

*URBS CELEBERRIMA.*  
 LA CIVITAS LIBERA DI TESSALONICA E LA MISSIONE DI PAOLO DI TARSO:  
 UN ITINERARIO STORICO-GIURIDICO\*

Paolo Costa\*\*

## 1.- Inquadramento storico generale

### 1.1.- Premessa

Essendo la *Prima Lettera ai Tessalonicesi* la più antica fra le lettere paoline<sup>1</sup>, lo studio del contesto storico, culturale, sociale e religioso dell'evangelizzazione di Paolo (e Sila e probabilmente Timoteo)<sup>2</sup> a Tessalonica (intorno al 49 d.C.<sup>3</sup>) esercita sull'esegeta un fascino peculiare. Il fascino e la complessità del tema sono accresciuti dal fatto che la fonte più estesa che restituisca informazioni sull'insediamento e sull'ambiente della comunità cristiana tessalonicese nel I secolo d.C. è un altro testo biblico: i vv. 1-10a<sup>4</sup> del capitolo 17 degli *Atti degli apostoli*. Questo testo lucano, ricco di particolari tipici dell'ambiente di Tessalonica – si tratta di un caso di quel *Lokalkolorit* riscontrabile in numerose pericopi di *Atti*<sup>5</sup> – è considerato da Chris U. Manus «a necessary *terminus a quo* for the understanding of the ministry of Paul in Thessalonica without which there would not have been, perhaps, any correspondence to the converts in that church»<sup>6</sup>. In una temperie esegetica più disponibile – anche solo rispetto ad alcuni decenni fa<sup>7</sup> – a valutare con fiducia la verisimiglianza e credibilità

---

\* Il presente contributo rappresenta rielaborazione e ampliamento della relazione pronunciata durante il Convegno *Per una Chiesa in costruzione. Le lettere di Paolo*, tenuto presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma dal 24 al 28 gennaio 2022. Il contributo è altresì destinato agli Atti di tale Convegno.

\*\* Docente di Egesi e Storia del Nuovo Testamento presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma; Cultore della materia in Diritto Romano presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Genova.

<sup>1</sup> Per un inquadramento generale della lettera e altra bibliografia si veda, da ultimo, A. Pitta, *A peg to hang 1 Thessalonians on? Nature and Function of 1 Thess 1,9-10*, in *Bib.* 101 (2020) 87-106.

<sup>2</sup> Cfr. P. Costa, *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto*, Assisi (PG) 2018, 45-46.

<sup>3</sup> Cfr. S. Dockx, *Chronologies néotestamentaires et Vie de l'Eglise primitive. Recherches exégétiques*, Leuven 1984<sup>2</sup>, 67.84; J. Murphy-O'Connor, *Pauline Missions before the Jerusalem Conference*, in *RB.* 89 (1982) 73; U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin-Boston 2014<sup>2</sup>, 31-32, 175-176; G. Rinaldi, *Archeologia del Nuovo Testamento. Un'introduzione*, Bari 2020, 100.

<sup>4</sup> Per questa delimitazione, cfr. Costa, *Paolo* cit. 15-16.

<sup>5</sup> Con questo termine si indica la presenza in un testo biblico di un linguaggio tipicamente locale, con nomi precisi di istituzioni, persone, istituti giuridici, etc., che trovano conferme in fonti extrabibliche, sia letterarie, sia documentarie, generalmente meno contestate quanto alla loro storicità. La presenza di tali elementi induce a ritenerli non inventati dagli autori, ma derivati da conoscenze specifiche e fonti in qualche misura legate all'ambiente del racconto. In esegesi tale concetto trovò diffuso impiego a partire dall'opera di G. Theißen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, Freiburg 1989. Nello studio recente di *Atti* l'obiettivo di individuare le corrispondenze fra il testo e la realtà storica (nelle sue diverse declinazioni) ha informato l'opera di C.J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (cur. C.H. Gempf), Winona Lake 1990, la collana *The Book of Acts in Its First Century Setting*, I-V (cur. B.W. Winter), Grand Rapids-Carlisle 1993-1996 (BAFCS) e il monumentale commentario di C.S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary I-IV*, Grand Rapids 2012-2015.

<sup>6</sup> C.U. Manus, *Luke's Account of Paul in Thessalonica (Acts 17,1-9)*, in R.F. Collins (cur.), *The Thessalonian Correspondence*, Leuven 1990, 27.

<sup>7</sup> Ricordo per la loro importanza le opere di Hemer e Keener e la collana diretta da Winter (citate alla nt. 5). Non mancano ovviamente le voci radicalmente contrarie al riconoscimento dell'affidabilità dei dati lucani. Riguardo al nostro testo, ad es., H. Koester, *Introduction to the New Testament*, II, Philadelphia 1982, 108, scrive: «All the individual events of Paul's activity in this city are legendary (Acts 17:1-10)»; cfr. anche E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1977, 486-495; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1972<sup>2</sup>, 103-104; E.J. Richard, *First and Second Thessalonians*,

di molti dati ‘storici’ (o presentati come tali) da Luca in *Atti*<sup>8</sup>, molti studiosi rimarcano la significatività delle corrispondenze tra *1Ep.Thess.* e *Act.Ap.* 17.1-10a e impiegano i due testi, l’uno per illuminare l’altro. Come esempio di questa linea esegetica presento lo schema di corrispondenze proposto, da ultimo, da Keener nel suo monumentale commentario ad *Atti* che, in buona parte, riprende quello suggerito da Riesner<sup>9</sup>.

<i>EPISTULA PRIMA AD THESSALONICENSES</i>	<i>ACTUS APOSTOLORUM 17.1-10A</i>
La comunità di Tessalonica conosce Sila e Timoteo (1.1).	A Tessalonica è sicuramente presente anche Sila (17.1,10) e nella tappa successiva (Berea) è nominato anche Timoteo (17.14-15).
Alcuni Tessalonicesi si sono convertiti ‘dagli idoli a Dio’ (1.9).	Coloro che aderiscono alla predicazione paolina comprendono gentili (oltre a giudei e timorati di Dio) (17.4).
La predicazione escatologica di Paolo (1.10; 3.13; 4.13-5.11) richiama i temi del regno (2.12) e della <i>parousía</i> (2.19; 3.13; 4.15-17; 5.23). Sono temi legati alla ideologia imperiale.	Paolo è accusato di annunciare un ‘altro re’, Gesù (17.7).
Paolo raggiunge Tessalonica da Filippi dove subì sofferenze e oltraggi insieme ai suoi compagni (2.2).	Paolo giunge a Tessalonica con Sila dopo aver lasciato Filippi dove era stato perfino arrestato (16.40-17.1).
Paolo predica ai Tessalonicesi ‘in mezzo a molte lotte’ (ἐν πολλῶ ἀγῶνι) (2.1-2).	Paolo predica ai Tessalonicesi e, insieme a Sila, incontra opposizione e accuse di eversione politica (17.5-9).
La comunità cristiana di Tessalonica soffre a causa dell’opposizione giudaica (così Riesner e Keener, ma non è pacifico) (2.14).	L’opposizione giudaica non si rivolge solo contro Paolo e Silvano, ma anche contro i ‘fratelli’ della comunità di Tessalonica (17.5-9).
Alcuni giudei si oppongono all’evangelizzazione dei gentili (2.16).	Per invidia i giudei si oppongono all’estensione dell’evangelizzazione (17.5).
A Paolo è impedito di ritornare a Tessalonica (2.18).	Il significato della decisione dei politarchi (17.9) potrebbe essere l’impedire il ritorno di Paolo.
Problemi sociali a Tessalonica (4.11-12).	Presenza di gruppi di soggetti inoperosi (17.5).

Collegetteville 1995, 6; R.I. Pervo, *Acts. A Commentary*, Minneapolis 2009, 417-419. In generale, Pervo considera la descrizione dei tumulti in *Atti* un artificio letterario finalizzato a vivacizzare (con un congiunto intento apologetico) il racconto, secondo gli stilemi tipici dei romanzi antichi. Per una contestazione di questa interpretazione mi permetto di rinviare a P. Costa, *Le scene di tumulto negli Atti degli apostoli. Comparazioni euristiche con opere coeve*, in *Athenaeum* 108 (2020) 437-475.

<sup>8</sup> Riguardo ad *Act.Ap.* 17.1-10a la sostanziale fondatezza storica del racconto lucano è difesa, ad es., da K.P. Donfried, *Paul and Judaism. 1 Thessalonians 2,13-16 as a Test Case*, in *Int.* 38 (1984) 247; Id., *The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence*, in *NTS.* 31 (1985) 336-356; A.J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Philadelphia 1987, 13; C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, Edinburgh 1998, 807; T.D. Still, *Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours*, Sheffield 1999, 61-62; M. Tellbe, *Paul between Synagogue and State. Christians, Jews and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*, Stockholm 2001, 80-140; Costa, *Paolo* cit. 43-172 (ove altra bibliografia).

<sup>9</sup> Cfr. R. Riesner, *Paul’s Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*, Grand Rapids 1998, 366-367; C.S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, III. 15:1-23:35, Grand Rapids 2014, 2534. Alcune corrispondenze erano state già rimarcate, *ex multis*, da J.B. Lightfoot, *The Church of Thessalonica*, in Id., *Biblical Essays*, London 1893, 251-269; C. Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen 1904, 140-150; G. Milligan, *St. Paul’s Epistles to the Thessalonians*, London 1908, xxiv-xxv; E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, Göttingen 1909, 10-13; J.E. Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians* (New York 1912) 3-7; B. Rigaux, *Les Épitres aux Thessaloniciens*, Paris 1956, 29-30; C. Masson, *Les deux Épitres de Saint Paul aux Thessaloniciens*, Neuchâtel-Paris 1957, 5; J.M. Reese, *1 and 2 Thessalonians*, Wilmington 1979, xii; F.F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, Waco 1982, xxii-xxv; H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, Grand Rapids 1983, 3-6.

Ovviamente non mancano voci più prudenti che rilevano le differenze fra i dati lucani e quelli paolini<sup>10</sup> e anche in questa sede non intendo prospettare un ingenuo ‘concordismo’ fra i due documenti – differenti per autore, datazione, genere letterario, contesto redazionale – ma più semplicemente proporre un inquadramento storico in merito alla prima evangelizzazione di Tessalonica e alla costituzione delle prime comunità cristiane nella città alla luce delle fonti bibliche ed extrabibliche disponibili. Particolare attenzione sarà riservata ai dati storico-giuridici (sovente trascurati nella letteratura esegetica)<sup>11</sup> emergenti nei testi o necessari per una migliore comprensione dei testi stessi. Un adeguato inquadramento storico non restituisce ovviamente immediate soluzioni ermeneutiche, ma ne costituisce imprescindibile fondamento e vaglio.

## 1.2.- La ‘romanizzazione’ di Tessalonica

Fin dalla sua fondazione nel 316 a.C. da parte di Cassandro, generale di Alessandro Magno, Tessalonica fu uno dei principali porti del Mediterraneo (cfr. Hdt. 7.121; Liv. 44.10; Plin., *N.H.* IV.10.17)<sup>12</sup>. Il nome della città deriva da quello della moglie di Cassandro, *Thessalonikē*, figlia di Filippo II e nata nel giorno della vittoria dei Macedoni sui Tessali (352 a.C.). Tessalonica godeva di una posizione favorevole all’incrocio dei principali collegamenti stradali e commerciali fra il nord e il sud e fra l’est e l’ovest. Il suo porto, collocato all’interno del golfo Termaico (cfr. Plin., *N.H.* IV.10.36: *medio litoris flexus [sinus Thermaici]*) era stato dotato di *navalia* e *horrea* già da prima della conquista romana (cfr. Liv. 44.10.32).

Durante i regni di Filippo II e Alessandro la città principale della Macedonia era Pella, che fu saccheggiata dopo la vittoria dei Romani sui Macedoni nella battaglia di Pidna (168 a.C.). La Macedonia venne allora divisa, in forza degli editti di Anfipoli del console Lucio Emilio Paolo, in quattro distretti autonomi (*regiones*, *μερίδες*) e Tessalonica divenne capoluogo del secondo distretto (*Macedonia Secunda*) posto tra il fiume Assio e il fiume Strimone (Diod. Sic. 31.8.7-10; Liv. 44.32; 45.17-18, 29-32)<sup>13</sup>. Nel 146 a.C. la Macedonia divenne provincia romana<sup>14</sup>, con la *redactio in formam provinciae* di un territorio che si estendeva nella depressione fra il massiccio del Rodope, il corso inferiore del Mesta, la catena del Pindo e, verso sud, il golfo Termaico. Tessalonica fu scelta allora come residenza del *proconsul Macedoniae* e centro dell’amministrazione romana<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. C. Coulot, *Paul à Thessalonique (1Th 2.1-12)*, in *NTS*. 52 (2006) 377-393; Pervo, *Acts* cit. 418; J.H. Charlesworth, *Why Should Experts Ignore Acts in Pauline Research?*, in I.W. Oliver, G. Boccaccini (curr.), *The Early Reception of Paul the Second Temple Jew. Text, Narrative and Reception History*, London-New York 2019, 151-166 (ove ulteriori ragguagli bibliografici).

<sup>11</sup> Sul punto mi permetto di rinviare alle considerazioni metodologiche proposte in P. Costa, «*Scoppiò un grande tumulto*» (*At 19,23-40*). *Efeso, la ‘Via’ e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, Torino 2021, 7-13.

<sup>12</sup> Cfr. Riesner, *Paul’s Early Period* cit. 337-339; R.M. Errington, *Makedonia, Makedones*, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart 1999, VII, 738-739; J.R. McRay, *Thessalonica*, in *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove-Leicester 2000, 1231-1233; H. Omerzu, *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, Berlin-New York 2002, 171; Keener, *Acts* III, cit. 2536-2537. In questo paragrafo riprendo, con variazioni, alcuni temi trattati in Costa, *Paolo* cit. 49-54.

<sup>13</sup> Così Liv. 45.29: *capita regionum, ubi concilia fierent, primae regionis Amphipolim, secundae Thessalonicen, tertiae Pellam, quartae Pelagoniam fecit*; cfr. Barrett, *The Acts* cit. 808.

<sup>14</sup> Cfr. J.-L. Ferrary, *Le passage de la Macédoine et des régions adjacentes sous la domination romaine (168-88 av. J.-C.)*, in C. Antonetti, A.-M. Guimier-Sorbets, M. Kalaitzi, P. Paschidis (cur.), *Βορειοελλαδικά. Tales from the Lands of the Ethne. Essays in honour of Miltiades B. Hatzopoulos*, Athènes 2018, 299-308 (= Id., *Rome et le monde grec. Choix d’écrits*, Paris 2017, 119-130).

<sup>15</sup> Cfr. B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt 500 v. – 100 n. Chr.*, Berlin 1968, 172-173; Haenchen, *Die Apostelgeschichte* cit. 487; J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament. The Mediterranean World of the Early Christian Apostles*, Boulder-London 1981, 106-116; F. Papazoglou, *Quelques aspects de l’histoire de la province de Macédoine*, in *ANRW*. II.7.1 (1979) 302-369; Tellbe, *Paul* cit. 81-82.

La città era uno snodo della *via Egnatia*, la strada che, come un ‘prolungamento’ d’oltre mare della via Appia, congiungeva Durazzo (sull’Adriatico) a Neapolis (Cavalla) sull’Egeo<sup>16</sup>. L’importanza della sua funzione amministrativa, il rilievo della *via Egnatia* come strada militare e commerciale, l’essere il punto di partenza dell’altra importante strada che lungo la valle dell’Axios portava alla Morava e al Danubio, conferirono a Tessalonica un significativo ruolo politico, economico e militare. Strabone (VII, 7.4) attesta l’espansione urbanistica e demografica di Tessalonica nel I sec. a.C., scrivendo: ἡ νῦν μάλιστα τῶν ἄλλων εὐανδρεῖ e precisando che essa era la metropoli della provincia romana proconsolare di Macedonia (ἡ μητρόπολις τῆς νῦν Μακεδονίας [VII, fr. 21])<sup>17</sup>. Cicerone, che trascorse a Tessalonica una parte del suo esilio (dal maggio al novembre del 58 a.C. [cfr. Cic., *Att.* 3.8-22]) parla dei tessalonicesi come *positi in gremio imperii nostri* (*Prov. cons.* 2.4). Antipatro di Tessalonica, poeta e uomo politico di età augustea, cui si devono alcuni epigrammi in cui esprime devozione all’imperatore e al suo patrono romano Lucio Calpurnio Pisone, definisce significativamente la città Θεσσαλονίκη μήτηρ ἢ πάσης Μακεδονίης (*Anth. Pal.* IX. 428; ed. P. Waltz, G. Soury), mentre Livio (45.30) la chiama *urbs celeberrima*.

Nel 167 a.C. il console Lucio Emilio Paolo concesse alle città della Macedonia libertà e autonomia (πόλεις ἐλευθέρας καὶ αὐτονόμους) e di governarsi con loro leggi e loro magistrati, purché versassero un tributo ai Romani (cfr. Plut., *Aem.* 28; Liv. 45.29.4; 31.1; 32.7). A proposito di Tessalonica i dati sul suo statuto e sul suo coinvolgimento nelle vicende politiche romane sono più chiari per il I sec. a.C. Cassio Dione (41.18.4-5; 41.43.1-3) racconta che, nel trasferimento da Roma verso Oriente di Gneo Pompeo e dei suoi seguaci, Tessalonica servì come appoggio per le operazioni dei ribelli nel 49-48 a.C. e come quartier generale dei Pompeiani prima della battaglia di Farsalo (48 a.C.)<sup>18</sup>. Dopo il cesaricidio, la città dapprima si schierò con Bruto e Cassio (Dio Cas. 41.20), ma in séguito, prima della seconda battaglia di Filippi (42 a.C.), si spostò sul lato di Antonio e Ottaviano (cfr. App., *H.R.* IV.118; Plut. *Brut.* 46.1). Si hanno testimonianze epigrafiche dei grandi onori ricevuti da Antonio a Tessalonica, tanto che la sua vittoria a Filippi era considerata come l’inizio di una nuova era e, infatti, in alcune iscrizioni, la datazione parte dalla data della battaglia e si parla di ‘anno di Antonio’ (ἔτους Ἀντωνίου) (*IG* 10.2.1.83). Dopo la battaglia di Azio Tessalonica manifestò di nuovo lealtà al vincitore Ottaviano e constano due iscrizioni, datate con riferimento al servizio di un sacerdote del Divo Augusto (*IG* 10.2.1.31; 32). Nel 15 d.C. la provincia fu posta sotto il governo diretto di Tiberio a causa di una pretestuosa rivolta contro il peso della tassazione (cfr. Tac., *Ann.* 1.76, 80) e da provincia senatoria, quale era (cfr. Strabo, XVII, 3.24-25), divenne per breve tempo una provincia imperiale; Claudio nel 44 d.C. annullò questa misura e la Macedonia rientrò sotto il controllo

<sup>16</sup> Cfr. C.I Makaronas, *Via Egnatia and Thessalonike*, in G.E. Mylonas (cur.), *Studies Presented to David Moore Robinson on His Seventieth Birthday*, St. Louis 1951, I, 380-388; F.W. Walbank, *Via illa nostra militaris: Some Thoughts on the Via Egnatia*, in H. Heinen (cur.), *Althistorische Studien*. Fs. H. Bengtson, Wiesbaden 1983, 131-147 (= Id., *Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography*, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney 1985, 193-209).

<sup>17</sup> Spesso nei commentari si indica Tessalonica come ‘capitale’ della provincia (e.g. cfr. P. Iovino, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, Bologna 1992, 19; G. Rossé, *Gli Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, 624; B. Witherington, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2006, 2-3; Pervo, *Acts* cit. 419; Keener, *Acts*, III cit. 2537; J.A.D. Weima, *1-2 Thessalonians*, Grand Rapids 2014, 3; D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres* 13-28, Genève 2015, 143), ma ciò porta con sé il rischio di una retroproiezione dell’odierno concetto di ‘capitale’ e induce a immaginare la presenza delle strutture ‘pubbliche’ tipiche di una ‘capitale’. È più appropriato riferirsi a Tessalonica semplicemente come alla sede del governatore; cfr. R. Haensch, *Capita Provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in Der Römischen Kaiserzeit*, Mainz am Rhein 1997, 104-111. Strabone usa μητρόπολις come riferimento non a un titolo ufficiale, ma a un modo informale per intendere la città principale di una provincia.

<sup>18</sup> Cfr. Papazoglou, *Quelques aspects*, 321; D.W.J. Gill, *Macedonia*, in D.W.J. Gill, C.H. Gempf (cur.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Grand Rapids-Carlisle 1994, 403.

senatorio, il governo fu riattribuito a un proconsole, con Tessalonica come centro della amministrazione provinciale (cfr. Suet., *Claud.* 25.3) e sede altresì del *procurator Augusti*<sup>19</sup>. Questa era la condizione generale al tempo della missione paolina<sup>20</sup>.

Risultano testimonianze archeologiche, epigrafiche, numismatiche e letterarie degli onori resi agli imperatori e ai magistrati romani e della promozione del culto imperiale a Tessalonica nel I sec. d.C., quando la ‘propaganda’ imperiale<sup>21</sup> rivestiva un ruolo importante nella vita della città, come si vedrà a breve. Deve subito notarsi che anche a Tessalonica si riconoscono – nel complesso contrappunto fra il dominio della potenza egemone e le autonomie locali – le dinamiche tipiche della romanizzazione tardorepubblicana e altoimperiale: finché possibile l’autorità romana manteneva e promuoveva gli elementi amministrativi, istituzionali e identitari locali, ma a ciò si aggiungeva un’inserzione progressiva di elementi romani che con quelli locali non solo si giustapponevano, ma si componevano<sup>22</sup>. Non si dimentichi che le città macedoni, al momento della *redactio in formam provinciae*, esprimevano un significativo sviluppo culturale e amministrativo e godevano di ampi spazi di autonomia già rispetto al potere formalmente assoluto dei precedenti sovrani ellenistici: Roma conservò tali autonomie, atteggiandosi da protettrice delle libertà delle città, ma anche al fine di ricavarne fedeltà a fronte delle sempre ipotizzabili pressioni delle popolazioni indigene e dei possibili tentativi di riconquista da parte dei sovrani locali<sup>23</sup>.

