis* sulla concezione lucana del potere imperiale, cfr. Yamazaki-Ransom, *The Roman Empire* cit.; M. De Santis, *La concezione lucana del potere imperiale*, in *RivBib.* 64, 2016, 415-445; D.W. Billings, *Acts of the Apostles and the Rhetoric of Roman Imperialism*, Cambridge 2017, 3-11.

<sup>96</sup> Cfr. Tamburi, *Paolo* cit. 150-151. È lo stesso realismo che si rinviene in *Rom.* 13.1-7, che non rappresenta un’esaltazione del potere imperiale, bensì contiene probabilmente elementi di implicita contestazione, tanto che N. Elliott, *Strategies of Resistance and Hidden Transcripts in the Pauline Communities*, in R.A. Horsley (ed.), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*, Atlanta 2004, 119-122, parla di «glimpses of a hidden transcript in Romans 13:1-7». Sul rapporto tra il resoconto lucano del processo a Paolo e *Rom.* 13, cfr. B.T. Viviano, *The Christian and the State in Acts and Paul (Acts 25,16 and Rom 13,1-7). Roman Fairness Revisited*, in D. Marguerat (ed.), *Reception of Paulinism in Acts*, Leuven 2009, 225-238.

<sup>97</sup> Cfr. Brélaz, *Mettre en scène* cit. 239-244.

<sup>98</sup> Cfr. Rinaldi, *Spigolature* cit. 13-14.

<sup>99</sup> Il dato emerge chiaramente negli inni cristologici del *Corpus Paulinum* (*Phil.* 1.6-11; *Col.* 1.13-20; *Eph.* 1.3-14). Per il tema in *Lc.-Ac.*, *ex multis*, cfr. J. Moles, *Accommodation, Opposition or Other? Luke-Acts’ Stance Towards Rome*, in J.M. Madsen, R. Rees (ed.), *Roman Rule in Greek and Latin Writing. Double Vision*, Leiden – Boston 2014, 79-104. La tensione tra rispetto dell’ordinamento giuridico romano e annuncio dell’appartenenza a un altro ordinamento, emerge anche in altri testi del cristianesimo delle origini; si ricordino le metafore della cittadinanza nella *Epistola a Diogneto* (5.4-5); cfr. V. Marotta, *Conclusioni*, in L. Gagliardi, D. Kremer (ed.), *Cittadinanza e nazione nella storia europea*, Milano 2020, 266-268.

e tale affermazione ha riflessi politici. Kavin Rowe<sup>100</sup> rileva la costante dialettica polare, nella seconda parte di *Atti*, fra una visione teologica incommensurabile con il ‘paganesimo’ e un progetto apologetico – aggiungerei: realistico/parenetico – di descrivere la storia della missione cristiana come non destabilizzante sul piano politico<sup>101</sup>. Gary Gilbert icasticamente appunta: «Luke’s experience of Roman imperial power was refracted through the prism of his understanding of Jesus’ life, death and resurrection»<sup>102</sup>. La dialettica è tra la non-competizione politica con la *potestas* del *princeps* e la catena di comando romana, fino al livello cittadino, e l’affermazione di una posizione nuova e ‘autonoma’, sul piano culturale e teologico, rispetto al *milieu* etico-religioso greco-romano, e più radicalmente rispetto all’*auctoritas* imperiale, cui mai i discepoli di Cristo<sup>103</sup> tributano devozione, perché, al di sopra, emerge l’ἐξουσία universale (*Lc.* 4.32,36; 20.2,8)<sup>104</sup> dell’unico πάντων κύριος cui obbedire (10.36)<sup>105</sup>.

Questa tensione si coglie anche nei testi in esame, e proprio il linguaggio della speranza la rivela. La presenza surrettizia di elementi considerabili come politici può utilmente ricondursi nell’area dei cosiddetti *hidden political transcripts*. Tale concetto si deve agli studi di antropologia culturale di J.C. Scott, che esaminò i messaggi nascosti di opposizione e resistenza politica dei gruppi subordinati. Tali messaggi possono occultarsi sotto il velo di pubbliche attestazioni di deferenza e rispetto per l’autorità o di discorsi e comportamenti apparentemente inoffensivi<sup>106</sup>. Questa pluralità semantica e semiotica di parole e gesti è stata rilevata anche in opere della seconda sofistica<sup>107</sup> e perfino nelle ora-

<sup>100</sup> Cfr. Rowe, *World* cit. 5, 11, 53. Cfr. anche Cassidy, *Society* cit. 128-129; 157-159.

<sup>101</sup> Cfr. J.-N. Aletti, *Le rôle de la ville dans la mission de Saint Paul*, in *Transversalités* 134, 2015, 49-65.

<sup>102</sup> G. Gilbert, *Luke-Acts and Negotiation of Authority and Identity in the Roman World*, in C. Helmer (ed.), *The Multivalence of Biblical Texts and Theological Meanings*, Atlanta 2006, 87.

<sup>103</sup> Sul tema, *ex multis*, cfr. M. Meiser, *Lukas und die römische Staatmacht*, in M. Labahn, J. Zangenberg (ed.), *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft*, Tübingen 2002, 175-193; G. Gilbert, *Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke-Acts*, in T. Penner, C. Vander Stichele (ed.), *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Atlanta, 233-256; D. Marguerat, *L’autorità politica fra potere e promessa negli Atti degli apostoli*, in *RStB.* 18, 2006, 223-234.

<sup>104</sup> Cfr. Rowe, *World* cit., 103-116.

<sup>105</sup> Riprendo il riferimento alla *potestas* e all’*auctoritas*, concetti giuridici densi di significato posti in problematico rapporto in *RGDA* 34.3, da De Santis, *La concezione* cit. 439-444. Su *RGDA* 34.3, cfr. F. Costabile, *Il perfido imperium e l’ambigua potestas di Augusto*, in A. Palma (ed.), *Civitas et Civilitas. Studi in onore di Francesco Guizzi* 1, Torino 2014, 228-235; O. Licandro, *Augusto e la res publica imperiale. Studi epigrafici e papirologici*, Torino 2018, 28-32.

<sup>106</sup> Cfr. J.C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven 1990, 18-19.

<sup>107</sup> Gilbert, *Luke-Acts* cit. 90-99, suggerisce una comparazione tra *Lc.-Ac.* e la seconda sofi-

zioni di Elio Aristide<sup>108</sup>, testi per alcuni profili (vicinanza d'epoca, collocazione dell'autore e delle vicende riferite in province greche, asserita lealtà all'impero) avvicinati ad *Atti*.

