

*IPSE EST NOSTRA PAX.*  
 ALLEANZA, PACE E CITTADINANZA IN *EFESINI* 2,11-22:  
 SUGGERIMENTI DALL'IDEOLOGIA IMPERIALE COEVA\*

Paolo Costa\*\*

SOMMARIO: 1.- *Ipse est nostra Pax*: una premessa; 2.- *Pax Romana* e *foedera*: profili di una dialettica; 3.- Unilateralità e universalità della *Pax Romana* e dei *foedera*; 4.- Eternità della *Pax Romana* e dei *foedera*; 5.- Connotazione interetnica della *Pax Romana* e dei *foedera* 6.- Prospettive di comparazione con Ef 2,11-22

### 1. - *Ipse est nostra Pax*: una premessa

*Pax Christi veniat* intonano le *laudes regiae*, che mutuano in chiave cristiana le antiche acclamazioni rivolte a comandanti militari e imperatori che entravano a Roma in trionfo<sup>1</sup>. *Ipse est nostra Pax* è un'espressione così densa e icastica da essere impiegata già nei più risalenti scritti cristiani come una sorta di *slogan*: basti dire che l'esegesi di tale espressione è un argomento rilevante della polemica antimarcionita di Origene<sup>2</sup> e che ricorre oltre sessanta volte nei sermoni agostiniani pervenuti<sup>3</sup>.

Questa espressione rende in latino il dettato di *Efesini* (d'ora innanzi Ef) 2,14: Ἀὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ove si fa metonimicamente coincidere il Cristo, autore e portatore della pace, con la pace stessa<sup>4</sup>.

In Ef 2,11-22 s'incontra un campo semantico di tipo compattamente politico e giuridico<sup>5</sup>. L'autore si rivolge a un uditorio gentile con un testo innico incorniciato da riferimenti alla *πολιτεία*:

---

\* Il presente contributo costituisce rielaborazione e ampliamento della relazione pronunciata durante il Convegno *Alleanza e alleanze tra universalismo e particolarismo*, tenuto presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma dal 4 all'8 settembre 2023, in occasione della XLVII Settimana Biblica Nazionale dell'Associazione Biblica Italiana. Il contributo è altresì destinato agli Atti di tale Convegno.

\*\* Ricercatore di Diritto Romano presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Genova e Docente presso il Pontificio Istituto Biblico e la Pontificia Università Lateranense di Roma.

<sup>1</sup> Resta di riferimento sul tema E.H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley-Los Angeles 1958; cf. anche B. Opfermann, *Laudes Regiae*, in *LThK* VI, 825-826.

<sup>2</sup> Cf. Origene, *In epistulam ad Ephesios* II, fr. 25, ed. Pieri, 278.

<sup>3</sup> Cf. J.P. Yates, *Ipse Enim est Pax Nostra*. Ephesians 2:14 in the Preaching of St. Augustine, in A. Dupont – E. Eguiarte Bendimez, C. Vilabona (curr.), *Agustín de Hipona como Doctor Pacis. Estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo*, Bogotá 2018, 159-193.

<sup>4</sup> Cf. J-N. Aletti, *Saint Paul. Epître aux Ephésiens*, Paris 2001, 148. Sulla funzione argomentativa di questa metonimia cristologica, cf. J.M. Granados, *La reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses. Estudio exegético de Ef 2,14-16 y Col 1,20.21-23*, Roma 2008, 66.

<sup>5</sup> F. Long, *Ephesians: Paul's Political Theology in Greco-Roman Political Context*, in S.E. Porter, A. Pitts (curr.), *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*, Leiden-Boston 2013, 286, nota, su 2,11-22: «The volume of political *topoi* in these verses is immense, and hardly needs any sustained demonstration, but rather exposition as to the socio-political-theological implications». H.O. Maier, *Picturing Paul in Empire. Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*, London-New Delhi, 2013, 117, scrive:

al v. 2,12 è indicata l'estraneità dei gentili alla πολιτεία e alle διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας<sup>6</sup>, mentre al v. 2.19 essi divengono συμπολίται. È evidente il rovesciamento di statuto giuridico espresso dal verbo ἀποκαταλλάσσω (v. 16)<sup>7</sup>: da stranieri a concittadini, con un passaggio radicale fra un 'prima' e un 'dopo' espresso con una *reversio* retorica che enfatizza la salvezza cristologica<sup>8</sup>. Tale passaggio implica che colui che è ἡ εἰρήνη ἡμῶν risolva l'inimicizia (vv. 14.19). Il concetto è ribadito dal sintagma verbale ποιῶν εἰρήνην (v. 15) e dalla duplice ripetizione di εἰρήνην come oggetto di εὐαγγελίζομαι (v. 17). Il lessema εἰρήνη compare otto volte nella lettera, con una frequenza che nel Nuovo Testamento è più alta (dieci volte) solo nella ben più lunga *Lettera ai Romani*.

Il retroterra giudaico e veterotestamentario di tale linguaggio è spesso riconosciuto nei commentari maggiori<sup>9</sup>. Ad es., secondo Penna εἰρήνη è qui intesa nel senso ebraico di שָׁלוֹם (*šālôm*), come una situazione generale di benessere, prosperità e salvezza<sup>10</sup>. Non si può, invero, negare, l'assonanza della formula di Ef 2,14 con passi indubbiamente e primariamente significativi, quali Is 9,5, ove s'incontra l'annuncio di un שָׁלוֹם-רָשָׁע (*šar šālôm*); Is 52,7, ove si parla di un מְבַשֵּׁר מִשְׁמִיעַ שְׁלוֹם (*məbāššēr mašmī' šālôm*); Mic 5,4, che contiene una formulazione di cui Ef 2,14 pare un calco: וְהָיָה זֶה שְׁלוֹם (*wəhāyāh zeh šālôm*); Is 57,19, il cui annuncio della pace ai lontani e ai vicini costituisce parimenti una probabile fonte ispiratrice per il contenuto di Ef 2,11-22<sup>11</sup>.

Se è opportuno notare che questi testi veterotestamentari rivestono essi stessi un valore politico, dacché pongono in vario modo in contrasto l'azione regale di YHWH con le condotte di sovrani e governanti di questo mondo<sup>12</sup>, pare riduttivo leggere Ef 2,11-22 solo al lume di essi. Numerosi esegeti riconoscono la complessità del concetto, individuando un retroterra multiforme, radicato sia nel *background* giudaico sia in quello greco-romano, e comunque rilevando l'effetto che tale testo avrebbe prodotto su un uditorio gentile con familiarità con il linguaggio dell'ideologia imperiale che con quello biblico<sup>13</sup>.

Ha trovato ampia diffusione la monografia di Wengst sulla *Pax Romana* e la pace cristiana<sup>14</sup>, che esamina anche la pericope in esame, ma è soprattutto Faust a proporre un ampio studio rivolto *ex professo* alla nostra pericope e finalizzato a esaminare il rapporto fra l'ideologia imperiale della pace

«The number and density of political terms in 2.11–19 is remarkable and form the densest occurrence of imperial and political vocabulary in the New Testament».

<sup>6</sup> Su questa locuzione cf. G. Sellin, *Der Brief an die Epheser*, Göttingen 2008, 196-198.

<sup>7</sup> Sulla semantica di questo verbo nel contesto di Ef 2, cf. Granados, *La reconciliación* cit. 77-102.

<sup>8</sup> Cf. J.M. Granados, *La teologia della riconciliazione nell'epistolario paolino*, Roma 2015, 70-71 (ove bibliografia).

<sup>9</sup> *Ex multis*, cf. A.T. Lincoln, *Ephesians*, Grand Rapids 1990, 140, 147s.; M. Bouttier, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, Genève 1991, 117, 123; E. Best, *Ephesians*, Edinburgh 1998, 194, 250; M.Y. Macdonald, *Colossians and Ephesians*, Collegeville 2000, 247; J. Muddiman, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians*, London 2001, 125s., 137; S. Romanello, *Lettera agli Efesini*, Milano 2003, 93s.

<sup>10</sup> Cf. R. Penna, *L'évangile de la paix*, in L. De Lorenzi (cur.), *Paul de Tarse. Apôtre du notre temps*, Rome 1979, 175-199; Id., *Lettera agli Efesini*, Bologna 1988, 140s.

<sup>11</sup> Di Ef 2,14-18 come *midrash* cristiano di Is 57,19, parla, ad es., P. Stuhlmacher, 'Er ist unser Friede' (*Eph 2,14*): zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14-18, in J. Gnllka (cur.), *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg-Basel-Wien 1974, 337-358; cf. anche Aletti, *Ephésiens* cit. 148, che individua l'impiego da parte dell'autore di una *gezerah shawah* che correla Is 52,7 e 57,19 e richiama altresì Gdc 6,24 (וְהָיָה זֶה שְׁלוֹם).

<sup>12</sup> Sul tema, con interessanti spunti sulla *Wirkungsgeschichte* in specie dei testi isaiani, cf. R. Cohen, R. Westbrook (curr.), *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares*, New York 2008.

<sup>13</sup> Cf. A. Verhey, J.S. Harvard, *Ephesians*, Louisville 2011, 89-105; L.H. Cohick, *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids 2020, 75. Già M. Barth, *Ephesians*, I, Garden City 1974, 262, parla della riconciliazione in Ef 2, come di un evento sociale e politico.

<sup>14</sup> Cf. K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (tr. J. Bowden), Philadelphia 1987 (ed. or. 1986), 2, 8-11.

e la pace di Cristo<sup>15</sup>. Prima di lui, fra gli antichisti, già Lana accennò alla comparazione fra l'ideologia della *Pax Romana* e il messaggio di Ef 2,11-22<sup>16</sup>.

Esemplarmente Best, consapevole di tali proposte, nota che per un Giudeo la pace avrebbe significato non solo l'assenza di conflitto, ma anche il benessere fisico e spirituale, il superamento dell'alienazione da Dio, in fondo la salvezza. D'altra parte, un gentile convertito avrebbe portato con sé le proprie concezioni greco-romane per le quali «the peace signified a condition of non-war in which stability and good order flourished»<sup>17</sup> ed esse sarebbero state arricchite dal contatto con il giudaismo e forse lo avrebbero indotto a rinvenire, in un annuncio cristologico così configurato, un confronto implicito con l'ideologia imperiale. Ci si può chiedere: la *Pax Romana* si riduce solo alla condizione sintetizzata da Best? Non ha altri contenuti semantici e ideologici, tali da rendere meno implicito e meno ipotetico il confronto fra il Cristo e il *princeps*?

Alcuni contributi e monografie, talvolta nell'alveo di un'esegesi di matrice postcoloniale, istituiscono una comparazione effettivamente più puntuale, correndo talvolta il rischio della 'parallelomania'<sup>18</sup>. Recenti contributi di Long, Maier, Jimenez e Winzenburg<sup>19</sup> confermano, pur con diverse prospettive, il valore di un'esegesi che tenga conto del rapporto fra *Efesini* e l'ideologia imperiale. Tale rapporto va indagato in modo puntuale, rispondendo alla domanda esegetica riguardo a come esso impatti nello specifico contesto di redazione e di destinazione della Lettera<sup>20</sup>.

L'obiettivo di questo contributo non è proporre un saggio esegetico su Ef 2,11-22 (che presenta, con un linguaggio giuridicamente connotato, rilevantissimi contenuti teologici e restituisce una ben cesellata strategia retorica), tanto meno affrontare una valutazione critica degli studi citati, bensì avanzare – in armonia con il *focus* della Settimana Biblica Nazionale – alcune suggestioni interpretative che permettano una concentrazione specifica sul rapporto fra la pace e l'alleanza e sul suo carattere interetnico, nel contesto dell'ideologia imperiale, a quanto mi consta non trattato espressamente dagli studiosi che hanno preso in esame Ef 2,11-22. Si presenterà per cenni la caratura eterna, unilaterale e interetnica dell'alleanza apportatrice di pace secondo il pensiero politico romano. Ciò potrà permettere l'apprezzamento di possibili punti di contatto con il testo neotestamentario, mettendo anche in luce le possibili relazioni con un'importante categoria politico-giuridica, ben nota agli autori giudaici di età altoimperiale, come la *πολιτεία*, e con il ruolo dell'imperatore come *εἰρηνοποιός*. Si accennerà agli elementi di forza e a quelli di eventuale debolezza di relazioni concettuali così istituite, chiedendosi quale potesse essere la diffusione di tale tema, e secondo quali contenuti, nel contesto specifico della più importante provincia ellenofona dell'impero romano quale era l'*Asia* nel I sec. d.C., contesto che, pur con le note incertezze riguardo alla/e effettiva/e comunità destinataria/e dell'epistola, è considerato quello di origine della lettera<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Cf. E. Faust, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religiongeschichtliche, Traditionsgeschichtliche und Sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, Göttingen 1993.

