

## La "Lex de Templo Hierosolymitano" e l'atteggiamento di Luca verso Roma

Alcune affermazioni di Flavio Giuseppe e di Filone d'Alessandria<sup>1</sup> e, più ancora, due iscrizioni greche gerosolimitane giovano non soltanto a farci meglio intendere un aspetto del Tempio di Gerusalemme<sup>2</sup> ed un noto episodio della vita di Paolo, ma, a mio avviso, possono anche accrescere la nostra comprensione dell'atteggiamento dell'autore degli Atti verso l'impero di Roma.

È noto che nell'ampia costruzione, all'interno del cosiddetto cortile dei Gentili, una balaustra (δρῦφακτος ebr. *soreg*) di pietra alta circa m. 1,50 separava quest'ultima area dalle parti più interne nelle quali non era lecito ai non giudei di penetrare. Di questo divieto ci parla Flavio Giuseppe in una pagina delle sue *Antichità giudaiche*<sup>3</sup> e,

<sup>1</sup> A queste fonti bisognerebbe aggiungere anche quanto si legge nella Mishnah, in *Middoth* 2,3 e *Kelim* 1,8. Molto probabilmente, inoltre, Efes. 2,14 costituisce un'allusione al divieto di ingresso per i pagani nei recinti più interni del Tempio di Gerusalemme; cfr. D. Smith, «The Two Made One: Some observations on Eph. 2:14-18», *Ohio Journ of Rel. Stud.* 1 (1973), pp. 34-54. Altra allusione implicita è in Apoc; 11,2. Decisamente vago è il ricordo di Tac., *Hist.* 5,8: «Ad fores tantum Iudaeo aditus, limine praeter sacerdotes arcebantur» come pure l'allusione in Gios. Fl., *Apio*, 2,89.

<sup>2</sup> La bibliografia sull'edificio erodiano visto nei suoi vari aspetti è in R. P. Goldschmidt Lehman, *The Second Temple, Selected Bibliography*, in L. I. Levine (curatore), *Jerusalem Cathedra*, I, Jerusalem 1981, pp. 336-358 e J. D. Purvis, *Jerusalem, the Holy City. A Bibliography*, Metuchen N.J., I, 1988, pp. 178-192 e II, 1991, pp. 170-175.

<sup>3</sup> 15,417-419.

un po' più diffusamente, nella *Guerra giudaica* dove leggiamo: «...Chi attraversava quest'area (= il cortile dei Gentili) per raggiungere il secondo piazzale (= il c.d. cortile "delle donne") lo trovava circondato da una balaustra di pietra, dell'altezza di tre cubiti e finemente lavorata; su di essa, a uguali intervalli, erano collocate delle lapidi che rammentavano la legge della purificazione, alcune in lingua greca altre in latino<sup>4</sup>, perché nessuno straniero (μηδένα ἀλλόφυλον ἐντός τοῦ ἁγίου παριέναι) entrasse nel luogo santo, come appunto essi chiamano questa seconda parte del tempio»<sup>5</sup>. Filone Alessandrino, dal canto suo, afferma che i Giudei «... hanno stabilito la pena di morte senza appello per i non appartenenti al loro popolo che varchino la soglia del recinto interno; in quello esterno può entrare chiunque, di qualsiasi provenienza sia»<sup>6</sup>.

Questo è lo scenario nel quale dobbiamo ambientare il cap. 21 degli Atti degli Apostoli<sup>7</sup> dove leggiamo che i Giudei della provincia d'Asia riuscirono a scatenare nei cortili del tempio un tumulto contro Paolo incolpandolo non solo per la sua predicazione ma, più concretamente, per aver introdotto nel santuario alcuni pagani<sup>8</sup>. L'autore degli Atti afferma con enfasi che la cittadinanza tutta di Gerusalemme fu sconvolta, che fu necessario chiudere le porte del santuario per tener fuori la folla, e che si era sul punto di uccidere l'Apostolo a causa della profanazione imputatagli. Nell'economia del racconto lucano è di gran rilievo, a questo punto, l'intervento di

<sup>4</sup> Nella provincia romana di Giudea le iscrizioni di carattere pubblico erano solitamente in greco e latino, cfr. il *titulus crucis* in Gv. 19,20; i decreti imperiali in Gios. Fl., *ant.* 14,191.197 (Cesare), 319 (Marc'Antonio), la nota iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea (AE 1971, n. 477) ed i miliari, cfr., per esempio, B. H. Isaac - I. Roll, «A Milestone of A.D. 69 from Judaea», *Journal of Roman Studies* 66 (1976), pp. 15-19.

