

L'eredità del pensiero di Paolo di Tarso nella tradizione giuridica occidentale

a cura di

Antonia Fiori e Marco Rizzi



Giappichelli

**L'eredità del pensiero
di Paolo di Tarso nella
tradizione giuridica occidentale**





Progetto di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale 2022
"The legacy of Paul of Tarsus in the Western Legal Tradition"

PNRR per la Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1. Avviso 104/2022 Finanziato dall'Unione Europea - Next Generation EU. The Legacy of Paul of Tarsus. - Prot. 2022H3C8R5, con le Unità di Ricerca:



Dipartimento di Giurisprudenza - Università degli Studi di Roma Tre, CUP F53D23003460006,



Dipartimento di Scienze Giuridiche - Sapienza Università di Roma, CUP B53D23010600006,



Dipartimento di Scienze Giuridiche - Università degli Studi di Firenze, CUP B53D23010610006,



Facoltà di Giurisprudenza - Università degli Studi di Trento, CUP E53D23006710006,



Università Cattolica del Sacro Cuore - Dipartimento di Scienze Religiose, CUP J53D23005450008

L'eredità del pensiero di Paolo di Tarso nella tradizione giuridica occidentale

a cura di

Antonia Fiori e Marco Rizzi



Giappichelli

© Copyright 2026 – G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO

VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111

<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 979-12-211-1795-0

ISBN/EAN 979-12-211-6560-9 (ebook-pdf)

ISBN/EAN 979-12-211-6741-2 (ebook-epub)

DOI: 10.82018/9791221165609



G. Giappichelli Editore



Questo libro è stato stampato su
carta certificata, riciclabile al 100%



Stampa: Stampatre s.r.l. - Torino



Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

INDICE

	<i>pag.</i>
PRESENTAZIONE	
LA “LEGGE” DI PAOLO TRA TESTI, CONTESTI E TRADUZIONI <i>Marco Rizzi</i>	XIII
LA RECEZIONE GIURIDICA DI PAOLO DI TARSO: METODO, TEMATICHE, PROSPETTIVE <i>Carlo Fantappiè</i>	1
1. I presupposti dell’indagine	1
1.1. Le motivazioni culturali e scientifiche	2
1.2. L’assenza di ricerche specifiche	5
2. I problemi metodologici	6
2.1. Il rapporto fra tradizione, recezione, rilettura	7
2.2. Il «corpus Paulinum» e le sue traduzioni	8
3. I problemi ermeneutici	10
4. Le principali fasi storiche	14
5. Considerazioni conclusive	23
SCHIAVITÀ E LIBERTÀ AL TEMPO DI SAN PAOLO <i>Emanuele Stolfi</i>	27
CRIMEN E PECCATUM: LE VICENDE DI UNA DISTINZIONE PSEUDO-PAOLINA <i>Marco Rizzi</i>	55

	<i>pag.</i>
PER UN APPROCCIO LESSICALE AI TERMINI “GIURIDICI” NEL <i>CORPUS PAULINUM</i> E ALLE LORO TRADUZIONI LATINE <i>Elia Angelo Corsini</i>	69
1. Introduzione	69
2. Un <i>hapax</i> pseudo-paolino: δίκη ~ <i>poena</i> in 2 Ts 1,9	70
3. Una traduzione peculiare per un termine comune: il caso di ἐξουσία ~ <i>licentia</i> in 1 Cor 8,9	77
4. Una traduzione peculiare nelle <i>Veteres Latinae</i> : il caso di δικαίωμα ~ <i>constitutio</i> in Eb 9,1	82
5. Conclusioni	86
EUTIMIO ZIGABENO INTERPRETE DELLA TRADIZIONE PAOLINA: PROFILI GIURIDICI DELLA LOTTA ALL'ERESIA IN ETÀ COMNENA <i>Valerio Massimo Minale</i>	89
L'ANTROPOLOGIA DEL DONO IN ILDEGARDA DI BINGEN A PARTIRE DALL' <i>HILARIS DATOR</i> DI SAN PAOLO <i>Paola Anna Maria Muller</i>	115
1. Antropologia del dono	115
2. Scambio di doni e reti di relazioni nell'Alto Medioevo	117
3. Etimologia e significato dei termini del dono	118
4. Interpretazione medievale del versetto 2 Cor 9,7: <i>Hilarem datorem</i> <i>Deus diligit</i> ~ “Dio ama chi dona con gioia”	121
4.1. Ildegarda di Bingen: Dio come <i>bilaris dator</i>	123
5. Il dono come atto relazionale	127
6. Il dono nel diritto romano e la svolta cristiana	128
7. Il dono oltre il diritto: gratuità <i>vs.</i> reciprocità vincolata	129

pag.