La ricerca di *hidden transcripts* ha investito anche il Nuovo Testamento con gli studi curati da Horsley<sup>109</sup>, e quelli di Beck e di Heilig<sup>110</sup>. Horsley indirizzò le ricerche su Marco, sulla cd. fonte Q e sulle lettere protopaoline, ritenendo che scritti successivi (*Lc.-Ac.*, il *Corpus Iohanneum* e le lettere pastorali) mostrassero acquiescenza all'ordine politico dominante<sup>111</sup>. Nondimeno, già in un volume curato da Horsley, Carter manifestò perplessità per questa restrizione, invitando a non considerare tali scritti sottomessi al potere imperiale<sup>112</sup>. È un rilievo da accogliere. La presenza di un linguaggio di latente opposizione e simbolica eversione in *Lc.-Ac.*<sup>113</sup>, è, infatti, posta a tema in due recenti dissertazioni dottorali: quella di A.C. Miller<sup>114</sup> – in prospettiva primariamente sociologica – sugli *hidden transcripts* in *Lc.* 1.46-55; 4.16-30; 16.19-31, e quella di L.B.A. Amoussou<sup>115</sup> sugli *Hidden Transcripts of Political Resistance* in *Atti*, individuati

stica, rilevando come sotto la superficie di una proclamata lealtà all'impero romano e di una ben studiata messa in rilievo del suo valore permangano significative istanze critiche, contestatorie e difensive della propria identità.

<sup>108</sup> Su Elio Aristide, in questa prospettiva, cfr. L. Pernot, *Aelius Aristides and Rome*, in W.V. Harris, B. Holmes (ed.), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, Leiden – Boston 2008, 175-201; E. Bowie, *I discorsi civici di Elio Aristide*, in P. Desideri, F. Fontanella (ed.), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, Bologna 2013, 69-89; J.M. Cortés Copete, *Città, dèi e parole. La formazione di un'identità politica greca per l'impero romano*, Ivi, 117-145; meno persuaso della riconoscibilità di tali velati messaggi G.W. Bowersock, *Elio Aristide tra Atene e Roma*, Ivi, 25-38.

<sup>109</sup> Cfr. Horsley (ed.), *Hidden Transcripts* cit.; Id. (ed.), *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, Atlanta 2006.

<sup>110</sup> Cfr. N.A. Beck, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament. Hidden Transcripts of Hope and Liberation*, New York 2009<sup>2</sup> (si noti il cambiamento del titolo rispetto alla prima edizione del 1997, ove, in luogo di *Hidden Transcripts*, si trovava: *Symbolic Messages*); C. Heilig, *Hidden Criticism? The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Subtext in Paul*, Tübingen 2015.

<sup>111</sup> Cfr. R.A. Horsley, *Introduction. Jesus, Paul, and the 'Art of Resistance': Leaves from the Notebook of James C. Scott*, in *Hidden Transcripts* cit. 14.

<sup>112</sup> Cfr. W. Carrer, *James C. Scott and New Testament Studies: A Response to Allen Callahan, William Herzog, and Richard Horsley*, in *Hidden Transcripts* cit. 90-94,

<sup>113</sup> Tema rilevato da Gilbert nei citati contributi. Su questa linea, cfr. anche B. Kahl, *Acts of the Apostles. Pro(to)-Imperial Script and Hidden Transcript*, in R.A. Horsley (ed.), *In the Shadow of Empire. Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, Louisville – London 2008, 137-156.

<sup>114</sup> Cfr. A.C. Miller, *Rumors of Resistance. Status Reversals and Hidden Transcripts in the Gospel of Luke*, Minneapolis 2014. Su Giovanni, cfr. A.M. Wright, *The Governor and the King. Irony, Hidden Transcripts, and Negotiating Empire in the Fourth Gospel*, Eugene 2019.

<sup>115</sup> Cfr. L.B.A. Amoussou, *Acts as a Hidden Transcript of Political Resistance. The Lukan Narrative of Infrapolitics*, Diss. University of St. Michael's College, Toronto 2014.

anche nei capitoli sul ‘processo’ a Paolo. A tali ricerche non posso che rinviare, ma intendo ora suggerire come, nel contesto storico della missione paolina, anche l’invocazione dell’adempimento della ἑλπὶς, in affermazioni pronunciate in contesti ufficiali quali il sinedrio e, ancor di più, in discorsi davanti ad autorità romane o legate con Roma, costituissero proprio un *hidden political transcript*.

## 2. *La Spes Augusta nel contesto storico della prima missione cristiana*

Il rilievo del linguaggio della speranza per comprendere il messaggio celato nelle parole di Paolo non può comprendersi, se non si richiama lo sviluppo ideologico e iconografico della *Spes* negli ultimi decenni della Repubblica e nei primi del Principato. Il culto di *Spes*<sup>116</sup> – personificazione divinizzante dell’idea della *res sperata* di caratura di solito favorevole<sup>117</sup> piuttosto che vera *virtus*<sup>118</sup> – è documentato almeno dai tempi della prima guerra punica<sup>119</sup>, quando a Roma, nel *Forum Holitorium*, fu dedicata una *aedes Spei* (Cic. *leg.* 2.11.28; Tac. *Ann.* 2.49.2)<sup>120</sup> contenente una statua cultuale, che sarà il modello iconografico di successivi conii di monete a partire dal principato di Claudio<sup>121</sup>. Un tempio alla triade *Spes, Fortuna e Fides* fu poi edificato a Capua nel 110 a.C. (*ILS.* II 3770)<sup>122</sup>.

I riferimenti alla *Spes* come divinità vedono una certa frequenza nelle commedie plautine (*Merc.* 842-843; 867; *Rud.* 231; *Bacch.* 893; *Cist.* 670; *Men.* 1081; *Most.* 350; *Pseud.* 709) a testimonianza della devozione a questa dea, risalente

<sup>116</sup> Si tratta di un culto tipicamente romano, che non si rinviene nella Grecia classica; cfr. A. Momigliano, *Religion in Athens, Rome and Jerusalem in the First Century B.C.*, in *ASNP.* 14, 1984, 873-881 (= in Id., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987, 279-286).

<sup>117</sup> Sulla complessa semantica di *Spes*, cfr. F. Tataranni, *Hope and Leadership in Ancient Rome*, in *Teoria* 33, 2013, 65-66, ove fonti e letteratura.

<sup>118</sup> Cfr. M.E. Clark, *Spes in the Early Imperial Cult: ‘The Hope of Augustus’*, in *Numen* 30, 1983, 87-88; A.J. Clark, *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford 2007; Tataranni, *Hope* cit. 67-68.

<sup>119</sup> Probabilmente un primo tempio a *Spes* fu edificato già nel V sec. a.C. sul colle Esquilino (cfr. Front., *de aquis* 1.5); cfr. *LTUR.* IV 338.