<sup>16</sup> Cf. I. Lana, *La pace nel mondo antico*, in *SDHI* 33 (1967) 16.

<sup>17</sup> Best, *Ephesians* cit. 252.

<sup>18</sup> Per un ampio *status quaestionis*, di recente, cf. J. Winzenburg, *Ephesians and Empire*, Tübingen 2022, 3-30. Sui *caveat* per evitare indebite comparazioni, si veda ancora S. Sandmel, *Parallelomania*, in *JBL* 81 (1962) 1-13.

<sup>19</sup> Cf. Long, *Ephesians* cit. 255-309; H.O. Maier, *Picturing Paul* cit.; O.E. Jiménez, *Metaphors in the Narrative of Ephesians 2:11-22. Motion towards Maximal Proximity and Higher Status*, Leiden-Boston 2022; J. Winzenburg, *Ephesians* cit.

<sup>20</sup> Per una domanda analoga, cf. Long, *Ephesians* cit. 268; J. Winzenburg, *Ephesians* cit. 166s.

<sup>21</sup> Sul *Sitz im Leben* della lettera, per tutti, cf. H.W. Hoehner, *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2002, 78-97; S. Romanello, *Efesini* cit. 28-34; J. Winzenburg, *Ephesians* cit. 137-167 (ove bibliografia). A. Martin, *Lettera agli Efesini*, Cinisello Balsamo 2011, 15-18, considera *Efesini* una lettera indirizzata a comunità cristiane situate nella parte occidentale dell'Asia Minore e individua una datazione attorno agli anni 80 del I sec. d.C.

## 2. - *Pax Romana e foedera: profili di una dialettica*

Si può prendere abbrivio dalla precisazione di un dato lessicologico, così da avere un quadro euristico che consenta di evitare, sulla scorta di James Barr, una ‘esegesi da Kittel’<sup>22</sup>. Nei suoi usi più risalenti il lessema εἰρήνη indica la condizione di fatto di non belligeranza: lo stato di pace e non un trattato di pace<sup>23</sup>. Questa connotazione è posta in grande rilievo da Keil che la mette in contrasto con la semantica prettamente giuridica del vocabolo latino *pax*<sup>24</sup>. Nondimeno, una lettura più attenta delle fonti mostra che, almeno già con la pace di Antalcida del 386 a.C. (Xen. *Hell.* 5.1.31), εἰρήνη acquista anche il valore di ‘trattato di pace’. Peraltro, muta in età ellenistica anche il referente del lessema, ora inteso chiaramente come stato normale e non eccezionale. Pertanto, nel greco della *koiné*, a differenza di quello classico, il rapporto tra εἰρήνη e συνθήκη<sup>25</sup> appare fisiologico. È peraltro nel periodo ellenistico che due caratteristiche della pace rilevanti nel nostro percorso – l’universalità e l’eternità – iniziano a essere assunte nella riflessione filosofica e politica<sup>26</sup>.

Il rapporto fra l’alleanza e la pace, implicito in questi usi linguistici, inerisce poi pienamente al contenuto della *Pax Romana*, dacché il rapporto fra *pax* e *foedus* è radicatissimo nella cultura giuridica romana e, secondo il racconto liviano (1.1.24), è riconosciuto già nell’arcaico trattato fra gli Orazi e i Curiazi. S’incontra parimenti nel racconto di un importante snodo dell’espansione romana nel Mediterraneo: la pace per i Greci del 196 a.C. conclusa dal console Flaminio a Corinto (Polyb. 18.46.5).

La dimensione di accordo, pattizia, si riscontra nello stesso etimo di *pax*, che, per questo aspetto, è ben diversa da εἰρήνη, recando seco una chiara connotazione giuridica e religiosa. La radice indoeuropea di *pax* (*pak\**- / *pag\**-)<sup>27</sup>, che rinvia al ‘rendere saldo / fermo / stabile’, si riflette nel verbo *paciscere* da cui deriva *pactum* e, forse, nell’espressione *pangere clavum*<sup>28</sup> che indica il segno rituale della riconciliazione donata dagli dèi agli uomini (cf. Liv. 7.3.5-8)<sup>29</sup>, *rectius* ai Romani. Così *pax* viene anche a significare il perdono e la riconciliazione degli uomini fra loro e l’armonia con gli dèi<sup>30</sup>. Peraltro, è ben noto come i concetti di pace e guerra nella Grecia antica rivestano un valore primariamente etico e filosofico, mentre a Roma siano pregni di rilievo giuridico<sup>31</sup>.

<sup>22</sup> Cf. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, 206-262, ove con grande chiarezza mostra i rischi di proposte esegetiche che assumano i dati etimologici e semantici delle voci del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, senza valorizzare adeguatamente il loro sviluppo diacronico e l’importanza del contesto d’impiego degli usi linguistici; per un recente esame della posizione di Barr sul tema, cf. S.E. Porter (cur.), *James Barr Assessed. Evaluating His Legacy over the Last Sixty Years*, Leiden-Boston 2021.

<sup>23</sup> In generale sulla pace nell’antichità si vedano gli ancora preziosi contributi raccolti in M. Sordi (cur.), *La pace nel mondo antico*, Milano 1985.

<sup>24</sup> Cfr. B. Keil, *EIPHNH. Eine philologisch-antiquarische Untersuchung*, Leipzig 1916.

<sup>25</sup> Con διαθήκη i LXX traducono frequentemente εἰρήνη; su questo importante e discusso tema, da ultimo, cf. C.A. Eberhart, W. Kraus (curr.), *Covenant – Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019*, Tübingen 2023.

<sup>26</sup> Cf. M. Sordi, *Dalla koinè eirene alla Pax Romana*, in Ead. (cur.), *La pace*, 5-12.

<sup>27</sup> Per un inquadramento bibliografico, cf. N. Rampazzo, *Iustitia e bellum. Prospettive storiografiche sulla guerra nella Repubblica romana*, Napoli 2012, 49s.

<sup>28</sup> A. Walde, J.B. Hofmann (curr.), *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954, II, 231s.; A. Ernout, A. Meillet (curr.), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1960, II, 473; C. Milani, *Note sulla terminologia della pace nel mondo antico*, in Sordi (cur.), *La pace* cit. 25; M.L. Porzio Gernia, *Considerazioni linguistiche sulla famiglia del latino pāx, paciscor, ecc.*, in I. Lana (cur.), *La concezione della pace a Roma*, Torino 1987, 208-215; M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden-Boston 2008, 452.

<sup>29</sup> Cf. M. Sordi, *Pax deorum e libertas religiosa*, in Ead. (cur.), *La pace* cit. 146-154.

<sup>30</sup> Cf. I. Lana, *La pace* cit. 9.

<sup>31</sup> *Ex multis*, cf. F.P. Casavola, *Bellum pax quaesita videatur: la guerra come procedimento giuridico*, in R. Uglione (cur.), *Atti del Convegno nazionale di studi sulla pace nel mondo antico. Torino 9-10-11 Aprile 1990*, Torino 1991, 147-

Le fonti latine sul carattere pattizio della *pax* sono coerenti. Il rapporto fra pace e patto si trova già in Plauto (*Merc.* 953, 965-966) e in Ennio (*trag.* fr. 342 [ed. Vahlen, p. 183]), e Cicerone (*Phil.* 12.14) mette in parallelo *pax* e *pactio*. Verrio Flacco (tràdito da Festo) attribuisce all'antiquario di età augustea Sinnio Capitone questa definizione: *Pacem a pactione condicionum putat dictam Sinnius Capito, quae utrique inter se populo sit observanda* (Fest. *De verb. sign.*, p. 260 L.)<sup>32</sup>. In alcuni passi di Lucano *foedus* e *pax* appaiono quasi un'endiadi (es. 8.435) e diverse volte si parla di *foedera pacis* (ad es. 4.205, 365). In età severiana Ulpiano appunta: *Pactum autem a pactione dicitur (inde etiam pacis nomen appellatum est) et est pactio duorum pluriumve in idem placitum et consensus* (Ulp. 4 *ad ed.* D. 2.14.1.1-2)<sup>33</sup>. Ancora Isidoro (*Orig.* 5.24.18) scrive: *Pactum dicitur inter partes ex pace conveniens scriptura, legibus ac moribus comprobata; et dictum pactum quasi ex pace factum, ab eo quod est paco, unde et pepegit.*

Il carattere bilaterale del momento genetico, ma anche di quello funzionale, della *pax* è evidente. Annota Rampazzo: «Il significato [di pace] è assimilabile a quello di accordo stretto tra portatori di interessi diversi in modo da prevenire o comporre un conflitto possibile o già sorto»<sup>34</sup>. In ciò sta uno dei profili che intendo rimarcare: nel contesto romano parlare di pace significa parlare di patto, di alleanza<sup>35</sup>.

Per meglio speculare i diversi contenuti semantici del concetto di pace<sup>36</sup> nella prima età imperiale è utile soffermarsi altresì su alcuni elementi ricavabili dall'*Eneide* di Virgilio, il poema architrave della costruzione dell'immagine ideale del ruolo provvidenziale di Roma<sup>37</sup> e del suo *princeps* al momento della 'rivoluzione' augustea<sup>38</sup>. All'eventuale obiezione dell'inconferenza dei dati tratti da quest'opera per l'esegesi di testi neotestamentari redatti nel *milieu* di province ellenofone, può opporsi che l'*Eneide* ebbe, fin dalla sua pubblicazione<sup>39</sup>, rilevanza straordinaria come mito nazionale e fondazionale<sup>40</sup>, rappresentando un modello già per i contemporanei (si pensi a Stazio, Valerio Flacco, Silio Italico)<sup>41</sup>, un oggetto di insegnamento nelle scuole anche ellenofone, essendo stata presto tradotta in greco (cf. Sen. *ad Pol.* 11.5; cf. anche 8.2; 11.6; Macr. *sat.* 5.2.4), e un testo diffuso

161; E. Stolfi, *Immagini della guerra nell'antica Grecia: stásis, pólemos e dikaios pólemos*, in *Rivista di Studi Militari* 1 (2012) 8-46.

<sup>32</sup> Cf. F. Bona, *Contributo allo studio della composizione del De verborum significato di Verrio Flacco*, Milano 1964, 66s.; F. Sini, *Bellum Nefandum. Virgilio e il problema del 'diritto internazionale antico'*, Sassari 1991, 244.

<sup>33</sup> Cf. A. Carcaterra, *Le definizioni dei giuristi romani. Metodi, mezzi, fini*, Napoli 1966, 199.

<sup>34</sup> Rampazzo, *Iustitia* cit. 50.

<sup>35</sup> Cf. R. Turcan, *Images et idées romaines de la paix*, in P. Catalano, P. Siniscalco (curr.), *Concezioni della pace*, Roma 1988, 49s.

<sup>36</sup> Il rapporto fra *foedus*, *fides* e *pax* è ugualmente sicuro; cf. Varro, *de ling. lat.* 5.86; Serv. in Verg. *Aen.* 1.62; cf. F. Sini, *Bellum, fas, nefas: aspetti religiosi e giuridici della guerra (e della pace) in Roma antica*, in *Diritto@Storia* 4 (2005) §§ 1-9.

<sup>37</sup> Il tema si rinviene anche in altre importanti opere coeve (cf. Cic. *Rep.* 1.17.26-27; 2.5.10-6.11; 5.1.1; Liv. 1.9.9; 1.30.1; Dion. Hal. 3.11.5-8), ma trova nell'*Eneide* una singolare densità concettuale; cf. F. Guizzi, *Augusto. La politica della memoria*, Roma 1999, 43s., 64.

<sup>38</sup> Il riferimento è ovviamente a R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1939.

<sup>39</sup> Cf. P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor 1988, 192-194.

<sup>40</sup> *Ex multis*, cf. V. Pöschl, *Virgil und Augustus*, in *ANRW* II.31.2, Berlin-New York 1981, 707-727; P. Grimal, *Virgile artisan de l'Empire romain*, in *CRAI* 126 (1982) 748-760; Id., *Virgile ou la seconde naissance de Rome*, Paris 1985.