<sup>5</sup> 5,193.

<sup>6</sup> *Leg. ad Gaium* 212.

<sup>7</sup> Sulle conoscenze geografiche dell'autore degli Atti cfr. M. Hengel, «Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas», in *Zeitschrift des Deutschen Palästina - Vereins* 99 (1983), pp. 146-183, spec. le pp. 152-160 (Der Temple Jerusalem) dove però non si entra nel merito della nostra iscrizione relativamente alla topografia del santuario.

<sup>8</sup> J. Klausner, *Von Jesus zu Paulus*, Jerusalem 1950, pp. 374-375 ritiene che l'accusa sia fondata poiché nella teologia paolina già era stata abolita la divisione tra Isarele e i Gentili. Anche Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lucas*, Leipzig - Erlangen 1921, p. 745 accetta questa possibilità. Da At. 21,29 sappiamo che, in particolare, Paolo era accusato di aver condotto con sé un certo Trofimo d'Efeso; questo nome ricorre con buona frequenza nelle iscrizioni efesine ed è tipico di schiavi e liberti quasi esclusivamente non giudei e di provenienza asiatica, cfr. C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen 1989, pp. 236-237 e G. H. R. Horsley, *New Documents illustrating Early Christianity. 3. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1978*, Alexandria (Australia) 1983, pp. 91-93.

Claudio Lisia<sup>9</sup>, tribuno (χιλίαρχος) della coorte stanziata presso il tempio, nella Torre Antonia, a tutela dell'ordine pubblico. Questo rappresentante del potere di Roma, infatti, non soltanto concede a Paolo la possibilità di rivolgersi direttamente con un discorso al suo popolo, ma, quando vede che gli intenti omicidi della folla sono irrefrenabili, pone decisamente l'Apostolo in salvo.

A questo punto una rilettura delle due già citate epigrafi ci aiuta a valutare la portata del gesto di Claudio Lisia e, pertanto, il giudizio di Luca verso le istituzioni ed il ruolo di Roma. Si tratta di due *horoi* sacri di quelli ai quali aveva già fatto cenno Giuseppe. La lingua è greca in ambedue i casi. La prima epigrafe è venuta alla luce nel 1871 ad opera del Clermon Ganneau; è una lastra spessa 37 cm., alta 56, larga 86. Le lettere, alte 4 cm., ci restituiscono il seguente testo: Μηθένα<sup>10</sup> ἀλλογενῆ<sup>11</sup> εἰσπορεύεσθαι ἐντος τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ | περιβόλου. ὃς δ' ἂν ληφθῆ ἑαυτῶ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον<sup>12</sup>. La seconda, venuta alla luce nel

<sup>9</sup> Questo personaggio aveva un nome greco (Λυσίας), che all'atto dell'acquisizione della cittadinanza romana era divenuto *cognomen*, ed al quale aveva aggiunto quello latino di Claudius, l'imperatore durante il cui principato aveva brigato, con dispendio di danaro, per ottenere la cittadinanza romana secondo una pratica ben diffusa proprio a quell'epoca, cfr. Dio Cass. 60,17.

<sup>10</sup> = Μηδῆνα.