«UT APOSTOLUS DICIT»:	
LA VOCE DI PAOLO NEL <i>DECRETUM</i>	
DI GRAZIANO. UN DATABASE PER LA RICERCA	
<i>Antonia Fiori</i>	131
1. Premessa	131
2. La presenza dei testi biblici nelle collezioni canoniche	134
3. Valore giuridico dell'Antico e del Nuovo Testamento. I precetti figurati di origine paolina	137
4. La presenza delle epistole paoline nel <i>Decretum</i>	141
5. L'influenza paolina su temi e istituti del diritto canonico medievale	144
<i>LEX A LEGENDO – A LIGANDO – A LUCENDO:</i>	
UNA “TEORIA GENERALE” PAOLINA DELLA	
LEGGE A USO DI TEOLOGI, FILOSOFI E GIURISTI	
NELLA PARIGI DEL XIII SECOLO	
<i>Andrea Di Maio</i>	151
1. La <i>lex</i> al crocevia degli studi nel XIII secolo	152
2. La <i>lex</i> nel «conflitto delle facoltà» universitarie nel XIII secolo	155
3. La figura esemplare di Paolo “legislatore”	160
4. <i>Auctoritates</i> paoline di rilevanza giuridica	164
5. Una possibile teoria generale (<i>in nuce</i>) della “legge”	165
5.1. <i>Lex a legendo, vel a ligando</i>	165
5.2. <i>Lex a lucendo</i>	169
6. Alcune particolari teorie bonaventuriane	170
SAN PAOLO E L'UMANESIMO GIURIDICO	
<i>Rafael Ramis-Barceló</i>	175
1. Il pensiero giuridico paolino	176
2. L'umanesimo giuridico e la lettura di San Paolo	178
3. Conclusioni	194

	<i>pag.</i>
IL POTERE NORMATIVO DELLA CHIESA SECONDO FRANCISCO SUÁREZ. L'INFLUENZA DEL PENSIERO DI PAOLO DI TARSO NELLA ELABORAZIONE DEL LIBRO IV DEL <i>DE LEGIBUS</i> <i>Costantino-M. Fabris</i>	197
1. Premessa	197
2. Il potere di emanare leggi: la visione di Suárez tra intellettualismo e volontarismo	198
3. Il Libro IV del <i>De legibus</i>	202
3.1. Il potere di emanare leggi canoniche	204
3.2. Distinzione tra il potere legislativo della Chiesa ed il potere di giurisdizione nel periodo precedente alla venuta di Cristo	206
3.3. Soggetti detentori del potere di giurisdizione nella Chiesa	209
4. L'influenza del pensiero di Paolo nel capitolo I del Libro IV del <i>De legibus</i>	211
5. Osservazioni finali	216
LA PRESENZA DI PAOLO DI TARSO NEL <i>DE JURE BELLI AC PACIS</i> DI GROZIO <i>Franco Todescan</i>	219
1. Un apparente ossimoro	219
2. Uso della Sacra Scrittura e sincretismo metodologico groziano	223
3. Le citazioni di Paolo nel <i>De iure belli ac pacis</i>	224
4. Primo tema: le fonti del diritto	229
5. Il fondamento della legge naturale: un'assenza significativa	233
6. Legge divina e diritto naturale: un rapporto rovesciato?	236
7. Secondo tema: stato di natura e <i>communio primaeva bonorum</i>	239
8. Terzo tema: Stato e potere politico: quattro considerazioni	243
9. Osservazioni finali	249

pag.

LE EPISTOLE PAOLINE NEL PENSIERO MORALE,
GIURIDICO E POLITICO DI JOHN LOCKE

Diego Lucci

253

- | | |
|--|-----|
| 1. Introduzione | 253 |
| 2. Autorità politica e tolleranza religiosa | 255 |
| 3. Moralità, salvezza e giustizia umana e divina | 265 |
| 4. Conclusione | 278 |

I CARISMI. BREVE STORIA DI UNA NOZIONE
CONCEPITA AL PLURALE
E RECEPITA AL SINGOLARE

Paolo Napoli

281

- | | |
|------------------------|-----|
| 1. Sohm e Weber | 282 |
| 2. L'impronta di Paolo | 287 |
| 3. Oltre Weber | 295 |

IL GIURISTA DELLA TEOLOGIA.
ERIK PETERSON IL *REICH*
E L'EPISTOLA AI ROMANI

Paolo Cappellini

301

TEMI E CONCETTI PAOLINI
NEL PENSIERO DI CARL SCHMITT

Michele Nicoletti

327

- | | |
|---|-----|
| 1. <i>Omnis potestas a Deo</i> | 327 |
| 2. <i>La Seconda Lettera ai Tessalonicesi</i> | 337 |
| 3. Contro la paralisi escatologica | 352 |

SCHIAVITÙ E LIBERTÀ AL TEMPO DI SAN PAOLO ¹

Emanuele Stolfi

I. «Il problema della libertà non è soltanto un problema istituzionale. Al di fuori dell'antica idea di *libertas* il cristianesimo delle persecuzioni