### 1.3.- *La libertas di Tessalonica*

Tessalonica ricevette concessioni e privilegi accordati solo ai *populi* e alle città che avessero dimostrato speciale lealtà al dominio romano<sup>24</sup>. Probabilmente nel 42 a.C., per il suo supporto ad Antonio e a Ottaviano contro i cesaricidi, la città divenne una *civitas libera* (o *civitas liberae conditionis*)<sup>25</sup>, come si ricava da Plinio (*N.H.* IV, 10.36), da testimonianze epigrafiche (*IG* 10.2.1.6) e numismatiche (*RPC* I.1551)<sup>26</sup>. La considerazione di questo peculiare statuto consente una più precisa intelligenza dei dati neotestamentari.

La *libertas* di una città è un concetto giuridico latino applicato, secondo prospettive concrete difficilmente riducibili all’omogeneità di uno schema unitario, a città provinciali, in particolare greche, che non siano *civitates stipendiariae*, né *coloniae*, ma godano di una forma di autonomia così rafforzata da prevedere che il loro territorio non rientri nel τύπος τῆς ἐπαρχείας, cioè nella cd.

<sup>19</sup> Cfr. P.M. Nigdelis, *A New Procurator Augusti in the Province of Macedonia*, in *GRBS*. 52 (2012) 198-207.

<sup>20</sup> Nel romanzo pseudoluciano *Lucio o l’asino*, il cui contenuto si fa risalire all’opera di Lucio di Patre (I sec. a.C. – I sec. d.C.), il protagonista (Lucio) incontra il governatore proprio a Tessalonica e lì Lucio è giudicato e assolto dall’accusa di magia (§ 55). La città, nello stesso romanzo (§ 46), è definita: πόλεως τῶν ἐν Μακεδονίᾳ τῆς μεγίστης.

<sup>21</sup> Sull’impiego del termine ‘propaganda’ in riferimento agli strumenti adottati dai *principes* per raggiungere il *consensus*, si vedano le note di P. Veyne, *L’impero greco-romano. Le radici del mondo globale* (trad. it., Milano 2007) 328-353; C. Cascione, *Consensus. Problemi di origine, tutela processuale, prospettive sistematiche*, Napoli 2003, 82-88; 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*, Romae 2018, 12; I. Ruggiero, Alcune osservazioni attorno agli *alimenta Italiae*, in *S.D.H.I.* 84 (2018) 434-436 (ove altra bibliografia).

<sup>22</sup> Per un inquadramento della questione rinvio a V. Marotta, *Conflitti politici e governo provinciale*, in F. Amarelli (cur.), *Politica e partecipazione nelle città dell’Impero Romano*, Roma 2005, 121-201.

<sup>23</sup> Cfr. G.I. Luzzatto, *Roma e le province. I. Organizzazione, economia e società*, Bologna 1985, 68, 73-74.

<sup>24</sup> Cfr. L. Peppe, *Sulla Giurisdizione ‘in populos liberos’ del governatore provinciale al tempo di Cicerone*, Milano 1988.

<sup>25</sup> Cfr. Papazoglou, *Quelques aspects* cit. 361; Gill, *Macedonia*, 414; C. Vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, Tübingen 2001, 83; Omerzu, *Der Prozeß* cit. 171 nt. 250.

<sup>26</sup> Cfr. W. Elliger, *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart 1978, 85; Tellbe, *Paul* cit. 83. Erroneamente G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1962, 224, sostiene che Tessalonica fosse una colonia romana come Filippi.

*formula provinciae* (cfr. Suet. *Iul.* 25.1) e che siano così sottratte, almeno in via di principio, all'*imperium* del *praeses provinciae*<sup>27</sup>. Elementi significativi per delineare il modello si traggono dai decreti in onore di Menippo e Polemeo, difensori della *libertas* di Colofone alla fine del II sec. a.C. (*SEG* 39 [1989] 1243; 1244)<sup>28</sup>; espressione chiara di tale statuto si ricostruisce poi dalle fonti riguardanti Afrodizia, πόλις della Caria nella quale il *proconsul Asiae* non avrebbe neppure potuto fare ingresso senza il previo consenso del *princeps* e degli organi politici cittadini, né si sarebbero potute acquartere truppe nel suo territorio<sup>29</sup>. Luminoso è poi l'esempio di come si diportò Adriano quando, nel suo soggiorno nella città libera di Atene tra la fine del 128 e la primavera del 129 d.C., non si avvale del titolo (ordinariamente impiegato) di *proconsul* nei *diplomata militaria* da lì emanati<sup>30</sup>. Si deve probabilmente ritenere che, essendo Tessalonica sede del proconsole, la possibilità di intervento del governatore fosse comunque più estesa rispetto ai menzionati casi di Afrodizia e Atene. Un buon termine di comparazione potrebbe essere rappresentato dalla città di Tarso in Cilicia<sup>31</sup>, che era *libera* (cfr. Plin., *N.H.* 5.22.92), ma contestualmente sede di *conventus*, μητρόπολις provinciale, e probabile residenza del governatore<sup>32</sup>.

Nelle città libere le sfere di autonomia più rilevanti erano essenzialmente due: una tributaria (l'immunità dalle imposizioni) e l'altra ancora più importante che era espressa dalla locuzione *suis*

<sup>27</sup> Cfr. J.-L. Ferrary, *Le statut des cités libres dans l'Empire romain à la lumière des inscriptions de Claros*, in *CRAI* 135 (1991) 557-577 (= Id., *Rome cit.* 161-180); Id., *La liberté des cités et ses limites à l'époque républicaine*, in *MedAnt* 2 (1999) 69-84 (= Id., *Rome cit.* 181-194); A. Lewin, *Illusioni e disillusioni di una città libera nell'impero romano*, Ivi, 557-574; J. Richardson, *The Language of Empire. Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD*, Cambridge 2008, 42-43; É. Guerber, *Les cités grecques dans l'Empire romain. Les privilèges et les titres des cités de l'orient hellénophone d'Octave Auguste à Dioclétien*, Rennes 2009, 33-77; J. Fournier, *Entre tutelle romaine et autonomie civique. L'administration judiciaire dans les provinces hellénophones de l'empire romain (129 av. J.-C. – 235 ap. J.-C.)*, Athènes 2010, 397-501; V. Marotta, *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.)*. *Studi di diritto pubblico romano*, Torino 2016, 114; Id., *rec.* a P. Costa, *Paolo a Tessalonica*, in *Iura* 68 (2020) 476-490.

<sup>28</sup> Cfr. L. Boffo, *La 'libertà' delle città greche sotto i romani (in epoca repubblicana)*, in *Dike* 6 (2003) 227-249; M. Sartre, *L'Anatolie hellénistique de l'Égée au Caucase (334-31 av. J.-C.)*, Paris 2003, 242-246; U. Laffi, *Cittadini romani di fronte ai tribunali di comunità alleate o libere dell'Oriente greco in età repubblicana*, in D. Mantovani, L. Pellicchi (curr.), *Eparcheia, autonomia e civitas Romana. Studi sulla giurisdizione criminale dei governatori di provincia (II sec. a.C. – II d.C.)*, Pavia 2010, 7-40 (= Id., *Nuovi studi di storia romana e di diritto*, Napoli 2020, 73-114 [con alcuni aggiornamenti]). Laffi, nel suo importante contributo, puntualizza, al lume di fonti documentarie e letterarie – fra le quali il trattato fra Roma e il *koinón* della Licia del 46 a.C., i decreti di Colofone in onore di Menippo e Polemeo, testi di Cassio Dione, Tacito e Svetonio a proposito di Cizico e Rodi (che citerò a breve) – come l'autonomia giurisdizionale delle comunità 'privilegiate' non si estendesse fino ai reati commessi dai cittadini romani, pur residenti in una comunità alleata o in una *civitas libera*: costoro avevano comunque il diritto, se incriminati con un'accusa comportante la pena capitale, di essere giudicati da un'autorità romana. Dinanzi ai tribunali locali potevano essere giudicati solo i *cives* cui fosse stata concessa l'*optio fori* e che liberamente lo avessero scelto. Nondimeno, le comunità alleate e le città libere avevano uno specifico privilegio: se era il cittadino romano a elevare un'accusa contro un cittadino di queste comunità, il giudizio doveva tenersi presso i tribunali locali, in consentaneità con il principio *actor sequitur forum rei*. Questi dati sono significativi anche per valutare la vicenda paolina.

<sup>29</sup> Cfr. J.M. Reynolds, *Aphrodisias and Rome. Documents from the Excavation of the Theatre at Aphrodisias conducted by Prof. Kenan T. Erim, Together with Some Related Texts*, London 1982, 115-117 (n. 15); 118-119 (n. 16); Ead., *New Letters from Hadrian to Aphrodisias: Trials, Taxes, Gladiators and an Aqueduct*, in *JRAR* 13 (2000) 9, l. 5, 13; A. Chaniotis, *The Perception of imperial Power in Aphrodisias: The epigraphic evidence*, in L. de Blois (cur.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*. Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire, Amsterdam 2003, 250-260; A. Raggi, P. Buongiorno, *Il senatus consultum de Plarasensibus et Aphrodisiensibus del 39 a.C. Edizione, traduzione e commento*, Stuttgart 2020, 138-151.

<sup>30</sup> Cfr. *CIL* XVI, 74 (= *CIL* III, 875) (129 d.C.); *CIL* XVI, 75 (= *CIL* III, 876) (129 d.C.); *AE* 2005, 691 (129 d.C.); cfr. W. Eck, *Die Bürgerrechtskonstitutionen als serielle Quellengattung und proconsul als Element in der Titulatur der römischen Kaiser*, in A. Heller, C. Müller, A. Suspène (curr.), *Philorhōmaios kai philhellèn. Hommage à Jean-Louis Ferrary*, Paris 2019, 492; V. Marotta, *Proconsolato e proconsulare imperium tra I e III secolo d.C. Una breve ricognizione delle fonti*, in *MEP* 25 (2020) 93.

<sup>31</sup> Cfr. Marotta, *rec.* a P. Costa cit. 478-479.

<sup>32</sup> Cfr. Haensch, *Capita* cit. 267-270.

*legibus uti* e consisteva nell'autonomia normativa e nell'autodichia<sup>33</sup>. Il governatore risentiva di limiti puntuali nell'esercizio del proprio *imperium*, finanche in ambito giudiziario e perfino criminale – tranne ovviamente nei casi di gravi pericoli per l'ordine pubblico generale, e rispettate le tutele per i cittadini romani. Dione Crisostomo (*Or.* 31.3) testimonia che, almeno nelle *civitates liberae* di Rodi e Atene, la competenza dei tribunali locali si estendeva fino alla condanna a morte dei cittadini della *pólis*<sup>34</sup> e anche per il caso di Afrodisia gli organi giudiziari cittadini avevano piena autonomia sia per la giurisdizione civile tra *Aphrodisiens* sia per la repressione criminale *in loco*<sup>35</sup>. A conferma del grado di autonomia delle città libere della Macedonia, si può ricordare come Cicerone (*prov. cons.* 4.7) giunga a rimproverare il governatore di Macedonia per essersi ingerito in questioni riservate alle autonomie cittadine<sup>36</sup>. Ciò si colloca in un quadro più generale di mantenimento di ruoli e prerogative delle assemblee cittadine e delle istituzioni locali che perdura nel principato, come la dottrina sta negli ultimi anni mettendo in luce con crescente chiarezza<sup>37</sup>. Questo fascio di funzioni indipendenti, privilegi e garanzie può ritenersi che connotasse anche lo statuto di Tessalonica: il proconsole di Macedonia non aveva pertanto una formale giurisdizione sulla città, che beneficiava di una propria forma di ordinamento e di governo, con una βουλή, con politarchi e un'assemblea del popolo (ἐκκλησία τοῦ δήμου) (cfr. *IG* 10.2.1.5; 6; 7; 11); inoltre, godeva di libertà dalle guarnigioni, del diritto di coniare moneta, dell'immunità dalle imposte provinciali (in quanto lo *stipendium* era riguardato come una *nota captivitatis*<sup>38</sup>), dell'autorizzazione a riscuotere propri tributi e pare non partecipasse al κοινὸν τῶν Μακεδόνων<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. Guerber, *Les cités* cit. 37-45; Raggi, Buongiorno, *Il senatus consultum*, 139.

<sup>34</sup> Cfr. Guerber, *Les cités* cit. 36-37.

<sup>35</sup> Cfr. Raggi, Buongiorno, *Il senatus consultum*, 141.

<sup>36</sup> Cic., *prov. cons.* 4.7: *emisti grandi pecunia ut tibi de pecunia creditis ius in liberos populos contra senatus consulta et contra legem generi tui dicere liceret*; cfr. F. De Martino, *Storia della costituzione romana*, Napoli 1973<sup>2</sup>, II, 386 (circa l'ingerenza in questioni amministrative) e 392 (circa l'ingerenza in questioni penali). Luzzatto, *Roma*, I, 74 cit. interpreta questo passo, asserendo che il governatore di Macedonia si sarebbe «fatto attribuire per legge il potere di interferire nelle autonomie cittadine in questioni di concussione», tuttavia non è questa l'accusa di Cicerone che piuttosto contesta un'azione di ingerenza *contra legem*. Per maggiori riferimenti su questo tema cfr. Peppe, *Sulla giurisdizione*, 35-80; J.-L. Ferrary, *La liberté* cit. 75-77 (= Id., *Rome* cit. 186-188).

<sup>37</sup> A proposito del ruolo degli organi di autogoverno cittadino sotto l'impero è stata a lungo ripresa la lettura di I. Lévy, *Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins. Première série. L'écclesia, la boulé, la gerousia*, in *REG* 8 (1895) 203-250, il quale ipotizzava uno svuotamento, in età altoimperiale, del ruolo dell'assemblea popolare; questa linea storiografica si riconosce, ad es., anche in F. De Martino, *Storia della costituzione romana*, Napoli 1975, IV.2, 836-852. Tale interpretazione è fatta propria ancora da alcune voci di grande autorevolezza: G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World. From the Archaic Age to the Roman Conquests*, Ithaca 1981, 300-326; J.M. Reynolds, *Cities*, in D.C. Braund (cur.), *The Administration of the Roman Empire 241 BC-AD 193*, Exeter 1988, 15-51; F. Millar, *The Greek City in the Roman Period*, in M.H. Hansen (cur.), *The Ancient Greek City-State. Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992*, Copenhagen 1993, 232-260. Voci più recenti si sono levate per mostrare come il dominio romano nelle province orientali non abbia imposto un proprio modello istituzionale, ma piuttosto cercato (perfino dopo il 212 d.C.) di rispettare le forme di autogoverno; cfr. A. Lewin, *Assemblee popolari e lotta politica nelle città dell'impero romano*, Firenze 1995; J.-P. Coriat, *Le prince législateur. La technique législative des Sévères et les méthodes de création du droit impérial à la fin du Principat*, Rome-Paris 1997, 411-412; E. Meyer-Zwiffelhofer, *Πολιτικῶς ἄρχειν. Zum Regierungsstil der senatorischen Statthalter in den kaiserzeitlichen griechischen Provinzen*, Stuttgart 2002, 51-73; A. La Rocca, *Diritto di iniziativa e potere popolare nelle assemblee cittadine greche*, in Amarelli, *Politica* cit. 93-118; Marotta, *Conflitti* cit. 121-123, 149; N. Vujčić, *Greek Popular Assemblies in the Imperial Period and the Discourses of Dio of Prusa*, in *EpA.n* 24 (2009) 157-169; H. Fernoux, *Le Demos et la Cité. Communautés et assemblées populaires en Asie Mineure à l'époque impériale*, Rennes 2011; C. Brélaz, *La vie démocratique dans les cités grecques à l'époque impériale romaine. Notes de lectures et orientations de la recherche*, in *TOIIOI* 18 (2013) 367-399.

<sup>38</sup> Cfr. V. Marotta, *I giuristi e l'Impero. Tra storia e interpretazione*, in A. Schiavone (cur.) *Giuristi romani e storiografia moderna. Dalla Palingenesia iuris civilis agli Scriptores iuris Romani*, Torino 2017, 219-221 (= in *KOINΩNIA* 41 [2017] 71-73).

<sup>39</sup> Cfr. F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Athènes 1988, 206-208.

Si consideri un elemento di grande rilievo: la concessione e il mantenimento della *libertas* dipendevano dalle scelte discrezionali e revocabili del dominio romano. Le πόλεις come Tessalonica non erano «des éléments flottant dans l'empire»<sup>40</sup>: potevano sì considerarsi ἐλεύθεραι, ma comunque ὑπὸ τὸν Καίσαρα<sup>41</sup>. Bastino alcuni esempi vicini nel tempo agli anni del soggiorno paolino: intorno al 20 d.C. Tiberio sopprime la *libertas* di cui Cizico godeva dalle guerre mitridatiche, probabilmente a causa di un tumulto in cui i suoi cittadini avevano violato le garanzie di intangibilità dei *cives Romani* e a causa della negligenza dimostrata nelle cerimonie in onore del Divo Augusto (cfr. Dio Cas. 57.24.6; Tac., *Ann.* 4.36.2-3; Suet., *Tib.* 37.3). Un provvedimento analogo era stato assunto per la stessa città da Augusto, intorno al 20 a.C. perché gli abitanti di Cizico durante un disordine civile (στάσις) avevano frustato e ucciso cittadini romani<sup>42</sup>; e similmente la ἐλευθερία di Tiro e Sidone era stata revocata a causa di tumulti (στάσεις) (cfr. Dio Cas. 54.7.6). Nel 44 la *libertas* di Rodi fu soppressa da Claudio poiché erano stati giustiziati illegittimamente – di nuovo durante una στάσις – cittadini romani (cfr. Dio Cas. 60.24.4) e fu ripristinata solo dopo che i Rodii fecero ammenda (cfr. Suet., *Claud.* 25.4)<sup>43</sup>. Questi dati spiegano la premura dei politarchi in *Act.Ap.* 17 affinché si ripristinasse celermente l'ordine in città, ma anche per evitare reazioni sconsiderate nei confronti di Paolo, che era cittadino romano: Tessalonica, se considerata una città ribelle a causa di tumulti (tanto più se legati ad annunci di 'regalità' o dannosi per un *civis*; cfr. *infra* § 3), avrebbe potuto perdere il proprio *status* privilegiato. Come meglio si vedrà, è probabilmente questo dato a motivare la reazione delle autorità cittadine ai disordini provocati in relazione alla predicazione di Paolo.

#### 1.4.- La presenza giudaica, culti locali, culti greco-romani, culto imperiale

*Act.Ap.* 17.1-2 rappresenta l'unica attestazione riguardo alla presenza di una sinagoga a Tessalonica nel I sec. d.C.<sup>44</sup> Le prime iscrizioni attestanti simboli giudaici risalgono, infatti, al II-III sec. d.C. e si ha anche traccia di un cimitero ebraico forse appartenente a più sinagoghe. Questi elementi hanno suggerito ad autorevole dottrina di ritenere probabile l'esistenza di comunità giudaiche in città già nel I sec. d.C.<sup>45</sup> Militano a favore di questa congettura alcuni dati: Erode Agrippa, nella sua lettera a Caligola riportata da Filone (*Leg.* 281), dichiara che i giudei abitano tutte le parti dell'impero e menziona la Macedonia, pur non citando Tessalonica. L'estensione della diaspora nel Mediterraneo orientale (cfr. Ios., *Ant.* 14.115) e la presenza di comunità giudaiche vicino a Tessalonica (ad es. a

<sup>40</sup> J. Fournier, *Entre Macédoine et Thrace: Thasos à l'époque de l'hégémonie romaine*, in M.G. Parisaki (cur.), *Thrakika Zetemata. Aspects of the Roman province of Thrace*, Athens-Paris 2013, 51.

<sup>41</sup> Cfr. D. Nörr, *Imperium und polis in der hohen Prinzipatszeit*, München 1969<sup>2</sup>, 123.

<sup>42</sup> Cfr. Laffi, *Cittadini* cit. 24-25 (= Id., *Nuovi studi* cit. 94-95) (ove bibliografia).

<sup>43</sup> Cfr. C. Brélaz, *La sécurité publique en Asie Mineure sous le Principat (I<sup>er</sup> – III<sup>ème</sup> s. ap. J.-C.)*. *Institutions municipales et institutions impériales dans l'Orient romain*, Basel 2004, 158; B. Kelly, *Riot Control and Imperial Ideology in the Roman Empire*, in *Phoe.* 61 (2007) 158; V. Marotta, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-II d.C.)*. *Una sintesi*, Torino 2009, 38-39 (ove, alla nt. 80, l'indicazione di altri casi analoghi); Laffi, *Cittadini* cit. 25-26 (= Id., *Nuovi studi* cit. 95-96).

<sup>44</sup> Cfr. Tellbe, *Paul* cit. 86. H. Köster, *From Paul's Eschatology to the Apocalyptic Schema of 2 Thessalonians*, in Collins (cur.), *The Thessalonian Correspondence* cit. 443, non esclude la presenza di una comunità giudaica, ma sottolinea la mancanza di prove; cfr. anche D. Lührmann, *The Beginnings of the Church at Thessalonica*, in D.L. Balch, E. Ferguson, W.A. Meeks (curr.), *Greeks, Romans, and Christians. Fs. A.J. Malherbe*, Minneapolis 1990, 239; C.M. Thomas, *Locating Purity. Temples, Sexual Prohibitions, and 'Making a Difference in Thessalonikē*, in L. Nasrallah, C. Bakirtzis, S.J. Friesen (curr.), *From Roman to Early Christianity Thessalonikē. Studies in Religion and Archaeology*, Cambridge, MA 2010, 115.

<sup>45</sup> Cfr. P.M. Nigdelis, *Synagoge(n) und Gemeinde der Juden in Thessaloniki: Fragen aufgrund einer neuen jüdischen Grabinschrift der Kaiserzeit*, in *ZPE.* 102 (1994) 297-306; I. Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Grand Rapids-Carlisle 1996, 154-156. J. Taylor, *Les Actes des deux Apôtres*, V. *Commentaire historique (Act. 9,1-18,22)*, Paris 1994, 269, menziona un'iscrizione (*IG* 10.2.1.72) datata intorno al I sec. d.C., che potrebbe contenere il tetragramma sacro e perciò proverebbe la presenza giudaica a Tessalonica nel periodo di nostro interesse.