<sup>11</sup> L'epigrafe adopera il termine ἀλλογενής (qui tradotto 'straniero') laddove Flavio Giuseppe, come s'è visto, usa ἀλλόφυλος. Il primo vocabolo ricorre nella LXX ed in Lc. 17,18, dove indica un samaritano, ma non è estraneo a Filone ed a Giuseppe stesso che l'utilizza in *Bellum* 2,417. Il vocabolo, che penetra nel lessico patristico ma non è attestato nella greco classica, può dirsi appartenente ad un greco "locale" (Guarducci), e poteva tuttavia esser ben compreso dai non giudei ai quali specificamente era rivolta l'iscrizione (Deissmann). Per E. J. Bickerman, «The warning Inscription of Herod's Temple», *Jewish Quarterly Review* 37 (1946-1947), p. 215 e A. M. Rabello, «La Lex de Templo Hierosolymitano: sul divieto ai gentili di penetrare nel Santuario di Jerushalaim», in E. M. Artom - L. Caro - S. J. Serra (curatori), *Miscellanea di studi in memoria di D. Disegni*, Torino 1969, p. 203 esso indica non lo straniero bensì l'infedele, poiché la conversione al giudaismo inseriva il gentile nella comunità d'Israele con tutti i privilegi; di contrario avviso B. Lifshitz, *Jerusalem sous la domination romaine. Histoire de la ville depuis la conquête de Pompée jusqu'à Constantin (63 a.C. - 325 p.C.)*, in ANRW II 8, 1977, p. 455, che da un confronto con le fonti ebraiche e Flavio Giuseppe ricava la convinzione che anche nella nostra iscrizione il vocabolo designi i non Giudei. Per B. Z. Lurie, *Megilloth Ta'anit with introduction and notes*, Jerusalem 1964, p. 201 il divieto era finalizzato ad impedire l'ingresso ai samaritani.

<sup>12</sup> «Nessuno straniero penetri entro la balaustra che sta attorno al Tempio e nel recinto. Colui che vi fosse sorpreso, sarà la causa a se stesso della morte che seguirà», tr. Gabba. Il reperto, trovato su un muro di una scuola araba di Gerusalemme, è ora conservato al museo di Istanbul. Testo edito in OGIS 598 = CII, II 1400 (con bibliografia) = Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, in Verbindung mit E. Edel und E. L. Rapp herausgegeben von K. Galling, Tübingen 1950, n. 52. Principale bibliografia specifica: J. Derenbourg, «Une stèle du temple d'Hérode», *Journal Asiatique* 20 (1872), pp. 178-195; Ch.

1935, ci trasmette un testo dello stesso tenore anche se molto più frammentario<sup>13</sup>.

Questo divieto, come ha dimostrato Elias Bickerman in uno stu-

---

Clermont-Ganneau, «Discovery of a Tablet from Herod's Temple», in *Palestine Exploration Found. Quarterly Statement* 1871, pp. 132-133; Id., «Une stèle du temple de Jérusalem», *Revue archéologique* N.S. 23 (1872), pp. 214-234, 290-296; Id., «Une stèle du temple d'Hérode le Grand», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions* 13 (1885), p. 13; G. St. Clair, «Note on M. Ganneau's Discovery of an Inscribed Stone of the Temple of Jerusalem», in *Palestine Exploration Found. Quarterly* 1871, pp. 172-173; R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïques*, Paris 1912, pp. 25-27; P. Thomsen, «Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung», in *ZDPV* 44 (1921), pp. 7-8; A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuerdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923, pp. 62-63 (su ἀλλογενής nel lessico biblico ed extrabiblico); A. Büchler, «The Levitical Impurity of the Gentile», *The Jewish Quarterly Review* 17 (1926-1927), pp. 1-81 (spec. le pp. 31-38: "The visit of Gentiles to the Temple"); H. Leclercq, s. v. *Inscriptiones Latines Chrétiennes*, in *DACHL* 7, 1926, coll. 798-799; F. J. Hollis, *The Archaeology of Herod's Temple, with a Commentary on the Tractate "Middoth"*, London 1934, pp. 153-157; Bickerman, *The warning Inscriptions...* cit., pp. 387-405, poi riedito con qualche revisione in Id., *Studies in Jewish and Christian History*, II, Leiden 1980, pp. 210-224; B. Reicke, «Hedningarnas begränsade tillräde till Herodestempel», *Svensk Jerusalem Foreningens Tidskrift* 46 (1947), pp. 116-124; S. Zeitlin, «The Warning Inscription of the Temple», *Jewish Quarterly Review* N.S. 38 (1947-1948), pp. 111-116; M. Schwabe, «Iscrizioni greche di Gerusalemme», *Sepher Jerushalajim*, Gerusalemme 1956, pp. 358-362 (in ebraico); E. Gabba, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Torino 1958, pp. 83-86; A. M. Rabello, *La Lex de Templo Hierosolymitano: sul divieto...* cit., pp. 199-218; Id., «The Lex de Templo Prohibiting Gentiles from Entering the Temple», in *Christian News from Israel* N.S. 21 (1970-1971), n. 3 pp. 28-32, n. 4 pp. 28-32; V. R. L. Fry, *The Warning Inscriptions from the Herodian Temple*, Dissertazione del Southern Baptist Theol. Semin. (Kentucky), 1974; M. Guarducci, *Epigrafia greca*, IV, Roma 1978, pp. 71-73; L. Boffa, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, pp. 283-290.