<sup>41</sup> Cf. F.M. Ahl, *The Rider and the Horse. Politics and Power in Roman Poetry from Horace to Statius*, in *ANRW* II.32.1, Berlin-New York 1984, 40-124; P.R. Hardie, *The Epic Successors of Virgil. A Study in the Dynamics of a Tradition*, Cambridge 1993; G. Manuwald, A. Voigt (curr.), *Flavian Epic Interactions*, Berlin-Boston 2013.

anche a livello popolare<sup>42</sup>. Fra i neotestamentaristi, piuttosto di recente, Bonz, MacDonald e Kuecker<sup>43</sup> richiamano il poema per le loro esegesi e condividono, pur con prospettive differenti, l'importanza dell'*Eneide* nella diffusione, anche nella parte greca dell'impero, dell'ideologia augustea, cui il tema della pace appartiene in modo perspicuo<sup>44</sup>. I dati virgiliani non mancano di rilievo per la comprensione di Ef 2,11-22, non tanto per ipotizzare – con ovvi margini di incertezza – possibili termini di paragone, quanto per chiedersi – con ben maggiori margini di verisimiglianza – come potrebbe essere risuonato il testo di Ef 2,11-22 in un ambiente culturale greco-romano con familiarità con i contenuti ideologici veicolati dall'*Eneide*, in specie in un contesto come quello microasiatico nel quale fu intensissimo, lungo tutto il I sec. d.C., il processo di romanizzazione<sup>45</sup>.

Già nel primo libro (293-296) l'*Eneide* menziona l'evento, simboleggiante lo stato di pace, della chiusura delle porte del tempio di Giano, che Augusto ricorderà enfaticamente nel *cap.* 13 delle *Res gestae* (cf. anche Suet. *Aug.* 22.1)<sup>46</sup>. Soprattutto in *Aen.* 6.847-853 Virgilio delinea la propria idea di *Pax* secondo un rilevante asse teleologico. La pace e la sua conservazione giustificano l'*imperium sine fine* di Roma e la sua eternità. Tale missione universale orienta l'agire del *princeps* e ha carattere provvidenziale. Per questo Schulz considera «so entschieden imperialistisch-juristisch gefärbte» il «Sendungsbewußtsein»<sup>47</sup> che Virgilio vede attribuito a Roma, in forza del quale i Romani conducono guerre al fine di *pacem dare* e di *leges pacis imponere*. L'elemento pattizio inerisce alla semantica della pace: in *Aen.* 12.107-109 il poeta «con fine perizia giuridica [...] associa al *foedus* sia la fine della guerra sia l'instaurazione della pace»<sup>48</sup>. *Pacis leges* (12.112) sono definite le clausole di tale *foedus*. *Aen.* 12.161-215 descrive con notevole puntualità il trattato fra Enea e Latino, ponendo al v. 202 *pax* e *foedus* in un parallelismo che li colloca sullo stesso piano<sup>49</sup>. I due elementi sono legati in un rapporto eziologico e metonimico: la pace è celebrata con la stipulazione – secondo le forme dello *ius fetiale* – di un accordo (*foedus*), l'atto dal quale la pace stessa deriva; Latino giura a Enea che non avrebbe infranto né la pace né il patto<sup>50</sup>. Il legame tra *pax* e *foedus* è chiarito nell'icastico commento di Servio ad *Aen.* 7.266, in cui un termine è incluso nella sfera dell'altro: *Pacis erit id est foederis*:

<sup>42</sup> Cf. J. Irmscher, *Vergil in der griechischen Antike*, in *Klio* 67 (1985) 281s.; B. Rochette, *Les traductions grecques de l'Énéide sur papyrus*, in *LEC* 58 (1990) 333-346; M. Fressura, *Vergilius Latinograecus. Corpus dei manoscritti bilingui dell'Eneide*, Pisa-Roma 2017. In generale, sulla ricezione dell'*Eneide*, cf. P.R. Hardie, *The Last Trojan Hero. A Cultural History of Virgil's Aeneid*, London 2014.

<sup>43</sup> Cf. M.P. Bonz, *The Past as Legacy. Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis 2000; D.R. MacDonald, *Luke and Vergil. Imitations of Classical Greek Literature*, Lanham 2015; A. Kuecker, *Filial Piety and Violence in Luke-Acts and the Aeneid. A Comparative Analysis of Two Trans-Ethnic Identities*, in J.B. Tucker, A. Coleman (curr.), *T&t Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, London 2014, 211-233. Appunta BONZ, *The Past* cit. 64s.: «How widespread the publication of such a translation may have been is uncertain, but it is likely that it was intended primarily for use in the major cities of the empire – cosmopolitan cities such as Corinth, Ephesus, Antioch, and Alexandria. Moreover, indirect knowledge of the major themes and story of the Aeneid would have been considerably more well known, inasmuch as the promise of eschatological fulfillment during the reign of Augustus coincided with the vision of peaceful empire».

<sup>44</sup> Cf. I. Lana, *Rapporto sullo stato degli studi intorno all'idea della pace a Roma e proposta di alcune linee di ricerca*, in Catalano, Siniscalco (curr.), *Concezioni* cit. 10-15.

<sup>45</sup> Nella copiosa letteratura sul tema cf. G. Urso (cur.), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore*, Pisa 2007.

<sup>46</sup> Cf. R. Turcan, *Janus à l'époque impériale*, in *ANRW* II.17.1, Berlin-New York 1981, 377-380; A. Mastino, A. Ibba, *L'imperatore pacator orbis*, in M. Cassia et al. (curr.), *Pignora amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza*, III, Acireale-Roma 2012, 147-150.

<sup>47</sup> F. Schulz, *Prinzipien des römischen Rechts. Vorlesungen gehalten an der Universität Berlin*, München 1934, 80.

<sup>48</sup> Sini, *Bellum* cit. 255.

<sup>49</sup> *Aen.* 12.202: *nulla dies pacem hanc Italiam nec foedera rumpet*.

<sup>50</sup> Su alcune caratteristiche di tale *foedus* si veda anche S. Lazzarini, *Scelus*, in *Enciclopedia Virgiliana*, Firenze 1988, IV, 697s.

*ab eo quod sequitur id quod praecedit*. Lo stesso Servio (*in Aen.* 6.852) interpreta il *mos pacis* come *leges pacis*<sup>51</sup>.

Dalle definizioni degli antiquari e dei giuristi e dai versi virgiliani si ricava coerentemente una prima fondamentale caratteristica della *Pax Romana*, frutto dell'azione imperiale: il suo carattere giuridico e pattizio.

### 3. - Unilateralità e universalità della *Pax Romana* e dei *foedera*

Se è opinione esegetica comune il rilievo del carattere unilaterale dell'alleanza biblica che si esprime già nella scelta dei LXX di rendere תַּרְבָּת con διαθήκη, in luogo del più immediato corrispondente συνθήκη<sup>52</sup>, mi pare non privo di rilievo ricordare che anche la *Pax Romana*, quantunque sul piano formale frutto di patti, abbia una caratura di effettiva unilateralità del proprio contenuto materiale, tanto che costituisce un elemento regolare nei *foedera* di pace la clausola che prevede da parte del vinto/sottoposto il rispetto della *maiestas populi Romani*, ovviamente senza alcuna bilateralità di tale impegno<sup>53</sup>. Inoltre, già sotto il profilo della sua conclusione, il trattato rappresenta un atto giuridico e sacrale intraromano<sup>54</sup>.

Tale aspetto è peraltro tipico dei rapporti 'internazionali', quando vedono una parte sovraordinata rispetto all'altra. Il già ricordato trattato di Antalcida (*Xen. Hell.* 5.1.31) esibisce esemplarmente il medesimo carattere, trattandosi di una concessione del re Artaserse, ove il riconoscimento dell'autonomia delle città greche si configura come una misura *octroyée*. *In nuce* ciò si trova già nel trattato spartano con gli Etòli Erxadei (*SEG XXVI.461*) nel quale la συνθήκη rappresenta lo strumento di instaurazione della pace, che in esso si esaurisce, secondo un'inversione del rapporto di metonimia dall'effetto alla causa. Tali elementi si riconoscono anche nei successivi trattati di pace ellenistici. Sintetizza Sordi: «La libertà e l'autonomia dei Greci appaiono sempre come un dono fatto dall'alto, una concessione che nasce dalla benevolenza dei re (o dei Diadochi) e senza la quale la pace non è possibile, ma, nello stesso tempo, come il riconoscimento del principio di diritto, che, solo, può regolare la convivenza fra i Greci»<sup>55</sup>.

Si noti la tridimensionalità dell'idea di pace già greca poi evolutasi nel contesto romano: situazione di assenza di conflitto, elemento giuridico e pattizio, elemento della concessione unilaterale. Per i Romani la condizione pacifica deriva da una *datio pacis* che corrisponde al *pacem petere* del soccombente<sup>56</sup>. Così sintetizza Rampazzo: «La *pax* appare presupposto per la realizzazione di una

<sup>51</sup> Cf. Sini, *Bellum* cit. 241.

<sup>52</sup> Si vedano le influentissime voci di M. Weinfeld, תַּרְבָּת, in *ThWAT*, I, 781-808; G. Quell, J. Behm, Διαθήκη, in *ThWNT*, XI, 105-137; da ultimo, cf. B.J. Oropeza, *Covenant*, in S. McKnight (cur.), *Dictionary of Paul and His Letters*, London 2023, 199-207, ove bibliografia.

<sup>53</sup> I *foedera* prevedono che venga rispettata la *maiestas populi romani*; cf. J.-L. Ferrary, *Traités et domination romaine dans le monde hellénique*, in L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini (curr.), *I Trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione*, Roma 1990, 217-235 (= Id., *Rome et le monde grec. Choix d'écrits*, Paris 2017, 143-159 [con aggiornamenti bibliografici]); L. Radulova, *La procedura di modifica dei trattati romani. Alcune osservazioni sui foedera aequa et foedera iniqua*, in *Thiasos* 7 (2018) 83-97.

<sup>54</sup> Cf. F. Santangelo, *The Fetials and their Ius*, in *BICS* 51 (2008) 63-93.

<sup>55</sup> Sordi, *Dalla koinè eirene* cit. 9.

<sup>56</sup> I. Lana, *La pace* cit. 9, appunta: «I Romani [...] con la guerra mirano a realizzare una situazione di superiorità che consenta loro di dettare all'avversario le condizioni per l'instaurazione di un certo rapporto fra Roma e il nemico vinto. In questo senso preciso essi *pacem dant* ai vinti».

situazione di tranquillità e armonia e assume valore di atto costituente: una sorta di contratto standardizzato con clausole predeterminate da una sola parte, quella militarmente vittoriosa, la cui interpretazione [...] non potrà mai essere contraria agli interessi del predisponente»<sup>57</sup>.

È interessante, sul piano giuridico, non tralasciare che, secondo i Romani, nei confronti della parte non romana dell'accordo di pace la postura non è paritaria, bensì è comunque esercitato un *imperium*, come su un suddito, un *imperium tamquam pacatum* (cf. Liv. 28.34.7)<sup>58</sup>, che però potrebbe dispiegare tutta la propria energia repressiva se ciò fosse necessario per mantenere o riportare la pace<sup>59</sup>.

Tale *imperium* è primariamente quello del *princeps*, che dispone di un *imperium maius et infinitum*, senza limiti né territoriali né materiali<sup>60</sup>. La pace universale significa concretamente impero universale e ben scrive Ilari: «l'empire universal a toujours été une dissimulation plutôt qu'une suppression de la guerre»<sup>61</sup>. Dove finisce la *Pax Romana* inizia la barbarie, come afferma chiaramente Seneca (*prov.* 4.14)<sup>62</sup>. Per questo è all'imperatore – cioè a colui che tale *pax* può garantire anche con la forza – che si riferisce in profondità la pace. Difatti, le fonti della prima metà del I sec. d.C. non menzionano propriamente la *Pax Romana*<sup>63</sup>, ma la *Pax Augusta*, anzi ancora più spesso si trova il genitivo *Augusti*<sup>64</sup> con una chiara correlazione con la persona stessa del *princeps* che ha il contestuale fine di informarne la condotta<sup>65</sup>. Non si tratta solo di uno stato di pace, ma anche di una qualità attiva dell'imperatore, lodato perché portatore di pace sul piano militare e politico e/o invitato a esserlo effettivamente<sup>66</sup>.