¹Riproduco qui il contenuto della relazione tenuta al seminario del 25 settembre 2025. Ho solo mutato lievemente il titolo (che allora suonava come *Schiavi e padroni all'epoca di San Paolo*) e integrato il discorso con un minimo apparato di riferimenti bibliografici. Un grazie di cuore al fraterno amico Massimo Miglietta, che ha voluto coinvolgermi in quest'iniziativa: un'occasione preziosa, prima, per approfondire profili meno noti (almeno per me) del pensiero paolino, e poi per apprendere moltissimo da quanti *ex professo* si dedicano al suo studio e hanno preso la parola nella giornata milanese. Il taglio delle riflessioni che proporrò sarà tale da non poter affrontare vari altri profili giuridici della vicenda dell'apostolo – a cominciare da quelli giudiziari, con le imputazioni a suo carico e il relativo *iter* processuale. Basti qui il rinvio, fra le indagini più recenti, a M. Ravizza, «Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι». *L'appello di Paolo di Tarso all'imperatore*, in D. Mantovani, L. Pellicchi (a cura di), *Eparcheia, autonomia e civitas Romana. Studi sulla giurisdizione criminale dei governatori di provincia (II sec. a. C.-II d. C.)*, Pavia, 2010, 113 ss.; R. Penna, *Paolo. Da Tarso a Roma, il cammino di un grande innovatore*, Bologna, 2015, 101 ss.; A.M. Mandas, *Il processo contro Paolo di Tarso. Una lettura giuridica degli Atti degli Apostoli (21.27-28.31)*, Napoli, 2017; L. Peppe, *Il processo di Paolo di Tarso: considerazioni di uno storico del diritto*, Lecce, 2018 (con la rec. di F. Arcaria, in *Iura*, 67, 2019, 234 ss.); B. Santalucia, *Sul processo di Paolo di Tarso a Roma*, in *Liber amicorum. Mélanges en l'honneur de Jean-Pierre Coriat*, Paris, 2019, 937 ss.; L. Garofalo, *San Paolo. Esule e martire per volontà imperiale*, Milano, 2019; L. Peppe, *I 'processi' di Paolo di Tarso tra narrazioni e storia*, in *Iura*, 68, 2020, 189 ss.; L. Garofalo, *Ancora sulle vicende giudiziarie di Paolo di Tarso*, in *Liber amicorum et amicorum. Scritti in onore di Leo Peppe*, Lecce, 2021, 215 ss.; L. Peppe, *Paolo e Gesù: le garanzie del cittadino, le garanzie dello straniero*, in *Ius hominum constitutum. Studi in onore di Antonio Palma*, vol. II, Torino, 2022, 1371 ss., spec. 1377 ss., tutti con altra bibl. Muovono da momenti specifici dell'esperienza di San Paolo, a Tessalonica e a Efeso, ma per fornire un quadro di notizie e interpretazioni assai più vasto – attorno alla vita materiale e culturale di quei luoghi, ai

aveva elaborato un nuovo ideale di libertà. Non dobbiamo dimenticare che esso era una rivoluzione *adversus vetustatem*. Mentre nella dottrina democratica greca l'ideale di libertà-democrazia era stato dedotto per contrasto con la vita dello schiavo², viceversa per il cristiano dell'epoca delle persecuzioni l'ideale nuovo di *libertas* era patrimonio comune di liberi e di schiavi».

Così scriveva nel 1959 Santo Mazzarino³. Partirei da questa sua pagina – sebbene San Paolo neppure vi sia nominato – non solo perché si tratta di uno dei massimi conoscitori del mondo romano del secolo alle nostre spalle, ma anche perché per lui, come forse per nessun altro antichista, quella di Paolo è stata «la personalità che domina» l'età della dinastia giulio-claudia⁴. Al punto da sostenere, più in generale, che «nessun cittadino romano ha avuto nella storia dell'impero quell'importanza decisiva che noi dobbiamo assegnare a Paolo ... questo gigante della storia mondiale»⁵.

Si sarebbe dunque trattato del protagonista di una vera e propria «rivoluzione spirituale» – un concetto, questo di “rivoluzione”, che torna più volte, in chiavi e prospettive diverse ma sempre nevralgiche, nelle interpretazioni di Mazzarino⁶. Il lavoro di quest'ultimo davvero aspirava,

contenuti dottrinari della predicazione paolina, ai profili più strettamente giuridici delle vicende intercettate – i documentatissimi studi di Paolo Costa, a cominciare da *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto*, Assisi, 2018 (con la rec. di V. Marotta, in *Iura*, 68, 2020, 476 ss.) e «Scoppiò un grande tumulto» (*At 19,23-40*). *Efeso, la 'Via' e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, Torino, 2021 (con la 'discussione' di L. Peppe, «Scoppiò un grande tumulto», in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 11, 2021, 574 ss.).