<sup>13</sup> L'epigrafe, trovata nelle vicinanze della Porta di Santo Stefano a Gerusalemme, è ora conservata al Museo Rockefeller di Gerusalemme. Testo edito in SEG VIII, n. 169. Bibliografia specifica: J. H. Iliffe, «The ΘΑΝΑΤΟΣ Inscription from Herod's Temple. Fragment of a Second Copy», in *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 6 (1936), pp. 1-3; R. Hestrin, «A Greek Inscription from the temple Mount», in *Israel Museum News* 3,3 (1968), pp. 51-52. In questo reperto è ancora evidente il colore rosso col quale erano state dipinte le lettere; in esso, inoltre, si è generalmente soliti riconoscere le tracce di violenza esercitata dalle truppe romane al momento della presa del Tempio. Il testo è uguale a quello della precedente epigrafe tranne per il fatto che scorre su sei linee, invece che su sette; è meno accurato nella sua fattura; alla l. 4, inoltre αὐτῶ figura al posto di ἐαυτῶ. Di queste iscrizioni sono stati prodotti anche dei falsi sui quali cfr. Ch. Clermont Ganneau, *La fausse stèle du Temple de Jérusalem*, in Id., *Les fraudes archéologiques en Palestine*, Paris 1885, pp. 39-48; R. Taylor, «A Jerusalem Forgery of the Balustrade Inscription of Herod's Temple», *Journal of the Palestine Oriental Society* 13 (1933), pp. 137-139; Id., «A Second Forgery of the Balustrade Inscription of Herod's Temple», *ibid.* 16 (1936), pp. 37-38.

dio ancora fondamentale<sup>14</sup>, trae le sue più profonde motivazioni religiose dalla paura per l'impuro e per le conseguenze che la profanazione di un luogo così sacro avrebbe arrecato su tutta la nazione<sup>15</sup>. Un timore, nota ancora lo studioso, che non era allora esclusivo dei Giudei ma era condiviso qua e là in tutto il mondo classico come attestano divieti similari che regolavano l'accesso dei fedeli anche in santuari pagani<sup>16</sup>. Nel nostro caso era il popolo stesso che, minacciato da tale nefasta eventualità, avrebbe dovuto reagire sopprimendo il profanatore e, così facendo, allontanando da sé le conseguenze negative del suo gesto o, magari, la punizione capitale avrebbe dovuto essere inferta dalle autorità sacerdotali stesse a cui, secondo attestazioni della Mishna e della Tosefta, spettava di condurre il trasgressore in un altro cortile per frustarlo fino alla morte<sup>17</sup>. Tale violenza, in ogni caso, non sarebbe stata valutata come un linciaggio a furor di popolo, bensì come una esecuzione conforme alla Legge ed alle tradizioni antiche dei Giudei. Ciò spiega il tono apparentemente vago dell'ultima parte della iscrizione che però, di fatto, legittima un in-

<sup>14</sup> *The Warning inscription...* cit. Lo studio ha, tra l'altro, il merito di far giustizia della tesi sostenuta dal Derenbourg e dal Grätz secondo la quale la morte in cui sarebbe incorso il profanatore non andrebbe riferita all'intervento punitivo dei Giudei bensì ad un successivo castigo di Dio. Su questi timori per la profanazione del Tempio dovuta alla presenza di gentili cfr. Sal. 79,1; Lam. 1,10; Ezech. 44,7-11 e J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, I, Leiden, 1974, pp. 37-44.

<sup>15</sup> Come osserva Ernst Haenchen nel suo commentario agli Atti, il perfetto κεκοίνωκεν in At. 24,28 esprime l'effetto durevole dell'empietà che aveva ora avuto luogo.