L'obiettivo di pacificazione universale è, secondo Livio (1.16.7), accordato dagli dèi a Roma, nell'assicurarle il ruolo di potenza egemonica<sup>67</sup>. Virgilio considera la pace come fine trascendente dell'azione dei Romani, ivi comprese le imprese militari, poiché questo è il mandato divino per Roma (*Aen.* 6.851-853): *Tu regere imperio populos, Romane, memento / haec tibi erunt artes, pacique imponere morem / parcere subiectis et debellare superbos*<sup>68</sup>. Giungere a tale pacificazione – realizzata in punto di diritto<sup>69</sup> – rappresenta per Virgilio il terminale dell'intera esperienza umana<sup>70</sup>. Di tale

<sup>57</sup> Rampazzo, *Iustitia* cit. 53.

<sup>58</sup> Cf. P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano*, Torino 1965, 15-30; Sordi, *Dalla koinè eirene*, 12s.; F. De Martino, *L'idea della pace a Roma dall'età arcaica all'impero*, in Catalano, Siniscalco (curr.), *Concezioni* cit. 30ss.; Turcan, *Images* cit. 49ss.; Guizzi, *Augusto* cit. 48ss.; Mastino, Ibba, *L'imperatore* cit. 141.

<sup>59</sup> Cf. A. Lintott, *What was the Imperium Romanum?*, in *G&R* 28 (1981) 53-67.

<sup>60</sup> Da ultimo, cf. G. Brizzi, *Imperium. Il potere a Roma*, Roma-Bari 2024, 58-84; ancora di riferimento è F. Fabbrini, *L'impero di Augusto come ordinamento sovranazionale*, Milano 1974.

<sup>61</sup> V. Ilari, *Ius belli – tou polemou nomos. Etude semantique de la terminologie du droit de la guerre*, in *BIDR* 88 (1985) 159.

<sup>62</sup> Cf. I. Lana, *La pace* cit. 11.

<sup>63</sup> Nelle fonti pervenute il primo autore a parlare di *Pax Romana* è Seneca (*prov.* 4.14).

<sup>64</sup> Sul tema, da ultimo, cf. H. Cornwell, *Pax and the Politics of Peace. Republic to Principate*, Oxford 2017, 187-200.

<sup>65</sup> Cf. C. Letta, *Tra umano e divino. Forme e limiti del culto degli imperatori nel mondo romano*, Sarzana-Lugano 2020, 138-142. Sulle *Konzeptfiguren*, mediante le quali sono divinizzati i poteri e le virtù dell'imperatore con il contestuale fine di orientarne la condotta, cf. E. Rosso, *Empereurs dotés d'attributs divins, ou dieux à visages d'empereurs? Les représentations impériales 'théomorphes'*, in V. Huet, Fr. Gherchanoc (curr.), *De la théatralité du corps des dieux dans l'Antiquité*, Brest 2014, 217-260.

<sup>66</sup> Cf. M. Amit, *Propagande de succès et d'euphorie dans l'Empire romain*, in *Iura* 16 (1965) 54s.; E. Cocchi Ercolani, *La propaganda di pace attraverso la monetazione nell'ultimo secolo della Repubblica*, in *RIN* 74 (1972) 83s.

<sup>67</sup> Cf. Rampazzo, *Iustitia*, 45 (ove bibliografia).

<sup>68</sup> Cf. L. Braccesi, *Epigrafia e storiografia (Interpretazioni augustee)*, Napoli 1981, 27; V. Ilari, *Imperium*, in *Enciclopedia Virgiliana*, Roma 1984, II, 927 ss.

<sup>69</sup> Cf. Pöschl, *Virgil* cit. 717; Sini, *Bellum* cit. 241.

<sup>70</sup> Cf. Sini, *Bellum* cit. 235, 239-250 (ove bibliografia).



obiettivo escatologico il principe è ministro mediante le proprie vittorie<sup>71</sup>, per questo il riferimento alla *Pax Augusti* è connesso a quello della *Victoria Augusti*, interna ed esterna: non una somma di vittorie, ma uno stato definitivo di vittoria e pace<sup>72</sup>, assicurato e difeso dagli dèi<sup>73</sup>.

Al *princeps* si collega strettamente l'elemento giuridico-religioso: il *ius fetiale*, come sistema giuridico-religioso 'sovranazionale', è svincolato da elementi etnici, è considerato virtualmente valido per tutti i popoli e ha nella divinità – *Iuppiter* – il proprio vertice e garante<sup>74</sup>. Questi elementi sono correlati strettamente a strutture politiche imperiali. Nel 32 a.C. Ottaviano stesso rivestì la carica di *feziale* per dichiarare guerra a Cleopatra (accordando a tale guerra un valore di correttezza religiosa) (cf. Cas. Dio 50.4.4)<sup>75</sup>. Non stupisce che, nel Principato, il potere di concludere un *foedus* passi dall'organo repubblicano detentore della politica estera della *civitas* – il Senato – all'imperatore, depositario unico della possibilità di far sorgere la pace dopo il secolo delle guerre civili<sup>76</sup>.

Ovidio (*fast.* 4.407-408) scrive: *Et vos orate, coloni, perpetuam pacem pacificumque duces*. La pace è presentata come eterna, realizzata e mantenuta da un condottiero pacifico<sup>77</sup>. Ciò si inserisce nella chiara affermazione del ruolo pacificatorio del *princeps* da parte dei poeti di età augustea. È ancora Ovidio a chiamare l'imperatore *auctor pacis* (*Pont.* 1.1.23.) e a esprimere in preghiera: *Iane, fac aeternos pacem pacisque ministros* (*fast.* 1.287): ministri della pace sono il *princeps* e i suoi eredi<sup>78</sup>. In un'emissione di sesterzi risalente al 22-23 d.C. Augusto divinizzato è rappresentato radiato e portatore di ramo d'olivo come *fundator pacis*<sup>79</sup>.

Il carattere unilaterale è interrelato a quello universale: l'impero assicura la pace a tutta l'umanità, dato che l'*Urbs* è fatta coincidere con l'*orbis terrarum* e i Romani sono κύριοι τῆς οἰκουμένης (Plut. *Tib. Grac.* 9.6)<sup>80</sup>. La *Pax Augusti* è senza limiti, come *sine fine* è l'*imperium* (*Aen.* 1.279)<sup>81</sup>. La

<sup>71</sup> F. Guizzi, *La Pax Augusta*, in *Studi per Giovanni Nicosia*, III, Milano 2007, 252, sottolinea che la *Pax Augusta* è in sé aporetica: «sebbene sorretta da basi filosofiche e religiose, essa è fondata sulla conquista e sul dominio. La pace alla quale inneggia Orazio è sempre assicurata dalla sconfitta dei nemici e dal terrore in cui sono tenuti». Cf. anche Vell. 89.3-4; 126.2-3; cf. I. Lana, *La pace* cit. 10.

<sup>72</sup> Può notarsi, su questi temi, un notevole sviluppo della dottrina romanistica sulla pace, con il superamento di una posizione legata ad alcune teorizzazioni di Mommsen che vedeva come condizioni naturali l'ostilità permanente fra i popoli e lo stato di guerra costante. Opinioni più recenti riconoscono il carattere universale dell'ordinamento romano e l'obiettivo di pacificazione globale del diritto 'internazionale' romano; cf. RAMPAZZO, *Iustitia* cit. 47s. (ove bibliografia).

<sup>73</sup> Cf. J. Rufus Fears, *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, in *ANRW II.17.2*, Berlin-New York 1981, 736-826.

<sup>74</sup> Cf. G. Turelli, *Audi Iuppiter. Il collegio dei feziali nell'esperienza giuridica romana*, Milano 2011.

<sup>75</sup> Cf. E. Bianchi, *Augusto e l'utilizzazione carismatica delle tradizioni religiose. Una contestualizzazione frammentaria*, in G. Negri, A. Valvo (curr.), *Studi su Augusto. In occasione del XX centenario della morte*, Torino 2016, 7-53.

<sup>76</sup> Nella sterminata letteratura sul rapporto fra Augusto e il tema della pace universale, cf. O. Licandro, *Augusto e la res publica imperiale. Studi epigrafici e papirologici*, Torino 2018, 109-181 (ove bibliografia).

<sup>77</sup> Cf. J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Basel 1953, 254s.; I. Lana, *L'idea della pace di Orazio*, in *Mnemosynum. Studi in onore di Alfredo Ghiselli*, Bologna 1989, 330; Turcan, *Images* cit. 53s.; Mastino, *Ibba, L'imperatore* cit. 150-152.

<sup>78</sup> Cf. Mastino, *Ibba, L'imperatore* cit. 155-156 (ove bibliografia).

<sup>79</sup> Cf. R. Pera, *Ramus felicitis olivae: da attributo di Pax ad attributo imperiale*, in *NAC* 32 (2003) 189.

<sup>80</sup> Cf. Cic. *Att.* 3.3; Phil. *Leg.* 8-10; Ios. *Bell.* 2.362; Plut. *Pomp.* 25; Strabo 6.4.1. In generale si veda sul tema la ricca lettura di C. Nicolet, *L'inventaire du Monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris 1988; per alcuni profili specifici, cf. anche M.C. Morcillo, *The Glory of Italy and Rome's Universal Destiny in Strabo's Geographika*, in A. Fear, P. Liddel (curr.), *Historiae Mundi. Studies in Universal History*, London 2010, 87-101; K. Berthelot, *Philo's Perception of the Roman Empire*, in *JSJ* 42 (2011) 166-187; D.W. Billings, *Acts of the Apostles and the Rhetoric of Roman Imperialism*, Cambridge 2017.

<sup>81</sup> Cf. P.R. Hardie, *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford 1986. È suggestivo che la prima iscrizione pervenuta che riporti il lessema *pax* – attestante la *lex Gabinia Calpurnia de insula Delo* (58 a.C.) (cf. *RS I*, 22) – corredi la *pax per orbem terrarum confecta* con l'*imperium amplificatum* e la cura degli edifici religiosi; cf. Mastino, *Ibba, L'imperatore*

celeberrima *Laudatio Turiae* (FIRA III<sup>2</sup>, n. 69, ll. 25-26) inquadra chiaramente la temperie augustea come una *plenitudo temporis: Pacato orbe terrarum res[titut]a republica quieta deinde n[obis et felicitia] / tempora contingerunt*<sup>82</sup>.

Appiano (B.C. 5.130.542) riferisce dell'erezione di una statua in onore di Cesare nel foro romano recante questa iscrizione: Τὴν εἰρήνην ἐστασιασμένην ἐκ πολλοῦ συνέστησε κατὰ τε γῆν καὶ θάλασσαν. È l'imperatore che riporta la pace sulla terra e sul mare. Un conio neroniano proveniente, con identica fattura, da numerose zecche diverse e riprodotto in aurei, sesterzi, dupondi e assi reca una legenda molto nota anche a causa della sua inconsueta prolissità, ove si rinviene il medesimo merismo: PACE P[opuli] R[omani] TERRA MARIQ[ue] PARTA IANVM CLVSIT<sup>83</sup>. Si tratta di una citazione delle *Res Gestae* § 13<sup>84</sup> e dell'esplicita ripresa neroniana di stilemi augustei<sup>85</sup>. Valutata l'importanza delle monete come veicolo di diffusione di messaggi ideologici, tali fonti attestano l'estesa intelligibilità di un linguaggio espressivo dell'universalità e della provvidenzialità della pace imperiale<sup>86</sup>. Queste idee, propagate anche tramite gli encomi pubblici<sup>87</sup>, non si possono perciò considerare confinate in anfratti intellettuali, bensì note alla popolazione urbana greca, ma anche a quella giudaica. Tali elementi ideologici mostrano notevole continuità: in alcuni frammenti del *Corpus Hermeticum*, risalenti probabilmente alla fine del III sec. d.C.<sup>88</sup>, il βασιλεύς è presentato governare il mondo mediante il suo λόγος, espressione della ragione divina: egli è colui che τοῦ λόγου τοῦ εἰς εἰρήνην κρατεῖ, il cui stesso nome è un σύμβολον εἰρήνης (*Corp. Herm.* 18.16)<sup>89</sup>.

Dunque, una seconda caratteristica della *Pax Romana*, frutto dell'azione imperiale, è il suo carattere unilaterale e universale.