² Il richiamo era ad Aristotele, *Politica* 6,2,1317b, ove leggiamo che uno dei «caratteri della libertà» richiamato da «tutti i sostenitori della democrazia» consisterebbe nel «vivere ciascuno come vuole»: il che «sarebbe opera della libertà, dal momento che gli schiavi vivono non come vogliono». Le citazioni, comunque, potrebbero agevolmente moltiplicarsi: cfr. ad esempio più avanti, ntt. 9 e 42.

³ Si veda infatti S. Mazzarino, *La fine del mondo antico. Le cause della caduta dell'impero romano* [1959], rist. Milano, 1995, 177.

⁴ S. Mazzarino, *L'impero romano*, vol. I, Roma-Bari, 1998¹⁰, 211.

⁵ Così ancora S. Mazzarino, *L'impero romano*, I, cit., 168 s.

⁶ Posso ora rinviare, in proposito, a E. Stolfi, *Leggendo Mario Mazza (e rileggendo Santo Mazzarino). Appunti da un seminario catanese*, in *Iuris Antiqui Historia*, 17, 2025, 195 ss., ove bibl.

giova ricordarlo, all'unificazione di "Kaisergeschichte" e "Kirchengeschichte": come suggerito, sulle orme di Wilhelm Weber, soprattutto in *Storia romana e storiografia moderna*⁷. E giustamente Mario Mazza rileva che nella sua lettura della storia imperiale di Roma il momento religioso risulta «consustanziale» a quello politico, sociale ed economico⁸.

Dicevo che in quella pagina del grande storico catanese il nome di Paolo non è menzionato, almeno espressamente. E tuttavia il riferimento alla libertà come «patrimonio comune di liberi e di schiavi» evoca senz'altro l'ideale trascendere questa basilare dicotomia che troviamo enunciato in celebri passaggi paolini – come nella *Prima lettera ai Corinzi* (12,13): «tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi (*éite douloi éite eléutheroi*)». Tornerò su questa formulazione, assai vicina a quella rinvenibile almeno in altri due testi risalenti all'apostolo, o comunque a lui attribuiti.

Solo su un punto non mi sentirei di seguire sino in fondo Mazzarino, almeno per i toni perentori che impiegava nell'affermazione che ho richiamato all'inizio. Mi riferisco all'idea secondo cui il concepire la libertà come ideale «dedotto per contrasto con la vita dello schiavo» costituirebbe una tipica, se non esclusiva, prerogativa della democrazia greca – quindi del contesto in cui, più di ogni altro, la *eleuthería* si era connotata in chiave prettamente politica.

Certo è vero che – come ha scritto Cartledge nel commentare un passo della *Politica* aristotelica⁹ – «nei Greci il concetto più profondo di libertà poggiava sull'opposizione a quello di schiavitù ... per un Greco essere libero significava precisamente non solo non essere schiavo di fatto, ma

⁷ Ma anche in altri luoghi della produzione mazzariniana troviamo il richiamo a un «presupposto metodico» dato ormai per acquisito, frutto di «una conquista del romanticismo hegeliano»: quello secondo il quale, appunto, «storia del cristianesimo e storia dell'impero sono come le parallele non-euclidee: si incontrano». Così S. Mazzarino, *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*, vol. I, Bari, 1974, 171. Su questa e analoghe immagini impiegate da Mazzarino, nonché sul risalto che egli, liberandosi da certi pregiudizi, attribuiva a San Paolo, da ultimo, G. Brizzi, *Imperium. Il potere a Roma*, Bari-Roma, 2024, 263 s.

⁸ Cfr. M. Mazza, *La lezione di un maestro. Scritti su Santo Mazzarino*, Napoli, 2023, 44. Ulteriori indicazioni in E. Stolfi, *Leggendo Mario Mazza*, cit., § 2 e nt. 33.

⁹ Ossia *Politica* 1,3,1253b-1,6,1255a: cfr. P. Cartledge, *La politica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. I, Torino, 1996, 55.

neppure adottare comportamenti omogenei al modello stereotipo dello schiavo». A me sembra, tuttavia, che per ogni uomo antico la schiavitù fosse un fenomeno talmente capillare e incisivo, a qualsiasi livello, che non era essa a configurarsi quale privazione della libertà ma piuttosto, e al contrario, quest'ultima a rendersi pensabile solo come un vuoto o sottrazione di schiavitù: così da assumere appunto, è stato osservato, il «senso archetipico di non-schiavitù»¹⁰. Quando addirittura non era un particolare tipo di schiavitù a delinearci – e non per mero gusto del paradosso – come la versione fisiologica e salutare della libertà, scongiurandone la degenerazione in arbitrio e mera licenza.