<sup>120</sup> Cfr. K. Latte, *Spes*, in *PWRE.* III 2, Stuttgart 1929, 1634-1635; M.E. Clark, *The Evidence for Spes as an Early Imperial Idea*, Diss. Indiana University, Bloomington 1981, 18-19; A. Ziolkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma 1992, 29; *LTUR.* IV 336-337; Tataranni, *Hope* cit. 70-74.

<sup>121</sup> Cfr. M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, New York 1961, 182; Clark, *Spes* cit. 83; E. La Rocca, *Linguaggio artistico e ideologia politica a Roma in età repubblicana*, in G. Pugliese Carratelli (ed.), *Roma e l’Italia. Radices Imperii*, Milano 1990, 327; C. Perassi, *Spes. Iconografia, simbologia, ideologia nella moneta romana (I-III sec.)*, Milano 1991, 32-33.

<sup>122</sup> Cfr. Clark, *Divine Qualities* cit. 194-195, ove riferimenti ad altri santuari italici della dea.

a tempi antichi e confermata da occorrenze anche nelle *Odi* (1.35) di Orazio<sup>123</sup>.

Nei marosi della periclitante repubblica la *Spes* si lega alla *Libertas* e all'attesa della restaurazione della *res publica*<sup>124</sup>. In questo contesto «the distinction between *Spes* as a divinity and *Spes* as an ideological construct is not clear-cut»<sup>125</sup> e la speranza inizia a riferirsi a distinti protagonisti dell'agone politico. I primi esempi rimontano a vicende del II sec. a.C.: Livio (28.17.2) afferma che la Spagna è stata conquistata per la *spes* e la *magnitudo* d'animo di Publio Scipione Africano, nel quale senato, popolo e alleati ripongono a loro volta le proprie speranze. Cicerone sostiene che Publio Scipione Emiliano avrebbe sopravanzato la *summam spem civium, quam de eo iam puero habuerant* (*Lael.* 11) e definisce Mario *terror hostium, spes subsidiumque patriae* (*Sest.* 17); dello stesso Mario, trionfatore su Giugurta, Sallustio scrive: *et ea tempestate spes atque opes civitatis in illo sitae* (*Jug.* 114.4).

Questi stilemi di presentazione della fiducia nelle capacità di un singolo – dotato di carisma progredientemente inteso come di matrice soprannaturale – di risollevare il corpo sociale si rafforzano con l'aggravarsi delle crisi politiche. Cicerone, nel proporre un senatoconsulto per l'erezione di una statua equestre in onore di Lepido, dichiara che il senato e il popolo romano ripongono *magna spes otii, pacis, concordiae, libertatis* nella *virtus, auctoritas e felicitas* dell'onorando. Numerose le attestazioni analoghe, sempre ciceroniane, a proposito di Gneo Pompeo (*Manil.* 59, 60, 62; *dom.* 25; *Att.* 8.2.4; *fam.* 7.3.5); l'Arpinate adopera linguaggio simile, riferendosi prima a Cesare (*Marcell.* 2), poi a coloro che lo avevano ucciso per salvare la *res publica* (*fam.* 10.22.1; 11.5.2; 12.1.1; 12.9.2). Infatti, il cesaricidio conduce *in spem libertatis* (*Phil.* 8.32) e *in spem rei publicae recuperandae* (*Phil.* 3.32), dacché il popolo romano si è mosso *ad spem recipiendae libertatis* (*ivi*) e il senato risorge *ad auctoritatis pristinae spem* (*Phil.* 7.1). È poi il giovane Ottaviano, *optimae spei adulescens* (*fam.* 11.28.6), ad animare le attese di Cicerone, che scrive: *in hoc spes libertatis posita est; ab hoc accepta iam salus* (*Phil.* 5.49) e *magna spes est in eo* (*fam.* 12.23.2)<sup>126</sup>. Coerentemente il cd.

<sup>123</sup> Cfr. J.A. Hanson, *Plautus as a Source Book for Roman Religion*, in *TAPA*. 90, 1959, 68-69, 81; Clark, *The Evidence* cit. 22-25; Id., *Spes* cit. 81; M. Balestri Fumagalli, *Note minime sulla speranza*, in *SDHI*. 61, 1995, 863-865; M. De Fino, *Gli Aquili di Ostia e la Spes*, in M. Pani (ed.), *Epigrafa e territorio, politica e società: temi di antichità romane*. IV, Bari 1996, 41; D. Feeney, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contrasts and Beliefs*, Cambridge 1998, 89; Tataranni, *Hope* cit. 69.

<sup>124</sup> Sulle fonti tardorepubblicane, cfr. Clark, *Spes* cit. 82, 88-94, 104; J. Rufus Fears, *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, in *ANRW*. II.17.2, Berlin – New York 1981, 832-833; Perassi, *Spes* cit. 59-60.

<sup>125</sup> G. Kazantzidis, D. Spatharas, 'Hope', *Elpis, Spes: Affective and Non-affective Expectancy*, in *Id.* (ed.) *Hope* cit. 27.

<sup>126</sup> Cfr. R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1939, 112-114, 154-155; H. Frisch, *Cicero's Fight for the Republic. The Historical Background of Cicero's Philippics*, Copenhagen 1946, 142-159;

*Feriale Cumanum* (CIL. X 8375 [= ILS. I 108]) attesta che, al momento dell'assunzione da parte di Ottaviano della *toga virilis*, il 18 ottobre del 48 a.C., si tenne una *supplicatio Spei et iuventuti*<sup>127</sup>, in «una sorta di celebrazione di Ottaviano come giovane carismatico e grande speranza del popolo romano»<sup>128</sup>.

Veniamo ai primi decenni del Principato. Nello ψήφισμα (OGIS. II 458 [= IPriene 105; SEG. 4.490; IK. 69, 14])<sup>129</sup> del κοινόν della provincia d'Asia, che recepisce il διάταγμα del proconsole Paolo Fabio Massimo<sup>130</sup> di adozione del calendario giuliano (9 a.C.), si statuisce che l'anno inizi nel *dies natalis* di Augusto, presentato come σωτήρ donato per grazia (χάρις) dalla πρόνοια divina e portatore di εἰρήνη agli uomini (Il. 32-36). Si proclama che in tale giorno genetliaco s'inaugurarono le buone notizie per il mondo (εὐαγγέλια [I. 40]), giacché il *princeps* non solo superò le speranze accordate a tutti coloro che prima di lui arrecarono benefici, ma anche ogni speranza in chi lo avrebbe seguito: ὁ Καῖσαρ τὰς ἐλπίδας τῶν προλαβόντων [εὐαγγέλια πάντων ὑπερ-] | ἔθηκεν, οὐ μόνον τοὺς πρὸ αὐτοῦ γεγονότ[ας εὐεργέτας ὑπερβα- | λόμενος, ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς ἐσομένοις ἐλπίδ[α ὑπολιπῶν ὑπερβολῆς] (Il. 37-39). Gli elementi di contatto con il linguaggio cristologico neotestamentario – in particolare con il racconto lucano della nascita di Gesù – sono evidenti, presenti anche in altre linee dell'iscrizione, e più volte rimarcati dagli esegeti<sup>131</sup>. Qui noto solo l'insistenza ribattuta sulla speranza, forse per influssi stoici o stoicheggianti<sup>132</sup>, nell'azione soteriologica del *princeps*, espressa in un documento