Stobi, sulla *via Egnatia*, a 140 km a Nord-Ovest di Tessalonica [cfr. *CIJ* 1.694]<sup>46</sup>) rendono arduo ritenere che nella città principale della Macedonia, che aveva probabilmente una popolazione di più di 50.000 persone, non si trovasse alcuna comunità giudaica<sup>47</sup>.

L'archeologia attesta la presenza di culti di numerose divinità olimpiche, romane, egizie (Dioniso, Atena, Cibele, Afrodite, Diana, Venere genitrice, Demetra, Core, Osiride, Iside, Anubis) e l'importanza del culto di Serapide, con la presenza di un Serapeo risalente già al periodo ellenistico<sup>48</sup>. Si tratta di culti (e di un apparato cerimoniale) correlati a temi quali la rigenerazione, l'immortalità, il perdono dei peccati, l'iniziazione, la guarigione dalle malattie, la fecondità, che presentano possibili rapporti con elementi di *IEp.Thess.* (spec. *IEp.Thess.* 4.3-8; 5.5-7,19-22)<sup>49</sup>. Si hanno poi alcune testimonianze sul culto di tipo misterico del dio locale, Cabirio, una figura che aveva anche connotazioni non trascurabili di tipo apocalittico: si tratta di un eroe ucciso dai suoi fratelli, rappresentato con simboli regali, di cui si attende il ritorno per salvare Tessalonica<sup>50</sup>.

In questo contesto grande rilievo era rivestito anche il culto imperiale. Forse poco dopo la battaglia di Filippi (42 a.C.)<sup>51</sup> contro i cesaricidi fu eretto un tempio dedicato a Cesare, di cui ci resta un'epigrafe dedicatoria (*IG* 10.2.1.31)<sup>52</sup>. In due monete di età augustea Cesare è chiamato θεός (*RPC*

<sup>46</sup> Cfr. M. Hengel, *Die Synagogeninschrift von Stobi*, in *ZNW*. 57 (1966) 145-183; Tellbe, *Paul* cit. 88; Keener, *Acts*, III cit. 2538.

<sup>47</sup> Cfr. anche Donfried, *The Cults* cit. 356 nt. 93; R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Philadelphia 1986, 119; K.O. Sandnes, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-understanding*, Tübingen 1991, 187-189; W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 2003<sup>2</sup>, 46. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Romae 1966<sup>5</sup>, 71 (§ 217), rileva che ὄπου (*Act.Ap.* 17.2) può avere anche un significato causale e indicare che la ragione per la quale Paolo si fermò a Tessalonica, anziché ad Anfipoli o Apollonia, sarebbe stata proprio la presenza della sinagoga; cfr. anche J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, New York 1998, 594.

<sup>48</sup> Cfr. R. Merkelbach, *Zwei Texte aus dem Serapeum zu Thessalonike*, in *ZPE* 10 (1973) 45-54; G. Falezza, *I santuari della Macedonia romana. Persistenze e cambiamenti del paesaggio sacro provinciale tra II sec. a.C. e IV sec. d.C.*, Padova 2012, 265-280; M. Vitti, *L'immagine di Salonico in epoca ellenistica e romana*, in M. Livadiotti, R. Belli Pasqua, L.M. Calì, G. Martines (curr.) *Theatroideis. L'immagine della città, la città delle immagini*. Atti del Convegno Internazionale, Bari 15-19 giugno 2016, Roma 2018, 319-342.

<sup>49</sup> Su questi profili rinvio anzitutto al pionieristico studio di Donfried, *The Cults* cit. 336-356, che istituisce una relazione fra questi culti greco-romani e locali e i dati dell'epistolario paolino. Per un sintetico e curato quadro d'insieme più aggiornato, si veda Weima, *1-2 Thessalonians* cit. 9-23.

<sup>50</sup> Cfr. B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950; R.E. Witt, *The Kabeiroi in Ancient Macedonia*, in B. Laourdas, C.I. Makaronas (curr.), *Ancient Macedonia*, II. Papers Read at the Second International Symposium Held in Thessaloniki, 19-24 August 1973, Thessaloniki 1977, 67-80; R.S.P. Beekes, *The Origin of the Kabeiroi*, in *Mn.* 57 (2004) 465-477.

<sup>51</sup> Per le ipotesi di un culto che avesse per destinatario Marco Antonio dopo la battaglia di Filippi, cfr. E. Voutyras, *Des honneurs divins pour Marc Antoine à Thessalonique?*, in P.P. Iossif, A.S. Chankowski, C.C. Lorber (curr.), *More than Men, Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007), Leuven 2011, 457-473.

<sup>52</sup> Charles Edson (editore dell'epigrafe nel volume delle *IG*), ritiene che il tempio fosse dedicato a Cesare, dacché un'iscrizione rinvenuta nell'area templare (e ora perduta) parla espressamente di un Καίσαρος να[όν]; cfr. C. Edson, *Macedonia*, in *HSCP* 51 (1940) 132, seguito da H.L. Hendrix, *Thessalonians honor Romans* (Diss. Th.D. Harvard 1984) 106-109, 175-176, 292-293, 311; Donfried, *The Cults* cit. 345-346; Jewett, *The Thessalonian Correspondence* cit. 124; V. Allamani-Souri, *The Imperial Cult*, in D.V. Grammenos (cur.), *Roman Thessaloniki*, Thessaloniki 2003, 103; Weima, *1-2 Thessalonians* cit. 19. Assai di recente D.C. Burnett, *Imperial Divine Honors in Julio-Claudian Thessalonica and the Thessalonian Correspondence*, in *JBL* 139 (2020) 575-577, suggerisce che si tratti di un tempio dedicato all'imperatore Augusto (vivente), poiché nell'epigrafe si legge che l'edificazione è avvenuta ἐπὶ ἱερέως καὶ ἀγων[οθέτου · Αὐ] | τοκράτορος · Καίσα[ρος θεοῦ] νιοῦ. Burnett ritiene che sia più opportuno non attribuire significati differenti alle due occorrenze di Καίσαρ nella medesima iscrizione, pur ammettendo che nello stesso tempio potesse essere contestualmente celebrato il culto di Giulio Cesare. Nella difficoltà di una risposta risolutiva mi pare si possa opporre una considerazione alla lettura di Burnett: nella seconda occorrenza non si menziona Augusto come divinizzato, né si richiama il suo genio, come si dovrebbe trovare in una iscrizione dedicatoria che si riferisca al culto di un imperatore vivente; perciò, l'indizio per l'attribuzione 'augustea' mi pare debole. Al culto di Cesare riferisce il tempio, di recente, anche Falezza, *I santuari*

I.1554-1555), mentre conii del principato di Claudio presentano, in riferimento ad Augusto, la leggenda θεός Σεβαστός (*RPC* I.1578-1580). Se è incerto che un vero e proprio culto sia stato rivolto ad Augusto, Livia e Claudio, mentre erano in vita, come di recente suggerisce Burnett<sup>53</sup>, è sicuro che i diversi culti correlati al dominio romano fossero integrati nel complesso dei culti civici e congiunti a una molteplicità di attestazioni di onori e di manifestazioni di lealtà verso notabili e autorità romane, che avessero apportato benefici alla città. Si crea, a Tessalonica come nella maggior parte delle città provinciali ellenofone, un vero rapporto di cointeressenza tra la πόλις e l'Urbe: la prima assicura la lealtà, la seconda assicura i benefici: gli onori umani si compongono con le celebrazioni religiose in un esteso rapporto di *do ut des*, che amplifica a livello politico le dinamiche tipiche del patronato<sup>54</sup>. Il punto è di particolare importanza per noi, perché s'inizia fin d'ora a comprendere quanto potesse preoccupare i notabili locali e, in genere, chi godesse di posizioni privilegiate determinate dal buon rapporto con Roma il fatto che la predicazione paolina toccasse – o fosse sospettata toccare – le leve di questo rapporto di cointeressenza (in specie per gli annunci di una nuova regalità su cui a breve ci soffermeremo), *a fortiori* in una *civitas libera*. Il buon rapporto con i magistrati romani e con il proconsole in particolare era decisivo per Tessalonica; infatti, come annota Porena, «buone relazioni con la città spingevano il governatore a moderare l'azione dei suoi sottoposti, del suo séguito personale, dei soldati romani di stanza nella provincia, a essere meno esoso nei suoi spostamenti, a emettere editti rispettosi delle tradizioni e delle risorse delle città, ad amministrare con saggezza la giustizia e, quindi, a interferire con molta misura negli equilibri delle comunità»<sup>55</sup>.

## 2.- Gli effetti della predicazione tessalonicense di Paolo

### 2.1.- L'adesione dei timorati di Dio alla predicazione di Paolo

Secondo *Act.Ap.* 17.4-5 la predicazione paolina che annuncia, alla luce delle Scritture (sul modello di quanto compie Gesù secondo *Ev.Lc.* 24)<sup>56</sup> che Gesù è il Cristo, riceve un'accoglienza piuttosto ridotta fra i giudei e ben più estesa fra i greci timorati di Dio e tra le donne illustri. Questi diversi elementi meritano un approfondimento di ordine storico e una comparazione con i dati di *IEp.Thess.* Anzitutto il successo della predicazione paolina presso i giudei è limitato: Luca parla

---

cit. 280-288. Non si deve in generale indulgere in una lettura eccessivamente ampia dell'estensione del culto degli imperatori viventi: esso si rivolgeva normalmente (anche nelle province orientali) al genio dell'imperatore, non all'imperatore in sé e questo *a fortiori* in una città sede di un proconsole e centro di una provincia senatoria; sul punto sono illuminanti le recenti considerazioni di C. Letta, *Tra umano e divino. Forme e limiti del culto degli imperatori nel mondo romano*, Sarzana-Lugano 2020, 126-135 (sul culto provinciale) e si vedano le considerazioni, riguardo al contesto tessalonicense, già di H.L. Hendrix, *Beyond 'Imperial Cult' and 'Cults of Magistrates'*, in K.H. Richards (cur.), *SBL 1986 Seminar Papers*, Atlanta 1986, 301-308.

<sup>53</sup> Cfr. Burnett, *Imperial Divine Honors* cit. 572-586 (ove discussione delle fonti e della dottrina).

<sup>54</sup> Sul patronato romano nelle città greche e sul suo rapporto con l'evergetismo, cfr. J.-L. Ferrary, *De l'évergétisme hellénistique à l'évergétisme romain*, in *Actes du X<sup>e</sup> Congrès International d'épigraphie grecque et latine* (Nîmes, 4-9 ottobre 1992), Paris 1997, 199-225 (= Id., *Rome* cit. 197-228). A proposito di Tessalonica, cfr. H.L. Hendrix, *Benefactor/Patron Networks in the Urban Environment. Evidence from Thessalonica*, in *Semeia* 56 (1991) 39-58.

<sup>55</sup> Cfr. P. Porena, *Forme di partecipazione politica cittadina e contatti con il potere imperiale*, in Amarelli (cur.), *Politica* cit. 39, che ricorda anche un episodio significativo: nel 18 d.C. Cn. Calpurnio Pisone, si trovava ad Atene, durante il suo viaggio verso la Siria, dove si sarebbe insediato come legato di Tiberio, ed ebbe a biasimare i costumi degli Ateniesi; Tacito (*Ann.* 2.55.1-2) racconta che fu sufficiente questa manifestazione di sentimenti ostili da parte di un potente governatore romano per far precipitare Atene, che era *civitas libera*, nell'angustia, segno espressivo della consapevolezza che le città provinciali avevano dell'importanza del buon rapporto con i governatori; sull'episodio, cfr. B. Gibson, *The Representation of Greek Diplomacy in Tacitus*, in J.M. Madsen, R. Rees (cur.), *Roman Rule in Greek and Latin Writing. Double Vision*, Leiden-Boston 2015, 127-128.

<sup>56</sup> Sul punto rinvio a Costa, *Paolo* cit. 73-85.

soltanto di *τινες ἐξ αὐτῶν* che furono convinti (con passivo teologico)<sup>57</sup> e il termine Ἰουδαῖοι del v. 5 fa riferimento a quella maggioranza che non ha accolto la predicazione<sup>58</sup>. Tale dato si può facilmente accostare a *IEp.Thess.* 1.9; 2.14; 4.3-8, che confermano la composizione a maggioranza etnico-cristiana della comunità paolina tessalonicense, anche se è probabile che, in origine, si trattasse in gran parte di timorati di Dio<sup>59</sup>. Infatti, questo gruppo gravitante intorno alla sinagoga, che rappresentò ragionevolmente il primo bacino di accoglienza gentile dell'annuncio cristiano nelle città greco-romane<sup>60</sup>, è espressamente richiamato in *Act.Ap.* 17.4, ove ricorre il lessema *σεβόμενοι*, che in *Atti* è semanticamente contiguo a *φοβούμενοι*. Luca presenta il ruolo assai importante dei timorati di Dio nell'espansione del vangelo (cfr. per *σεβόμενοι*: *Act.Ap.* 13.43,50; 16.14; 17.17; per *φοβούμενοι*: *Act.Ap.* 10.2,22; 13.16,26), ma su questo profilo si è aperto un dibattito storiografico non trascurabile. Kraabel e Wilcox<sup>61</sup> hanno sostenuto, con diverse tonalità interpretative, che i timorati di Dio avrebbero rappresentato un'invenzione letteraria lucana. La scoperta di un'iscrizione ad Afrodisia<sup>62</sup>, che si aggiunge alle testimonianze di Flavio Giuseppe (*Contra Apionem* 2.282-285) e di Giovenale (*Saturae* 14.96-106)<sup>63</sup>, permette di accordare fiducia al testo lucano che pure presenta tratti di schematismo nella categorizzazione di giudei, timorati di Dio e gentili<sup>64</sup>. È plausibile pensare che si trattasse di una denominazione per soggetti che gravitavano intorno alla sinagoga, simpatizzando con il giudaismo e seguendone alcune pratiche, pur non arrivando alla circoncisione<sup>65</sup>, e non il *nomen iuris* di un gruppo strutturato, come forse era quello dei proseliti<sup>66</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. É. Delebecque, *Paul à Thessalonique et à Bérée selon le texte occidental des Actes (XVII, 4-15)*, in *RThom.* 82 (1982) 605 nt. 2 (= Id., *Études sur le Grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence 1995, 117 nt. 2); L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Colledgeville 1992, 306; D. Marguerat, *Les Actes* cit. 144 nt. 10.

<sup>58</sup> Cfr. A. Barbi, *L'uso e il significato di 'hoi Ioudaioi' negli Atti*, in G. Marconi, G. O'Collins (curr.), *Luca-Atti. Fs. E. Rasco*, Assisi (PG) 1991, 197.

<sup>59</sup> Omerzu, *Der Prozeß* cit. 176, ritiene che Luca abbia mantenuto la notizia storicamente attendibile di un grande successo tra i gentili della predicazione paolina, pur avendola fortemente rielaborata nel suo racconto.

<sup>60</sup> Richiamo soltanto il decisivo studio di B. Wander, *Gottersfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, Tübingen 1998, su cui si veda anche la recensione adesiva di R. Penna, in *Bib.* 81 (2000) 447-449.

<sup>61</sup> Cfr. A.T. Kraabel, *The Disappearance of the 'God-fearers'*, in *Numen* 28 (1981) 113-126; M. Wilcox, *The 'God-Fearers' in Acts - A Reconsideration*, in *JSNT.* 13 (1981) 102-122; Kraabel e Wilcox portarono a estreme conseguenze la posizione di Lake che aveva negato che i timorati di Dio fossero un gruppo definito e che *σεβόμενοι τὸν θεόν* rappresentasse un'espressione tecnica (cfr. K. Lake, *Proselytes and God-fearers*, in F.J.F. Jackson, K. Lake (curr.), *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles*, V, London 1933, 74-96). Kraabel rilevava l'assenza di riferimenti a 'timorati di Dio' nelle fonti epigrafiche dalle più antiche sinagoghe della diaspora; nelle fonti letterarie, oltre a Luca, si troverebbe solo una discussa menzione in *Ios. Ant.* 14.110; non sarebbe poi certa la possibilità di sovrapporre la nozione di *θεοσεβεῖς*, attestato in molte iscrizioni, a quella di *σεβόμενοι*. Wilcox non arrivò a considerare radicalmente inesistente questo gruppo, ma sottolineò l'assenza di prove del fatto che costoro fossero realmente gentili e non membri della comunità giudaica: il nome caratterizzerebbe solo la pietà e devozione del gruppo; sulla linea di Wilcox anche T.M. Finn, *The Godfearers Reconsidered*, in *CBQ.* 47 (1985) 75-84.

<sup>62</sup> Cfr. J. Reynolds, R. Tannenbaum, *Jews and God-fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary. Texts from the Excavations at Aphrodisias conducted by Kenan T. Erim*, Cambridge 1987, 5-7.

<sup>63</sup> Cfr. Marguerat, *Les Actes* cit. 42-43; M.-F. Baslez, *Evangéliser des 'sympathisants' du judaïsme: une scène emblématique des Actes des apôtres?*, in S. Buttica, L. Devillers, J.M. Morgan, S. Walton (curr.), *Le corpus lucanien (Luc-Actes) et l'historiographie ancienne. Quels rapports?*, Zürich 2019, 199-216.

<sup>64</sup> Cfr. G. Jossa, *I gruppi giudaici al tempo di Gesù*, Brescia 2001, 105-131.

<sup>65</sup> Cfr. J.G. Gager, «Jews, Gentiles and Synagogues in the Book of Acts», in *HTR.* 79 (1986) 91-99; L.H. Feldman, *Proselytes and 'Sympathizers' in the Light of the New Inscription from Aphrodisias*, in *REJ* 148 (1989) 265-305, ove – a séguito della scoperta dell'iscrizione di Afrodisia – muta la sua precedente opinione scettica circa la possibilità di identificare il gruppo dei 'timorati di Dio', espressa in Id., *Jewish 'Sympathizers' in Classical Literature and Inscriptions*, in *TPAPA* 81 (1950) 200-208. Cfr. anche Levinskaya, *The Book* cit. 70.

<sup>66</sup> Cfr. Marguerat, *Les Actes* cit. 43. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1998, 84, giunge a ipotizzare che lo stesso Luca appartenesse al gruppo dei timorati di Dio.

Questo dato storicamente credibile pare coerente con quanto Paolo scrive in *1Ep.Thess.* 1.9, ove si rivolge a persone che si sono convertite dagli idoli per servire il Dio vivo e vero. Si può in proposito accedere alla chiara affermazione di Marguerat: «Storicamente è molto verosimile che il movimento di Gesù abbia reclutato fra i timorati di Dio i suoi primi adepti, interessati a far parte a pieno titolo della comunità credente, al posto di una partecipazione marginale quale poteva essere concessa dal giudaismo sinagogale»<sup>67</sup>. Di recente Gupta<sup>68</sup> rivede l'interpretazione tradizionale – fondata su una particolare esegesi di *1Ep.Thess.* 1.9 e sull'assenza in *1Ep.Thess.* di citazioni esplicite della Bibbia ebraica – secondo cui la comunità paolina di *1Ep.Thess.* consisterebbe solo di gentili e non di giudei, proseliti o timorati di Dio. Gupta nota che la categoria dei timorati di Dio è ampia e si sviluppa su un esteso spettro che va da soggetti assai vicini alla monolatria giudaica ad altri che venerano YHWH insieme ad altri dei. È perciò plausibile leggere *1Ep.Thess.* 1.9 in armonia con i dati di *Act.Ap.* 17: Paolo, nel riferirsi all'abbandono degli idoli, ben potrebbe essere interessato a quei gentili che hanno un legame debole con la sinagoga e che sono invitati dalla predicazione cristiana a lasciare i culti greco-romani (cfr. *infra* § 3.1). Quanto all'assenza di citazioni esplicite della Bibbia ebraica, Gupta opportunamente rileva come in *1Ep.Thess.* si possano leggere in filigrana numerosi riferimenti veterotestamentari. Dunque, questa corrispondenza tra il racconto lucano e l'epistolario paolino appare alla luce delle fonti e dell'esegesi più recente pienamente ammissibile.

Assunto questo elemento, non si mostra problematico il riferimento di *Act.Ap.* 17.4 all'adesione di γυναῖκες πρῶται. I dati archeologici attestano l'importanza di figure femminili nella Macedonia del I sec. e si può ritenere che donne gentili (cfr. *Act.Ap.* 17.12), forse donne illustri che gravitavano intorno all'ambiente della sinagoga – come attestate da Ios. *Bell.* 2.20; *Ant.* 18.3, 5; 20.2, 2 – abbiano accolto la predicazione paolina<sup>69</sup>.

## 2.2.- Lo ζῆλος dei giudei a causa del successo della predicazione di Paolo

In *Act.Ap.* 17.5 il *focus* si concentra sull'atteggiamento dei giudei: lo ζῆλος è all'origine del tumulto. Luca vuol sottolineare (apologeticamente) come non sia Paolo a scatenare il disordine, ma siano i suoi avversari, secondo una dinamica strutturale che si rinviene in *Atti* in numerose descrizioni di opposizioni, sia da parte dei gentili (*Act.Ap.* 16.19-22; 19.24-29), sia da parte dei giudei (*Act.Ap.* 14.2,5,19; 17.13; 21.27-36)<sup>70</sup>. Lo ζῆλος – da intendersi come invidia, cattiva disposizione<sup>71</sup> – non sorge dal contenuto della predicazione, ma dal suo successo e, quindi, non da una motivazione teologica, ma probabilmente dal timore di perdere attrattività nei confronti dei timorati di Dio: questo rilievo spiega bene, dal punto di vista storico-sociologico, l'avversione dei giudei, poiché tra i σεβόμενοι si trovavano spesso cittadini importanti, che potevano essere così sottratti alla sfera di

<sup>67</sup> D. Marguerat, *Il giudaismo sinagogale negli Atti degli Apostoli*, in M. Crimella, G.C. Pagazzi, S. Romanello (curr.), *Extra ironiam nulla salus. Fs. R. Vignolo*, Milano 2016, 464.