<sup>16</sup> Alle molteplici testimonianze pagane riportate dal Bickerman nella sua ricerca possiamo ora anche aggiungere la *lex sacra* del santuario di Samotraccia pubblicata in SEG XII n. 395 (Ἀμύητον | μὴ εἰσιέναι | εἰς τὸ ἱερόν). Lo studio dei regolamenti d'accesso ai templi (e delle relative punizioni per i trasgressori) ha tenuto presente anche ambiti extrabiblici, cfr. M. Weinfeld, «Instructions for Temple Visitors in the Bible and Ancient Egypt», in S. Israelit Groll (curatore), *Egyptological Studies*, («Scripta Hierosolymitana», 28), Jerusalem 1982, pp. 224-250 e, per le iscrizioni di Hatra (Iraq settentrionale) del II d.C., P. Segal, «The 'Divine Death Penalty' in the Hatra Inscriptions and the Mishnah», in *Journal of Jewish Studies* 40 (1989), pp. 46-52.

<sup>17</sup> Quest'ultima è la tesi di P. Segal, «The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem», in *Israel Exploration Journal* 39 (1989), pp. 79-89 che, versando nell'analisi della nostra iscrizione l'apporto della letteratura rabbinica ritiene che alla sopracitata procedura punitiva alluderebbe l'espressione διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν della linea sesta. Lo studioso è persuaso, inoltre, che il testo greco della Lex Templi sia una traduzione di un originale ebraico approntato «by the priestly administrators of the Temple, who were also responsible for its purification». Pertanto «la morte che seguirà» alla quale fa cenno la nostra epigrafe sarebbe da identificare direttamente con la «death at the hands of Heaven» della tradizione biblica e rabbinica, un castigo non afferente alla sfera della giustizia umana (es. casi di furto, crimini etc.) bensì a quella che è compito dei ministri a Dio consacrati amministrare.

tervento finalizzato ad ottenere immediatamente la morte del trasgressore.

Nella nostra indagine dobbiamo valutare non solo le origini di tale divieto dal punto di vista giudaico, ma anche le sue formulazioni in età ellenistica e, successivamente, romana. Il re seleucida Antioco III il Grande (223-187 a.C.), all'indomani della famosa battaglia di Panion nella quale sottrasse ai Tolomei il dominio sulla Fenicia e la Celesiria, volle mostrare il suo favore ai Giudei, suoi nuovi sudditi, decretando che «È proibito ad ogni straniero di penetrare nel recinto del Tempio, interdetto agli stessi Giudei, esclusi quelli che, essendosi purificati, vi hanno accesso secondo la legge dei padri»<sup>18</sup>. La pena comminata per i trasgressori consisteva in un'ammenda di tremila dracme d'argento che avrebbe dovuto esser pagata ai sacerdoti del Tempio. Questa norma seleucidica rende ancora più empio il tentativo compiuto nel 159 a.C. dal Sommo Sacerdote ellenizzato Alcimo di abbattere il τεῖχος di divisione tra Giudei e non Giudei nel Tempio. La morte improvvisa da cui egli fu colpito fu infatti interpretata come l'immediato castigo di Dio proprio alla luce dei timori giudaici di essere contaminati trasgredendo questa *lex Templi*<sup>19</sup>. È ora opportuno un confronto tra questo decreto ellenistico ed il testo della nostra iscrizione, che appartiene alla costruzione erodiana e, pertanto, rispecchia l'atteggiamento di Roma verso i Giudei<sup>20</sup>. No-

<sup>18</sup> Il decreto è trasmesso in Fl. Ios., *ant.* 12,145-146. Cfr. E. Bickerman, «Une proclamation séleucide relative au Temple de Jérusalem», in *Syria* 25 (1946-1948), pp. 67-85, che ne ha difeso l'autenticità; J. D. Gauger, «Über zum Programm Antiochos' III für den Tempel und die Stadt Jerusalem (Jos. *Ant. Jud.* 12,145-146) und zum Problem jüdischer Listen», in *Hermes* 118 (1990), pp. 150-164 ed A. Momigliano, *Saggezza straniera*, tr. it., Torino 1980, pp. 101 ss. La norma era probabilmente in vigore già all'epoca del dominio tolemaico in Giudea, cfr. V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia - Jerusalem 1959, pp. 84-85.

<sup>19</sup> La nostra fonte è 1 Mac. 9,54, un testo di non facile interpretazione. Tuttavia, a prescindere dall'esatta identificazione del τεῖχος con qualcuno dei recinti del tempio pre-erodiano e dalle reali intenzioni di Alcimo (distruzione della struttura? suo rifacimento in stile ellenistico?), l'offesa recata dal sacerdote passò alla storia come il tentativo di rendere possibile ai pagani l'ingresso nel santuario, cfr. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*, tr. it., I, Brescia 1985, pp. 235-236.