Clark, *Spes* cit. 95-96; Perassi, *Spes* cit. 61; M. Spannagel, *Annos undeviginti natus... Die Rückführung von Augustus' Principat auf die Jahre 44/43 v. Chr. 44*, in F. Hurlet, B. Mineo (ed.), *Le principat d'Auguste. Réalités et représentations du pouvoir. Autour de la Res publica restituta*, Rennes 2009, 44.

<sup>127</sup> Cfr. Clark, *Spes* cit. 82, 96; M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, München – Leipzig 2001, 318.

<sup>128</sup> De Fino, *Gli Aquili* cit. 41-42.

<sup>129</sup> Cfr. Th. Mommsen, U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Die Einführung des asianischen Kalenders*, in *AM.* 24, 1899, 275-293; U. Laffi, *Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia*, in *SCO.* 16, 1968, 5-98.

<sup>130</sup> Sul valore giuridico di questo provvedimento, cfr. Laffi, *Le iscrizioni* cit. 34-36.

<sup>131</sup> Il primo a porre in rilievo il dato fu A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923, 276-280. Di recente, cfr. C.A. Evans, *Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, in *JGRCJ.* 1, 2000, 67-81; S. Perea Yébenes, *'Dios manifestado en la tierra, salvador del género humano y del universo entero'*. *Encomios de Augusto en Priene, Halikarnassos y Myra*, in G. Bravo, R. González Salinero (ed.), *Ideología y religión en el mundo romano*, Madrid 2017, 149-174. Tra i romanisti, cfr. F. Costabile, *Caius Iulius Caesar. Dal dictator al princeps, dal Divi Filius al Cristo. Augusto e le maschere del potere*, Roma 2013, 98-158; Licandro, *Augusto* cit., 37-41, 119-122.

<sup>132</sup> Cfr. Laffi, *Le iscrizioni* cit., 49-52, il quale rileva anche come tali speranze ben ragionevolmente affiorassero dopo le incertezze e le tragedie delle guerre civili e della complessa temperie tardo-repubblicana.

giuridico ufficiale dell'organo di mediazione tra le istanze delle comunità civiche asianiche e Roma<sup>133</sup>.

In un altro ψήφισμα del κοινόν d'*Asia*, ancora di età augustea, di cui sono pervenuti alcuni lacerti epigrafici da Alicarnasso (*IBM. IV*), s'incontrano simili linguaggio e contenuto ideologico, compreso il riferimento alle speranze, e vi si legge che gli uomini, grazie ad Augusto, sono pieni di nobili speranze per il futuro (l. 11: ἐλπίδων μὲν χρηστῶν πρὸς τὸ μέλλον)<sup>134</sup>.

Sempre all'ambiente provinciale orientale appartiene un'emissione di monete bronzee della *Colonia Iulia Augusta* di Pella, che presentano sul recto una figura femminile drappeggiata con in esergo le scritte *SPES* e *COLONIAE PEL-LENSIS* e sul verso il profilo di Augusto<sup>135</sup>. Commenta Claudia Perassi: «Il rapporto dei soggetti del diritto e del rovescio può essere visto come proclama della speranza di benessere e prosperità della città posta nell'operato di Augusto»<sup>136</sup>. La direttrice di ricorso a tale linguaggio<sup>137</sup> si chiarisce sempre più: la *Spes* «became a monopoly of the emperor as an imperial virtue»<sup>138</sup>. Nella commistione tra sfera politica e sfera religiosa, essa diviene espressione ed estensione della personalità dell'imperatore cui si lega il futuro della *res publica*<sup>139</sup>.

Dopo i travagli tardo-repubblicani, rientra nella strategia politica del nuovo *princeps* giocare sia sulle paure per nuove guerre intestine o per esiziali minacce esterne, sia sulle speranze di una nuova era di pace e prosperità<sup>140</sup>; il nesso tra il *princeps* e la *Spes* nel futuro si interrela così inevitabilmente al tema dinastico e lo suffraga.

<sup>133</sup> A. Chaniotis, *Elpis in the Greek Epigraphic Evidence, from Rational Expectation to Dependence from Authority*, in Kazantzidis, Spatharas (ed.), *Hope* cit. 359-360, nota che in questo e in documenti analoghi dalle province greche la speranza coincide con attese che sfuggono al controllo e al potere delle comunità cittadine, e sono rimesse *in toto* alle capacità e ai desideri dell'imperatore e della sua amministrazione: «Elpis now suggests weakness, subordination, loyalty, and trust».

<sup>134</sup> Cfr. Laffi, *Le iscrizioni* cit. 58-59; G. Thériault, *Le Culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Lyon 1996, 143-148.

<sup>135</sup> Cfr. H. Gaebler, *Die antiken Münzen von Makedonia und Paonia. II*, Berlin 1934, 118; M. Grant, *From Imperium to Auctoritas. A Historical Study of Aes Coinage in the Roman Empire, 49 B.C.–A.D. 14*, Cambridge 1946, 269-272; 279-283, tav. VIII.27; *SNG. VII*, n. 625, tav. 23.

<sup>136</sup> Perassi, *Spes* cit. 62-63.

<sup>137</sup> Per altri usi altoimperiali di *spes*, cfr. Perassi, *Spes* cit. 61, ove fonti e bibliografia.

<sup>138</sup> M. Paschalis, *Vestras spes uritis: Hope and Empire in Virgil's Aeneid*, in Kazantzidis, Spatharas (ed.), *Hope* cit. 171. Sul punto si vedano le precorritriche considerazioni di H.L. Axtell, *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*, Chicago 1907, 18-20.

<sup>139</sup> Cfr. Rufus Fears, *The Cult* cit. 882; Tataranni, *Hope* cit. 67.

<sup>140</sup> È abile l'evocazione da parte di Augusto del permanente stato di emergenza; cfr. J. Rich, *Making the Emergency Permanent. Auctoritas, Potestas and the Evolution of the Principate of Augustus*, in Y. Rivière (ed.), *Des réformes augustéennes*, Rome 2012, 37-121.