<sup>68</sup> Cfr. N.K. Gupta, *The Thessalonians Believers, Formerly 'Pagans' or 'God-Fearers'?: Challenging a Stubborn Consensus*, in *Neotestamentica* 52.1 (2018) 69-90.

<sup>69</sup> Sul punto *amplius*, cfr. Costa, *Paolo* cit. 89-91.

<sup>70</sup> Per un esame più dettagliato delle questioni aperte da *Act.Ap.* 17.5, cfr. Costa, *Paolo* cit. 93-98.

<sup>71</sup> Il verbo ζηλόω presenta sia la connotazione semantica positiva di "ricercare con passione", sia quella negativa di "essere invidioso, geloso", ed è questo secondo senso che si incontra in *Act.Ap.* 17.5; cfr. A. Stumpff, s.v. ζῆλος κτλ, in *TWNT.* II, 879-891; C.K. Rowe, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford 2009, 93.

influenza della sinagoga<sup>72</sup>. Molti esegeti<sup>73</sup> rilevano una certa incoerenza fra il dato di *Atti*, che enfatizza l'adesione a Paolo e Sila di personalità benestanti, e i riferimenti nell'epistolario paolino a livelli cetuali e sociali più bassi dei membri della comunità tessalonicense, che per lo più sarebbero lavoratori manuali (cfr. *IEp.Thess.* 2.9-12; 4.11; [*2Ep.Thess.* 3.6-12]), data anche l'assenza della menzione di schiavi (e perciò di padroni). La discussione è suggestiva, perché investe questioni rilevanti in merito alla composizione sociale delle prime comunità cristiane, ma a me pare che i dati di *IEp.Thess.* siano semplicemente insufficienti per suffragare posizioni così definite.

Maggiore margine si ha, invece, nel riconoscere, nel contenuto della predicazione di Paolo, un motivo teologico e socio-politico dell'opposizione giudaica. L'identificazione di Gesù con il Messia escatologico rappresentava certamente in sé un annuncio provocatorio per i giudei (cfr. *IEp.Cor.* 1.22-23; *Ep.Gal.* 3.13; 5.11; *Ep.Rom.* 9.32-33), ma il collegamento alla regalità (che emerge, come si vedrà sia in *Act.Ap.* 17.8 sia in *IEp.Thess.*) comportava un altro grave pericolo: esporre la comunità giudaica tessalonicense al sospetto dei romani, che l'avrebbero vista come corresponsabile di tumulti sediziosi, con la possibilità di una conseguente compromissione della situazione di privilegio di cui si può pensare che godesse, in coerenza con i dati di cui si dispone a proposito di altre importanti città greco-romane come Efeso e Alessandria<sup>74</sup>. Appunta, di recente, Troiani: «Diffondere fra le comunità il nome di Gesù come 're' (*Act.Ap.* 17.1-8) significa alimentare diffidenze e pregiudizi, riaprire un vecchio contenzioso e minacciare ancora una volta il precario equilibrio su cui poggia la coesistenza in città dei membri della comunità, quelli specialmente più inseriti nel tessuto civile, sociale ed economico»<sup>75</sup>.

Emerge, dunque, un interesse molto concreto della comunità giudaica a non essere associata a gruppi che fossero ritenuti all'origine di potenziali disordini. Ciò motiva l'opposizione a Paolo a Tessalonica, che pare confermata anche da *IEp.Thess.* 2.13-16. Alcuni autori attribuiscono, infatti, al verbo ἐκδιώκω di *IEp.Thess.* 2.15b il significato di 'cacciare', 'espellere', ritenendo che Paolo si stia riferendo proprio al fatto che lui e i suoi collaboratori siano stati costretti a lasciare Tessalonica a causa dell'opposizione giudaica. L'interpretazione di questi passi non è pacifica<sup>76</sup>, ma rilevo sul punto soltanto un elemento generale: all'inizio degli anni 50 del I secolo d.C. – cioè ben prima che qualsivoglia *Parting of the Ways* tra comunità cristiane e sinagoghe si potesse essere verificata – è ragionevole ritenere che le tensioni provenissero, per motivi teologici e politici, da ambienti sinagogali, e ciò milita a favore del riconoscimento della matrice giudaica dell'opposizione a Paolo, tanto più che in *IEp.Thess.* 2.13-16 si fa riferimento a una imitazione ecclesiale delle sofferenze subite dalle assemblee cristiane in Giudea a causa dei giudei. Benché sia certamente ardua un'interpretazione sicura del lessema συμφυλέτης in *IEp.Thess.* 2.14<sup>77</sup>, intendo qui notare solo che nel suo recente e ampio

<sup>72</sup> J.B. Polhill, *Acts*, Nashville 1992, 361, nota come la presenza dei gentili nella sinagoga di una città marcatamente ellenistico-romana potesse rappresentare un elemento per facilitare l'accettazione della comunità giudaica e anche una fonte di supporto finanziario.

<sup>73</sup> Per tutti, si vedano Jewett, *The Thessalonian Correspondence* cit., 120-121, e molto di recente U. Jung, *Paul's Letter to Free(d) Casual Workers: Profiling the Thessalonians in Light of the Roman Economy*, in *JSNT*. 42.4 (2020) 472-495 (ove altra bibliografia).

<sup>74</sup> Sullo status dei giudei nell'impero romano, per tutti, cfr. A.M. Rabello, *The Legal Conditions of the Jews in the Roman Empire*, in *ANRW*. II.13, Berlin-New York 1980, 662-762; sulla condizione dei giudei ad Alessandria, cfr. E.S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge-London 2002, 54-83; sull'esemplare caso efesino, cfr. Costa, «Scoppiò» cit. 250-257, ove bibliografia.

<sup>75</sup> L. Troiani, «La storiografia ebraica in età greca», in *RivBib.* 65 (2017) 206.

<sup>76</sup> Cfr. C.J. Setzer, *Jewish Responses to Early Christians. History and Polemics, 30-150 CE*, Minneapolis 1994, 21; Riesner, *Paul's Early Period* cit. 352; Still, *Conflict* cit. 133-135 (ove altra bibliografia spec. a p. 133 nt. 31); la lettura di Still è opposta a quella di C.S. De Vos, *Church and Community Conflict. The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and the Philippian Churches with Their Wider Civic Communities*, Atlanta 1997, 157-158. Anche Vom Brocke, *Thessaloniki* cit. 162-164, ritiene che Paolo abbia trovato opposizione da parte gentile.

<sup>77</sup> Per cogliere la latitudine della bibliografia su questi versetti è sufficiente scorrere i titoli raccolti in J.A.D. Weima, S.E. Porter (curr.) *An annotated Bibliography of 1 and 2 Thessalonians*, Leiden-Boston-Köln 1998, 161-173, cui si possono

commentario Weima conferisce al vocabolo un significato non etnico, ma geografico, come riferimento ai tessalonicesi in genere, i quali sarebbero stati sia gentili (in maggioranza) sia giudei: «This latter meaning agrees with Acts 17:5-9»<sup>78</sup>. L'atmosfera di sofferenza per la comunità cristiana di Tessalonica, come si ricava da *1Ep.Thess.* 1.6; 2.2,14-15,18; 3.2-3,5; 4.13, sembra comunque rappresentare la ragionevole prosecuzione di quanto subì Paolo a seguito della sua predicazione, e perciò confermare i dati che si trovano in *Act.Ap.* 17<sup>79</sup>.

Secondo *Act.Ap.* 17.5-6, i giudei si dedicano all'organizzazione di un tumulto di piazza, anzitutto coinvolgendo alcuni uomini 'malvagi' tra coloro che frequentano la piazza (ἀγοραῖοι)<sup>80</sup> e, poi dirigendosi a casa di Giasone, che entra in scena repentinamente, per rintracciare Paolo e Sila e tradurli dinanzi al δῆμος<sup>81</sup>; non avendoli trovati trascinano Giasone e i fratelli al cospetto dei politarchi. Giasone è presentato come capace di fornire ospitalità ai missionari, poi di prestare una garanzia (*Act.Ap.* 17.9), e come noto in città: può ragionevolmente ritenersi che fosse benestante<sup>82</sup>. Il fatto che Paolo sia stato suo ospite, che sia Giasone a essere arrestato e che il suo nome sia ricordato da Luca per indicare il riferimento di un gruppo di 'fratelli' muove a ipotizzare che fosse il responsabile della comunità cristiana tessalonicese e probabilmente il preciso dato onomastico deriva da una fonte locale, nota all'autore. Questo dato è sostenuto, ad es., da Malherbe<sup>83</sup>, il quale però si spinge, a mio parere, troppo avanti: congettura che la casa di Giasone fosse la base dell'attività missionaria di Paolo verso i gentili, dopo l'insuccesso della predicazione verso i giudei, come lo divenne la casa del timorato di Dio Tizio Giusto a Corinto (*Act.Ap.* 18.6-7)<sup>84</sup>; inoltre, ritiene che il ruolo di Giasone a Tessalonica potrebbe essere stato simile a quello di un *patronus*, come sarebbero Febe a Cencre (*Ep.Rom.* 16.2) e Gaio a Corinto (*Ep.Rom.* 16.23) e che, poiché Paolo in *1Ep.Thess.* 2.9 afferma di aver lavorato giorno e notte a Tessalonica, anche Giasone potrebbe essere stato un tessitore di tende. Se l'eventualità del fatto che Giasone fosse un tessitore resta sul piano delle possibili ricostruzioni, mi sento di escludere la plausibilità di un rapporto di patronato tra Giasone e l'apostolo, comunque sia inteso tale

---

aggiungere, *ex multis*, M. Bockmuehl, *1 Thessalonians 2,14-16 and the Church in Jerusalem*, in *TynB.* 52 (2001) 1-31; Tellbe, *Paul* cit. 112-115; N.H. Taylor, *Who persecuted the Thessalonians Christians?*, in *HTS.* 58 (2002) 784-801.

<sup>78</sup> Weima, *1-2 Thessalonians* cit. 168.

<sup>79</sup> Cfr. A. D'Inca, *Corpi perseguitati, corpi da imitare. Paolo di Tarso e la μίμησις come strategia missionaria nel contesto giudaico-ellenistico di Tessalonica*, in *RivBib.* 68 (2020) 525-545 (ove altra bibliografia).

<sup>80</sup> La presenza di sfaccendati di questo genere nelle piazze dell'antichità non rappresentava un evento eccezionale, e risulta dalle fonti che tali soggetti si accostassero al *rostrum* dal quale l'oratore parlava, applaudendo o rumoreggiando in base al desiderio di chi li avesse assoldati: Cicerone (*fam.* 8.1-4) li definisce *subrostrani*, Plauto (*Capt.* 4.2,35; *Curc.* 4.1,11) *subbasilicani*. Orazio (*Ars poet.* 245) usa l'aggettivo *forensis*, semanticamente assimilabile ad ἀγοραῖος. Plutarco (*Aem. Paul.* 38.4), impiegando proprio ἀγοραῖος, descrive lo stile di vita e il comportamento di questi sfaccendati, uomini di bassa estrazione sociale, che frequentano la piazza e sono capaci di radunare la folla e di forzare violentemente tutti gli affari in discussione servendosi dell'intrigo e delle urla (cfr. anche Plato, *Prot.* 347c; Xen., *Hell.* 6.2,23). In *2Ep.Thess.* 3.10 si può cogliere un riferimento al fatto che anche tra i convertiti ve ne fossero alcuni poco inclini al lavoro; sul punto *amplius*, cfr. Costa, *Paolo* cit. 99-101.

<sup>81</sup> È evidente la strategia di muoversi anzitutto nei confronti di Paolo e Sila, che rispetto alla città sono stranieri, oltre a essere ritenuti i primi responsabili del disordine; su questi aspetti, sul valore tecnico-giuridico dei lessemi δῆμος e προαγαγεῖν e sulle questioni di critica redazionale emergenti in *Act.Ap.* 17.5-7 cfr. Costa, *Paolo* cit. 107-114.

<sup>82</sup> Cfr. tra i molti: Meeks, *The First Urban Christians* cit. 62-63; Malherbe, *Paul* cit. 15; F. Morgan-Gillman, *Jason of Thessalonica (Acts 17,5-9)*, in Collins (cur.), *The Thessalonian Correspondence* cit. 41; R.S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians*, Tübingen 2003, 208; Tellbe, *Paul* cit. 3; F. Lestang, *Annonce et accueil de l'évangile. Les figures individuelles de croyants dans le deuxième voyage missionnaire de Paul (Ac 16,6-18,18)*, Paris 2012, 114-115. Per l'importanza di tali persone benestanti nel contesto delle comunità paoline si può vedere l'esempio di Corinto cfr. G. Theissen, *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums*, in *ZNW.* 65 (1974) 232-272.

<sup>83</sup> Cfr. Malherbe, *Paul* cit., 13-15.

<sup>84</sup> Per l'interesse di Luca circa l'ospitalità riservata a Paolo e ai missionari del Vangelo, in continuità con quella riservata a Gesù durante la sua missione, cfr. D.P. Béchar, *Paul Outside the Walls. A Study of Luke's Socio-geographical Universalism in Acts 14:8-20*, Roma 2000, 64 nt. 112, ove altra bibliografia.

rapporto, sia che fosse un rapporto giusprivatistico del tipo *patronus-clientis*, sia se si pensasse a Giasone come al *patronus* di un ipotizzabile *collegium* professionale dei tessitori di tende: in entrambi i casi sarebbe necessaria una stabilità di rapporto e un'articolazione degli obblighi reciproci che dai testi non si evince<sup>85</sup>.

### 2.3.- La traduzione di Giasone e dei 'fratelli' dinanzi ai politarchi

Il riferimento lucano ai politarchi, dinanzi ai quali sono tradotti Giasone e i 'fratelli' (*Act.Ap.* 17.6), è uno dei molti casi in cui in *Atti* s'incontrano indicazioni precise riguardo a magistrati cittadini<sup>86</sup>. Chiarire il loro statuto giuridico e le loro competenze è necessario per poter affrontare la questione delle accuse elevate contro Paolo e Sila. Numerose e significative scoperte archeologiche, nel corso del XX secolo, hanno permesso di ricostruire i tratti fondamentali di questa magistratura peculiare anzitutto della Macedonia, ma anche di territori adiacenti, quali l'Epiro, l'Illiria e la Tracia<sup>87</sup>, e che probabilmente ha un'origine preromana<sup>88</sup>. Un'iscrizione tessalonicense del 143 d.C.<sup>89</sup> menziona insieme sei politarchi, la βουλή e il δῆμος: si tratta verosimilmente della tipica struttura istituzionale di una *civitas libera* nelle province orientali, con l'assemblea del popolo, un consiglio cittadino e alcuni magistrati locali che dovevano garantire ai romani 'pace e sicurezza' (cfr. *infra* § 3.1) nella *pólis*<sup>90</sup>. Le fonti di cognizione sui politarchi sono anzitutto documentarie<sup>91</sup>: constano almeno 76 testi<sup>92</sup> che si riferiscono ai politarchi, oltre l'ottanta per cento dei quali provenienti dalla Macedonia e il quaranta per cento da attestazioni di Tessalonica; la maggior parte di essi consiste in iscrizioni, ma risultano anche due documenti su papiro e due impressioni su ceramica prodotte dallo stesso sigillo. Si trattava di una magistratura annuale<sup>93</sup>, collegiale, che poteva essere rivestita anche per più di un mandato, con un particolare ruolo di tipo amministrativo ed esecutivo, e forse con una responsabilità patrimoniale. Dalle fonti epigrafiche si ricava che i politarchi avessero la facoltà di convocare la

<sup>85</sup> Sul concetto di *patronus* e sul suo ruolo rispetto ai *clientes* e ai *collegia*, cfr. G. Clemente, *Il patronato nei collegia dell'impero romano*, in *SCO*. 21 (1972) 142-229; con specifico riferimento alle associazioni dei tessitori, cfr. J. Liu, *Collegia Centonarium. The Guilds of Textile Dealers in the Roman West*, Leiden-Boston 2009, 213-245.

<sup>86</sup> Cfr. G. Rinaldi, *Spigolature storico-archeologiche in margine agli Atti degli Apostoli*, in A. Giudice, G. Rinaldi (curr.), *Realia Christianorum. Fonti e documenti per lo studio del cristianesimo antico*. Atti del Convegno. Napoli, 14 Novembre 2014, Bologna 2015, 11-45.

<sup>87</sup> Cfr. P. Cabanes, *Les Politarques en Epire et en Illyrie méridionale*, in *Historia* 37 (1988) 480-487. Per un caso di politarchi in Egitto, cfr. L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatiques et d'antiquités grecques*, I, Limoges 1940, 21-23.

<sup>88</sup> Cfr. M.B. Hatzopoulos, *Macedonian Institutions under the Kings. I. A Historical and Epigraphic Study*, Athens 1996, 134-137, 150-152; L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, 238; Tellbe, *Paul* cit. 117 e nt. 156; Omerzu, *Der Prozeß* cit. 184 e nt. 325. Una recente conferma di questa datazione viene dalla pubblicazione di un'iscrizione (su un basamento di una statua rinvenuta nel 1984) che menziona i politarchi di Anfipoli e che, risalendo al 168 a.C., rappresenta la più antica attestazione archeologica di questa magistratura in Macedonia; cfr. P. Nigdelis, P. Anagnostoudis, *New Honorific Inscriptions from Amphipolis*, in *GRBS*. 57 (2017) 305.

<sup>89</sup> Cfr. C. Bayet, L. Duchesne, *Mémoire sur une mission au Mont Athos*, Paris 1876, 10.

<sup>90</sup> Cfr. A.H.M. Jones, *The Greek City. From Alexander to Justinian*, Oxford 1940, 178-179; A. Lintott, *Imperium Romanum. Politics and administration*, London-New York 1993, 36-38, 54-55; H. Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*, Stuttgart 1996, 168-169; Tellbe, *Paul* cit. 116; Omerzu, *Der Prozeß* cit. 186-187.

<sup>91</sup> La testimonianza letteraria principale è un testo di Enea Tattico (*Poliortetica* 26.12), ove il politarca sembra assumere anche una funzione militare; la presenza di questa citazione, che precede ogni testimonianza epigrafica finora pervenuta, milita a favore dell'esistenza di questa magistratura già nel IV sec. a.C.; cfr. G.H.R. Horsley, *The Politarchs in Macedonia, and Beyond*, in *Mediterranean Archaeology* 7 (1994) 99.

<sup>92</sup> Horsley, *The Politarchs* cit. 102-110, recensisce 72 testimonianze sui politarchi: uno spoglio dei volumi del *SEG* successivi all'articolo di Horsley permette di aggiungere altri quattro riferimenti: *SEG* 56 (2006) 209-212 n. 708bis; *SEG* 62 (2012) 138 n. 414; *SEG* 62 (2012) 149 n. 448; *SEG* 61 (2011) 159 n. 538.

<sup>93</sup> Per una più ampia presentazione delle fonti e della dottrina sul tema rinvio a Costa, *Paolo* cit. 114-125; di séguito sintetizzo soltanto i dati più significativi nell'economia del presente contributo.

βουλή, di proporre mozioni e di eseguirne le decisioni e similmente di convocare la ἐκκλησία e di proporre mozioni al δῆμος, di ratificare le decisioni dell'assemblea e probabilmente anche di presiederla; le funzioni giudiziali dei politarchi sono note soltanto dal testo degli *Atti*. Per analogia con quanto si incontra in altre città greche di età imperiale, si può pensare che fosse il δῆμος / l'ἐκκλησία a eleggere i politarchi. Nel rapporto con i romani, è ragionevole ipotizzare che queste autorità cittadine avessero una funzione di 'bilanciamento' tra il proconsole e l'ἐκκλησία, tra potere romano e autonomie locali.

Heike Omerzu ritiene che l'assenza di ogni fonte indipendente da *Atti*, a conferma dell'assunzione in capo ai politarchi di funzioni giudiziarie, stante l'abbondanza di testimonianze su questa magistratura, porterebbe a dubitare della correttezza della notizia lucana. Inoltre, considera sorprendente che i politarchi siano presentati come un organo giudiziario, ma che nella pericope non sia descritto il modo di procedere concreto di questa autorità, né si faccia menzione dell'interrogatorio degli imputati<sup>94</sup>. Se l'assenza del rendiconto dell'interrogatorio (come negli episodi di Filippi, Corinto o Efeso) sembra rispondere a una scelta di Luca, che si concentra di più sulla fuga di Paolo e Sila (e sulla prosecuzione dell'attività missionaria verso l'Acaia), si può, a mio parere, difendere la plausibilità della sussistenza di funzioni *lato sensu* processuali in capo ai politarchi, in una *civitas libera* come Tessalonica. Si può invocare a suffragio quanto dispone la *Lex Antonia de Termessibus* (*CIL* 1.204; *FIRA* I<sup>2</sup>, 135-137 [n. 11]), un plebiscito, proposto dal tribuno della plebe Gaio Antonio Ibrida e approvato dal senato probabilmente nel 71 a.C., con il quale si rende Termessos in Pisidia una *civitas sine foedere immunis et libera*, fissandone lo statuto<sup>95</sup>. Gli abitanti di Termessos si governano secondo le proprie leggi per tutto ciò che non si oppone alla *Lex Antonia*, sono esenti dal controllo del governatore, non hanno truppe acquartierate nel proprio territorio, possono coniare moneta, sono immuni dall'esazione tributaria e hanno propri tribunali<sup>96</sup>. Già ciò consente di considerare almeno la plausibile verisimiglianza del dato lucano.