#### 4. - Eternità della *Pax Romana* e dei *foedera*

È rimarchevole anche un'altra connotazione della *Pax Romana*: la portata della situazione pacificata acquista un orizzonte temporale eterno. Già Cicerone (*Balb.* 35) scrive: *Nihil est enim aliud in foedere, nisi ut pia et aeterna pax sit*. Sul carattere di perpetuità del *foedus* Luraschi<sup>90</sup>, pur precisando che la dottrina discute se la perpetuità sia inclusa fra i caratteri essenziali di un *foedus* di pace, sottolinea come, in più occasioni, Virgilio impieghi l'aggettivo *aeternum* in relazione a *foedus* (*Aen.* 11.356; 12.191; *Georg.* 1.60; cf. anche *Aen.* 12.202), inducendo a ritenere che la perpetuità sia assunta

---

cit. 145. L'universalità ecumenica imperiale non è ovviamente un dato territoriale, ma ideologico; cf. G. Cresci Marrone, *Ecumene augustea. Una politica per il consenso*, Roma 1993.

<sup>82</sup> Cf. O. Licandro, *Augusto* cit. 135, ove bibliografia.

<sup>83</sup> Cf. *RIC* I<sup>2</sup>, Nero nn. 50-51, 58, 263-271, 283-291, 300-311, 323-328, 337-342, 347-350, 353-355, 362, 366-367, 421, 438-439, 468-472, 510-512, 537-539, 583-585. Negli assi si trova la formula ancora più estensiva: TERRA MARIQUE UBIQUE; cf. Cornwell, *Pax* cit. 81-120.

<sup>84</sup> Cf. Mastino, Ibba, *L'imperatore* cit. 159-161.

<sup>85</sup> Cf. C. Perassi, *Aspetti di rovesciamento della tematica monetale augustea nella monetazione di Nerone (zecche occidentali)*, in L. Castagna, G. Vogt-Spira (curr), *Pervertere. Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption*, München-Leipzig 2002, 36-40.

<sup>86</sup> Sull'uso delle monete per finalità di propaganda nella Repubblica e nel Principato, rinvio ai ragguagli bibliografici suggeriti in P. Costa, «Scoppiò un grande tumulto» (*At* 19,23-40). *Efeso, la 'Via' e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, Torino 2021, 37 n. 120.

<sup>87</sup> Ex multis, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993; G. La Bua, *Laus deorum e strutture inniche nei Panegirici latini di età imperiale*, in *Rhetorica* 27 (2009) 142-158.

<sup>88</sup> Da ultimo, cf. C. Sánchez Pérez, *Quem colam βασιλέα: paralelos entre Apuleyo y el hermetismo*, in *Emerita* 91(2023) 111-113 (ove bibliografia).

<sup>89</sup> Per una presentazione dell'ideologia imperiale secondo il *Corpus Hermeticum* e il rilievo di alcuni rapporti con Ef 2,11-22, cf. E. Faust, *Pax Christi* cit. 290-306.

<sup>90</sup> G. Luraschi, *Foedus*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma 1985, 547.

come un requisito «quantomeno normale» dell'istituto<sup>91</sup>. Sini concorda e puntualizza come la locuzione *Pax aeterna* venga impiegata da Virgilio sempre in contesti in cui sono coinvolte divinità<sup>92</sup>, conferendole altresì un valore religioso, dacché è Saturno a dare la pace (*Aen.* 8.314-327) e nei rituali feziali Giove è indicato come colui che *foedera fulmine sancit* (*Aen.* 8.641; 12.178, 200, 496). Auto-revolmente Paratore appunta che l'*aeterna pax* cantata da Virgilio prefigura la *Pax Augusta*<sup>93</sup>.

È molto rilevante un'epigrafe<sup>94</sup>, databile fra il 70 e il 71 d.C., all'inizio del principato di Vespasiano, iscritta in un monumento legato all'*adventus* dell'imperatore a Roma e probabilmente al progetto di edificazione di un *Templum Pacis*, nell'ambito di una completa riorganizzazione dell'area fra il Foro e il Colosseo<sup>95</sup>. In essa il riferimento alla *Pax aeterna* portata dal *princeps* che inaugura una nuova dinastia è assai sviluppato: si tratta della prima significativa attestazione epigrafica di tale locuzione, ma ne seguiranno ulteriori<sup>96</sup>, cui si associano emissioni monetarie del 71 con la legenda PAX AUG<sup>97</sup> e altre che rappresentano l'imperatore come 'portatore della pace'<sup>98</sup>, secondo moduli iconografici applicati anche a Tito e Domiziano, chiamati a far proseguire la dinastia e ai quali si collegano le speranze di pace e di salvezza dell'*Urbs* e dell'*Orbis*<sup>99</sup>. Si tratta di usi linguistici diffusi, nel periodo di redazione di *Efesini*, evocanti la pace con un linguaggio non privo di connotazione escatologica<sup>100</sup>. Sul rilievo della propaganda flavia legata al tema della pace, specialmente in aerea microasiatica, si ritornerà comunque a breve.

Dunque, una terza caratteristica della *Pax Romana*, frutto dell'azione imperiale, è il suo carattere eterno.

## 5. - Connotazione interetnica della *Pax Romana* e dei *foedera*

Un altro elemento è pertinente: la *Pax Romana* è una via perché si realizzi una concorde coesistenza fra gruppi etnici distinti e tale tema è esemplarmente enfatizzato sul piano ideologico da Virgilio in più luoghi, ove si presentano stipulazioni di alleanze fra gruppi etnici precedentemente nemici e ora pacificati (*Aen.* 8.639-641; 12.169-215)<sup>101</sup>. Faust mette in luce come inerisse in generale all'ideologia romana ritenere che i gruppi etnici sottomessi fossero spontaneamente incapaci

<sup>91</sup> Analogamente, cf. Turcan, *Images* cit. 50-58.

<sup>92</sup> Cf. Sini, *Bellum* cit. 264.

<sup>93</sup> Cf. E. Paratore (cur.), *Virgilio, Eneide*, VI, Milano 41983, 240.

<sup>94</sup> ILS 6049: *Paci Aeternae / domus / Imp(eratoris) Vespasiani / Caesaris Aug(usti) / liberorumq(ue) eius / sacrum / trib(us) Suc (usana) iunior(um) / [-----]*.

<sup>95</sup> Cf. Suet. *Vesp.* 9.1; Plin. *N.H.* 36.38; Ios. *Bell.* 7.158-162; cf. F. Castagnoli, *Politica urbanistica di Vespasiano in Roma*, in *Atti del Congresso internazionale di studi vespasiani*, Rieti 1981, I, 261-275; F. Coarelli, *Pax, templum*, in *LTUR*, Roma 1996, IV, 67-70.

<sup>96</sup> Cf. Mastino, Ibba, *L'imperatore* cit. 161-166.

<sup>97</sup> Cf. *RIC* II, nn. 434, 439; cf. E. Bianco, *Indirizzi programmatici e propagandistici nella monetazione di Vespasiano*, in *RIN* 70 (1968) 191; F.A. Muñoz, E. Díez Jorge, *Pax Orbis Terrarum. La pax en la moneda romana*, in *Florentia Iiberitana* 10 (1999) 234s.

<sup>98</sup> Cf. *RIC* II, nn. 22, 48, 65, 76-77, 83, 94; cf. anche *RIC* II, nn. 145-146; cf. Pera, *Ramus* cit. 193s.; Mastino, Ibba, *L'imperatore* cit. 163s. (ove altra bibliografia).

<sup>99</sup> Cf. *RIC* II, nn. 23-26a, 169-174, 293.

<sup>100</sup> Appunta Guizzi, *La pax* cit. 246s.: «Dopo un secolo di guerre, lotte spietate di fazioni, lutti e lacerazioni, dominato da una 'grande paura' gravida di incognite che una ben mirata propaganda aveva scelto di drammatizzare sino ai limiti della credibilità [...], in preda ad ansie per l'incertezza del futuro e pervaso da un senso di ineluttabilità [...] il popolo romano anelava al pieno ripristino dalla legalità, e alla sicurezza. Era in una condizione di logorante attesa, sì che le aspettative venivano indirizzate verso la figura di un 'salvatore', il quale avrebbe tradotto, con la *sua* pace, queste speranze nella realtà».

<sup>101</sup> Cf. B. Gladhill, *Rethinking Roman Alliance. A Study in Poetics and Society*, Cambridge 2016, 69-96, 119-167.

di intrattenere relazioni di pace, che solo il dominio romano può assicurare. L'imperatore si presenta così come il capo del corpo delle province che realizza la pacifica convivenza dei membri e garantisce il riconoscimento – ancora ovviamente *octroyé* - delle diverse tradizioni etnico-culturali<sup>102</sup>. Ciò è in effetti coerente con la struttura amministrativa imperiale, come i giusantichisti delineano. Sinteticamente appunta Marotta: «Le fonti antiche, in gran parte, consentono di identificare le città e, in specie, le *póleis* greche, con soggetti di *ius gentium* piuttosto che con parti di uno 'Stato territoriale unitario'. Sul piano storico concreto l'Impero, come organizzazione di dominio, può essere compiutamente valutato solo nel quadro concettuale della cosiddetta amministrazione indiretta. All'imperatore, che si trova al centro dell'*oikouménē*, soccorso ultimo e interlocutore non fittizio ma reale di tutti quelli che invocano il suo arbitrato, corrisponde un'amministrazione locale fondata essenzialmente sugli ingranaggi indigeni tradizionali e sui notabili abituati ad assicurarne il funzionamento»<sup>103</sup>. Il filo d'oro dell'*Eiς Πόμην* di Elio Aristide è proprio il riconoscimento della superiorità dell'impero romano rispetto ai grandi domini precedenti, fondata sull'essere una entità ecumenica, capace di pacificare le contese per la supremazia delle diverse componenti etniche e civiche<sup>104</sup>.

Il tema della *πολιτεία*, che include Ef 2,11-22, è, da questo punto di vista, decisivo: a breve si vedrà come le dinamiche politiche e di relazioni civiche tra comunità giudaiche e comunità greche nelle grandi città delle province ellenofone siano segnate precisamente da questioni riguardanti la cittadinanza e rispetto a tali tensioni l'interesse romano è senz'altro volto alla pacificazione.

Dunque, una quarta caratteristica della *Pax Romana*, frutto dell'azione imperiale, è la sua dimensione interetnica.

## 6. - Prospettive di comparazione con Ef 2,11-22

Anche in Ef 2 il tema della pace è correlato a quello delle alleanze, *rectius* delle *διαθήκαι*, ponendosi perciò sotto il segno dell'unilateralità: difatti si tratta di una pace annunciata a vicini e lontani (vv. 13.17), cioè ad appartenenti a etnie diverse, e creatrice di un *καινός άνθρωπος* (v. 14), pertanto opera di qualcuno radicalmente sovraordinato rispetto ai destinatari dell'azione pacificatoria<sup>105</sup>.

Per mettere a frutto, nell'esegesi di Ef 2,11-22, il percorso finora compiuto, in cui si sono delineati alcuni profili costitutivi della *Pax Augusti*, occorre compiere un passo pregiudiziale. È necessario verificare la diffusione dell'apparato ideologico esaminato<sup>106</sup>, non in generale nell'*οἰκουμένη*, ma nel contesto microasiatico, il *milieu* provinciale più importante sul piano economico, più ricco di tradizioni di autonomia locale (con rilievo non solo politico / amministrativo, ma

<sup>102</sup> Cf. E. Faust, *Pax Christi* cit. 283-287.

<sup>103</sup> Cf. V. Marotta, *Conflitti politici e governo provinciale*, in F. Amarelli (cur.), *Politica e partecipazione nelle città dell'Impero Romano*, Roma 2005, 155 (ove bibliografia); cf. anche V. Marotta, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-II d.C.). Una sintesi*, Torino 2009, 12ss.; Id., *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.). Studi di diritto pubblico romano*, Torino 2016, 28ss.

<sup>104</sup> Cf. Mastino, Ibba, *L'imperatore* cit. 167 (ove bibliografia); P. Desideri, F. Fontanella (curr.), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, Bologna 2013.

<sup>105</sup> Per l'esegesi di tale locuzione, cf. G. Sellin, *Epheser* cit. 202-206.