Velleio Patercolo (2.103) esalta, infatti, il ritorno di Tiberio da Rodi a Roma e la sua adozione da parte di Augusto<sup>141</sup> – snodo delicato nella consolidazione della *successio in domo* – affermando, con palese insistenza lessicale<sup>142</sup>, che in quel giorno arride una speranza certa per l'avvenire dell'impero e per il rigoglio spirituale e materiale dei sudditi (*spemque perpetuae securitatis, aeternitatisque Romani imperii*; e ancora: *spes liberorum parentibus, viris matrimoniorum, dominis patrimonii, omnibus hominibus salutis, quietis, pacis, tranquillitatis, adeo, ut nec plus sperari potuerit, nec spei responderi felicius*)<sup>143</sup>. Nel 17 d.C. Germanico dedica il tempio di *Spes* restaurato dopo l'incendio del 31 a.C. (Tac. *Ann.* 2.49; Liv. 24.47.15; 25.7.6; D.C. 50.10.3): è un altro legame tra la *Spes* e i rampolli della *gens Iulia*<sup>144</sup>.

Anche il *SC de Cnaeo Pisone Patre*<sup>145</sup> attesta il rapporto tra la *Spes* e la dinastia imperiale, esprimendo (con un gioco di parole) come il senato *speri* che la *speranza* di Tiberio, dopo la morte di Germanico, si concentri sul successore superstite, Druso: *ut omnem curam, quam | in duos quondam filios suos partitus erat, ad eum, quem haberet, converteret, | sperareq(ue) senatum eum, qui supersit, tanto maiori curae dis immortalibus | fore, quanto magis intellegent, omnem spem futuram paternae pro | r(e) p(ublica) stationis in uno repositam* (ed. Eck-Caballos-Fernández [1996]; ll. 126-130): trattasi di fonte importante, perché il senato vi afferma l'ereditarietà del principato, formulandola con il linguaggio della speranza<sup>146</sup>.

La *spes* nel *princeps* è poi contigua a quella negli dèi, come ben si evince da una supplica di Seiano a Tiberio riportata da Tacito (*Ann.* 4.39.2): *Benevolentia patris Augusti et mox plurimis Tiberii iudiciis ita insuevisse, ut spes votaue sua non prius ad deos quam ad principum aures conferret*. Ancora Tacito (*Ann.*

<sup>141</sup> Velleio fonde il ritorno da Rodi (2 d.C.) e l'adozione (4 d.C.), associando retoricamente il *tópos* dell'*adventus* con quello dell'adozione; cfr. A.J. Woodman (ed.), *Velleius Paterculus. The Caesarian and Augustan Narrative (2.41–93)*, Cambridge 1983, 130-131; A. Stiles, *Velleius Paterculus, the Adoptions of 4 CE, and the Spes Race*, in Kazantzidis, Spatharas (ed.), *Hope* cit. 261.

<sup>142</sup> In 2.103 si trovano 5 delle 24 occorrenze velleiane del lessico della speranza; altre 2 (2.75, 94) si riferiscono a membri della *domus Augusta*; cfr. Stiles, *Velleius* cit. 262.

<sup>143</sup> Cfr. I. Lana, *Velleio Patercolo o della propaganda*, Torino 1952, 177-178; Rufus Fears, *The Cult* cit. 862; Clark, *Spes* cit. 98-99; Perassi, *Spes* cit. 63; Tataranni, *Hope* cit. 75-76; Stiles, *Velleius* cit. 272-273.

<sup>144</sup> Cfr. Stiles, *Velleius* cit. 265.

<sup>145</sup> Cfr. A. Maiuri, *La giurisdizione criminale in Tacito. Aspetti letterari e implicazioni politiche*, Roma 2012, 5-28.

<sup>146</sup> Cfr. E. Lyasse, *La domus plena Caesarum dans le senatus-consulte per Pison père*, in *Gerión* 28, 2010, 119-120; R. Seager, *Perceptions of the Domus Augusta, AD 4–24*, in A.G.G. Gibson (ed.), *The Julio-Claudian Succession. Reality and Perception of the 'Augustan Model'*, Leiden – Boston 2013, 51.

3.18.4), nell'elencare le qualità necessarie per chi ha la *spes imperii* (per il sintagma, cfr. Suet. *Nero* 35; *Otho* 4; *Vesp.* 5; *Tit.* 5), menziona, circa Claudio, la *fama*, la *veneratio* e la *spes* in lui riposta per l'avvenire (cfr. anche Suet. *Claud.* 3). L'imperatore diviene l'unica fonte e l'unico terminale delle speranze dei sudditi: colui che può inverare gli aneliti di benessere e garantirli per il futuro<sup>147</sup>.

Proprio con Claudio – nato alle *Kalendae Augusti* (Suet. *Claud.* 2.1), giorno sacro alla dea Speranza (Tac. *Ann.* 2.49)<sup>148</sup> – la figura di *Spes* entra nell'iconografia della monetazione coniata dalla zecca di Roma. La prima emissione (*RIC.* I *Cl.*, 64) è datata al 41, primo anno del principato di Claudio, e altre seguono probabilmente fino al 54<sup>149</sup>. Tali emissioni recano incisa la locuzione *SPES AUGUSTA*, che si rinviene anche in fonti epigrafiche altoimperiali di natura culturale (*CIL.* VI 2298; X 6645; XIV 2804)<sup>150</sup>. Si riconosce, tra le motivazioni di tale scelta iconografica<sup>151</sup>, il desiderio di ristabilire la speranza in un futuro fausto dopo la cruenta conclusione del principato di Caligola. La dottrina maggioritaria<sup>152</sup> correla la prima emissione anche alla celebrazione della nascita – *vicesimo imperii die* (Suet. *Claud.* 27.2) – di Britannico, figlio dell'imperatore e di Messalina. La connessione tra la nascita degli eredi imperiali e l'ideologia della speranza rimarrà costante con testimonianze numismatiche fino al IV secolo<sup>153</sup>: si esprime così, in modo propagandistico, la fiducia nella prospera

<sup>147</sup> Cfr. Chaniotis, *Elpis* cit. 360.

<sup>148</sup> Cfr. P. Herz, *Kaiserfeste der Prinzipatszeit*, in *ANRW.* II.16.2, Berlin – New York 1978, 1163-1164.

<sup>149</sup> Cfr. Perassi, *Spes* cit. 107, ove fonti e bibliografia.

<sup>150</sup> Cfr. Perassi, *Spes* cit. 69. Altre locuzioni – come *spes populi Romani*, *spes publica*, *bona spes*, *spes firma*, *spes perpetua*, *spes felicitatis orbis* – compariranno in emissioni di imperatori successivi.