Per congetturare una possibile funzione dei politarchi, in materia criminale, propongo un paragone con figure magistratuali locali con connotazioni che si possono ipotizzare assimilabili. A Tessalonica, al tempo della presenza paolina, il magistrato competente a conoscere fattispecie di reato gravi (cfr. *infra* 3.2) come quelle ascritte a Paolo e Sila sarebbe stato certamente il proconsole, essendo i due missionari non cittadini della πόλις, e tanto più essendo Paolo *civis Romanus*<sup>97</sup>; infatti, «i cittadini romani avevano sempre il diritto, se chiamati in giudizio, di essere giudicati da un'autorità romana e secondo il diritto romano, potendo comparire dinanzi a tribunali di *civitates liberae* e comunità federate soltanto in veste di attori o accusatori»<sup>98</sup>. Allo stato delle fonti non possiamo ricostruire con sicurezza come i politarchi interagissero con il governatore, nel particolare contesto di una città libera. Nondimeno, è a mio giudizio ammissibile che i politarchi svolgessero a Tessalonica funzioni istruttorie specialmente in casi rilevanti per l'ordine pubblico cittadino. A titolo esemplificativo ricordo come siano, infatti, testimoniati compiti di 'polizia', e attività di indagine posti in capo a funzionari minori o locali come i *limenarchae*, gli *stationarii* o gli *irenarchae* e anche i magistrati

<sup>94</sup> Cfr. Omerzu, *Der Prozeß* cit. 186-187

<sup>95</sup> Cfr. J. Béranger, *La date de la Lex Antonia de Termessibus et le tribunat syllanien*, in R. Chevallier (cur.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, II, Paris 1966, 723-737; J.-L. Ferrary, *La lex Antonia de Termessibus*, in *Athenaeum* 73 (1985) 419-457 (= Id., *Recherches sur les lois comitiales et sur le droit public romain*, Pavia 2012, 3-41 [con aggiornamenti]); H.B. Mattingly, *The Date and the Significance of the Lex Antonia de Termessibus*, in *Scholia* 6 (1997) 68-78.

<sup>96</sup> Per altri casi di competenze di repressione criminale in capo a organi di città provinciali, cfr. Costa, «Scoppiò» cit. 390-395.

<sup>97</sup> Rinvio sul tema agli studi di Fournier e Laffi citati *supra* alle nt. 27-28. Sullo *status civitatis* di Paolo, cfr. A.M. Mandas, *Il processo contro Paolo di Tarso. Una lettura giuridica degli Atti degli apostoli (21.27 – 28.31)*, Napoli 2017, 37-46.

<sup>98</sup> Raggi, Buongiorno, *Il senatus consultum*, 141-142; cfr. anche Laffi, *Cittadini* cit. 24-26 (= Id., *Nuovi studi* cit. 94-96).



municipali<sup>99</sup>. Nell'epistolario pliniano (*Ep.* 10.96) si fa riferimento ad accuse contro cristiani elevate a seguito di un'istruttoria condotta non direttamente dal governatore, ma da funzionari subalterni o da magistrati cittadini, ma ancora più chiare sono le testimonianze in proposito di età severiana. Un frammento di Marciano (D. 48.3.6)<sup>100</sup> evidenzia la competenza degli irenarchi, che abbiano catturato dei *latrones*, a procedere all'interrogatorio e alla traduzione davanti ai magistrati (forse municipali) con un loro rapporto<sup>101</sup>. Sintetizza Mariagrazia Bianchini: «Il compito e il dovere dell'irenarca, come dei funzionari corrispondenti in altre aree dell'impero, ma anche come gli *stationarii* frequentemente ricordati tra i subalterni del *praefectus urbi* e del governatore provinciale, è quello di collaborare alla tutela dell'ordine pubblico reprimendo ogni atto che possa pregiudicarlo. Di loro propria iniziativa o su segnalazione di privati, indagano, raccolgono notizie, arrestano i sospetti, li interrogano, eventualmente applicano misure afflittive e, se convinti della colpevolezza, redigono un rapporto e li consegnano – o fanno consegnare – al governatore»<sup>102</sup>. D. 48.3.6 rappresenta certamente un termine di confronto appartenente a un periodo successivo e a un altro contesto territoriale (la *provincia Asia*), ma può fornire plausibili elementi ricostruttivi anche per la fattispecie al nostro esame. Le funzioni di prima repressione criminale e di istruzione probatoria, che Marciano pone in capo agli irenarchi, mi sembra ben si attaglino al ruolo dei politarchi, che potrebbero aver svolto questo genere di condotte preliminari al radicarsi di una *cognitio* davanti al *praeses provinciae*, che sarebbe stata attivata dall'invio di un rapporto (*elogium*) dei magistrati cittadini al governatore. La residenza del proconsole stesso a Tessalonica rendeva certamente più acuta la responsabilità e la cura dei magistrati nella conservazione dell'ordine pubblico nella città. Nel nostro caso, si può ritenere che i giudei abbiano segnalato ai politarchi il gruppo paolino come pericoloso e i magistrati abbiano proceduto a una sommaria valutazione della fondatezza dell'accusa, nella consapevolezza che probabilmente, come si evince per analogia dal frammento di Marciano, il proconsole avrebbe poi proceduto *ex integro* a un

<sup>99</sup> In D. 11.4.4 (Paul. 1 *sent.*), si legge: *Limenarchae et stationarii fugitivos deprehensos recte in custodiam retinent. Magistratus municipales ad officium praesidis provinciae vel proconsulis comprehensos fugitivos recte transmittunt*. Si ha qui traccia di un'attività di 'polizia' svolta dai *limenarchae* e dagli *stationarii*, che avrebbero dovuto catturare e trattenerne i *servi fugitivi* e poi consegnarli ai magistrati municipali che li avrebbero trasferiti al governatore (*praeses* o *proconsul*) della provincia; cfr. M.F. Petracca Lucernoni, *Gli stationarii in età imperiale*, Roma 2001, 40; M. Bianchini, *Cognitiones e accusatio: per una rimediazione del problema*, in F. Zuccotti (cur.), *Processo civile e processo penale nell'esperienza giuridica del mondo antico*. Atti del Convegno in memoria di Arnaldo Biscardi (Siena, Certosa di Pontignano, 13-15 dicembre 2011), Milano 2011, 50; C.J. Fuhrmann, *Policing the Roman Empire. Soldiers, Administration, and Public Order*, Oxford-New York 2012, 34, 213. In particolare, sugli irenarchi, cfr. Brélaz, *La sécurité* cit. 90-122 (ove ampia bibliografia).

<sup>100</sup> D. 48.3.6 (Marcian. 2 *iud. pub.*): *Divus Hadrianus Iulio Secundo ita rescripsit et alias rescriptum est non esse utique epistulis eorum credendum, qui quasi damnatos ad praesidem remiserint. Idem de irenarchis praeceptum est, quia non omnes ex fide bona elogia scribere compertum est. Sed et caput mandatorum exstat, quod divus Pius, cum provinciae Asiae praeerat, sub edicto proposuit, ut irenarchae, cum adprehenderint latrones, interrogent eos de sociis et receptatoribus et interrogationes litteris inclusas atque obsignatas ad cognitionem magistratus mittant. Igitur qui cum elogio mittuntur, ex integro audiendi sunt, etsi per litteras missi fuerint vel etiam per irenarchas perducti. Sic et divus Pius et alii principes rescripserunt, ut etiam de his, qui requirendi adnotati sunt, non quasi pro damnatis, sed quasi re integra quaeratur, si quis erit qui eum arguat. Et ideo cum quis ἀνάκρισις faceret, iuberi oportet venire irenarchen et quod scripserit, exsequi: et si diligenter ac fideliter hoc fecerit, collaudandum eum: si parum prudenter non exquisitis argumentis, simpliciter denotare irenarchen minus rettulisse: sed si quid maligne interrogasse aut non dicta rettulisse pro dictis eum compererit, ut vindicet in exemplum, ne quid et aliud postea tale facere moliatur.*

<sup>101</sup> Rinvio alle puntuali esegesi del passo di V. Marotta, *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, Milano 1988, 292-298; Id., *Mandata principum*, Torino 1991, 19, 166-168; G. Zanon, *Le strutture accusatorie della cognitio extra ordinem nel principato*, Padova 1998, 111-124; F. Botta, *L'iniziativa processualcriminale delle personae publicae nelle fonti giuridiche di età giustiniana*, in S. Puliatti, A. Sanguinetti (curr.), *Legislazione, cultura giuridica, prassi dell'impero d'Oriente in età giustiniana tra passato e futuro*, Milano 2000, 298-313; V. Marotta, *L'elogium nel processo criminale (secoli III e IV d.C.)*, in F. Lucrezi, G. Mancini (curr.), *Crimina e delicta nel tardo antico*. Atti del Seminario di Studi. Teramo, 19-20 gennaio 2001, Milano 2003, 72-87; Bianchini, *Cognitiones* cit. 49-54; Mandas, *Il processo* cit. 138-163; S. Giglio, *Principii e caratteri della 'cognitio' criminale romana*, in *RDR*. 19 (2019) 8-10 (estr.).

<sup>102</sup> Bianchini, *Cognitiones* cit. 53.

nuovo interrogatorio e se il rapporto presentato dai magistrati cittadini fosse risultato menzognero allora i politarchi sarebbero stati sanzionati per aver violato i doveri del loro ufficio<sup>103</sup>. Probabilmente anche nel contesto tessalonicense «il compito principale dei governanti romani si identificò con il controllo del funzionamento delle istituzioni locali, perché i notabili indigeni ottemperassero a tutti i loro obblighi»<sup>104</sup>.

Si tratta ora, finalmente, di esaminare quali siano state le imputazioni elevate contro Paolo e come possano comporsi i dati di *Act.Ap.* 17 con quelli di *1Ep.Thess.*

### 3.- Le imputazioni contro Paolo e Sila: profili storico-giuridici

#### 3.1.- Il contenuto delle imputazioni e il rapporto tra *Act.Ap.* 17 e *1Ep.Thess.*

Davanti ai politarchi le accuse vengono portate secondo una modalità che riflette il clima surriscaldato di Tessalonica: i giudei denunciano anzitutto la presenza in città di coloro che mettono sottosopra la οἰκουμένη (*Act.Ap.* 17.6b) e poi l'ospitalità connivente di Giasone (*Act.Ap.* 17.7a) e, infine, l'integrazione di condotte contro i 'decreti'<sup>105</sup> di Cesare, poiché gli accusati affermano che c'è un altro re, cioè Gesù (*Ev.Lc.* 23.2)<sup>106</sup>. Quanto alla prima imputazione (*Act.Ap.* 17.6b) la menzione di οἰκουμένη che si rinviene in *Act.Ap.* 24.5, in un contesto assai simile a quello dell'episodio tessalonicense permette un illuminante parallelismo. L'imputazione sia nel nostro caso sia nelle parole di Tertullo, avvocato dei giudei sinedriti dinanzi al governatore Felice, è di particolare gravità: l'accusa non si sostanzia semplicemente nella creazione di un tumulto, ma in modo specifico nell'aver commesso il reato di *vis / seditio* che, in aggiunta, avrebbe avuto un'estensione e una potenzialità non solo locale, ma universale<sup>107</sup>.

È frequentemente messa in luce l'analogia tra la denuncia di insurrezione universale contenuta in *Act.Ap.* 17.6 e il linguaggio della lettera di Claudio agli Alessandrini del 41 d.C. (*PLond* 1912 = *CPJ* II, 36-55 [n. 153]), con la quale il *princeps* interviene per risolvere tensioni verificatesi in città, tra greci e giudei<sup>108</sup>. L'imperatore ordina ai primi di comportarsi correttamente con i giudei e di permettere loro di esercitare il culto e di vivere secondo i loro costumi, ma pone alcuni limiti al loro

<sup>103</sup> A questa proposta di lettura del ruolo dei politarchi (che ho suggerito nel saggio del 2018) hanno aderito anche F. Arcaria, *rec.* di L. Peppe, *Il processo di Paolo di Tarso: considerazioni di uno storico del diritto*, Lecce 2018, in *Iura* 67 (2019) 246; Marotta, *rec.* a P. Costa, *Paolo a Tessalonica* cit. 482-488

<sup>104</sup> Marotta, *rec.* a P. Costa, *Paolo a Tessalonica* cit. 481.

<sup>105</sup> Nel prosieguo del testo si farà spesso riferimento alla diffusa traduzione di 'decreto' per la parola greca δόγμα, che qui ricorre. Si deve intendere questa traduzione con il significato generico di 'provvedimento' e non con quello tecnico di *decretum principis*, che secondo Gaio (*Inst.* 1.5), identifica le pronunce giudiziarie emesse, in primo grado o in appello, dal tribunale imperiale a seguito di una *cognitio*; cfr. A.H.M. Jones, *Imperial and Senatorial Jurisdiction in the Early Principate*, in *Historia* 3 (1955) 464-488. Si noti, *a latere*, che nello stesso contesto della cultura giuridica romana, la nozione di *decretum* aveva una latitudine semantica maggiormente estesa rispetto al suo senso stretto: Papiniano, infatti, (D. 1.3.1 [1 *def.*]) impiega un uso del termine probabilmente metonimico a indicare le *constitutiones principis* in genere; cfr. E. Stolfi, "Lex est ... virorum prudentium consultum". Osservazioni su (Pap. 1 *def.*) D.1.3.1, in *S.D.H.I.* 70 (2004) 453 e nt. 69 (ove altra bibliografia).

<sup>106</sup> Cfr. A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurt a.M. 1978, 27-28; Omerzu, *Der Prozeß* cit. 188 nt. 342. Sul processo di Gesù in prospettiva storico-giuridica si veda il recente ragguaglio di J. CAIMI, *Il processo a Gesù. Una traccia storico-giuridica*, in F. Gazzano, E. Salomone Gaggero (curr.), *Φιλοβάββαρος. Scritti in memoria di Gianfranco Gaggero*, Alessandria 2019, 63-83.

<sup>107</sup> Cfr. Costa, «Scoppiò» cit. 361-373 (ove altra bibliografia).

<sup>108</sup> Per l'*editio princeps*, cfr. H.I. Bell (cur.), *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy. Illustrated by Texts from Greek Papyri in the British Museum*, VI, London 1924, 1-37 (per il testo: pp. 23-26). Per un'edizione critica più recente, cfr. J.L. White, *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986, 131-137; cfr. anche B. Ritter, *Judeans in the Greek cities of the Roman Empire. Rights, Citizenship and Civil Discord*, Leiden-Boston 2015, 142-147; A. Momigliano, *L'opera dell'imperatore Claudio*, Milano 2017 (or. Firenze 1932) 60-65; P. Buongiorno, *Claudio. Il principe inatteso*, Palermo 2017, 79-80; Costa, *Paolo* cit. 134-139.

‘proselitismo’: nel caso di violazione di tali ordini Claudio minaccia con toni aspri di considerare i giudei alessandrini di diffondere una peste comune a tutto il mondo (rr. 98-100: εἰ δὲ μὴ πάντα τρόπον αὐτοὺς ἐπεξελεύσομαι καθάπερ κοινὴν τείνα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας). L’*Epistula Claudiana* attesta, con un linguaggio diffuso nelle fonti antiche<sup>109</sup>, la suscettibilità di Roma per la potenziale pericolosità di culti e religioni rispetto alla tutela dell’ordine pubblico nelle città: a fronte di un’accusa del genere, sarebbe stata plausibile una dura reazione delle autorità, tanto più in una *civitas libera* come Tessalonica, gelosa dei propri privilegi e timorosa di perderli, come era già accaduto per breve tempo sotto Tiberio. Anche dei predicatori itineranti gentili sarebbero stati considerati potenzialmente pericolosi per la stabilità dell’ordine; *a fortiori* predicatori il cui annuncio fosse messianicamente connotato; in un tale contesto (cfr. anche Suet., *Claud.* 25.4), sicuramente gli accusatori giudei avevano interesse a far emergere la loro lealtà verso i romani, distinguendosi dal gruppo paolino (cfr. anche *Act.Ap.* 18.13; 19.33)<sup>110</sup>.

È chiaro l’obiettivo di generare timore nei politarchi, e spingerli a interpretare l’agitazione della folla come il prodromo di imminenti e ben più gravi disordini, tanto più che l’accusa prosegue coinvolgendo i profili politici della violazione dei δόγματα Καίσαρος e dell’annuncio di un βασιλεύς ἕτερος. Questo aspetto politico (come vedremo meglio a breve) avrebbe potuto far assumere alla sedizione l’ancor più grave caratura della *maiestas*, dacché, come appuntava Contardo Ferrini (alla luce di fonti quali D. 48.4.1.1 [Ulp. *de off. proc.* 7] e P.S. 5.29.1), «se la sedizione ha veramente per iscopo di impedire l’esercizio dei pubblici poteri o di esplicitare su di essi una pressione ed una coartazione, non v’è dubbio che si possa considerare come un caso di lesa maestà», altrimenti, avendo riguardo alla «direzione specifica del reato», la *seditio* si sarebbe configurata come *crimen vis*<sup>111</sup>.

Il destinatario dell’*inquisitio* dei politarchi sarebbe stato ovviamente il proconsole che aveva il precipuo *officium* di mantenere l’ordine pubblico nella provincia (cfr. D. 1.18.13 *pr.* [Ulp. 7 *de off. proc.*])<sup>112</sup>; non si può qui approfondire la configurazione di questo reato – e rinvio sul punto alle considerazioni generali che ho svolto riguardo al tumulto efesino (*Act.Ap.* 19.23-40) ove viene in gioco la stessa qualificazione della condotta di disordine<sup>113</sup> – ma intendo sottolineare con chiarezza un punto: le condotte ascritte a Paolo e Sila e, in quanto complici, a Giasone e ai fratelli sono di notevole gravità e avrebbero potuto condurre a un *iudicium publicum* con sanzioni di grande severità. A breve (*infra* § 3.2) si affronteranno le questioni riguardanti l’identificazione dei δόγματα Καίσαρος, ma, tenendo conto dell’accennato sfondo politico dell’accusa di *seditio*, mi pare possa aiutare ai nostri fini anzitutto chiedersi come si possa valutare sul punto la relazione tra *Act.Ap.* 17 e l’epistolario tessalonicense.

In alcuni luoghi paolini (*1Ep.Thess.* 5.2; *2Ep.Thess.* 2.5,15), si fa esplicito riferimento alla predicazione storica di Paolo a Tessalonica, e molti autori ritengono che il suo contenuto escatologico potrebbe aver alimentato l’accusa di un’opposizione tra l’annuncio di Cristo e l’impero di Cesare e avrebbe perciò rappresentato una base per contestare ai missionari il crimine di sedizione e probabilmente anche di *maiestas*<sup>114</sup>. In particolare, Donfried, Bruce, Morgan-Gillman e Harrison hanno studiato il rapporto fra il linguaggio escatologico paolino e il linguaggio della ‘propaganda’ imperiale,

<sup>109</sup> Cfr. S. Lösch, *Epistula Claudiana. Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Rottenburg a. N. 1930, 24-33.

<sup>110</sup> Cfr. Costa, «Scoppiò» cit. 250-257.

<sup>111</sup> Cfr. C. Ferrini, *Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale* [Estratto dall’Enciclopedia del Diritto Penale Italiano diretta dal Prof. E. Pessina 1905], Roma [rist. 1976], 342.

<sup>112</sup> Cfr. V. Marotta, *Ulpiano e l’Impero*, II. *Studi sui libri de officio proconsulis e la loro fortuna tardoantica*, Napoli 2004, 88 nt. 232; A. Nogrady, *Römisches Strafrecht nach Ulpian. Buch 7 bis 9 De officio proconsulis*, Berlin 2006, 24-27.

<sup>113</sup> Cfr. Costa, «Scoppiò» cit. 361-373 (ove fonti e bibliografia).

<sup>114</sup> Cfr. K. Lake, H.J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles* (London 1933) 206; Donfried, *The Cults* cit. 344; Bruce, *The Acts* cit. 371-372; Morgan-Gillman, *Jason* cit. 45; Riesner, *Paul’s Early Period* cit. 357; P. Perkins, *1 Thessalonians and Hellenistic Religious Practices*, in M.P. Horgan, P.J. Kobelski (curr.), *To Touch*

e considerano il vangelo di Paolo (*IEp.Thess.* 1.5; 2.2-4.8-9; 3.2) in frontale opposizione con i culti e l'ideologia imperiale. I punti di maggiore tensione sarebbero stati: l'abbandono degli idoli (*IEp.Thess.* 1.9), che poteva essere letto come un rifiuto del culto imperiale (genericamente inteso); l'annuncio della παρουσία (*IEp.Thess.* 2.19; 4.15) del Figlio di Dio (*IEp.Thess.* 1.10) e dell'ἀπάντησις τοῦ κυρίου (*IEp.Thess.* 4.17), che potevano apparire come opposizioni alla παρουσία/*adventus* degli imperatori e dei governatori<sup>115</sup>; inoltre, in *IEp.Thess.* 2.12 Paolo parla di βασιλεία e di δόξα di Dio, non di quella dell'imperatore; poi evoca la εἰρήνη e la ἀσφάλεια (*IEp.Thess.* 5.3). La locuzione che congiunge questi ultimi due lessemi non ha corrispondenze nei testi biblici, ma *pax et securitas* si trova, ad es. in Tacito (*Hist.* 2.12; 4.774; *pax securitas et salus* [3.53]); Velleio Patercolo (*Compendium* 2.89.3-4); 103.5; Tito Calpurnio (*Eclogae* 1.42). Secondo Flavio Giuseppe (*Ant.* 14.10.22[247]) in un decreto di Pergamo i romani sono elogiati perché portano agli alleati una pace sicura e stabile<sup>116</sup>: al di là della identificazione dello specifico binomio εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια come *slogan*, che è stata di recente contestata da White<sup>117</sup>, è molto probabile il ricorso qui al linguaggio tipico e diffuso della 'propaganda' imperiale<sup>118</sup>, ma si noti: tali situazioni di pace e sicurezza sono considerate da Paolo non come dono del κύριος imperiale, bensì come dono del Signore. Un rilievo è opportuno anche riguardo all'abbandono degli idoli (*IEp.Thess.* 1.9). Tale presa di distanza non rappresentava soltanto una sorta di 'allontanamento' di ordine socioculturale rispetto alle pratiche rituali tradizionali, bensì aveva anche ripercussioni su puntuali settori della vita pubblica e privata<sup>119</sup>: si pensi solo all'ambito dei giuramenti (che potevano ricorrere per la conclusione di negozi giuridici [cfr. *TPSulp.* 54; 68], nello svolgimento di processi [cfr. D. 12.2 *De iureiurando sive voluntario sive necessario sive iudiciali*; Gai 4.172, 176; Quint. 5.6.1; *Tab. Irn.*, cap. 26], per l'assunzione di cariche pubbliche [cfr. Liv. 31.50.7; Plin., *Pan.* 64-65])<sup>120</sup>. Tali giuramenti si svolgevano davanti a statue di imperatori divinizzati (ma anche viventi) o richiamando il genio del *princeps*: rifiutarsi (tanto più da parte di soggetti che non appartenevano a comunità 'privilegiate' quale quella giudaica) sarebbe stato un atto politicamente rilevante<sup>121</sup>.