È questa, in particolare, la sola accezione in cui alcuni fra i critici più autorevoli (e radicali) della democrazia ateniese – Socrate e Platone – stimavano fosse da perseguire la *eleuthería*: essenzialmente risolta in un *douléuein* rispetto al *nomos*, padrone assoluto anche rispetto a coloro che detengono il potere (*despótes ton archón-ton*)¹¹. Ma quest'ordine di idee si rinviene ancora in Cicerone, con enunciazioni – come quella secondo cui *legum ... omnes servi sumus ut liberi esse possimus*¹² – che tanto

¹⁰ Così M. Barberis, *Libertà*, Bologna, 1999, 10 e 15 ss. Già M. Pohlenz, *La libertà greca*, trad. it. Brescia, 1963, 7 riteneva che «la libertà è concetto che si chiarisce nel contrasto. Esistono uomini liberi solo là dove ve ne siano di non liberi». A sua volta, illustrando il carattere di per sé non «definibile» della nozione di libertà, M.I. Finley, *La libertà del cittadino nel mondo greco*, ora in Id., *Economia e società nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari, 1984, 101, faceva proprie le parole di Leach, secondo cui tale concetto «può essere formulato correttamente (solo) in antitesi a 'non-libertà'». Riguardo all'esperienza romana cfr. più avanti, nt. 15. In merito a quella greca si veda anche M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari, 1995, 41, secondo il quale la schiavitù «strutturava, polarmente, la configurazione della soggettività greca nella figura della 'libertà'». Paradigmatiche appaiono enunciazioni come quella che leggiamo nel *Prometeo incatenato* di (o attribuito a) Eschilo, secondo cui «nessuno è libero tranne Zeus» (v. 50): E. Stolfi, *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*, Bologna, 2022, 144 s.

¹¹ Ne ho trattato in modo (spero) meno sommario in E. Stolfi, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma, 2020, 142 ss. Cfr. anche Id., *Concezioni antiche della libertà. Un primo sondaggio*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano «Vittorio Scialoja»*, 108, 2014, 162 ss.

¹² Così in *Pro Cluentio* 53,146. Ma tutto il contesto è assai rilevante: soprattutto per la stretta connessione che, nelle battute precedenti, viene instaurata fra *dignitas*, *libertas* ed *aequitas*. Mi sono soffermato su questa testimonianza, ponendola a raffronto con altre e convergenti enunciazioni ciceroniane, in E. Stolfi, *Concezioni antiche della libertà*, cit.,

fascino avrebbero esercitato sul moderno “neo-repubblicanesimo”, da Harrington (se non Machiavelli) sino ai giorni nostri¹³, con l’idea di una libertà che «non è una libertà dalle leggi, ma una libertà grazie o in virtù delle leggi»¹⁴: quindi, preciserei, realizzabile solo in presenza di una totale subordinazione ad esse.

II. Ma anche in differenti approcci è la nozione stessa di libertà, come dicevo, a rendersi pensabile solo in antitesi a quella di schiavitù. La riflessione dei giuristi romani non fa eccezione. Probabilmente esagerava Quentin Skinner nel sostenere che «il concetto di libertà viene sempre definito, nel *Digesto*, in opposizione a quella di schiavitù»¹⁵. Ed esagerava

174 s. ove bibl. Circa il passaggio richiamato nel testo – l’occasione in cui furono pronunziate quelle parole e le riletture a cui si sono prestate in età moderna, da Bracciolini ad Hayek e Viroli – importante L. Fezzi, *Legum ... omnes servi sumus ut liberi esse possimus: citazioni e ‘non citazioni umanistiche’, liberali e ‘neoromane’ di una celebre massima ciceroniana*, in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 3, 2013, 117 ss. ove altra bibl.

¹³Fra i lavori da tenere più presenti, oltre a quello di Fezzi ricordato alla nt. precedente, J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, vol. II, trad. it. Bologna, 1980; P. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, trad. it. Milano, 2000; Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, trad. it. Torino, 2001. Circa il dibattito suscitato, anche in Italia, dalle tesi (soprattutto) degli ultimi due autori si veda – assieme alle dense introduzioni di M. Geuna alle versioni italiane dei rispettivi volumi – almeno M. Viroli, *Il repubblicanesimo*, Roma-Bari, 1999, spec. 19 ss. e Id., *La libertà dei servi*, Roma-Bari, 2010, 4 ss., nonché (con toni critici, talora forse troppo severi) U. Vincenti, *La repubblica virtuosa. Una proposta per l’Italia*, Milano-Torino, 2011, 76 ss. Cfr. anche L. Fezzi, *Il rimpianto di Roma. Res publica, libertà ‘neoromane’ e Benjamin Constant agli inizi del terzo millennio*, Milano, 2012, VIII, 10 ss. Ulteriori indicazioni in E. Stolfi, *Concezioni antiche della libertà*, cit., 150 ss. e Id., *Repubblicanesimo e costituzioni greche: democrazia, ‘dispotismo’ delle leggi e alternanza fra ‘governare’ ed ‘essere governati’*, in *La Fionda* 3.2, 2023, 15 s.