<sup>106</sup> Jiménez, *Metaphors*, 94, annota: «How might first-century readers have understood this concept of peace, given that they lived at the intersection of the Jewish and Greco-Roman worlds? The letter to the *Ephesians* was not written in a *vacuum*, and what the letter interpreters now read is by no means all the readers possessed».

anche culturale)<sup>107</sup>, e con il maggior sviluppo del culto imperiale<sup>108</sup>. Rilevano noti documenti epigrafici opportunamente menzionati anche dai già citati contributi su Ef 2, quali anzitutto l'iscrizione sul calendario giuliano<sup>109</sup> e le *Res Gestae* (in specie i §§12.2 e 13). Si tratta di testi con estesa circolazione nelle principali città dell'impero e il cui contenuto può perciò considerarsi diffusamente conosciuto.

Muoviamo dall'ultima connotazione della pace summenzionata. In Ef 2,11-22 si tratta di una pace rivolta a due gruppi fra loro nemici (vv. 14.16: τὴν ἔχθραν)<sup>110</sup> e con differenze di tipo etnico (vv. 11-13). Fonte della pace non è un'alleanza tra gentili e Giudei o tra cristiani e Giudei, ma una riconciliazione di matrice unilaterale, che produce una stringente unità, anzi una concorporeità (v. 14: ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρα ἐν ... ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ), realizzata διὰ τοῦ σταυροῦ (v. 16). Tale processo pacificatorio rende le due componenti parti dell'universale πολιτεία di Cristo, che è parimenti partecipazione a un unico corpo, dacché in ciò consiste la promessa (Ef 3,6) dai cui patti i gentili erano esclusi (2,12). Perciò, pur non pretermettendo lo scarto teologico, che non si può porre a tema in questa sede, viene a emersione una contiguità tematica con gli evidenziati profili sulla *Pax Augusti*.

Anzitutto in riferimento ai rapporti interetnici pacificati, tale contiguità si esprime anche in un dato linguistico significativo. In Ef 2,14.16.18 si trova l'aggettivo ἀμφοτέροι e in Ef 2,15 οἱ δύο: è chiara l'insistenza semantica sulle *due* componenti che vengono pacificate. È di notevole interesse notare il rapporto intertestuale con il linguaggio impiegato in fonti coeve. Sia nella *Lettera di Claudio agli Alessandrini* (PLond. VI, 1902 = CPJ II, 153, col V, rr. 88, 101) sia in Flavio Giuseppe (*Ant.* 19.285; 20.174.176; *Bell.* 2.266-270) si trova questo vocabolario nelle descrizioni di tensioni civiche che vedono contrapposti da una parte i Greci dall'altra i Giudei. Del tutto condivisibilmente Faust rileva che si tratta di un linguaggio politicamente connotato<sup>111</sup>. I decenni centrali del I sec. d.C. sono segnati da scontri nelle città delle province ellenofone fra le comunità giudaiche e la preponderante componente greca. At 19 riflette le tensioni fra le due componenti in Efeso<sup>112</sup>: in una temperie siffatta i Giudei mirano a non essere confusi con i cristiani né considerati perturbatori dell'ordine pubblico<sup>113</sup>. Sono gli anni della *Legatio ad Caium* e della *In Flaccum* di Filone e degli *Acta Alexandrinorum*, oltre

<sup>107</sup> Cf. R. Willet, *Regional Perspectives on Urbanism and Settlement Patterns in Roman Asia Minor* in L. de Ligt, J. Bintliff (curr.), *Regional Urban Systems in the Roman World, 150 BCE - 250 CE*, Leiden-Boston 2020, 482-533.

<sup>108</sup> Cf. S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, 249-274; S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, Gods in Asia Minor*, I, Oxford 1993; Letta, *Tra umano* cit. 125-127.

<sup>109</sup> L'importanza di questi testi epigrafici anche per l'esegesi neotestamentaria è comunemente accettata a partire da A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen, 1923, 276-280. Sul tema si vedano almeno U. Laffi, *Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della provincia d'Asia*, in *SCO* 16 (1967) 5-98; C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 49-70; F. Costabile, *Caius Iulius Caesar: dal dictator al princeps, dal Divi filius al Cristo*, Roma 2013, 187-201; 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 (curr.), *Ideología y religión en el mundo romano. Actas del XIV Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid 2017, 149-174; O. Licandro, *Augusto* cit. 37-41, 119-122. Altra bibliografia in P. Costa, *La ἐλπὶς e la Spes Augusta in alcuni discorsi di Paolo di Tarso* (*Ac.* 23.6; 24.15; 26.6-7; 28.20). *Una correlazione di annuncio kerygmatico, strategia giudiziaria e hidden political transcripts*, in *QLSD* 11 (2021) 125-127. Da ultimo Jiménez, *Metaphors* cit. 96, considera tali iscrizioni certamente note all'uditorio di Ef 2, cf. *amplius* Long, *Ephesians* cit. 271-283.

<sup>110</sup> Cf. P.T. O'Brian, *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids-Cambridge 1999, 193; Muddiman, *A Commentary* cit. 128; Jiménez, *Metaphors* cit. 96.

<sup>111</sup> Cf. E. Faust, *Pax Christi* cit. 341-360; cf. anche H.O. Maier, *Picturing Paul* cit. 117 n. 42, che richiama in particolare le analogie con il vocabolario di Poll. *Onom.* 1.150-154; 4.29.5-6; 4.30.1 (ove peraltro ricorre un significativo riferimento alla ἰσοπολιτεία).

<sup>112</sup> *Ios. Ap.* 2.4.39 parla del mantenimento dei diritti di cittadinanza per i Giudei a Efeso; per un inquadramento generale, cf. Costa, «*Scoppiò*» cit. 250-257.

<sup>113</sup> Cf. E. Faust, *Pax Christi* cit. 360-415.

che della citata *Epistula Claudiana*. Quest'ultimo documento mostra l'imperatore che esercita formalmente una funzione di pacificatore fra i diversi gruppi etnici. Considerando ciò, può dirsi che l'elemento della pacificazione interetnica non sarebbe suonato estraneo all'attività del *princeps*, bensì di essa costitutivo: si tratta di un profilo di contiguità tematica con il ruolo di Cristo secondo Ef 2,11-22 difficilmente eludibile<sup>114</sup>.

Si consideri poi la caratteristica dell'universalità. È sotto Claudio e ancora di più nel passaggio alla dinastia flavia che s'incontra la maggior parte delle fonti che fanno riferimento alla *Pax Augusta* / *Augusti* in Asia Minore con probabile deliberato richiamo all'instaurazione di una nuova età aurea<sup>115</sup>. Le emissioni monetarie microasiatiche – ed efesine in particolare – degli inizi della dinastia flavia<sup>116</sup> riflettono l'autocoscienza (almeno espressa) del godimento della pace grazie all'azione imperiale. La zecca di Efeso conia nel 71 numerosi tipi monetali raffiguranti Vespasiano con la legenda PACI ORB TERR AVG e con busto di figura femminile cinto da una corona turrata, interpretabile come l'οἰκουμένη, cioè l'*imperium* universale (*RPC* II, nn. 802, 807, 820, 826, 828, 835, 849A-B, 854; *RIC* II, nn. 327, 334)<sup>117</sup>. In un altro conio efesino (*RPC* II, 801, 812, 820, 823, 825, 827A, 850A, 853; *RIC* II, nn. 323, 333) figura la *Victoria* con la legenda PACI AUGUSTAE. Che la *firmitas* della dinastia sia presentata come garanzia della pace è reso esplicito da analoghe legende che affiancano le effigi di Tito (*RPC* II, 838, 844, 857 [legenda PACI AUGUSTAE]; 839, 845, 858 [legenda PACI ORB TERR AUG]) e di Domiziano (*RPC* II, 848 [legenda PACI AUGUSTAE]; II, 849 [legenda PACI ORB TERR AUG]).

Anche la zecca di Antiochia di Siria conia monete d'oro e d'argento con legende che richiamano la *pax* sull'orbe terracqueo<sup>118</sup>. Un conio del 72 (*RPC* II, 1920) esibisce sul verso la legenda PACI ORB TERR AVG con il busto di una figura femminile drappeggiata e turrata che rappresenta l'οἰκουμένη. Un altro dello stesso anno (*RPC* II, 1924) ha la legenda PAX AVGVSTI e raffigura Vespasiano nelle vesti di Giove, dinanzi al quale si inginocchia una donna turrata, che rappresenta la Giudea o l'οἰκουμένη<sup>119</sup>. Analoghi sono peraltro due conii alessandrino del 69 che hanno sul dritto Vespasiano e sul rovescio la *Victoria* e la legenda EIPHNH (*RPC* II, 2401, 2411). Appunta Bianco: «La *Victoria Augusti* e la *Pax Augusti* tornano ad essere sotto Vespasiano, come al tempo di Augusto, i fondamentali concetti informativi della propaganda imperiale»<sup>120</sup>.

Si pone su questa linea di rappresentazione dell'imperatore come pacificatore universale, un'epigrafe rinvenuta alla base di una statua di Vespasiano a Ereso, sull'isola di Lesbo, che onora il *princeps* come εὐεργέτης τᾶς οἰκουμένης (*IGRR* 4.14)<sup>121</sup>. Commenta Maier: «Both Ephesians and

<sup>114</sup> Deve ovviamente precisarsi che in Ef 2,11-22 la pace non è *stricto sensu* fra gruppi, ma è creata *per* questi gruppi e annunciata *a* questi gruppi; cf. S. Romanello, *Efesini* cit. 101.

<sup>115</sup> Cf. L. Laffranchi, *Un centenario numismatico nell'antichità*, in *RIN* 24 (1911) 427-436; E. Bianco, *Indirizzi* cit. 145-224. Per una prospettiva differente, cf. T.V. Buttrey, *Vespasian as Moneyer*, in *NumC* 7/12 (1972) 89-109.

<sup>116</sup> In generale sulla politica dei Flavi in Asia Minore, cf. N. Kramer, *Die Flavien und das Reich*, in N. Kramer, C. Reitz (curr.), *Tradition und Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavien*, Berlin-New York 2011, 311-360.

<sup>117</sup> Cf. L. Laffranchi, *Sulla numismatica dei Flavi*, in *RIN* 28 (1915) 144; H. Mattingly, *The Mints of Vespasian*, in *NumC* 5/1 (1921) 213-216; W.E. Metcalf, *The Flavians in the East*, in T. Hackens, R. Weiller (curr.), *Actes du 9<sup>ème</sup> Congrès International de Numismatique. Berne Septembre 1979*, I, Louvain-La-Neuve-Luxembourg 1982, 329, 333.

<sup>118</sup> Cf. L. Laffranchi, *Sulla numismatica* cit. 151; Metcalf, *The Flavians* cit. 324s., 333.

<sup>119</sup> Cf. J. Cody, *Conquerors and Conquered on Flavian coins*, in A.J. Boyle, W.J. Dominik (curr.), *Flavian Rome. Culture, Image, Text*, Leiden 2003, 103-123.

<sup>120</sup> E. Bianco, *Indirizzi* cit. 182; cf. anche E. Faust, *Pax Christi* cit. 378-386.

<sup>121</sup> Sull'importanza del linguaggio dell'εὐεργεσία per l'esegesi di alcuni testi neotestamentari, cf. F.W. Danker, *Benefactor. Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*, St. Louis 1982.

*Flavian* political propaganda make concord the outcome of the successful pacification of enemies. Both treat the pacification of enemies as a worldwide achievement of peace»<sup>122</sup>.

A Efeso, durante il principato di Domiziano, viene edificato il grande tempio dei *Sebastoi*, sulla via principale della città di fronte al tempio del Divo Giulio e di Roma, espressione monumentale della pace cosmica portata dai Flavi<sup>123</sup>. Il tempio conservava tredici iscrizioni delle città della provincia d'Asia, che avevano contribuito alla realizzazione del tempio, ordinate secondo il rispettivo *status* e attestanti contestualmente la fedeltà all'imperatore e la concordia fra loro realizzata grazie al dominio imperiale, presentato iconograficamente come provvidenziale e benedetto dagli dèi. Significativi i simboli della pacificazione portata dagli imperatori: i rilievi dell'altare presentavano immagini di bottini di guerra e di nemici soggiogati, unitamente a quelle di sacrifici per la vittoria. Appunta Maier<sup>124</sup>: «The altar represented the successful pacification of enemies and a civil order in harmony with the cosmic order, achieved and perpetuated through right religious practice and devotion»<sup>125</sup>. Osservazioni analoghe potrebbero farsi per l'erezione di templi imperiali a Pergamo, a Laodicea e nella valle del Lico<sup>126</sup>.