Infine, in *IEp.Thess.* ricorre quattro volte ἐλπίς (1.3; 2.19; 4.13; 5.8). La speranza ha una valenza cristologica, in riferimento a un'escatologia compiuta, come emerge da *IEp.Thess.* 1.3, dove Paolo presenta la ferma speranza nel κύριος Gesù. Evidentemente non si tratta della *Spes Augusta*, cioè della speranza nel *princeps* e nella sua dinastia (rispetto alla quale le fonti coeve epigrafiche,

---

*the Text.* FS. J. Fitzmyer, New York 1989, 328; B. Witherington, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998, 508; Still, *Conflict* cit. 77; 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; N.T. Wright, *Paul. In Fresh Perspective*, Minneapolis 2005, 70; 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, 47-69.

<sup>115</sup> Sugli *adventus* di imperatori e governatori, cfr. Porena, *Forme* cit. 20-51.

<sup>116</sup> Per numerosi esempi di questo linguaggio nelle fonti greche e latine, cfr. J. Weima, *Peace and Security (1Thess. 5.3): Prophetic Warning or Political Propaganda?*, in *NTS.* 58 (2012), 331-359.

<sup>117</sup> Cfr. J.R. White, 'Peace and Security' (1 Thessalonians 5.3): Is It Really a Roman Slogan?, in *NTS.* 59 (2013) 382-395.

<sup>118</sup> Come riconosciuto dallo stesso J.R. White, 'Peace and Security' (1Thess. 5.3): Roman Ideology and Greek Aspiration, in *NTS.* 60 (2014) 499-510, che ritiene il riferimento alla 'pace' tipico del contesto imperiale romano e quello alla 'sicurezza' peculiare del contesto civico greco.

<sup>119</sup> È un aspetto enfatizzato da J.M. Barclay, *Conflict in Thessalonica*, in *CBQ.* 55 (1993) 514-515.

<sup>120</sup> Cfr. M. Humbert, *Droit et religion dans la Rome antique*, in *Archives de philosophie du droit* 38 (1993) 35-47; Id., *À propos du iusiurandum de T Sulp. 28 et 29: aveu d'iniuria ou défense, par un serment décisive, à une action entachée de calumnia?*, in *CCGG.* 11 (2000) 121-129; E. Incelli, La giustizia divina del principe. Augusto e il giuramento, in I. Baglioni, *Saeculum Aureum. Tradizione e Innovazione nella religione romana di epoca augustea*, Roma 2016, 193-207.

<sup>121</sup> Questa è anche l'interpretazione di Letta, *Tra umano* cit. 149.

numismatiche e papiracee sono copiose)<sup>122</sup>. In ciò stesso si può vedere una latente ‘opposizione’ politica e, infatti, così appuntano Webber e Kok: «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»<sup>123</sup>. Inoltre, in *IEp.Thess.* 4.13, l’apostolo scrive: Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπήσθε 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 *IEp.Thess.* 5.8-9 l’ἐλπίς è poi collegata alla σωτηρία, non derivante dall’azione del *princeps*, ma da quella del κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.

Come interpretare questi dati? Mi sembra possibili due considerazioni: la prima più generale, la seconda correlata all’interpretazione delle imputazioni elevate contro Paolo.

Negli studi esegetici su *IEp.Thess.* si trova spesso il riferimento a un anti-imperialismo paolino e i riferimenti appena menzionati sono invocati a suffragio di questa lettura<sup>124</sup>. Sul punto occorre chiarezza: il riconoscimento di un’opposizione politica intesa in senso stretto è faticosamente provabile e basterebbe il richiamo a *Ep.Rom.* 13.1-7 per opporsi a chi lo suggerisce. Non è questo l’obiettivo né di Paolo né di Luca<sup>125</sup> e sarebbe difficile comprendere, sul piano storico, significato e possibilità concreta di una tale opposizione. D’altra parte, non si può neppure negare la portata polemica del linguaggio paolino (e altresì lucano) asserendo, come molto di recente fa Burnett<sup>126</sup>, che non si hanno attestazioni epigrafiche dell’impiego di lessemi quali εὐαγγέλιον e κύριος in ‘prospettiva’ imperiale nelle fonti tessalonicesi del I sec. d.C. L’uso del linguaggio che si trova in *IEp.Thess.* a proposito del Cristo è attestato da copiose fonti coeve, che permettono di cogliere come fosse un linguaggio comune nella burocrazia e nella ‘propaganda’ imperiale<sup>127</sup>; basterebbe menzionare il rilevantissimo linguaggio impiegato nell’iscrizione di Priene del 9 a.C. (*OGIS* II, 458 [= *IPriene* 105 [1906]; *SEG* 4.490; = *IK* 69, 14 [2014])<sup>128</sup>, l’uso dell’epiteto κύριος in riferimento al *princeps* in papiri della prima metà del I sec. d.C.<sup>129</sup>, o i dati provenienti dalla numismatica<sup>130</sup>. Si può perciò ragionevolmente ritenere che tale linguaggio fosse diffuso anche in una città importante (e sede del governatore) come Tessalonica. Nondimeno ritengo che il ricorso a questi lessemi e a queste imma-

<sup>122</sup> Cfr. P. Costa, *La ἐλπίς 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*, in *QLSD*. 11 (2021) i.c.s.

<sup>123</sup> M.I. Webber, J. Kok, *Early Christian Thinking on Hope*, in S.C. van den Heuvel (cur.) *Historical and Multidisciplinary Perspectives on Hope*, Cham 2020, 41; cfr. anche N.O. Míguez, *The Practice of Hope. Ideology and Intention in 1 Thessalonians*, Minneapolis 2012, 79-82, 134-135.

<sup>124</sup> Cfr. H. Koester, *Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in 1 Thessalonians*, in R.A. Horsley (cur.), *Paul and Empire. Religion and power in Roman imperial society*, Harrisburg 1997, 158-166; Harrison, *Paul* cit.; E. Pillar, *Resurrection as Anti-Imperial Gospel. 1 Thessalonians 1:9b-10 in Context*, Minneapolis 2013.

<sup>125</sup> 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 (cur.), *Reception of Paulinism in Acts / Réception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres*, Leuven 2009, 225-238. Cfr. anche Costa, «Scoppiò» cit. 324-329.

<sup>126</sup> Cfr. Burnett, *Imperial Divine Honors* cit. 586.

<sup>127</sup> Sul punto si veda, *ex multis*, F. Costabile, *Caius Iulius Caesar. Dal dictator al princeps, dal Divi Filius al Cristo. Augusto e le maschere del potere*, Roma 2013, 98-158.

<sup>128</sup> Il primo a rilevare l’importanza dell’iscrizione per l’esegesi neotestamentaria 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*, *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 (cur.), *Ideología y religión en el mundo romano*, Madrid 2017, 149-174. Fra i romanisti, cfr. Costabile, *Caius* cit. 98-158; O. Licandro, *Augusto e la res publica imperiale. Studi epigrafici e papirologici*, Torino 2018, 37-41, 119-122.

<sup>129</sup> Cfr. W. Foerster, s.v. κύριος, in *TWNT*. III, 1052-1056.

<sup>130</sup> Cfr. J. Weima, *Peace* cit. 334-337. Per apprezzare l’estensione delle corrispondenze fra il linguaggio della ‘propaganda’ imperiale e il vocabolario lucano, da ultimo si vedano le tabelle in J. Noble, *Common Property, the Golden Age, and Empire in Acts 2:42-47 and 4:32-35*, London, 2021, 94-99 (ove bibliografia).

gini possa avere un altro valore, più sottile rispetto a quello di una opposizione anti-imperiale superficialmente intesa. La presenza surrettizia di elementi considerabili come politici può ricondursi, a fini euristici e senza una piana assimilazione, nell'area dei cosiddetti *hidden political transcripts*. Tale concetto si deve agli studi di antropologia culturale di James C. Scott<sup>131</sup>, 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. Questa pluralità semantica e semiotica di parole e gesti è stata rilevata anche in opere della seconda sofistica e perfino nelle orazioni di Elio Aristide<sup>132</sup>, testi per alcuni profili (vicinanza d'epoca, collocazione degli autori e vicende ambientate in province greche, asserita lealtà all'impero) avvicinati al mondo di Luca e di Paolo. Tali *hidden political transcripts* non consistono nell'annuncio di un'eversione politica, ma in qualcosa insieme di più profondo e più complessivo. La comunità cristiana evangelizzata da Paolo si muove su un crinale quasi paradossale: da un lato è leale agli ordinamenti giuridici locali e a quello romano, non causa tumulti e rigetta la violenza; dall'altro è implicitamente 'sovversiva'<sup>133</sup>. Il cristianesimo rappresenta così una *Weltanschauung* radicalmente alternativa, per la quale Gesù, Risorto e Atteso, – e non il *princeps* – è il κόπιος di tutti i popoli: tale affermazione ha certamente riflessi politici, ma non è riducibile a un generico anti-imperialismo<sup>134</sup>.

Una seconda considerazione: l'ordinamento giuridico romano non sanzionava le posizioni religiose o politiche devianti in quanto tali, ma solo se connesse a profili di materialità criminale e cioè se rappresentavano la causa di disordini e tumulti effettivamente verificatisi e lesivi dell'ordine pubblico o se consistevano, ad es., in condotte materiali che fossero commesse ai danni di templi o di altre strutture religiose o che minacciassero credibilmente l'ordine pubblico, la stabilità dell'impero, l'autorità del *princeps* e degli organi di governo centrali e provinciali, la stabilità della dinastia imperiale e altri beni pubblici affini<sup>135</sup>. Dunque, perché un'accusa contro Paolo e il suo gruppo potesse avere un qualche peso, non sarebbe stato sufficiente contestare le sue opinioni religiose (si veda esemplarmente quanto accade presso il tribunale corinzio del *proconsul Acaiae* Gallione secondo *Act.Ap.* 18.12-17<sup>136</sup>), ma neppure riferire sue generiche opinioni politiche non collimanti con il *mainstream* imperiale: sarebbe stato necessario cesellare la materialità della condotta richiamando precisamente quanto avrebbe potuto suggerire un *crimen vis* o un *crimen maiestatis*. È questo che, a mio giudizio, si verifica nell'accumulo degli addebiti criminosi di *Act.Ap.* 17.6-7, come dappresso tenterò di mostrare. In questa prospettiva anche la predicazione paolina emergente nell'epistolario tessalonicense ben si prestava a divenire oggetto di tale tendenziosa reinterpretazione e la correlazione fra i due testi mi pare legittima e ben motivata.

### 3.2.- *Le imputazioni contro il gruppo paolino e i δόγματα Καίσαρος*

<sup>131</sup> Cfr. J.C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven 1990, 18-19.

<sup>132</sup> Cfr. L. Pernot, Aelius Aristides and Rome, in W.V. Harris, B. Holmes (curr.), *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 (curr.), *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 è G.W. Bowersock, *Elio Aristide tra Atene e Roma*, Ivi, 25-38.

<sup>133</sup> Cfr. A. Smith, 'Unmasking the Powers': Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians, in R.A. Horsley (cur.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg 2004, 47-66; P. Oakes, *Re-mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians*, in *JSNT*. 27 (2005) 301-322; L. Robinson, *Hidden Transcripts? The Supposedly Self-Censoring Paul and Rome as Surveillance State in Modern Pauline Scholarship*, in *NTS*. 67 (2020) 55-72.

<sup>134</sup> Cfr. F. Lucrezi, *Messianismo, regalità, impero. Idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Firenze 1996, 53-96.

<sup>135</sup> Sul punto, con riferimenti alle fonti e alla dottrina, cfr. Costa, «Scoppiò» cit., 301-303.

<sup>136</sup> Cfr. F. Costabile, *Il principio di libertà di parola nel giudizio di Gallione su Paolo di Tarso e la coerenza giuridica di Traiano nei processi contro i cristiani*, in *MEP*. 22 (2019) 273-308.

In *Act.Ap.* 17.7 l'accusa diventa esplicita sul piano giuridico: «agire contro i decreti di Cesare» (ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσοσιν). L'interpretazione di δόγματα Καίσαρος è assai controversa: in *Ev.Lc.* 2.1 il sintagma δόγμα παρὰ Καίσαρος Ἀυγούστου ricorre per indicare un decreto imperiale; δόγματα in *Act.Ap.* 16.4 si riferisce alle decisioni degli apostoli e degli anziani nella riunione di Gerusalemme di *Act.Ap.* 15, mentre in *Ep.Eph.* 2.15 e *Ep.Col.* 2.14 indica la legge mosaica<sup>137</sup>. Poiché il contesto del brano è giuridico, è certamente opportuno ricercare il significato tecnico di δόγμα, ma, se il senso giuridico più risalente è la resa in greco del latino *senatusconsultum*, tuttavia la latitudine semantica si è nel corso del tempo ampliata fino a ricomprendere anche l'*edictum* del *princeps* (che di per sé corrisponde al greco διάταγμα), tanto che per indicare il *senatusconsultum* nelle fonti si trova la precisazione δόγμα συνκλήτου<sup>138</sup>. Dunque, δόγμα di per sé ha un valore ampio e dal lessema stesso non si può dedurre quale sia l'atto normativo richiamato

Problematico nell'accusa è poi il suo cumulativo sviluppo: si sommano, infatti, una genericità iperbolica – la sovversione della οἰκουμένη –, una precisione normativa – i δόγματα Καίσαρος –, e un nuovo riferimento a un generico pericolo per l'autorità imperiale – il richiamo al βασιλεύς ἕτερος. Tale problematicità portò Sherwin-White a scrivere che ci si trova di fronte a «the most confused of the various descriptions of charges in Acts» e «possibly garbled»<sup>139</sup>.

Il primo strutturato tentativo di chiarire di quali δόγματα si tratti in *Act.Ap.* 17.7 si deve a Judge<sup>140</sup> che si oppone alla diffusa riconduzione dell'imputazione entro l'alveo del *crimen maiestatis*<sup>141</sup>: il reato non potrebbe, a suo dire, essere stato previsto da un δόγμα, ma solo da una *lex publica*<sup>142</sup>. Judge ipotizza che venissero in rilievo i decreti contro la divinazione e l'astrologia, e specificamente quelli che prescrivono il divieto delle previsioni sul destino dell'imperatore, per la cui violazione era prevista la pena di morte. Il tenore dei decreti riportati da Cassio Dione, che usa il termine δόγμα (57.15, 8), proverebbe la loro estensione applicativa anche alle province, senza distinzione soggettiva fra *cives* e *peregrini*. La fattispecie concreta rilevante in *Act.Ap.* 17.7 è riconosciuta da Judge nella predicazione paolina a Tessalonica, come si ricava soprattutto da *1Ep.Thess.* 4.16 (sulla discesa del Signore dal cielo), da *1Ep.Thess.* 5.2-3 (sulla venuta del giorno del Signore) e da *2Ep.Thess.* 2.3-4.8 (ancora sul giorno del Signore); Judge considera tali elementi come propri della predicazione storica di Paolo a Tessalonica (in forza di *2Ep.Thess.* 2.5) e tali da essere interpretati come predizioni di un cambiamento dell'autorità di governo e anche come un tentativo di svelare segretamente i tempi di tale cambiamento, cioè proprio quanto era oggetto della proibizione imperiale<sup>143</sup>. Judge affronta anche il problema della competenza dei politarchi, e non del proconsole a

<sup>137</sup> Cfr. G. Kittel, s.v. δόγμα κτλ, *TWNT.* II, 233-235.

<sup>138</sup> Cfr. H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis*, Toronto 1974, 39, 128.

<sup>139</sup> A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament. The Sarum Lectures 1960-1961*, Oxford 1963, 96, 103.

<sup>140</sup> E.A. Judge, *The Decrees of Caesar at Thessalonica*, in *RTR* 30 (1971) 71-78 (= Id., *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays* [cur. J.R. Harrison], Tübingen 2008, 456-462).

<sup>141</sup> Su questo reato, in generale, cfr. B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1998<sup>2</sup>, 256-257; C. D'Aloja, *Sensi e attribuzioni del concetto di 'maiestas'*, Lecce 2011, 155-235.

<sup>142</sup> Judge, *in parte qua*, richiama R.A. Bauman, *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*, Johannesburg 1967, 266-292; inoltre, Judge – sulla scorta di P.D.A. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970, 19 – ritiene che di questo crimine potessero essere accusati solo gli appartenenti alle classi più alte, che avrebbero ricevuto un processo davanti al senato.

<sup>143</sup> Cfr. F.H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954, 248-281; R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge, MA 1966, 128-162.

conoscere questi illeciti e richiama i giuramenti di fedeltà a Roma prestati dagli abitanti della Paflagonia, di Cipro e di Samo<sup>144</sup>; tali giuramenti, secondo Judge, sarebbero ipotizzabili anche a Tessalonica, si potrebbero considerare (a suo dire) δόγματα e rappresenterebbero un ulteriore fondamento per l'azione giudiziaria contro Paolo e i suoi sodali e per la possibilità di intervento dei politarchi, che per primi avrebbero dovuto assicurare il rispetto dei giuramenti stessi.

Un primo elemento di fragilità di questa ricostruzione – che pure ha trovato autorevole condivisione<sup>145</sup> – si può individuare già in questo ultimo aspetto: è lo stesso Judge a riportare un *edictum* di Augusto in cui, in una fattispecie di accusa di violazione della fedeltà all'imperatore (che si concretizzava nella rimozione di statue con il nome di Augusto), il caso fu trasferito al tribunale imperiale<sup>146</sup>, e ci si chiede perché nel nostro caso la competenza sarebbe rimasta ai politarchi e non sarebbe passata in capo al proconsole, tanto più che Paolo era cittadino romano<sup>147</sup>. Inoltre, la violazione di un giuramento di fedeltà avrebbe ricondotto la fattispecie nell'alveo della *maiestas*<sup>148</sup>, rientrando, dunque, nel terreno da cui Judge voleva differenziarsi. Omerzu<sup>149</sup> rileva poi che nessuna fonte fra quelle invocate da Judge identifica il giuramento con il *nomen* δόγμα, e il riferimento stesso ai giuramenti di fedeltà resterebbe poco perspicuo, dacché comunque Judge ritiene che ci sarebbe stata una violazione degli *edicta* contro l'astrologia e la divinazione. L'applicazione a Tessalonica di tali *edicta* è poi comunque incerta, giacché un'effettiva repressione di qualsiasi attività divinatoria, estesa a tutto l'impero e non limitata a zone e situazioni circoscritte si ebbe solo, e non ancora pienamente, con Diocleziano<sup>150</sup>. Omerzu ammette l'ipotesi che le restrizioni delle attività divinatorie, previste da Augusto nell'11 d.C. e poi estese da Tiberio nel 16 d.C. – di cui forniscono testimonianza Dione Cassio (56.25,5-6) e Tacito (*Hist.* 57.15, 8) –, fossero operative anche nelle province, ma appoggia la tesi di Cramer secondo la quale l'integrazione di tali illeciti sarebbe stata ricondotta nell'alveo del *crimen maiestatis*, se la divinazione avesse riguardato la *salus* del *princeps* o della famiglia imperiale<sup>151</sup>. Secondo Omerzu, dunque, anche contro Paolo o contro la comunità cristiana di Tessalonica potrebbe essere stata mossa l'accusa di profezie proibite in forza del δόγμα augusteo dell'11 d.C., ma non si potrebbe escludere che tale illecito rappresentasse *ex se* un reato di lesa maestà<sup>152</sup>.

<sup>144</sup> Per la città di Gangra in Paflagonia: cfr. *OGIS 532 (Iusiurandum Paphlagonum)* (= in V. Ehrenberg, A.H.M. Jones [curr.], *Documents illustrating the Reigns of Augustus & Tiberius*, Oxford 1949, 136 [n. 315]); per Cipro: cfr. T.B. Mitford, *A Cypriot Oath of Allegiance to Tiberius*, in *JRS.* 1 (1930) 75-79; per Samo: cfr. P. Herrmann, *Die Inschriften römischer Zeit aus dem Heraion von Samos*, in *MDAIA.* 75 (1960) 73-75; in generale sui giuramenti di fedeltà al *princeps* cfr. S. Weinstock, *Treueid und Kaiserkult*, in *MDAIA.* 77 (1962) 306-327.

<sup>145</sup> Cfr. Bruce, *1 and 2 Thessalonians* cit. xxiv; Donfried, *The Cults* cit. 342-344; Hemer, *The Book* cit. 167; Fitzmyer, *The Acts* cit. 596; Witherington, *The Acts* cit. 509; Riesner, *Paul's Early Period*, 356-357; G.L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, Grand Rapids 2002, 50; Weima, *1-2 Thessalonians* cit. 33-34.

<sup>146</sup> Cfr. *SEG 9.8* (= in Ehrenberg, Jones [curr.], *Documents* cit. 131 [n. 311.2]).

<sup>147</sup> Un tentativo di salvare l'ipotesi di Judge, parzialmente precisandola, è quello di Jewett, *The Thessalonian Correspondence* cit. 125, che considera l'accusa di *Act.Ap.* 17.7 non rivolta contro Paolo, e perciò non quella di sovversione di cui al v. 6, ma rivolta contro Giasone, e relativa al carattere della riunione nella sua casa; solo questo sarebbe l'oggetto della violazione dei decreti di Cesare. Come si vedrà a breve questa sarà la strada battuta anche da Hardin.

<sup>148</sup> Cfr. V. Marotta, *Ulpiano e l'Impero*, I. *Studi sui libri de officio proconsulis e la loro fortuna tardoantica*, Napoli 2001, 137-138.

<sup>149</sup> Cfr. Omerzu, *Der Prozeß* cit. 202.

<sup>150</sup> Cfr. I. Ruggiero, *Ricerche sulle Pauli Sententiae*, Milano 2017, 261-271 (ove bibliografia).

<sup>151</sup> Cfr. Cramer, *Astrology* cit. 251-252.

<sup>152</sup> Cfr. Omerzu, *Der Prozeß* cit. 204.