¹⁴Sono parole di M. Viroli, *La libertà dei servi*, cit., 13.

¹⁵Così Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, cit., spec. 30 s. ove bibl. Sulla stretta e decisiva connessione che anche a Roma possiamo cogliere tra configurazioni della libertà e schiavitù, cfr. almeno B. Albanese, *Le persone nel diritto privato romano*, Palermo, 1979, 20 (secondo il quale «è la *servitus* ... lo sfondo truce su cui si delinea ed assume significato il fenomeno della *libertas*»); I. Cogitore, *Le deux nom de liberté. Histoire d’une idée politique dans la Rome antique*, Bordeaux, 2011, 69 ss. (che muove dal rilievo che proprio tale opposizione «est constitutive du sens premier de *libertas*», senza peraltro rinunciare ad attribuirvi una precisa portata politica); C. Ando, *Law, Language,*

per la semplicissima ragione che ci è giunto un solo testo giurisprudenziale contenente una specifica definizione di *libertas*. Si tratta di un frammento proveniente dal IX libro delle *Institutiones* di Fiorentino, verosimilmente redatte all'inizio del III secolo d.C. Ci troviamo, con ogni probabilità, all'interno di una trattazione *De statu hominum*, e in effetti tutto il discorso verte sull'immancabile dicotomia *libertas-servitus*. Nel passo¹⁶ leggiamo che la prima *est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur*; la seconda *est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*¹⁷.

Al di là della formulazione fin troppo netta e generalizzante di Skinner, dunque, rimane il dato sostanziale. Di rilievo appare, in effetti, la

and Empire in the Roman Tradition, Philadelphia, 2011, spec. 70 s., 83, 87 ss. (non del tutto persuaso dall'interpretazione di Skinner circa il testo di Fiorentino che stiamo per richiamare, la cui decontestualizzazione condurrebbe a un'indebita assimilazione fra libertà e cittadinanza, quindi fra cittadinanza stessa e «legal personality», e infine tra quest'ultima e «non-domination»); V. Arena, *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge, 2012, 14 ss. ove altra bibl. (convinta che «the status of every man could be conceptually categorised according to the strict dichotomy between *libertas* and slavery»). Tutto questo, peraltro, non esclude la fondatezza del rilievo – per certi versi divergente ma a mio avviso, appunto, non inconciliabile – già formulato da G. Crifò, *Semitae et vestigia libertatis*, in *Studi G. Nicosia*, vol. III, Milano, 2007, 57, secondo il quale «nella disciplina stessa della schiavitù è evidente la traccia della libertà» (quest'ultima ha costituito, più in generale, un tema centrale in tutta la ricerca di Crifò, sin dai lavori giovanili: ne ha ricostruito le linee salienti M.U. Sperandio, *Innata libertas*. *Libertà di fatto, libertà individuale, libertà politica a Roma nel pensiero di Giuliano Crifò*, in F. Cortese, M. Miglietta [a cura di], *Catalogo del 'Fondo Giuliano Crifò'. Presentazione e Atti della 'Giornata di studio'*. Trento 22 ottobre 2021, Roma-Bristol, 2023, 19 ss. ove bibl., cui adde E. Stolfi, *Uno Studioso e i suoi 'Auttori'*, *ibidem*, spec. 57 s. e nt. 1). Più di recente cfr. anche C. Cascione, *Civitas, libertas und die Grundlagen des römischen Rechts*, in *Das Römische Recht – eine sinvolle, in Auguralreligion und hellenistischen Philosophien wurzelnde Rechtswissenschaft? Forschungen von Okko Behrends revisited*, Berlin-Boston, 2020, 9 ss.

¹⁶ Ossia D. 1,5,4,pr.-1, su cui i giustinianeî avrebbero visibilmente ricalcato *Inst.* 1.3.1-2, ove pure non manca qualche variante testuale (che avrebbe poi alimentato il lavoro interpretativo dei medievali: M.U. Sperandio, *Innata libertas*, cit., 46).

¹⁷ Circa la datazione dell'opera di Fiorentino, la collocazione palinogenetica del nostro frammento e un'analisi meno sommaria del suo contenuto posso rinviare, nell'ultimo quindicennio, a E. Stolfi, *Concezioni antiche della libertà*, cit., 169 ss.; L. Maganzani, *Florentinus. Institutionum libri XII*, Roma, 2022, 8 ss., 52 ss., 172 ss.; M.U. Sperandio, *Innata libertas*, cit., 39 ss., tutti con bibl.

dimensione di “naturalità” in cui si colloca la libertà – siamo negli stessi anni in cui Ulpiano poteva giungere ad affermazioni clamorose per un uomo antico, secondo cui su quel piano non si darebbe schiavitù e tutti gli uomini sarebbero liberi (oltre che, addirittura, eguali)¹⁸. Una natura¹⁹ contro cui possono muovere i dettami del *ius* – in particolare del *ius gentium*, comune a Romani e stranieri – e la “forza delle cose” (così renderei la *vis* di Fiorentino), in modo da dar vita allo *status* servile. Ma – e soprattutto, almeno nella nostra ottica – schiavitù e libertà si implicano a vicenda: si semantizzano reciprocamente, potremmo dire. E rimarrebbe impossibile inquadrare la seconda a prescindere dalla prima – non diversamente da come in campo pubblicistico un altro giurista, Proculo, già nel I secolo d.C. aveva indicato cosa intendere per “popolo libero”: ossia quello che *nullius alterius populi potestati est subiectus* (8 ep., D. 49,15,7,1)²⁰.