<sup>20</sup> Per T. Mommsen, *Storia di Roma antica*. III. *Le provincie romane da Cesare a Diocleziano*, tr. it., 1962, p. 625 nota 14: «È difficile che questi avvisi siano stati posti dai re giudaici, i quali non vi avrebbero aggiunto un testo latino e non avevano ragione di minacciare la pena di morte con questa singolare anonimità. E l'una e l'altra cosa si spiegano, se si ammette essere stati emanati dal governo romano». La ricostruzione del Mommsen è stata accettata in seguito dal Dittenberger, dal Gabba e dalla Boffo. Di contrario avviso è il Rabello per il quale il divieto è da attribuirsi non a Roma ma alla politica erodiana. Zeitlin, *The Warning Inscription...* cit., p. 115 osserva che non vi sono elementi che provano l'età erodiana dell'iscrizione; essa, più probabilmente, sarebbe stata collocata all'epoca di Giovanni Ircano II per iniziativa di Giulio Cesare, dopo la scon-

tiamo subito che per i trasgressori non è prevista una semplice pena pecuniaria bensì la morte immediata, inferta dagli stessi Giudei, senza alcun intervento di tipo giuridico da parte di quelle autorità provinciali che erano in carica quali rappresentanti di Roma. Possiamo ben dire che ci troviamo di fronte all'unico caso in cui ai Giudei era consentito da parte dei dominatori romani di infliggere la pena di morte e ciò, per giunta, secondo modalità derivanti dalla loro più vetusta cura nel tener lontano o espiare i casi di sacrilegio<sup>21</sup>.

Questa concessione nell'ambito dell'ordinamento provinciale romano della Giudea costituisce quel che potremmo definire la conservazione di un 'fossile' straordinario e pertanto significativo; in altri termini il riconoscimento di un'arcaica consuetudine dei Giudei che senz'altro attesta il favore mostrato da Roma nei riguardi di questo popolo. Tutto ciò viene inoltre ulteriormente illustrato dalla parole che Flavio Giuseppe pone sulle labbra di Tito, il futuro imperatore, durante le operazioni belliche per reprimere la rivolta giudaica del 66 e conquistare Gerusalemme. Il generale romano si rivolge ai rivoltosi che con le loro azioni avevano profanato il Tempio e così si esprime: «Non foste proprio voi, sporchi profanatori, a innalzare questa balaustra dinanzi ai luoghi sacri? A mettervi

fitta di Pompeo, al fine di impedire a tutti i pagani (anche a un generale romano!) l'ingresso al tempio. Per Hestrin, *A Greek Inscription...* cit., p. 52 le epigrafi furono collocate intorno al 10 a.C., in occasione del completamento dei lavori relativi ai cortili. Ai fini della nostra analisi l'identificazione dell'epoca in cui fu affissa l'epigrafe non è di gran rilievo: si tratta in ogni caso di una vetusta prescrizione giudaica recepita nella legislazione seleucidica e, successivamente, in termini più rigorosi in quella romana. Per quanto riguarda le due lingue in cui il divieto è formulato va anche osservato che la presenza nelle immediate vicinanze del santuario di truppe romane (arruolate prevalentemente tra samaritani e siriaci di religione pagana e di spiriti antiggiudaici) rendeva indispensabile collocare tali avvertimenti in buona quantità e nella stesura sia latina che greca.

<sup>21</sup> In realtà, come ha messo in chiaro il Bickerman, la concessione dei romani s'intende proprio alla luce delle costumanze antiche dei Giudei e della loro cura di impedire le contaminazioni, cfr. C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1958, tr. it., p. 474 nota 23: «Forse queste parole (l'allocuzione di Tito) non vollero riconoscere al tribunale ebreo il diritto di condannare a morte, ma indicavano semplicemente che in questo caso i romani rinunciavano a prendere provvedimenti se il popolo si fosse fatto giustizia da solo». Anche il Rabello giunge alla conclusione secondo la quale «...il comminare la morte da parte del pubblico che aveva assistito alla violazione di una norma per cui poteva essere prevista tale pena, non è sconosciuta al sistema giuridico ebraico... non si tratta di un linciaggio tout-court, dato che si mette preventivamente in guardia il trasgressore». Non deve invece sfuggirci un'altro problema, sempre in merito a concessioni da parte dei romani verso i diritti provinciali: anche nel famoso, cosiddetto rescritto di Nazaret sulla violazione dei sepolcri (testo in SEG VIII 1934, n. 13), al colpevole di *τυμβωρυχία* viene comminata (difformemente dal diritto romano ma in sintonia con norme locali) la pena di morte. La stessa pena senza appello era prevista anche per il Sommo sacerdote ove mai fosse entrato nel Santo dei Santi in giorni non leciti, cfr. Philo, *legat.* 39,306-308.