<sup>151</sup> Per l'analisi dell'iconografia della *Spes* nelle emissioni claudiane e successive, cfr. Perassi, *Spes* cit. 9-47; per le riproduzioni, cfr. H.-M. von Kaenel, *Münzprägung und Münzbildnis des Claudius*, Berlin 1986, taff. 20-24; 39-40.

<sup>152</sup> Cfr. C.H.V. Sutherland, *Coinage in Roman Imperial Policy, 31 B.C.–A.D. 68*, London 1951, 131-132; H. Mattingly, in *BMCEmp.* I, 1965, clvi; Id., *The Emperor and the Coinage. Julio-Claudian Studies*, London 1976, 216; B. Levick, *Propaganda and the Imperial Coinage*, in *Antichthon* 16, 1982, 111; von Kaenel, *Münzprägung* cit. 241; P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1990, 244; Perassi, *Spes* cit. 107; J.A. Mellado Rivera, *Princeps Iuventutis. La imagen monetaria del heredero en la época julio-claudia*, Alicante 2003, 184-185, 187. *Contra* M. Grant, *Roman Anniversary Issues. An explanatory study of the numismatic and medallion commemoration of anniversary years, 49 B.C.–A.D. 375*, Cambridge 1950, 74. La cronologia delle emissioni monetarie claudiane raffiguranti la *Spes* presenta alcune incertezze, su cui cfr. Perassi, *Spes* cit. 107-113, la quale conclude: «Mi pare che ci si debba limitare a interpretare la prima raffigurazione di *Spes* che compare sulla monetazione romana imperiale come speranza di un avvenire felice per la *res publica* sotto la guida di Claudio, speranza resa anche più certa dalla nascita di Britannico, il primo figlio di un *princeps* nato durante il regno del proprio padre»; cfr. anche Tataranni, *Hope* cit. 76.

<sup>153</sup> Cfr. Perassi, *Spes* cit. 65-68.

prosecuzione della dinastia, cui si legano i destini della *res publica*<sup>154</sup>. Ben sintetizza Paschalis: «The *Spes Augusta* represented the promise of prosperity for the Roman people and the capacity of the emperor to ensure it»<sup>155</sup>.

Rileva, in questo contesto, una fonte papiracea (*POxy.* 7.1021) contenente verisimilmente lo schema per l'annuncio pubblico della proclamazione di Nerone come imperatore<sup>156</sup>, circa un mese dopo la morte di Claudio, nel novembre del 54. L'assunzione del principato è così descritta (rr. 5-10): ὁ δὲ τῆς οἰκουμένης | καὶ προσδοκῆθεις καὶ ἐλπισ- | \θεις/ Αὐτοκράτωρ ἀποδέ- | δει/ κται, ἀγαθὸς | δαίμων δὲ τῆς οὐκουμένης. Il 'bene sperato' viene a coincidere con il nuovo *princeps*. Peraltro, già in un'iscrizione da Asso del 37 d.C. l'ascesa al principato di Caligola era presentata come il compimento delle speranze di tutti: ἐπεὶ ἡ κατ' εὐχὴν πᾶσιν ἀνθρώποις ἐλπισθεῖσα Γαίῳ Καίσαρος Γερμανικοῦ Σεβαστοῦ ἡγεμονία κατήγγελται, οὐδὲν δὲ μέτρον χαρᾶς εὔρηκε ὁ κόσμος (*IAssos* 26, ll. 5-7)<sup>157</sup>.

Un altro esempio s'incontra nell'emissione di alcuni tipi di sesterzi<sup>158</sup> da parte di Vespasiano nel 70, 71 e 77-79, con la formula *SPES AUGUSTA*, la rappresentazione della dea che consegna un fiore (attributo della giovinezza) a Vespasiano, che ha dietro di sé Tito e Domiziano, tutti in vesti militari. È in tal modo simboleggiata la nuova dinastia flavia, forte dei successi militari dei suoi membri<sup>159</sup>, e origine di un nuovo ordine di pace. Vespasiano pone la

<sup>154</sup> Cfr. Mellado Rivera, *Princeps* cit. 185, 187. Anche in Verg., *Aen.* 4.274, Mercurio esorta Enea a pensare alla *spes heredis Iuli* (forse con riferimento ad Augusto); cfr. Clark, *The Evidence* cit. 63-70; Paschalis, *Vestras Spes* cit. 177-178; Tataranni, *Hope* cit. 74.

<sup>155</sup> Paschalis, *Vestras Spes* cit. 171. Negli *Acta Arvalium* (*CIL.* VI 2043) è attestato un sacrificio a *Spes* per l'*adventus* di Nerone ad Anzio nel 63, in occasione di un parto di Poppea; cfr. J. Scheid, *Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Roma 1998, 76-78 (n. 29).

<sup>156</sup> Cfr. J. Nelis-Clément, *Le gouverneur et la circulation de l'information dans les provinces romaines sous le Haut-Empire*, in L. Capdetrey, J. Nelis-Clément (ed.), *La circulation de l'information dans les États antiques. Actes de la table ronde Institut Ausonius, Pessac, 19-20 janvier 2002*, Bordeaux 2006, 158.

<sup>157</sup> Cfr. Chaniotis, *Elpis* cit. 360.

<sup>158</sup> Cfr. *BMCEmp.* II, 112; 124; 173; 190.

<sup>159</sup> Cfr. K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart 1936, 24, 43, 47, 51; E. Bianco, *Indirizzi programmatici e propagandistici nella monetazione di Vespasiano*, in *RIN.* 70, 1968, 168; J.-P. Martin, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, Rome 1982, 305; Perassi, *Spes* cit. 67; G. Seelentag, *Spes Augusta. Titus und Domitian in der Herrschaftsdarstellung Vespasians*, *Latomus* 68, 2009, 83-100; T.R. Stevenson, *Personifications on the Coinage of Vespasian (AD 69-79)*, in *AClass.* 53, 2010, 185, 190; contra G.G. Belloni, *Significati storico-politici delle figurazioni e delle scritte delle monete da Augusto a Traiano (Zecche di Roma e 'imperatorie')*, in *ANRW.* II.1, Berlin – New York 1974, 1061.

*Spes* anche su numerose monete con l'incisione *PRINCEPS IUVENTUT*<sup>160</sup> con funzione di propaganda per sé e per Domiziano<sup>161</sup>. Stazio elogia quest'ultimo chiamandolo *Spes hominum* (*Sily.* 4.2.15)<sup>162</sup> e in *Theb.* 12.281 parla di *Spes augustissima*; e Plinio (*Paneg.* 27.1) esalta i provvedimenti imperiali con un ricorso anaforico alla *Spes*: *magnum quidem est educandi incitamentum tollere liberos in spem alimentorum, in spem congiariorum, maius tamen in spem libertatis, in spem securitatis*<sup>163</sup>.