A Faust<sup>127</sup>, Smith<sup>128</sup> e Maier<sup>129</sup> si deve l'aver posto in rilievo il tono marziale di Ef 2,11-22: come la *Pax* del *princeps* è frutto della sua vittoria, così la concordia ecclesiale è il frutto di una vittoria pacificatoria di Cristo che avviene *sub contrario* attraverso la morte di croce, lo strumento di umiliazione per i ribelli vinti<sup>130</sup>.

In un *milieu* così ricostruito è plausibile congetturare che il tema della pace evocasse, almeno quanto agli effetti del testo sui destinatari<sup>131</sup>, anche il dominio romano<sup>132</sup> oltre al *background* giudaico. Ciò rende legittima la comparazione proposta e valorizza la considerazione dell'incidenza dell'ideologia della *Pax Augusti*, secondo le caratteristiche presentate, nel contesto microasiatico,

<sup>122</sup> H.O. Maier, *Picturing Paul* cit. 126.

<sup>123</sup> Cf. S.J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden 1993, 44-50, 59-75; S. Ladstätter, *The So-Called Imperial Cult Temple for Domitian in Ephesus*, in D. Schowalter, S. Ladstätter, S. Friesen, C. Thomas (curr.), *Religion in Ephesus Reconsidered. Archaeology of Spaces, Structures and Objects*, Leiden-Boston 2020, 11-40.

<sup>124</sup> H.O. Maier, *Picturing Paul* cit. 128.

<sup>125</sup> Per la lettura di *Efesini* devono ritenersi le fonti che si stanno presentando ben più significative rispetto all'*Ara Pacis*, monumento ovviamente importantissimo, ma comunque appartenente al contesto dell'Urbe e non delle città provinciali. Ciò rileva per la valutazione della recente *imperial-critical reading* di Ef 2,11-22 di J. Winzenburg, *Ephesians* cit. 180-185, che sull'*Ara pacis* concentra buona parte delle considerazioni. Quanto detto sull'ideologia tipica dell'età flavia consente anche di attenuare la posizione di J. Winzenburg, *Ephesians* cit. 220, che vede l'ideologia della *Pax Romana* propria della dinastia giulio-claudia e non dei Flavi, con riflessi sulla sua lettura di *Efesini*.

<sup>126</sup> Cf. U. Huttner, *Early Christianity in the Lycus Valley*, Leiden 2013, 59-67.

<sup>127</sup> Cf. E. Faust, *Pax Christi* cit. 360-415.

<sup>128</sup> Cf. J. Smith, *Christ the Ideal King. Cultural Context, Rhetorical Strategy, and the Power of Divine Monarchy in Ephesians*, Tübingen 2011, 19-242, 251-254.

<sup>129</sup> Cf. H.O. Maier, *Picturing Paul* cit. 124-126.

<sup>130</sup> Cf. anche J. Winzenburg, *Ephesians* cit. 184-188, che sottolinea come l'inimicizia fra due gruppi pacificata per intervento dell'autorità romana rappresenti un tema tipico della propaganda romana della pace e come la croce rappresenti «an ironic reversal of the expectations of the implied audience. [...] The very thing which was most often used as a sign of intimidation, subjugation, and pacification, becomes here the means of reconciling warring groups».

<sup>131</sup> Opportunamente J. Winzenburg, *Ephesians* cit. 183s., distingue due livelli: «While Roman imperial eschatology is not directly invoked on the locutionary level, when read in light of its implied context in Asia Minor, this passage supplants the agent of peace most commonly presented to people in Asia Minor (the Roman emperor), with Jesus the Messiah». Anche se l'imperatore non è menzionato nel «locutionary content of Eph 2», il contesto cognitivo dell'ascoltatore rende familiare questo tipo di riferimento. Winzenburg individua in ciò la «speech-act strategy» impiegata dall'autore di *Efesini* per il confronto con l'ideologia imperiale: «His locutions do not explicitly name imperial authorities or ideologies, but, at times, count as competing narrative claims on the illocutionary and perlocutionary levels in its implied context».

<sup>132</sup> In generale cf. E.M. Keaziraian, *Peace and Peacemaking in Paul and Greco-Roman World*, New York 2014.

superando eventuali contestazioni di ‘parallelomania’, essendo le fonti rilevanti, proprio avendo riguardo all’ambiente geografico e temporale di riferimento. Mi sembra si siano portate ulteriori prove a suffragio di quanto scrive Talbert: «Any Gentile in western Asia Minor, hearing this message about Christ’s mission as peace-bringer, would have heard echoes of the widespread praise of Augustus and his successors for having brought peace to the world»<sup>133</sup>.

Un ulteriore argomento, ricavabile dalla critica delle forme, permette di istituire questo rapporto fra diverse prospettive ideologiche e teologiche. La vivida *expolitio*<sup>134</sup> di Ef 2,14-16 presenta la stessa struttura (con pronomi e participi che si ripetono) dell’encomio di Augusto<sup>135</sup> cesellato da Filone (*Leg.* 143-147). Secondo Long, Ef 2,11-22 esibisce una disposizione chiasmica<sup>136</sup> con al centro il v. 15a, che annuncia il καινός άνθρωπος creato da colui che compie la pace (ποιῶν εἰρήνην). Siamo dunque al cuore della pericope, che si snoda in una *reversio* che ha a tema la πολιτεία. Può così istituirsi un paragone di tipo politico di grande rilievo. La vicinanza fra i due testi è non solo formale, ma anche contenutistica. Filone presenta Augusto come colui che ha superato ogni uomo per virtù, venerabile per potenza e perfezione morale, risolutore degli sconvolgimenti e turbamenti politici in cui versava la *res publica*, portatore di pace per l’οἰκουμένη. Mentre il genere umano stava per scomparire completamente distrutto da stragi reciproche, egli ha curato le malattie di Greci e barbari, pacificato situazioni opposte fra loro, diffondendo modi civili e concordia fra nazioni asociali e brutali (ὁ τὰ ἄμικτα ἔθνη καὶ θηριώδη πάντα ἡμερώσας καὶ ἄρμოსάμενος). Augusto è l’εἰρηνοφύλαξ<sup>137</sup>, che muta in ordine il disordine (ὁ τὴν ἀταξίαν εἰς τάξιν ἀγαγών), non avocando a sé vantaggi, ma partecipandoli (ὁ τὰς χάριτας ἀταμιεύτους εἰς μέσον προθείς).

La locuzione ποιῶν εἰρήνην può certamente ricordare Is 45,7<sup>138</sup>, ove YHWH si presenta come דָּוָשׁ הַשָּׁנָה, ed è ovviamente parallela al participio εἰρηνοποιήσας che indica l’attività di universale riconciliazione cristologica (mediante) la croce in Col 1,20<sup>139</sup>. Nondimeno, anche in questo caso, non è trascurabile che il titolo εἰρηνοποιός sia attribuito all’imperatore da Cassio Dione (72.15.5), il quale riporta una lettera di Commodo al Senato in cui il *princeps* inserisce formalmente fra i suoi epiteti quello di εἰρηνοποιός τῆς οἰκουμένης, con il rilevante riferimento alla dimensione universale della pacificazione e l’impiego dello stesso titolo che lo storico adotta anche per Cesare (44.49.2)<sup>140</sup>.

Un ulteriore profilo di comparazione mi pare fecondo. Ef 2,11-22 è incorniciato da riferimenti alla πολιτεία e il capovolgimento di *status civitatis* rappresenta l’esito della pacificazione prodotta da Cristo<sup>141</sup>. La menzione di tale vocabolo riveste notevole importanza per l’interpretazione della

<sup>133</sup> C.H. Talbert, *Ephesians and Colossians*, Grand Rapids 2007, 82s.

<sup>134</sup> Per il carattere di *expolitio* cristologica di Ef 2,14-18, che «spiega e amplifica l’opera di Cristo in favore degli uni e degli altri (ἀμφοτέρω), sia τὰ ἔθνη che οἱ Ἰουδαῖοι», cf. Granados, *La teologia* cit. 75, che la individua come il centro del procedimento argomentativo mediante il quale l’autore esplicita le dinamiche del ribaltamento delle cause della inimicizia.

<sup>135</sup> Si tratta di un encomio nel c.d. *Er-Stil*; cf. anche Verg. *Aen.* 6.791-794 (su Augusto); Stat. *Silvae* 4.3. (su Domiziano). G. Sellin, *Epheser* cit. 207-215 – sulla scorta di E. Faust, *Pax Christi* cit. 283-287, 290-314, 353-355 – ricorda anche altre fonti utili per la comparazione con Ef 2,11-22: Sen. *clem.* I, 3.5-6; 4.2; 5.1; II, 2.1; Plut. *Mor.* 329; 779D-781A.

<sup>136</sup> Cf. Long, *Ephesians* cit. 286-288, 308-309.

<sup>137</sup> Per più ampi riferimenti al concetto di pace secondo Filone, cf. G. Sellin, *Epheser* cit. 207-210, ove anche gli impieghi filoniani del titolo di εἰρηνοφύλαξ applicato a Dio.

<sup>138</sup> Cf. G. Sellin, *Epheser* cit. 221s.

<sup>139</sup> Puntualizza, Aletti, *Ephésiens* cit. 148: «Christ n’est pas appelé artisan de paix (εἰρηνοποιός), il est identifié à la paix elle-même, en une belle métonymie, qui a aussi pour effet de souligner indirectement l’unicité de celui qui est ainsi désigné: lui et lui seul est notre paix».

<sup>140</sup> Plutarco (*Q.R.* 62 [*Mor.* 279B]) lo impiega per i Feziali, ma non si deve dimenticare che anche Augusto agì da feziale.

<sup>141</sup> Cf. J.-N. Aletti, *Essai sur l’écclésiologie des Lettres de Saint-Paul*, Paris 2009, 155-156.



pericope. Accedo all'ipotesi autorevolmente sostenuta da Sellin, il quale attribuisce al lessema il valore sociopolitico del richiamo allo statuto delle comunità giudaiche, in particolare della Diaspora<sup>142</sup>. L'elaborazione concettuale riguardo alle modalità di partecipazione a una πολιτεία comune e a come si declinassero appare, difatti, piuttosto vivace nel pensiero giuridico-politico di età altoimperiale<sup>143</sup> e si riconosce anche in opere di autori ebrei, con particolare attenzione proprio alla situazione giuridica dei Giudei fuori della Giudea.

Su un piano meramente statistico, le ricorrenze del campo semantico della πολιτεία, rare nei LXX, diventano molto più frequenti nella letteratura giudaica altoimperiale<sup>144</sup>. Flavio Giuseppe (*Bell.* 4.281) presenta Gerusalemme come la κοινή πατρίς ove tutti i Giudei – e finanche gli Idumei – possono sentirsi οἰκείοι, ovunque abitino. Egli rielabora (pur non con pieno nitore sul piano dei principi di diritto, che sono fondati sull'effettiva appartenenza ai quadri della cittadinanza) categorie del pensiero giuridico coevo (anzitutto quella ciceroniana [*leg.* 2.5] di *Roma communis patria*). L'appartenenza a una patria comune è espressa da Giuseppe in una forma più simbolica che strettamente tecnico-giuridica, in modo simile a quanto farà Elio Aristide nell'*Εἰς Πρώμην* (*Or.* 26.60-61) in rapporto all'Urbe coestesa all'Orbe, un riferimento rimarchevolmente ripreso anche in recenti studi su Ef 2,11-22<sup>145</sup> e con profondi addentellati già nell'*Eneide*<sup>146</sup>. Giuseppe istituisce una sorta di sinecismo religioso legato alla centralità del culto gerosolimitano e all'unità del γένος israelitico, reso con metafore domestiche, esattamente come in Ef 2,21-22, che menziona anche il tempio, quale fattore unificante come lo stesso Giuseppe fa in *Ant.* 4.201.

Tale sinecismo concentra su Gerusalemme, e in prospettiva universalistica, la πολιτεία condivisa caratterizzante le comunità diasporiche. Infatti, come si coglie dalla *Lettera* dello Ps.Aristea (310; ed. Wendland), i Giudei della Diaspora appartengono al proprio πολίτευμα giudaico cittadino, unificante i gruppi ebrei in una città, distinguibili ad es. per l'adesione a differenti sinagoghe. Perciò Strabone (*apud* Ios. *Ant.* 14.117) può parlare della comunità giudaica di Alessandria come di una πολιτεία αὐτοτελής e Filone (*Leg.* 157) può riferire la consapevolezza di Augusto del fatto che i Giudei dell'Urbe costituissero una πολιτεία. Un Giudeo, anche se non è *civis Romanus*, è invero un πολίτης del proprio πολίτευμα etnico, il che peraltro implica il godimento di taluni significativi diritti.