Nel 2006<sup>153</sup> Hardin dedica un ampio studio alla identificazione dei δόγματα di *Act.Ap.* 17.7<sup>154</sup>, contestando anzitutto la debolezza dell'argomento di Judge in merito alla necessità che la *maiestas* fosse prevista da una *lex publica* e non semplicemente da un δόγμα, giacché nel tempo si sono susseguite diverse *leges de maiestate*, anche durante la dittatura di Giulio Cesare e soprattutto nel principato di Augusto<sup>155</sup>, le quali, essendo collegate alla volontà del *princeps* e denominate *leges Iuliae*, si sarebbero potute tecnicamente denotare come δόγματα Καίσαρος<sup>156</sup>. Nel caso di tale crimine, la competenza giurisdizionale sarebbe stata comunque del proconsole e non dei magistrati cittadini<sup>157</sup>. Hardin contesta poi la lettura di Judge della proibizione delle attività divinatorie secondo l'*edictum* augusteo dell'11 d.C., nega che si possa considerare estesa alle province<sup>158</sup> e ritiene parimenti inapplicabile al caso tessalonicese la disciplina tiberiana sull'astrologia, perché essa avrebbe avuto come obiettivo tensioni di ordine politico causate dalle ambizioni di soggetti che ricorrevano a maghi in forza di aspirazioni sovversive, quadro non riscontrabile in *Act.Ap.* 17; comunque anche questa normativa sarebbe stata limitata alla sola penisola italica. Hardin rileva poi come tali provvedimenti di Augusto e di Tiberio non siano decreti imperiali – come vuole Judge –, ma *senatusconsulta*, secondo quanto sostiene Bauman<sup>159</sup>. Inoltre, anche Hardin mette in luce come, se si accettasse che i decreti di *Act.Ap.* 17.7 siano quelli che vietano la divinazione sull'imperatore, tale ricostruzione avvicinerrebbe molto il capo di imputazione alla *maiestas*. Considera, infine, confusa la giustapposizione di Judge fra i decreti sulla divinazione e i giuramenti di fedeltà.

Hardin ipotizza, pertanto, che accusati davanti ai politarchi fossero soltanto Giasone e i τινες ἀδελφοί, non Paolo e Sila. A conferma di ciò, Hardin adduce la sua lettura dell'episodio lucano; il movimento popolare animato dai giudei avrebbe percorso due strade: una prima tentata traduzione davanti al δῆμος (in quanto Paolo e Sila non sono di Tessalonica), e una seconda traduzione davanti ai politarchi (in quanto Giasone e i fratelli sono cittadini di Tessalonica)<sup>160</sup>. Ho cercato altrove di affermare l'insostenibilità di questa ipotesi<sup>161</sup> e di mostrare come la struttura istituzionale di Tessalonica prevedesse probabilmente la presidenza del δῆμος da parte dei politarchi: decade così la necessità di supporre due diversi obiettivi della traduzione degli accusati. Si osservi anche solo un significativo dato testuale: in *Act.Ap.* 17.6-7 le accuse non sono separate, ma sono portate cumulativamente tutte insieme davanti ai politarchi e ciò rende difficile distinguere quelle contro Paolo e Sila, che nella ricostruzione di Hardin sarebbero le più gravi, inerenti alla sedizione, e quelle contro Giasone e i

<sup>153</sup> Tra le diverse ipotesi seguite a quella di Judge, si può menzionare quella di Riesner, *Paul's Early Period* cit. 357, che ritiene che i decreti in questione siano quelli di Claudio contro i giudei (*CPJ* 2.153; Dio Cas. 60.6,6; Suet., *Claud.* 25.4); simile è anche la proposta di D. Alvarez Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Freiburg 1999 cit. 267-270; N. Walter, s.v. δόγμα, ατος, *EWNT*. I, 821, ribadisce la difficoltà nell'individuazione dei decreti cui Luca si riferisce e suggerisce senza prove una proiezione all'indietro di decreti anti-cristiani forse dell'epoca di Domiziano.

<sup>154</sup> Cfr. Hardin, *Decrees* cit. 29-49.

<sup>155</sup> Il riordino della materia riguardante il *crimen maiestatis* si deve anzitutto all'intervento augusteo del 8 a.C. (anche se la datazione è discussa e alcuni storici lo collocano al 27 a.C.); cfr. Bauman, *The Crimen* cit. 266-292.

<sup>156</sup> Cfr. Hardin, *Decrees* cit. 31 nt. 8, che segue Bauman, *The Crimen* cit. 155-168.266-292. Hardin considera anche il rilievo di Judge riguardo al carattere di reato 'proprio' della *maiestas*, cioè integrabile solo dagli appartenenti alle classi cetualmente e istituzionalmente elevate, e in particolare da senatori e magistrati. Judge non rileva come già la *Lex Iulia maiestatis* del 46 a.C. avesse una latitudine soggettiva che comprendeva, almeno nella forma violenta di integrazione dell'illecito, tutti i cittadini romani; cfr. Cic., *phil.* 9.21-23; cfr. Bauman, *The Crimen* cit. 160-162.

<sup>157</sup> Tale obiezione a Judge è mossa anche da Pervo, *Acts* cit. 420 nt. 26.

<sup>158</sup> Hardin, *Decrees* cit. 35, si oppone a Cramer, *Astrology*, 237.248-251, che considera il decreto di Augusto esteso a tutto l'impero e segue R.A. Bauman, *Impietas in Principem. A Study of Treason against the Roman Emperor with Special Reference to the First Century A.D.*, München 1974, 62 nt. 52, il quale sottolinea il carattere regionale di questa normativa.

<sup>159</sup> Cfr. Bauman, *Impietas* cit. 61-62.

<sup>160</sup> Cfr. Hardin, *Decrees* cit. 33,43; cfr. anche Jewett, *The Thessalonian Correspondence* cit. 117-118 e Morgan-Gillman, *Jason* cit. 47-48. Segue questa lettura anche Lestang, *Annonce* cit. 117.

<sup>161</sup> Cfr. Costa, *Paolo* cit. 110-114.

fratelli, che consisterebbero nella, meno grave, violazione dei decreti di Cesare. Hardin rileva la cattura comunque politica delle imputazioni contro il gruppo di Giasone, rimarcando la connotazione negativa del verbo ὑποδέχομαι che deve essere inteso nel senso di ‘dare ospitalità’ a chi si sa responsabile di un illecito<sup>162</sup>, divenendo così complici del medesimo delitto<sup>163</sup>.

A partire da tale considerazione, Hardin richiama le diverse normative restrittive riguardanti le associazioni volontarie, promulgate da Giulio Cesare (cfr. Suet., *Iul.* 42.3), Augusto (cfr. Suet., *Aug.* 32.1) e Claudio (cfr. Dio Cas. 60.6,6), e conclude che il fondamento giuridico della denuncia contro il gruppo paolino a Tessalonica risiederebbe nelle norme sui *collegia*, previste in provvedimenti imperiali, che potevano perciò essere chiamati δόγματα Καίσαρος. La tesi di Hardin è suggestiva, anche perché si pone sulla soglia del sempre attivo filone d’indagine sull’inquadramento giuridico delle prime comunità cristiane<sup>164</sup> (che proprio riguardo a Tessalonica ha visto importanti ricerche<sup>165</sup>), ma, a mio parere, soffre di almeno due fragilità. La prima investe la possibilità di ritenere che il gruppo di persone riunite intorno a Paolo e Sila, probabilmente nella casa di Giasone, per un periodo di tempo non molto lungo<sup>166</sup>, godesse delle caratteristiche di solidità e di strutturazione minime necessarie perché tale gruppo si potesse considerare un’associazione<sup>167</sup>. Non mi pare possa bastare, per individuare questa strutturazione, il riferimento di Hardin, sulla scorta di Marshall<sup>168</sup> al fatto che il verbo προσκληρώω al v. 17.4 implicherebbe la formazione di un gruppo separato e distinguibile rispetto alla sinagoga<sup>169</sup>, elemento che certamente non emerge dal testo. La seconda fragilità è quella di ipotizzare la vigenza di una generale legislazione repressiva sulle associazioni: Hardin si fonda sulla presentazione della disciplina proposta in studi molto diffusi fra i neotestamentaristi, come quello di Cotter<sup>170</sup>, ma non considera che tra i giusantichisti ferve la discussione in merito all’estensione di questi provvedimenti restrittivi e, in particolare, circa il fatto che fossero applicati solo a Roma nella penisola italica o anche nelle province. Soprattutto Arnautoglou, già prima dell’articolo di Hardin, aveva mostrato, a partire da testimonianze epigrafiche, la permanente diffusione del fenomeno associativo in Asia Minore nei primi due secoli d.C. e l’assenza di testimonianze in merito all’applicazione di una disciplina ‘centrale’ regolativa del fenomeno associativo<sup>171</sup>. Da parte mia ho altrove cercato di mostrare come la questione in gioco investa, in radice, l’effettiva configurabilità di una *lex Iulia de collegiis* (cesariana o augustea) come normazione fondamentale, per l’alto impero, del fenomeno associativo. Secondo la dottrina ‘tradizionale’ tale legge avrebbe previsto un generale sistema autorizzativo per la costituzione di ogni associazione, la cui inottemperanza avrebbe imposto

<sup>162</sup> Cfr. Hardin, *Decrees* cit. 39 nt. 42.

<sup>163</sup> Sulla cooperazione criminale nel diritto romano, cfr. G. Longo, *La complicità nel diritto penale romano*, in *BIDR.* 61 (1958) 103-207; U. Brasiello, *Concorso di persone nel reato (diritto romano)*, in *Enc. Dir.* 8 (1961) 561-564.

<sup>164</sup> Menziono solo alcuni tra i molti recenti contributi in proposito: W.O. McCready, *Ekklesia and Voluntary Associations*, in J.S. Kloppenborg, S.G. Wilson (curr.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, 59-73; M. Öhler, *Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens*, in *NTS.* 51 (2005) 393-415; R. Ascough, *The Apostolic Decree of Acts and Greco-Roman Associations: Eating in the Shadow of the Roman Empire*, in M. Öhler (cur.) *Aposteldekret und Antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung*, Tübingen 2011, 297-316; R. Last, *Ekklesia outside the Septuagint and the Demos: The Titles of Greco-Roman Associations and Christ-Followers’ Groups*, in *JBL.* 137 (2018) 959-980.

<sup>165</sup> Richiamo soltanto il fondamentale e già citato studio di Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*.

<sup>166</sup> *Act.Ap.* 17.2 parla di tre sabati di predicazione di Paolo nella sinagoga, ma si può ben ritenere che il soggiorno dell’apostolo a Tessalonica abbia avuto la durata di qualche mese; cfr. Costa, *Paolo* cit. 64-65.

<sup>167</sup> Ascough, *Paul’s Macedonian Associations* cit. 162-190, considera la comunità tessalonicese, come descritta nell’epistolario paolino, con le connotazioni di un’associazione, ma evidentemente si tratta di uno stadio successivo dell’evoluzione del gruppo.

<sup>168</sup> Cfr. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*, Leicester 1980, 277-278.

<sup>169</sup> Cfr. Hardin, *Decrees* cit. 43 nt. 60.

<sup>170</sup> Cfr. W. Cotter, *The Collegia and Roman Law. State Restrictions on Voluntary Associations*, in Kloppenborg, Wilson (curr.), *Voluntary Associations* cit. 74-89.

<sup>171</sup> Cfr. I.N. Arnautoglou, *Roman Law and collegia in Asia Minor*, in *RIDA.* 49 (2002) 27-44.

lo scioglimento del *collegium*. Mediante l'esame delle fonti letterarie, giuridiche e documentarie adotte comunemente a suffragio di tale ipotesi<sup>172</sup>, ho tentato di mostrarne l'inidoneità a corroborare questo paradigma dottrinale. Gli interventi repressivi descritti in queste fonti non sono applicazione della supposta *lex Iulia de collegiis*, ma di norme di diritto criminale, *in primis* quelle *de vi*, che reprimevano condotte di tumulto assimilabili a quelle in esame<sup>173</sup>. Alla luce di questa ricerca, a cui faccio qui rinvio, la posizione di Hardin appare storicamente poco difendibile; in aggiunta, tale posizione renderebbe ben difficile un tentativo di armonizzazione di *Act.Ap. 17* con *IEp.Thess.*, dacché sarebbe arduo ritrovare nel testo di *IEp.Thess.* elementi che permettano di riconoscere già un *collegium* nel gruppo paolino tessalonicense per come strutturato immediatamente di séguito all'evangelizzazione.

Molto di recente Burnett<sup>174</sup> ritorna ampiamente sul tema della qualificazione dei *δόγματα Καίσαρος*, muovendo dalla contestazione dell'opinione di Judge riguardo ai giuramenti di lealtà, dacché essi non erano decreti imperiali, ma deliberazioni delle assemblee delle città. Burnett ricostruisce poi il contesto tessalonicense e, in particolare, il rapporto con il dominio romano; richiama i privilegi accordati da Antonio, il successivo passaggio dalla parte di Ottaviano, gli onori resi dai tessalonicesi alla famiglia imperiale, rilevando, in generale, come Tessalonica dovesse la propria importanza e prosperità a Roma. A questo punto, conclude congetturando che i *δόγματα Καίσαρος* sarebbero stati i provvedimenti di concessione della *libertas* alla città. Burnett menziona a suffragio la risposta (di diniego) di Augusto alla richiesta in proposito di Samo (27 a.C.) di ricevere la *libertas* analogamente a quanto era accaduto (con esito positivo) per Afrodizia (*IAph* 2007, 8.32).

L'ipotesi di Burnett mostra, a mio giudizio, un limite non trascurabile: la congettura che siano provvedimenti imperiali ad aver concesso e poi confermato la *libertas* di Tessalonica non trova suffragio nelle fonti. Inoltre, poiché la collocazione della concessione del privilegio si pone al 42 a.C., si potrebbe al più pensare a un atto triumvirale (e non imperiale)<sup>175</sup>. Non si può neppure negare – anzi appare più verosimile – che il privilegio sia stato accordato per senatoconsulto come accade per Chio nell'80 (*OGIS* 785 = *SHERK, RDGE* 70)<sup>176</sup>, per Afrodizia nel 39 a.C. (cfr. *Senatus consultum de Plarasensibus et Aphrodisiensibus*; ed. RAGGI-BUONGIORNO 2020), ma anche nel citato e precedente caso di Termessos (71 a.C.). Il provvedimento riguardante Afrodizia è particolarmente importante perché collocato in un tempo assai vicino a quello rilevante per Tessalonica: nel caso di Afrodizia si ha testimonianza, nello stesso senatoconsulto di concessione della *libertas* (ll. 26-28), del fatto che Antonio e Ottaviano (triumviri) siano intervenuti in senato a favore di Afrodizia dopo aver già assunto (come triumviri) provvedimenti di favore per la città (ll. 48-49)<sup>177</sup>. Ritengo, perciò, probabile che un procedimento simile sia stato previsto per Tessalonica e che perciò non si possa ascrivere ai *δόγματα Καίσαρος* tale concessione.

Mi pare che Judge, Hardin e Burnett sottovalutino l'importanza della chiusa del v. 7 con il riferimento al βασιλεύς ἕτερος, mentre, anche dal punto di vista linguistico e sintattico, «the Greek word *heteron* emphasizes that Jesus is *another* king, someone whose authority and prerogatives are comparable to those of Caesar»<sup>178</sup>. Rowe suggerisce di leggere le accuse in ordine inverso: è perché

<sup>172</sup> Anzitutto: il cap. 106 della *lex Coloniae Genetivae*, il cap. 74 della *lex Iritana*, Philo, *Flac.* 4, Tac., *Ann.* 14.17, il § 108 del *Gnomon* dell'Idios Logos, Plin., *Ep.* 10.33-34, *IEph.* II, 215.

<sup>173</sup> Cfr. P. Costa, *Una lex Iulia de collegiis? Note critiche su un paradigma dottrinale*, in *IAH* 12 (2020) 11-57.

<sup>174</sup> Cfr. D.C. Burnett, *Studying the New Testament through Inscriptions. An Introduction*, Peabody 2020, 97-120.

<sup>175</sup> Sulla questione dei poteri dei triumviri in rapporto alle istituzioni della *res publica*, cfr. U. Laffi, *Poteri triumvirali e organi repubblicani*, in A. Gara, D. Foraboschi (curr.), *Il triumvirato costituente alla fine della Repubblica romana. FS. M.A. Levi*, Como 1993, 37-65 (= Id., *Studi di storia romana e di diritto*, Roma 2001, 423-454).

<sup>176</sup> Su questo senatoconsulto e sulla sua inconferenza probatoria per suffragare l'ipotesi della sottoposizione dei Romani alla giurisdizione criminale dei Chioti, cfr. Laffi, *Cittadini* cit. 40-42 (= Id., *Nuovi studi* cit. 110-112), ove discussione della dottrina precedente.

<sup>177</sup> Cfr. Raggi, Buongiorno, *Il senatus consultum* cit. 14, 67, 69, 77, 108-114.

<sup>178</sup> R.J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll 1987, 90.

i cristiani proclamano che c'è un altro re che agiscono contro i decreti di Cesare e perciò sovvertono il mondo<sup>179</sup>. Il profilo criminale, messo al centro della cognizione giudiziaria dei politarchi, è, in radice, che si sia proposto un 'altro re', e questo si coglie anche dalla struttura sintattica della frase contenuta in *Act.Ap.* 17.7, nella quale «λέγοντες is probably to be taken as explanatory of πράσσοισιν», come scrive Barrett<sup>180</sup>. Questa lettura consente di meglio comprendere anche il carattere della tensione a Tessalonica che non è tanto ristretta alla sola area del culto imperiale – pur comunque coinvolto, come autorevolmente rileva molto di recente Cesare Letta<sup>181</sup> – ma investe il più ampio spettro di relazioni di cointeressenza tra il dominio romano e l'identità e la *libertas* locale.

Dunque, l'illecito contestato può, a mio giudizio, rientrare pienamente nella latitudine applicativa della *maiestas*<sup>182</sup>. I δόγματα Καίσαρος potrebbero perciò riferirsi, con una denominazione atecnica, alla *lex Iulia de maiestate* e/o alla *lex Iulia de vi*<sup>183</sup>. È rimarchevole che, soprattutto per quel che riguarda la *maiestas*, le fonti restituiscano interventi su tale fattispecie posti in essere da Caligola, che sono perciò collocati in un tempo immediatamente precedente a quello in cui si pone l'episodio raccontato in *Act.Ap.* 17 e che sono di particolare interesse per noi. Infatti, secondo Cassio Dione (59.6.2) e Svetonio (*Cal.* 15.4; 16.1), Caligola nel 37 d.C. avrebbe sospeso la perseguibilità di coloro che avessero integrato alcune fattispecie di *maiestas*. La sospensione sarebbe stata revocata da Caligola stesso (Dio Cas. 59.16.2-8) e poi da Claudio nel 41-42 (Suet., *Claud.* 12.1)<sup>184</sup>. In forza di questi elementi si può, pertanto, suggerire l'ipotesi che il plurale δόγματα si riferisca ai molteplici provvedimenti imperiali in materia che erano appena stati assunti. Un intervento repressivo per fattispecie criminali di questo tipo avrebbe provocato l'interesse del governatore e conseguenze negative per la città. È al lume di questo inquadramento che vanno, pertanto, letti i dati emergenti in *1Ep.Thess.*

### 3.3.- La garanzia di Giasone e i rapporti fra *Act.Ap.* 17.9 e *1Ep.Thess.* 2.18

<sup>179</sup> Cfr. Rowe, *World* cit. 96. Anche Taylor, *Les Actes*, V cit. 275, non si pronuncia su quali siano i decreti la cui violazione viene specificamente invocata, ma scrive: «Il semble donc que, quelque puisse être la référence précise de notre texte, les apôtres sont accusés de se livrer à des menées subversives. La foi en Jésus a des implications politiques qui peuvent s'avérer dangereuses pour ses adhérents».

<sup>180</sup> Cfr. Barrett, *The Acts* cit. 816; Rowe, *World* cit. 234 nt. 30. Per l'uso di πράσσω nel caso di condotte rilevanti per l'ordine pubblico civico, cfr. *Act.Ap.* 19.36; 25.11,25; 26.26,31; cfr. F.W. Danker, *Reciprocity in the Ancient World and in Acts 15:23-29*, in R.J. Cassidy, P.J. Scharper (curr.), *Political Issues in Luke-Acts*, Maryknoll 1983, 57 nt. 22.

<sup>181</sup> Cfr. Letta, *Tra umano e divino* cit. 149.

<sup>182</sup> La definizione di Cicerone (*inv.* 2.53) della *maiestas* dà la misura della sua estensione: «maiestatem minuere est de dignitate aut amplitudine aut potestate populi aut eorum, quibus populus potestatem dedit, aliquid derogare» e Tacito per indicare l'aumento dei casi ricondotti al crimine maiestatico (*Ann.* 3.38) arriva a scrivere: «maiestatis crimen omnium accusationum complementum erat». Richiamando, in rapporto al nostro passo, la definizione di Cicerone, J. Taylor, *The Roman Empire in the Acts of the Apostles*, in *ANRW*. II.26.3, Berlin-New York 1996, 2462, scrive: «It is clear that 'saying that Jesus is (another) king' could be construed as falling within this definition». Per una riconduzione della fattispecie nell'alveo della *maiestas* cfr. anche Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 448; H.W. Tajra, *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles*, Tübingen 1996, 42. Fitzmyer, *The Acts* cit. 596, parla di sedizione e alto tradimento. Rossé, *Atti* 627 e nt. 37, considera improbabile un'allusione alle *Leges Iuliae de maiestate*, ma poi considera che il contesto delle accuse è quello di disordini pubblici e ribellione contro lo Stato, che è proprio l'area di estensione della *maiestas*.

<sup>183</sup> Boffo, *Iscrizioni* cit. 240, invita a non eccedere nella ricerca di precisione formale, come fa Judge, ma considera che l'imputazione rientri nella «generale pertinenza al dispositivo legale del periodo giulio-claudio relativamente all'agitazione messianica»: tale riferimento alla connotazione 'messianica' dell'accusa mi sembra comunque troppo preciso e non necessario perché si possa rientrare nell'alveo della *maiestas*.

<sup>184</sup> Da ultimo, cfr. P. Buongiorno, *Materiali per una palinogenesi dei senatus consulta dell'età di Caligola (37-41 d.C.)*, in *QLSD*. 6 (2016) 83-144 (ove ampia bibliografia).