¹⁸ Così leggiamo in due frammenti del giurista severiano, ossia (1 *inst.*) D. 1,1,4 e (43 *ad Sab.*) D. 50,17,32. Ma si veda anche quanto negli stessi anni scrivevano – oltre allo stesso Fiorentino, appunto in D. 1,5,4,1 – Trifonino in (7 *disp.*) D. 12,6,64 nonché (almeno a contrario) Marciano in (1 *inst.*) D. 1,5,5,1. Su questa catena di testi, di recente, D. Dursi, *Aelius Marcianus. Institutionibus libri I-V*, Roma, 2019, 57 s., 111 ss. e A. Schiavone, *Commento. Institutionum libri II*, in J.-L. Ferrary, V. Marotta, A. Schiavone, *Cnaeus Domitius Ulpianus. Institutiones, de censibus*, Roma, 2021, 207 ss. Altre indicazioni erano già in E. Stolfi, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio. II. Contesti e pensiero*, Milano, 2002, 397 s. e Id., *La schiavitù degli antichi e dei moderni* (A proposito di Marco Fioravanti, *Il pregiudizio del colore. Diritto e giustizia nelle Antille francesi durante la Restaurazione*, Roma, Carocci, 2012), estr. da *Historia et Ius*, 4, 2013, 12. Si veda, da ultimo, anche L. Maganzani, *Florentinus*, cit., spec. 52 ss.

¹⁹ Per quanto a sua volta «istituita» dal diritto stesso, soprattutto nella visione del medesimo Ulpiano: lo ha dimostrato Yan Thomas in alcuni mirabili contributi – a cominciare da *L'institution juridique de la nature*, ora leggibile in Y. Thomas, J. Chiffolleau, *L'istituzione della natura*, trad. it. Macerata, 2020, 15 ss. Circa le coordinate teoriche che caratterizzano la ricostruzione dello studioso francese sul tema (e le molte questioni che vi sono connesse, incluse le notevoli sfasature che emergono fra la concezione della natura propria dei giuristi severiani e quella dei Padri della Chiesa), cfr. di recente R. Esposito, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino, 2023, spec. 11 ss.; E. Stolfi, *Il «mistero della giuridicità» in Yan Thomas. «Isolamento» del diritto e sua prestazione «denaturante», a partire dalla lettura di Mommsen e Villey*, in M. Frunzio (a cura di), *In ricordo di Yan Thomas. Atti del convegno di Urbino (3-4 novembre 2023)*, Pesaro, 2024, 61 ss., spec. 75 s., 81 ss. ove altra bibl.; Id., *A proposito di «vitam instituere»*, in *Hestiasis. Scritti in onore di Elio Doveve*, Bari, 2025, 577 ss.

²⁰ Ha giustamente attratto l'attenzione su questo testo, non sempre valorizzato e

In quella inscindibilità, logica e storica a un tempo, affiora un dato remoto eppure in qualche misura persistente, inscritto nel codice genetico delle concezioni occidentali della libertà. Un dato che integra, in modo a mio avviso non secondario, quanto osserva Roberto Esposito nel ripercorrere le due nozioni della stessa libertà rese canoniche da Isaiah Berlin (ma potremmo agevolmente spingerci più indietro, almeno fino a Benjamin Constant)²¹. Il filosofo napoletano, infatti, anche riguardo alla sua forma «positiva» pone in luce «la manifesta incapacità di pensare affermativamente la libertà nel lessico concettuale moderno dell'individuo, della volontà e del soggetto. È come se ciascuno di questi termini – e ancora più il loro insieme – spingesse irresistibilmente la libertà a ridosso del suo “non”, fino a trascinarla dentro di esso»²².

III. Abbandoniamo le speculazioni dei moderni e torniamo al contesto in cui si muoveva Paolo di Tarso, ma anche il contemporaneo Proculo e poi gli altri giuristi romani. Non è difficile cogliere la catena di determinazioni – materiali, culturali e persino antropologiche – che, interagendo fra loro, si ponevano alla base di quest'onnipresenza della schiavitù anche sul piano teorico.