Precisamente problemi legati al fatto che i Giudei godano di diritti altrimenti tipici dei *cives Romani* ad Alessandria e mal visti dalla componente greca sono all'origine dei già ricordati scontri che insanguinano la città fra il 38 e il 41 e che portano alla *Epistula Claudiana* con il sostanziale riconoscimento dello *status quo*. La situazione dei Giudei della Diaspora, perfino dopo il 70, non muta molto sotto questo profilo. Giuseppe (*Bell.* 7.108-111) presenta uno scontro ad Antiochia fra la componente greca e quella ebraica, dopo la guerra giudaica, in cui i Greci chiedono vanamente a Tito di bandire i Giudei, o, in subordine, di revocarne i diritti, che tuttavia i Romani mantengono (*Bell.* 7.44). Perciò gli ebrei antiocheni continuano a essere πολῖται di una πολιτεία (*Ant.* 12.119)<sup>147</sup>.

<sup>142</sup> Cf. G. Sellin, *Epheser* cit. 195-196; contra H. Strathmann, *πόλις κτλ.*, in *ThWNT* VI, 534s.

<sup>143</sup> Prendo qui abbrivio da alcune considerazioni proposte da Valerio Marotta, nel contributo «Cittadinanze e identità nell'ecumene romana in età apostolica» (*pro manuscripto*), presentato, il 25 gennaio 2024, al *Seminario di aggiornamento per Biblisti* presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma.

<sup>144</sup> Cf. K. Berthelot, *Jews and their Roman Rivals. Pagan Rome's Challenge to Israel*, Princeton 2021, 368-397, ove fonti e bibliografia

<sup>145</sup> Cf. J.A. Harrill, *Ethnic Fluidity in Ephesians*, in *NTS* 60 (2014) 399-401.

<sup>146</sup> Cf. F. Dupont, *Rome, la ville sans origine. L'Énéide: un grand récit du métissage?*, Paris 2011.

<sup>147</sup> Cf. A.M. Rabello, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, in *ANRW* II.13, Berlin-New York 1980, 662-762.

Che cosa attestano questi cenni a un tema che meriterebbe ben altro approfondimento? Ritengo che parlare di πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ (v. 12) in un testo così denso di lessemi giuridici – significanti anche forme di godimento di diritti politici<sup>148</sup> – abbia un significato non solo teologico, ma anche politico, distinzione, peraltro, più riconoscibile nella mentalità moderna (compresa quella degli esegeti) che non in quella antica. Schnelle nota, di recente, che la scarsa considerazione dei rapporti giuridico-istituzionali fra le comunità giudaiche e il mondo romano nel I sec. d.C. rappresenta un notevole limite per la ricerca esegetica<sup>149</sup>. Ciò vale anche nel nostro caso. La portata e diffusività delle questioni di rapporti fra comunità giudaiche, comunità greche e autorità romane nelle città ellenofone dell'impero impone di ritenere che, nel probabile contesto temporale e geografico di redazione di *Efesini*, trattare di πολιτεία evochi tensioni ben note<sup>150</sup>. Avvalersi dello statuto privilegiato dei Giudei è stato senz'altro utile e fisiologico (anche sul piano teologico) per i primi gruppi cristiani e verisimilmente rappresentò uno dei punti di scontro con (almeno alcune) comunità giudaiche che li considerarono 'altri' da loro, anche su un piano istituzionale. Peraltro, da *Efesini* emerge anche come l'autore intenda proporre una πολιτεία alternativa rispetto a quella giudaica e, forse, rispetto a ogni πολιτεία terrestre, secondo una prospettiva facilmente avvicinabile a quella di Fil 3,20. Il sinecismo emergente in Ef 2,19-22 si realizza non attraverso la conclusione di un qualche *foedus* che comporti un identico *status civitatis*, ma per la croce di Cristo, che distrugge l'inimicizia (Ef 2,16), e rende eredi della medesima eredità, parti di un medesimo corpo, e perciò partecipi della medesima promessa, che va correlata – questa sì – all'alleanza, in forza del combinato disposto di Ef 2,12 ed Ef 3,6. Cristo non realizza tale rovesciamento di *status* con la forza, ma con il suo sangue, non soggiogando il nemico ma con il dono radicale di sé<sup>151</sup>.

Non si può escludere – anzi è del tutto probabile se si considera il grande numero di scontri urbani attestati negli *Atti degli apostoli* – che tale fascio di questioni teologiche sia stato all'origine di tensioni fra cristiani e Giudei potenzialmente rilevanti sul piano dell'ordine pubblico. Sovviene immediatamente come εἰρήνη nel lessico amministrativo romano significhi anche quiete pubblica<sup>152</sup> e come proprio nella provincia d'Asia siano attivi – probabilmente già nel I sec. d.C. – funzionari di 'polizia' denominati εἰρηναρχαί con la funzione di collaborare con l'autorità governatoriale romana per garantire pace, ordine e sicurezza<sup>153</sup>.

Maier scrive: «It is important not to force Ephesians on to a Flavian Procrustean bed»<sup>154</sup>, ma sottolinea che, pur essendo espresso prevalentemente con immagini della Bibbia ebraica<sup>155</sup>, il centro cristologico dell'annuncio di Ef 2,11-22 non solo richiama, in chiave alternativa, i temi dell'ideologia imperiale legati al *princeps* come *pacator orbis*, ma rappresenta un'alternativa anche rispetto a precisi τόποι sociopolitici dell'ecumene romana. L'unità creata attraverso Cristo rappresenta un cosmopoli-

<sup>148</sup> E. Faust, *Pax Christi* cit. 103-105, mostra che, in numerose iscrizioni microasiatiche, ξένος si trova unitamente a πάροικος a indicare diversi livelli di godimento dei diritti politici di una πόλις.

<sup>149</sup> Cf. U. Schnelle, *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Tübingen 2019.

<sup>150</sup> Cf. H.O. Maier, *Picturing Paul* cit. 117 n. 42.

<sup>151</sup> Cf. J. Winzenburg, *Ephesians* cit. 184.

<sup>152</sup> Cf. M. Dormandy, *How to Understand What Passes all Understanding: Using the Documentary Papyri to Understand εἰρήνη in Paul*, in *NTS* 67 (2021) 220-240.

<sup>153</sup> Per tutti, cf. 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, 285-378; 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.

<sup>154</sup> H.O. Maier, *Picturing Paul* cit. 134.

<sup>155</sup> Lo sottolinea anche Smith, *Christ* cit. 185-242.

tismo diverso. Radicalmente nuovo – è una nuova creazione (2,15) – e alternativo (sul piano assiologico, metafisico e teleologico) più che immediatamente contrapposto (sul piano politico). Maier propone di considerare la nuova πολιτεία di Ef 2 una «Heterotopia», cioè una sovversione teologica delle comunità sociali e politiche dell'ecumene che sono «simultaneously represented, contested, and inverted»<sup>156</sup>. Non si tratta di deliberate opposizioni<sup>157</sup>, ma di profonde alternative, che si muovono sul crinale paradossale fra la lealtà agli ordinamenti terreni – rispetto ai quali i cristiani si mostrano pacifici e desiderosi di pace – e l'annuncio – implicitamente sovversivo – di una novità di appartenenza, che nessuna conciliazione diplomatica o soluzione politica potrebbe realizzare<sup>158</sup>. Ancora Maier propone un'acuta nota: «Ephesians is not so much anti-imperial, but, to borrow from Galinsky, 'supraimperial' – it uses imperial language and imagery to promote a confession of Christ that surpasses whatever claims can be made about the emperor and the harmonious social order he has achieved»<sup>159</sup>.

Concludendo, mi piace ricordare che ben prima del proliferare degli *Empire Studies*, un grande antichista, quale fu Italo Lana, istituì un rapporto fra la nozione di *Pax Romana* e Ef 2,11-22, scrivendo che nel testo neotestamentario la pace assume «tutti gli ambiti semantici che *pax* ed εἰρήνη avevano assunti nel mondo pagano: come contrapposizione alla guerra; come concordia; come situazione ordinata (contrapposta al disordine); come benessere e buona salute»<sup>160</sup>. Si auspica di aver mostrato, con questo contributo, come anche molteplici altri ambiti rilevino nella valutazione di tale rapporto e come il tema della pace si componga, nel *milieu* culturale microasiatico, con quelli dell'alleanza e della πολιτεία in un'interrelazione gravida di significato teologico e sociopolitico e meritevole di puntuale esame esegetico.

## ABSTRACT

*La densità semantica del linguaggio della pace – con il suo carattere universale – in Ef 2,11-22 è valorizzata frequentemente nella ricerca esegetica. Parimenti sono numerosi gli autori che rilevano la possibilità di una sottostante contrapposizione tra l'impiego di questo linguaggio, servente all'annuncio cristologico, e l'enfaticizzazione del carattere universale della Pax Romana nelle fonti greche e romane del periodo altoimperiale. Muovendo da tali premesse, l'obiettivo del contributo è duplice: 1) una valutazione critica dei pregi e dei limiti delle posizioni esegetiche appena accennate; 2) una focalizzazione sulle fonti extrabibliche coeve, di ambiente greco-romano, nelle quali il riferi-*

<sup>156</sup> H.O. Maier, *Picturing Paul* cit. 138, scrive: «This 'thirdspace'/'heterotopia' is evident in where Ephesians uses civic terminology of co/citizenship, reconciliation and the incorporation of resident aliens and stranger (Eph. 2.19). It understands the church as a new social location for the emergence of a unity idealized with the help of images also found in descriptions and images of political concord». Cf. anche C. Bernabé Ubieta, «Neither Xenoi nor paroikoi, sympolitai and oikeioi tou theou» (Eph. 2:19). *Pauline Christian Communities: Defining a New Territoriality*, in J.J. Pilch (cur.), *Social-Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leiden 2001, 260-280, per uno studio del linguaggio politico di Ef 2,19

<sup>157</sup> Winzenburg afferma condivisibilmente che è ben possibile riconoscere un messaggio di alternative rispetto alla *Pax Romana*, quantunque a livello locutorio non siano menzionati né l'imperatore, né altre realtà romane, dacché l'ideologia imperiale della pace era diffusa nell'impero e, in particolare, in Asia Minore. Nondimeno, mi sembra si spinga troppo oltre, laddove scrive: «Eph 2:14ff parodies the empire's images of violently procuring peace for the world» (p. 183) o dove considera «subversive» lo *speech act* di Ef 2,11-12.

<sup>158</sup> Per una dinamica simile in alcuni testi di Atti e nell'epistolario paolino, cf. P. Costa, «A causa della speranza» (At 23,6; 26,7; 28,20). *Il valore di ἐλπίς nei discorsi apologetici di Paolo negli Atti degli apostoli: fra strategia giudiziaria e kerygma cristologico*, in *RStB* 34 (2022) 303-318.

<sup>159</sup> H.O. Maier, *Picturing Paul* cit. 140 (ove cita K. Galinsky, *In the Shadow (or Not) of the Imperial Cult: A Cooperative Agenda*, in J. Brodd, J.L. Reed (curr.), *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*, Atlanta 2011, 222).

<sup>160</sup> I. Lana, *La pace* cit. 16.

*mento alla pace, legata all'imperium sine fine e intesa come portato dell'azione benefica (e unilaterale) dei principes, sia espresso, come in Ef 2, con il ricorso alle categorie giuridiche del patto e dell'alleanza e con il riferimento al tema della cittadinanza.*

The semantic density of the language of peace and its universal connotation in Eph 2:11-22 is frequently underlined in exegetical research. Similarly, numerous authors highlight the potential underlying contrast between the use of this language, serving the Christological proclamation, and the emphasis on the universal nature of the *Pax Romana* in the Greek and Roman sources of the early imperial period. Building upon these premises, the aim of this paper is twofold: 1) a critical evaluation of the merits and limits of the aforementioned exegetical opinions; 2) a focus on contemporary extra-biblical sources in the Greco-Roman context, where references to peace, linked to the *imperium sine fine* and understood as a result of the beneficial (and unilateral) politics of the *principes*, are expressed, as in Eph 2, through the use of covenant and alliance juridical language and with the reference to the theme of citizenship.

**Keywords:** Ephesians 2:11-22; Peace; Alliance; Imperial Ideology; Vergil; Citizenship.