tutte le lapidi che recano inciso in lingua greca e in lingua nazionale il divieto per chiunque di oltrepassarla? E non vi abbiamo noi permesso di mettere a morte<sup>22</sup> chi l'avesse oltrepassata, anche se si fosse trattato di un romano?»<sup>23</sup>. Certamente questo discorso, come tutti gli altri in Giuseppe, adeguandosi ai canoni della storiografia ellenistica, ha una sua precisa finalità nell'ambito degli scopi che l'autore si prefigge nella sua opera; e tali scopi qui sembrano almeno due: individuare dei profanatori colpevoli sui quali far ricadere la colpa della catastrofe del 70 d.C., scagionando pertanto agli occhi del lettore romano il popolo giudaico nella sua totalità e, d'altro canto, enfatizzare agli occhi dei lettori giudei la benevolenza di Roma e dei Flavi verso l'ebraismo. Tuttavia un nucleo storico sussiste: la piena facoltà che Roma, in caso di profanazione dell'edificio concedeva ai Giudei di giustiziare immediatamente i profanatori<sup>24</sup>; ed è questo nucleo che Giuseppe valorizza ai suoi fini. Ora è proprio tale brano di Giuseppe, ed i testi epigrafici sopra ricordati, che dobbiamo utilizzare per una rilettura del cap. 21 del libro degli Atti.

<sup>22</sup> Si osservi che il verbo qui adoperato (ἀναπέω) è lo stesso che ricorre nell'*elogium* relativo a Paolo ed attribuito a Claudio Lisia in Atti 23,27: «Quell'uomo (= Paolo) era stato preso dai Giudei, ed era sul punto d'esser da loro ucciso». Il vocabolo esprime prioritariamente l'idea dell'eliminazione fisica tramite esplosione di violenza.

<sup>23</sup> Bell. 6,124-126. Quest'ultima clausola è particolarmente densa di significato; l'eccezionalità della concessione risulta ancora più evidente quando si tengono presenti le parole di Cic., in *Verr.* 2,5,170: «facinus est vincere civem Romanum, scelus verberare, prope parricidium necare».

<sup>24</sup> J. Blinzer, *Il processo di Gesù*, tr. it., Brescia 1966, pp. 207-210, trattando della competenza delle autorità giudaiche in materia di diritto criminale, analizza la nostra *Lex Templi* e giunge alla conclusione secondo la quale «...l'assicurazione ...da parte dell'autorità romana» era che «non vi sarebbe stata nessuna interferenza nel caso che la folla fanatica avesse linciato un profanatore del santuario». Dello stesso parere A. N. Sherwin - White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, p. 38: la concessione sancita dalla *Lex Templi* prova che il Sinedrio non aveva giurisdizione criminale e che la morte del profanatore avveniva per linciaggio piuttosto che per esecuzione. Zeitlin, *The Warning Inscription...* cit., sostiene, invece, contro Bickerman che non si può parlare in alcun modo di iniziativa presa a furor di popolo, ma che il trasgressore sarebbe stato normalmente processato dal Sinedrio. Lo studioso, inoltre, sempre in polemica col Bickerman, sulla scorta di affermazioni talmudiche è persuaso che i pagani sarebbero stati considerati in stato di impurità soltanto pochi anni prima della distruzione del tempio. J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, II, Paris 1914, pp. 142-144 e Lietzmann, «Der Prozeß Jesu» in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Klasse 1931, pp. 313-322 avevano invece riconosciuto al Sinedrio giudaico la piena facoltà di comminare la pena capitale. La nostra iscrizione, è evidente, viene ricordata (specialmente nell'ambito degli studi sul processo di Gesù) quando si tratta di stabilire i limiti delle competenze del Sinedrio in materia di pena capitale; su ciò cfr. D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day*, («Studia Post-biblica», 18), Leiden 1971 (spec. il cap. IV: «The Legal Setting of the Trial of Jesus»).