La soluzione assunta dai politarchi è interessante dal punto di vista giuridico e da quello del rapporto tra *Act.Ap.* 17 e *IEp.Thess.*. Essi rilasciano Giasone e gli ‘altri’, ‘avendo ricevuto il necessario’ (λαβόντες τὸ ἰκανόν), come recita *Act.Ap.* 17.9; è comune fra i commentatori<sup>185</sup> considerare questo sintagma come il riflesso greco della costruzione latina *satis accipere*<sup>186</sup>, che rinvia al regime delle garanzie e più in generale alla soddisfazione del creditore mediante un comportamento del debitore che rafforzi l’aspettativa di adempimento di un’obbligazione. Nelle traduzioni in lingue moderne<sup>187</sup> è frequente la resa dell’espressione con il significato di ricezione di ‘garanzia’ o ‘cauzione’ e tale valore fu esplicitamente difeso da Ceslas Spicq nelle sue *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*<sup>188</sup>. Il biblista domenicano, concludendo la sua disamina delle fonti, parlava di ‘caution’ forse con un richiamo alla *cautio* romana<sup>189</sup>, mentre per altri autori si tratta di una specifica garanzia prestata per assicurare l’ottemperanza al giudicato<sup>190</sup> (una sorta di *satisdatio iudicatum solvi* o di *satisdatio pro praede litis et vindictiarum*) o perché i soggetti imputati si ripresentino in giudizio<sup>191</sup> (una sorta di *cautio iudicio sisti* o di *vadimonium*).

Specialmente la resa con ‘cauzione’ è esegeticamente problematica, dacché reca seco il rischio di retroproiezione della nozione contemporanea di ‘cauzione’, in specie alla luce dell’impiego del termine nel contesto processuale angloamericano. Il riferimento al *vadimonium* è poi delicato, poiché le fonti tecnico-giuridiche presentano la disciplina di questa garanzia soprattutto in caso di processi privati<sup>192</sup>. Ho altrove compiuto una verifica del valore del ricorso a questo specifico linguaggio nei documenti della prassi giuridica, attestati soprattutto in fonti papiracee ed epigrafiche. Dallo spoglio di numerosi testi – al quale non posso che rinviare<sup>193</sup> –, si è colto come individuare in un *vadimonium* – o in un impegno di comparizione, comunque configurato – la situazione giuridica che sorge dal dare e/o ricevere ἰκανόν non sia l’unica strada percorribile. Nelle fonti il termine ἰκανόν non risulta, invero, polisemico: appare normalmente legittima la riconduzione della nozione entro l’area semantica della garanzia o del più generico impegno, ma – e questo rileva per noi – non necessariamente, né in ogni caso, la prestazione oggetto dell’obbligazione assunta è quella di presentarsi in un giudizio o in una fase successiva di un processo, né tanto meno di ottemperare al giudicato, bensì si registrano poliedrici casi di prestazioni di *dare, facere* e *non facere*, che possono integrare il ‘necessario’ che viene assicurato. Tale polifunzionalità investe sia il momento genetico – le circostanze che suggeriscono di addivenire alla prestazione dell’ἰκανόν – sia il momento dinamico o funzionale – lo svolgersi del rapporto giuridico tra le parti<sup>194</sup>. La pluralità e polifunzionalità di usi, attestata con continuità semantica e diacronica, della prestazione dell’ἰκανόν, che ho colto nelle fonti

<sup>185</sup> Cfr. K. Lake, H.J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles* (ed. F.J.F. Jackson, K. Lake) (London 1933) IV, 202; Sherwin-White, *Roman Society* cit. 95; Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* cit. 104; Tajra, *The Trial* cit. 43; Fitzmyer, *The Acts* cit. 597; Witherington., *The Acts* cit. 1998, 509; Omerzu, *Der Prozeß* cit. 218; Pervo, *Acts* cit. 421 nt. 28.

<sup>186</sup> Questa è già la resa nella *Vetus Latina* e nella *Vulgata*.

<sup>187</sup> KJV: ‘security’, NAS: ‘pledge’, CEI: ‘cauzione’, TOB: ‘caution’, EIN: ‘Bürgschaft’, PER: ‘caución’; RV95: ‘fianza’.

<sup>188</sup> Cfr. C. Spicq, *Notes de Lexicographie néo-testamentaire. Supplément*, Fribourg-Göttingen 1982, 349-350 (s.v. «ἰκανός, ἰκανότης, ἰκανόω»).

<sup>189</sup> Sulla quale, per tutti, cfr. M. Kaser, R. Knütel, S. Lohsse, *Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch*, München 2021<sup>22</sup>, 101-102.

<sup>190</sup> Così F. Tamburi, *Paolo di Tarso e le comunità locali delle province romane*, in Mantovani, Pellicchi, *Eparcheia* cit. 158 n. 81.

<sup>191</sup> Cfr. Fitzmyer, *The Acts* cit. 597.

<sup>192</sup> Cfr. N. Donadio, *Vadimonium e contendere in iure. Tra ‘certezza di tutela’ e ‘diritto di difesa’*, Milano 2011.

<sup>193</sup> Cfr. P. Costa, *Semantica giuridica di un’oscura locuzione lucana: λαβόντες τὸ ἰκανόν (Act. Ap. 17,9)*, in *MEP*. 25 (2020) 31-60.

<sup>194</sup> Nella mia ricerca ho anche notato come il termine ἰκανόν non si presenti mai da solo, come se contenesse una propria pregnanza di valore tecnico-giuridico immediatamente riconoscibile e collegata all’aggettivo sostantivato in quanto tale, ma sempre come oggetto di predicati verbali: la sua semantica deve, di conseguenza, cogliersi e apprezzarsi alla luce del contesto. Pertanto, non si può neppure parlare dogmaticamente di ἰκανόν per indicare il *nomen iuris* di uno specifico atto

esaminate, incide ovviamente anche sull'interpretazione del testo lucano. L'esegesi maggioritaria<sup>195</sup>, infatti, interpreta *Act.Ap.* 17.9, suggerendo che Giasone avrebbe fornito una garanzia per il corretto comportamento di Paolo e Sila: se si fossero riprodotte tensioni per causa loro, o semplicemente e più probabilmente se fossero rientrati in città, Giasone sarebbe stato chiamato a rispondere; se questa lettura è sposata da molti autori; tuttavia, appare in molti casi arduo individuare la figura giuridica evocata da questa decisione dei politarchi.

Alla luce delle fonti si apprezza come la locuzione lucana sia la stessa impiegata nei documenti della prassi giuridica per indicare forme di impegno che possiamo considerare paragiudiziale o 'ufficiale', perché spesso collegate a processi o a istanze di intervento rivolte ad autorità giudiziarie e/o amministrative, ma proprio perché *ἰκανόν* non rinvia a una stringente tassonomia di fattispecie né consegue, come appena detto, che 'ciò che è necessario' si debba valutare di volta in volta, caso per caso. Inoltre, deve tenersi in debita considerazione anche il fatto che in ambiente provinciale, tanto più di area greca, sopravvivevano una pluralità di usi e di negozi giuridici, solo difficilmente soppiantati o assimilati dagli istituti romani, e ciò impone prudenza nel proporre analogie con figure classicamente individuabili, come, nel caso tessalonicense, le garanzie processuali<sup>196</sup>.

L'intervento dei politarchi, nella vicenda di Giasone e Paolo, si raccorda a un'attività di 'polizia', volta a celermente ripristinare e poi mantenere l'ordine pubblico, un'attività preliminare all'eventuale applicazione di misure repressive, lasciate come *extrema ratio* alla competenza del proconsole<sup>197</sup>; il 'necessario' non appare essere, dunque, la prestazione di un impegno con forma e contenuto assimilabili al *vadimonium*, ma potrebbe consistere nell'acquisizione, da parte delle autorità cittadine, della sicurezza che quanto accaduto non si ripeta, anche in ragione del pericolo, per la città e per lo stesso ruolo dei politarchi, che si determinerebbe a causa di tensioni provocate dai missionari, potenzialmente capaci di provocare interventi delle autorità romane. Si deve escludere la pertinenza della riconduzione all'area del *vadimonium*, non primariamente perché ci si trova in materia criminale e non 'civile'<sup>198</sup>, bensì perché la vicenda tessalonicense non si inquadra in un contesto processuale, se non in prospettiva, e perciò si tratta di rapporti pre- o para-processuali. La prestazione dell'*ἰκανόν* non può dunque consistere nell'assunzione di una garanzia processuale, e neppure di una garanzia che rafforzi un'obbligazione preesistente, che nel caso di specie non si dà.

Si può perciò ritenere che, con l'impiego di una terminologia in uso<sup>199</sup> (come attestano le fonti), Luca intenda qualificare una procedura, forse di diritto locale, con cui Giasone si sia impegnato (con una promessa piuttosto che con la dazione di una somma) non alla comparizione di Paolo in giudizio – come si potrebbe pensare se si sussumesse la fattispecie nell'alveo della *cautio* o *satisdatio iudicio sisti* o, se si vuole, appunto del *vadimonium* – bensì all'integrazione di quanto necessario a impedire che l'apostolo fosse all'origine di nuovi disordini in città. Giasone, soggetto probabilmente

---

giuridico, ma ci si deve soffermare a valutare le dinamiche concrete della prassi negoziale e amministrativa, nella quale si ricorre a tale nozione di 'necessario'.

<sup>195</sup> Cfr. Sherwin-White, *Roman Society*, 95; G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, II, Göttingen 1962, 124; Riesner, *Paul's Early Period* cit. 359; Witherington, *The Acts* cit. 509; Omerzu, *Der Prozeß* cit. 218; Keener, *Acts* cit. 2558.

<sup>196</sup> Cfr. M. Bianchini, *La problematica relativa alla conoscibilità degli ordinamenti giuridici ellenistici*, in R. Bianchi Bandinelli (cur.), *La società ellenistica. Economia, diritto, religione*, Milano 1977, 423-430.

<sup>197</sup> Sarebbe erroneo pensare che le autorità romane (di diverso livello) indulgessero all'uso della forza nella repressione dei tumulti: erano, infatti, prima da esperire gli altri possibili *remedia* (cfr. Sen., *Clem.* 1.14.1); per uno studio del tema con il riferimento a molte fonti, cfr. B. Kelly, *Riot Control* cit. 150-176; Id., *Repression, Resistance and Rebellion*, in P.J. du Plessis, C. Ando, K. Tuori (curr.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 374-385.

<sup>198</sup> Si hanno, invero, casi, specialmente in città delle province greche, in cui l'imposizione di *vadimonia* si estese anche all'area del diritto criminale; cfr. Laffi, *Cittadini* cit. 11-12 (= Id., *Nuovi studi* cit. 81-82) (ove bibliografia alle ntt. 19-20); Raggi, Buongiorno, *Il senatus consultum* cit. 140-141.

<sup>199</sup> Rimane senza risposta – allo stato attuale dei testimoni e a causa dell'incertezza circa la provenienza delle fonti cui l'autore ricorre – la domanda se questa terminologia corrisponda a usi locali propri di Tessalonica o rappresenti l'inquadramento della procedura che Luca fa in ragione delle proprie conoscenze e del proprio linguaggio.

noto in città e con disponibilità patrimoniali, potrebbe aver garantito che Paolo non si sarebbe di nuovo presentato a Tessalonica o almeno, se si restringe al suo solo ambito personale, che egli non avrebbe più dato ospitalità al missionario<sup>200</sup>. I politarchi potrebbero aver spinto Giasone a prestare la promessa, forse sul modello di una *stipulatio poenae*<sup>201</sup> o di un altro impegno solenne anche composto secondo il diritto locale, con un testo che si potrebbe così congetturare: «Prometti di dare x se Paolo si ripresenta a Tessalonica / se ospiterai di nuovo Paolo? Prometto»; a fronte di tale impegno i politarchi avrebbero sospeso il loro procedimento, che altrimenti avrebbe probabilmente portato alla redazione di un rapporto al proconsole sulla vicenda accaduta.

Da parte dei magistrati cittadini si tratta dell'esercizio di un atto di coercizione indiretta, a scopo preventivo, così da raggiungere la finalità perseguita, con prudenza e con poca pubblicità. Dai casi esaminati si è colta la possibilità che gli impegni identificati con la prestazione dell'ικανόν siano assunti dalla parte privata e ricevuti da magistrati, tanto più in una situazione in cui emergano interessi precipui della comunità. Resta aperta la domanda circa le conseguenze dell'eventuale inottemperanza da parte di Giasone all'impegno assunto; essa avrebbe potuto produrre risvolti non solo patrimoniali, ma originare anche un'azione repressiva, dato che viene in gioco la tutela dell'ordine pubblico<sup>202</sup>.

Questa lettura è conforme al contesto narrativo, giacché immediatamente di seguito è raccontata la fuga notturna di Paolo verso Berea ed è conforme anche ai dati provenienti dall'epistolario tessalonicense: infatti, in *1Ep.Thess.* 2.18 Paolo afferma che per due volte avrebbe desiderato ritornare nella città, ma che gli fu impedito da Satana; dal punto di vista giuridico si può ipotizzare la sussistenza di una sorta di 'bando', probabilmente una *interdictio*<sup>203</sup>, che precludesse il rientro dell'apostolo in città<sup>204</sup>. È significativo un elemento di un'epigrafe datata al 38 d.C. (perciò in un periodo molto vicino a quello delle vicende tessalonicensi di Paolo) e proveniente dalla già ricordata *civitas libera* di Cizico: il δῆμος e la βουλή decretano che colui che abbia commesso illeciti in transazioni commerciali sia sanzionato dagli arconti e portato davanti al δῆμος, perché gli siano tolti i diritti politici, se cittadino, o perché sia espulso, se straniero (*IGR IV*, 146.22-26 = *Syll.*<sup>3</sup> 799.22-26)<sup>205</sup>.

Dunque, in una *civitas libera* – come Tessalonica – i magistrati della πόλις avevano la facoltà di imporre un bando di esilio a chi avesse commesso illeciti o turbato la pace sociale: un bando di questo genere ritengo che possa essere stato emesso nei confronti di Paolo e di Sila e che l'ottemperanza a tale bando fosse stata probabilmente garantita dalla promessa richiesta a Giasone e da lui

<sup>200</sup> La già menzionata e non provata ipotesi di Hardin, che l'impegno riguardasse solo Giasone e che gli imponesse di non organizzare associazioni non autorizzate non spiegherebbe comunque né la precipitosità della fuga notturna di Paolo e Sila, né l'impossibilità per l'apostolo di ritornare in città, né soprattutto lo sviluppo della comunità cristiana a Tessalonica, come emerge anche solo dall'epistolario tessalonicense.

<sup>201</sup> Sulla *stipulatio poenae*, cfr. M. Scognamiglio, *Ricerche sulla stipulatio poenae*, Torino 2018.

<sup>202</sup> A proposito dell'uso di concetti moderni come quello di 'ordine pubblico' per l'esegesi di fonti letterarie e giuridiche antiche, cfr. L. Solidoro Maruotti, *La repressione della criminalità organizzata nel diritto romano. Criteri di impostazione della ricerca*, in *Iuris Vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, VIII, Napoli 2001, 33-77.

<sup>203</sup> La possibilità di tali 'bandi' è attestata dalle fonti – si veda per esempio, tra quelle giuridiche la *Collatio* 1.11,2 e soprattutto l'avvicinamento tra *interdictio* e *relegatio* (che riguarda ovviamente soggetti condannati) in alcuni frammenti di D. 48.22.7, e, fra le opere retoriche, in testi di Seneca Retore (*Contr.* 4.3; 6.2) e dello Ps. Quintiliano (*Decl.* 244, 248, 296, 305); cfr. V. Marotta, *Multa de iure sanxit* cit. 201-204; Nogrady, *Römisches Strafrecht* cit. 173-177; M.L. López Huguet, *Limitaciones a la libertad domiciliaria en derecho romano*, Madrid 2006, 297-306 (ove fonti e bibliografia). A. Guarino, *La punizione di Evaristo*, in *ANA*. 99 (1988) 271, scrive a proposito dell'*interdictio*, che si trattava di un «tipo di pena *extra ordinem* molto diffuso, e perciò noto non solo ai retori di quei tempi, ma a chicchessia».

<sup>204</sup> D. 48.22.7.16 (Ulp. 10 *De off. proc.*) riguarda proprio l'*interdictio* da una città concreta (prevedendo che si estenda anche a Roma); cfr. U. Brasiello, *La repressione penale in diritto romano*, Napoli 1937, 291-292.

<sup>205</sup> Per la traduzione e il commento dell'iscrizione, cfr. A. Joubin, *Inscription de Cyzique*, in *REG.* 6 (1893) 8-22. Anche F. Millar, *The World of the Golden Ass*, in *REG.* 71 (1981) 70 nt. 43, fa leva su questa iscrizione per affermare la facoltà dei magistrati cittadini di imporre l'esilio dalla propria città.

opportunamente assunta proprio attraverso la prestazione dell'ἱκανόν<sup>206</sup>. La lettura proposta permette anche di superare le obiezioni di Omerzu<sup>207</sup>, la quale ritiene la fattispecie criminosa di cui fu accusato il gruppo cristiano astrattamente sussumibile nell'alveo dell'illecito maiestatico, ma poi opina che ciò fosse incompatibile con l'esiguità della misura assunta contro Giasone in *Act.Ap.* 17.9 e con il desiderio di Paolo di ritornare a Tessalonica secondo *IEp.Thess.* 2.18. In forza di questa esegesi la studiosa arriva ad attribuire poco credito al racconto lucano: «Die Intention des Lukas ist allerdings nicht, historisch zuverlässig das Schicksal des Paulus in Thessaloniki zu schildern». Mi pare che l'esegesi che ho proposto si muova in direzione opposta; ciò mi induce a rimarcare, conclusivamente, come la lettura suggerita per questo ultimo problema esegetico, ma in generale per la ricostruzione del contesto tessalonicense, alla luce delle fonti documentarie, letterarie e giuridiche coeve, abbia permesso di stemperare molteplici tensioni nella lettura del testo lucano e di quello paolino e abbia confermato, se mai fosse necessario, da un lato la validità dell'impiego avveduto del metodo storico-critico nell'esegesi neotestamentaria, dall'altro la fecondità del ricorso a queste fonti particolari anche per la ricostruzione dell'esperienza giuridica romana<sup>208</sup>.

### ABSTRACT

Il presente contributo mira a presentare, in prospettiva prevalentemente storico-giuridica, i risultati e le prospettive delle più recenti ricerche riguardo a Tessalonica a metà del I sec. d.C. La città, contesto dell'evangelizzazione di Paolo di Tarso, era la metropoli della provincia di Macedonia e godeva dello statuto privilegiato di *civitas libera*. Si sono ricostruiti, sulla base di fonti letterarie, archeologiche e giuridiche, l'ordinamento amministrativo della città, il ruolo della presenza romana in rapporto alla autonomia cittadina, la configurazione sociale dei gruppi religiosi presenti nel contesto urbano.

Scopo del contributo è anche porre in relazione il testo di *Act.Ap.* 17.1-10a con quello di *IEp.Thess.* al fine di tentare possibili risposte ad alcune domande storiche esegetiche: le ragioni delle tensioni tra giudei e cristiani nella città; le accuse elevate, contro Paolo e contro il gruppo cristiano, di violare i decreti di Cesare; l'interpretazione di *Act.Ap.* 17.9 in rapporto a *IEp.Thess.* 2.18.

This paper aims to present, from a mainly historical-legal perspective, the results and perspectives of the most recent research about Thessalonica in the mid-first century AD. The city – context

<sup>206</sup> Questa era già l'interpretazione di W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London 1896, 230-231, ove sostiene che Paolo non possa riferirsi semplicemente alla folla con la menzione di Satana, ma al potere delle autorità. Così scrive Ramsay: «Now, security against any disturbance of the peace had been exacted from Jason and his associates, the leading Christians of Thessalonica; and clearly this implied that they were bound over to prevent the cause of disturbance, Paul, from coming to Thessalonica. This ingenious device put an impassable chasm between Paul and the Thessalonians (ἐνέκοψεν is the strong term used). So long as the magistrates maintained this attitude, he could not return: he was helpless, and Satan had power. His only hope lay in an alteration of the magistrates' policy. They would not be long in power; and perhaps their successors might act differently. But the politarchs doubtless thought that they treated the case mildly and yet effectually; they got rid of the cause, without inflicting any punishment on any person. This interpretation of the term 'Satan', as denoting action taken by the governing power against the message from God, is in keeping with the figurative use of the word throughout the New Testament». Di recente, B.W. Winter, *Divine Honours for the Caesars. The First Christians' Responses*, Grand Rapids-Cambridge 2015, 257-259, – dopo aver rilevato la natura criminale e non civile del caso e perciò l'inapplicabilità del regime della *satisdatio* – afferma che Giasone abbia assunto proprio l'impegno a che Paolo non si ripresenti in città; così anche Weima, *1-2 Thessalonians* cit. 35 (ove bibliografia).

<sup>207</sup> Cfr. Omerzu, *Der Prozeß* cit. 207-208.

<sup>208</sup> Per cogliere l'interesse per un'esegesi degli *Atti degli apostoli* e del *Nuovo Testamento* in prospettiva storico-giuridica mi permetto di rinviare a P. Costa, *Un constitutum o un'expromissio nell'Epistula ad Philemonem? Una nota esegetica tra Rechtsgeschichte e Wirkungsgeschichte*, in *AG*. 153 (2021) 1211-1212, ove ampio ragguaglio bibliografico.



of Pauline evangelisation – was the metropolis of the Roman province of Macedonia and was granted the privileged *status* of a *civitas libera*. On the basis of literary, archaeological and juridical sources, the administrative order of the city, the role of the Roman presence in relation to the city's autonomy and the social configuration of the religious groups in the urban context have been traced.

The aim of the paper is also to relate the text of *Act.Ap.* 17.1-10a with the text of *1Ep.Thess.* in order to answer to some historical exegetical questions: the reasons for the tensions between Jews and Christians in the city; the accusations against Paul and against the Christians of violating Caesar's decrees; the interpretation of *Act.Ap.* 17.9 in relation to *1Ep.Thess.* 2.18.