### 3. La ἐλπὶς di Paolo come hidden political transcript

Le conseguenze di quanto detto appaiono di facile apprezzamento. La mia proposta esegetica è che nel racconto lucano emerga in modo tanto consistente il riferimento (cristologico) alla speranza per trasmettere un soggettivo contenuto rilevante sul piano *lato sensu* ideologico e politico.

D'altronde, Luca impiega abitualmente il vocabolario<sup>164</sup> della propaganda imperiale (come εἰρήνη [*Lc.* 2.14; *Ac.* 10.36], σωτήρ [*Lc.* 2.11; 5.31; 13.23]<sup>165</sup>, δόξα [*Lc.* 2.9, 14; 19.38])<sup>166</sup> per mostrare l'alterità della proposta cristiana. È ragionevole che, anche nel caso dell'ἐλπὶς, l'intenzione sia contrapporre la speranza cristiana a quella diffusa nel *milieu* coevo. La circolazione delle monete<sup>167</sup> con l'incisione *SPES AUGUSTA*, insieme ai notati usi di questo linguaggio,

<sup>160</sup> È lo stesso epiteto che *RGDA.* 14 riferisce a Gaio e Lucio adottati come eredi da Augusto; cfr. M. Horster, *Princeps Iuventutis. Concept, realisation, representation*, in S. Benoist, A. Daguey-Gagey, C. Hoët-van Cauwenberghe (ed.), *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial Ile s. av. n. è - VI s. de n. è.*, Lille 2011, 73-103; A. Pensallorto, *I principes iuventutis tra successione e divinizzazione. Una proposta di lettura dell'atipico processo di divinizzazione subito dalle figure di Gaio e Lucio Cesari*, in *CronA.* 38, 2019, 287-298.

<sup>161</sup> Cfr. *RIC.* II, *Vesp.*, 233; 396; Mellado Rivera, *Princeps* cit. 186-187.

<sup>162</sup> Cfr. Clark, *Spes* cit. 83-84.

<sup>163</sup> Alcune emissioni traianee con l'immagine di *Spes* sono state correlate con l'istituzione delle *alimentationes* ricordata da Plinio qui e in *Paneg.* 26.4: *spem Romani nominis sumptibus tuis suscipis*; cfr. Rufus Fears, *The Cult* cit. 916-918; Perassi, *Spes* cit. 68. Sul ruolo del programma alimentare nella propaganda imperiale, di recente, cfr. R. Laurendi, *Institutum Traiani. Alimenta Italiae. Obligatio praediorum sors et usura. Ricerche sull'evergetismo municipale e sull'iniziativa imperiale per il sostegno all'infanzia nell'Italia romana*, Roma 2018, 141-146.

<sup>164</sup> Sull'analisi del linguaggio come via per la comprensione delle connotazioni sociali e ideologiche delle prime comunità cristiane, cfr. A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia 1983<sup>2</sup>, 29-59.

<sup>165</sup> Di recente, cfr. T.W. Reardon, *The Politics of Salvation. Lukan Soteriology, Atonement, and the Victory of Christ*, London 2021.

<sup>166</sup> Cfr. Gilbert, *Roman Propaganda* cit. 233-256, ove altri esempi.

<sup>167</sup> Sull'uso delle monete per finalità di propaganda nella repubblica e nel principato, *ex multis*, cfr. A. Alföldi, *The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic*, in R.A.G. Carson, C.H.V. Sutherland (ed.), *Essays in Roman Coinage presented to Harold Mattingly*, Oxford

ci permette di supporre che riferirsi alla ‘speranza’ negli anni 50 del I sec. d.C. richiamasse per un *quavis de populo* e per le classi dominanti la fiducia nell’imperatore, nel suo ruolo e nella sua dinastia. Annunciare l’ἐλπὶς riposta nell’azione soteriologica ed escatologica di Cristo significa opporre – come forma di implicita resistenza – a quella imperiale un’altra *Spes*<sup>168</sup>.

Mi pare rimarchevole che una dinamica simile di implicita proposta di una visione alternativa rispetto a quella imperiale si rinvenga nell’epistolario paolino<sup>169</sup> anche attraverso il ricorso al lessico della speranza. Accenno ad alcuni esempi.

Nella *Prima Lettera ai Tessalonicesi* gli esegeti evidenziano molteplici riferimenti surrettizi al linguaggio della propaganda imperiale: l’annuncio della παρουσία (*1Thess.* 4.15) del Figlio di Dio (1.10), dell’ἀπάντησις τοῦ κυρίου (4.17) e soprattutto l’impiego della locuzione εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (5.3) perfettamente corrispondente alla *pax et securitas* garantite dal *princeps* secondo l’ideologia ‘ufficiale’<sup>170</sup>. Ho altrove suggerito come proprio la presenza di tali messaggi, appena sotto il *limen* della manifesta riconoscibilità, sia probabile causa delle contestazioni contro Paolo e i suoi compagni dinanzi ai politarchi di Tessalonica (*Ac.* 17.7)<sup>171</sup>. Nel contesto della lettera, ἐλπὶς ricorre quattro

1956, 63-95; A.H.M. Jones, *Numismatics and History*, *Ivi*, 13-33; Levick, *Propaganda* cit. 104-116; M.H. Crawford, *Roman Imperial Coin Types and the Formation of Public Opinion*, in C.N.L. Brooke, B.H.I. Stewart, J.G. Pollard, T.R. Volk (ed.), *Studies in Numismatic Method presented to Philip Grierson*, Cambridge 1983, 47-64; A. Wallace-Hadrill, *Image and Authority in the Coinage of Augustus*, in *JRS.* 76, 1986, 66-87; C.J. Howgego, *Ancient History from Coins*, London – New York 1995, 62-87; C.F. Noreña, *The Communication of the Emperor’s Virtues*, in *JRS.* 91, 2001, 146-168; C.J. Ellithorpe, *Circulating Imperial Ideology. Coins as Propaganda in the Roman World*, Diss. University of North Carolina, Chapel Hill 2017; I. Ruggiero, *Alcune osservazioni attorno agli Alimenta Italiae*, in *SDHI.* 84, 2018, 435-436; M.P. Theophilos, *Numismatics and Greek Lexicography*, London 2020, 71-77. Per il rilievo della numismatica nell’esegesi neotestamentaria, cfr. R.E. Oster, *Numismatic Windows into the Social World of Early Christianity. A Methodological Inquiry*, in *JBL.* 101, 1982, 195-223; L.J. Kreitzer, *Striking New Images. Roman Imperial Coinage and the New Testament World*, Sheffield 1996.