Anche la storiografia lucana ha tendenze e finalità ben precise. L'evangelista nella sua opera non ha perso occasione per evidenziare gli interventi dei rappresentanti di Roma miranti a difendere Paolo (o, più in generale, i cristiani) dalle turbolenze dei Giudei<sup>25</sup>. Si tratta di attestazioni di ammirazione da parte del nostro autore per quella che un noto studioso di questo libro biblico, Jacques Dupont, ha definito l'*Aequitas romana*<sup>26</sup>. Aggiungerei che tale ammirazione svolge, in concreto, un suo preciso ruolo nell'ambito del compito di evangelista che Luca si prefigge: dimostrare cioè che la professione di fede del cristiano è pienamente compatibile con la lealtà del *civis romanus* alla sua condizione<sup>27</sup>. Nell'economia della narrazione lucana, lo zelo di Claudio Lisia nel salvar la vita a Paolo giunge a spingerlo ben al di là dei suoi compiti; più ancora che le parole scritte dal tribuno nell'*elogium* che accompagnerà l'inquisito a Cesarea, dal

<sup>25</sup> La bibliografia in merito è, anche in questo caso, enorme; mi limito a segnalare S. Légasse, «L'apologétique a l'égard de Rome dans le procès de Paul. Actes 21,27-26,32», *Recherches de Science Religieuse* 69 (1981), pp. 249-256.

<sup>26</sup> È il titolo di un noto saggio pubblicato su *Recherches de Science Religieuse* 49 (1961), pp. 354-385 ora in tr. it. in J. Dupont, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma 1975, pp. 901-948. Gli interessi di Luca per il diritto romano costituiscono argomento di numerose trattazioni; qui mi limito a ricordare, dopo il fondamentale saggio del Mommsen («Die Rechtsverhältnisse des Apostles Paulus») pubblicato nello *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 2 (1901), pp. 81-96, i contributi di H. J. Cadbury, *Roman Law and the Trial of Paul*, in F. J. F. Jackson - K. Lake, *The Beginnings of Christianity. I. The Acts of the Apostles*, vol. V, London 1933, pp. 297-338 e Sherwin - White, *Roman Society and Roman Law...* cit. Questi interessi sono ovviamente funzionali alle finalità evangelistiche dell'autore, cfr. A. A. Tries, «The Importance of Legal Scenes and Language in the Book of Acts», *Novum Testamentum* 16 (1974), pp. 278-284.

<sup>27</sup> J. J. O'Rourke, «The Military in the New Testament», *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), pp. 227-236 analizza i numerosi riferimenti neotestamentari a personale dell'esercito romano e giunge ad ipotizzare che all'epoca della stesura di questi scritti sussisteva «a missionary effort directed at the military, especially et centurions». T. R. S. Broughton, *The Roman Army*, in Jackson - Lake, *Beginnings...* cit., pp. 427-445 è uno studio delle truppe romane finalizzato all'analisi degli Atti degli Apostoli ancora utile; cfr. anche il più recente J. Gonzales Echegaray, «La guarnicion romana de Judea en los tiempos del Nuovo Testamento», *Estudios Biblicos* 36 (1977), pp. 57-84. Alcuni significativi esempi di militari romani ben disposti verso la fede ai quali fa riferimento Luca: Lc. 3,14 (dei soldati interrogano Giovanni Battista); 23,47 (un centurione alla crocifissione proclama Gesù 'giusto'); Atti 10,1 ss. (il centurione Cornelio); 10,7 (un pio militare al seguito di Cornelio); 22,26 (un centurione avverte il tribuno dello status di cittadino romano di Paolo); 23,10 (Lisia salva Paolo dal Sinedrio in tumulto); 23,17 (un centurione accompagna il nipote di Paolo dal tribuno per tutelarlo); 27,3 (il centurione Giulio si comporta umanamente con Paolo); 27,43 (Giulio vuol salvare Paolo durante il naufragio); cfr. anche M. Adinolfi, «San Paolo e le autorità romane negli Atti degli Apostoli», *Antonianum* 53 (1978), pp. 452-470.