<sup>168</sup> Ciò collima con le considerazioni generali di Gilbert, *Luke-Acts* cit. 100.

<sup>169</sup> Nell’epistolario paolino s’incontrano 36 delle 53 occorrenze neotestamentarie di ἐλπὶς e 19 delle 31 di ἐλπίζω.

<sup>170</sup> Cfr. R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Philadelphia 1986, 124-125; Tellbe, *Paul* cit. 284; J.D. Crossan, J.L. Reed, *In Search of Paul. How Jesus’ Apostle Opposed Rome’s Empire with God’s Kingdom*, New York 2004, 166; K. Ehrensberger, *Paul and the Dynamics of Power. Communication and Interaction in the Early Christ-Movement*, London 2007, 10-11. J.R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology*, Tübingen 2011; Id., *Paul and Empire 2. Negotiating the Seduction of imperial ‘Peace and Security’ in Galatians, Thessalonians, and Philippians*, in A. Winn (ed.), *An Introduction to Empire in the New Testament*, Atlanta 2016 165-184; Theophilos, *Numismatics* cit. 156.

<sup>171</sup> Cfr. Costa, *Paolo* cit. 132-134; Id., *Urbs celeberrima* cit. 40-44.

volte (1.3; 2.19; 4.13; 5.8). La speranza ha una valenza cristologica, in riferimento a un'escatologia compiuta<sup>172</sup>, come emerge da *1Thess.* 1.3, dove Paolo presenta la ferma speranza nel κύριος Gesù. Evidentemente non si tratta della *Spes* in Augusto, il κύριος imperiale. In ciò stesso si può vedere una latente opposizione politica<sup>173</sup>. Inoltre, in *1Thess.* 4.13, l'apostolo scrive: Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. I credenti sono distinti da coloro che non sperano, ma è l'attesa della παρουσία di Cristo – ben diversa dall'*adventus* imperiale – a dare speranza. In *1Thess.* 5.8-9 l'ἐλπίς è poi collegata alla σωτηρία, non derivante dall'azione del *princeps*, ma da quella del κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός<sup>174</sup>.

Esempi analoghi, in cui è probabile rinvenire un implicito contrasto fra la speranza in Cristo e la *Spes Augusta*, sono stati individuati in *Rom.* 4.18; 5.2,4-5; 8.24<sup>175</sup>, e in *Tit.* 2.13<sup>176</sup>. In ognuno di questi casi, il linguaggio della speranza si associa ad altri possibili riferimenti alla propaganda imperiale e tale accumulazione<sup>177</sup> fa interpretare politicamente anche la menzione della speranza. L'ipotesi che suggerisco a proposito dei discorsi giudiziari di Paolo in *Atti* si rivela perciò coerente, in via intertestuale, con diversi luoghi del *Corpus Paulinum*.

<sup>172</sup> Cfr. P. Iovino, *La Prima Lettera ai Tessalonicesi*, Bologna 1992, 159.

<sup>173</sup> Appuntano in proposito M.I. Webber, J. Kok, *Early Christian Thinking on Hope*, in van den Heuvel (ed.), *Historical* cit. 41: «One is to have hope in God, not Caesar. This is certainly a point that the author of Luke-Acts picks up on in Acts 17:7». Cfr. N.O. Míguez, *The Practice of Hope. Ideology and Intention in 1 Thessalonians*, Minneapolis 2012, 79-82, 134-135.

<sup>174</sup> Cfr. Harrison, *Paul* cit. 62-63.

<sup>175</sup> Cfr. M. Reasoner, *Hope against Hope in Paul's Scriptures and in Rome*, in P.G. Bolt, J.R. Harrison, *Romans and the Legacy of St Paul. Historical, Theological, & Social Perspectives* Macquarie Park 2019, 96-97; 100-104.

<sup>176</sup> J.D. Quinn, *The Letter to Titus*, New York 1990, 170, richiama la *Spes Augusta* e le attese riposte nell'imperatore per mostrare come l'annuncio della «beata speranza» in Gesù Cristo «grande Dio e salvatore» si ponga in un'opposizione – che si potrebbe definire megateistica, impiegando il linguaggio degli storici delle religioni – con il «background of the Roman imperial ideology». P.H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids – Cambridge 2006, 756, scrive «The surrounding language – 'grace', 'epiphany', 'great', 'bringing salvation', 'hope' – is almost set vocabulary for the Imperial cult (...) at the time this letter was written».

<sup>177</sup> Sull'importanza del cumulo semantico, cfr. M. Reasoner, *Paul's God of Peace in Canonical and political Perspectives*, in T.R. Balton (ed.), *The History of Religions School Today. Essays on the New Testament and related Ancient Mediterranean Texts*, Tübingen 2014, 13-25.

## V. Conclusioni

Questa ricerca ha preso le mosse dalla concentrazione lessicale e semantica attorno al linguaggio della speranza, riscontrabile in alcuni discorsi di Paolo, per mostrarne il valore teologico-kerygmatico, retorico-giudiziario e ideologico-politico. A mio parere, Luca presenta l'insistenza dell'apostolo nel dirsi accusato e in catene *a causa della speranza* escatologicamente riposta nell'azione salvifica del Cristo non solo per annunciare una sorta di *articulum fidei*, ma altresì in ragione di una precisa strategia processuale mirante a circoscrivere l'area delle condotte ascrivibili all'imputato entro la sfera delle dispute religiose irrilevanti per l'ordinamento giuridico romano.

Inoltre, in piena consentaneità con dati emergenti dal *Corpus Paulinum*, l'annuncio della speranza cristiana può rappresentare un *hidden political transcript*, cioè un celato, ma consistente, messaggio di opposizione all'apparato propagandistico, e *lato sensu* politico, altoimperiale, che, attraverso la promozione e la diffusione dell'ideologia della *Spes Augusta*, portava a identificare le speranze dei sudditi per la vitalità, il benessere e la sopravvivenza stessa dell'impero nell'azione del *princeps* e nella continuità della sua dinastia.

Ancora una volta il tentativo di una puntuale delineazione del contesto storico di una fonte antica – e molto peculiare – come gli *Atti degli apostoli* contribuisce a illuminarne il valore e il significato. Dalla fonte stessa – apprezzata non solo per il suo rilievo teologico, ma anche per quello storico, in una visione euristicamente unitaria dell'*Altertumswissenschaft* – s'ottengono poi squarci sulla realtà sociale, culturale, amministrativa e giuridica della seconda metà del I sec. d.C., non privi di suggestività e interesse per i giusromanisti e per gli antichisti in genere.

Paolo Costa  
Università di Genova  
paolo.costa@edu.unige.it