Era un mondo letteralmente dominato dalla capillare presenza della realtà servile: nelle forme di produzione economica e nelle concezioni del lavoro²³, così come nelle relazioni sociali, nella sfera degli affetti e della

invece assai rilevante nella nostra prospettiva, C. Ando, *Law, Language, and Empire*, cit., 73. Sulle caratteristiche dell'opera di Proculo da cui è tratto il passo – ma senza un suo specifico esame, atteso il particolare taglio adottato nello studio, di per sé assai pregevole – cfr. da ultimo L. Pellicchi, *I giuristi che scrivono lettere: questioni di forma e di contenuti, attraverso gli epistolarum libri di Proculo*, in *Tesserae iuris*, 5.1, 2024, 225 ss.

²¹ Il riferimento è, rispettivamente, a I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* [1958], ora in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969, 118 ss., spec. 163 ss. (= Id., *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. Milano, 1989, 189 ss., spec. 228 ss.) e al noto pamphlet del 1819 oggi leggibile anche nella versione italiana curata da G. Paoletti (seguita in appendice da un denso *Profilo del liberalismo* di P.P. Portinaro), ossia B. Constant, *La libertà degli antichi, comparata a quella dei moderni*, Torino, 2005. In merito a quest'ultimo, nella prospettiva che qui più rileva, cfr. almeno L. Fezzi, *Il rimpianto di Roma*, cit., *passim* ed E. Stolfi, *Concezioni antiche della libertà*, cit., spec. 143 ss. ove altra bibl.

²² Così R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, 2004, 70.

²³ Con l'inesorabile discredito che lo colpiva nel suo esercizio manuale – tanto più se in forma subordinata, e perciò destinata a essere attratta «nell'orbita oscura di

sessualità (lo ha mirabilmente illustrato Michel Foucault)²⁴, nelle rappresentazioni artistiche (pensiamo solo al teatro di Plauto) e nelle elaborazioni concettuali (quali il parco metaforico a cui attingeva Cicerone: vi tornerò). Non è affatto un'esagerazione adottare per la schiavitù²⁵ la categoria di «fatto totale» coniata da Marcel Mauss ad altro proposito²⁶. Un'istituzione, in definitiva, che segna di sé ogni momento e aspetto della vita privata e collettiva: incluso, ovviamente, lo strumentario giuridico destinato a regolarla.

E con questo vengo all'unico settore al quale, *ignorantiae causa*, dovrei in realtà limitare il mio discorso. Impossibile, evidentemente, ripercorrere qui nel dettaglio i mille rivoli in cui si articola la disciplina romana della schiavitù, ossia le previsioni *de iure personarum* che attengono ai non liberi – giacché *omnes homines*, appunto, *aut liberi sunt aut servi*, come lapidariamente enunciato nella celebre dicotomia di Gaio: una *summa divisio*, come egli afferma nel secolo successivo a San Paolo²⁷.

un'assimilazione analogica quasi totale con la condizione schiavistica». In questi termini A. Schiavone, *La storia spezzata. Roma antica e occidente moderno*, Roma-Bari, 1996, 132 (ma si vedano già le pp. 41 s.), il quale ha individuato altrove (*Storia e destino*, Torino, 2007, 47) «le basi materiali del mondo classico» proprio nella stringente interazione di «ricorso massiccio alla schiavitù, concezione degradata del lavoro e mancanza di innovazione nei processi produttivi». Diverso, ma fino a un certo punto, il discorso per quanto attiene all'impegno profuso sul proprio terreno da un agricoltore – rispetto al quale, peraltro, l'idealizzazione (il “modello Cincinnato”, potremmo dire) venne progressivamente a prevalere sull'effettiva importanza. Altre indicazioni in E. Stolfi, *La terra e il tempo. Per una discussione attorno a lavoro e forme giuridiche fra antichità e medioevo*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 83, 2017, 64 ss.

²⁴ Cfr. in particolare M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. Milano, 2004, spec. 84 ss. Anche della sessualità egli poteva dunque parlare come di un «dispositivo», produttivo di dinamiche di soggettivazione e assoggettamento a un tempo: Id., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Milano, 2004, 69 ss., 94 ss. Si sofferma proprio su questa terminologia del pensatore francese («dispositivo di sessualità»), ad esempio, E. De Cristofaro, *Michel Foucault storico del diritto*, in *Discipline filosofiche*, 25.1, 2006, spec. 154 s.

²⁵ Come ha suggerito A. Schiavone, *La storia spezzata*, cit., 124 s., 243 ove bibl., che già seguivo in E. Stolfi, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 391 e Id., *La soggettività commerciale dello schiavo nel mondo antico: soluzioni greche e romane*, estr. da *Teoria e Storia del Diritto Privato*, 2, 2009, 10 s.

²⁶ Il riferimento è naturalmente a M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, trad. it. Torino, 2002, 9 ss.

²⁷ Si veda *inst.* 1.9. Il passo è stato al centro di innumerevoli letture: una sintesi, da

Molteplici previsioni, dicevo²⁸: su come si diviene schiavi (per prigionia bellica, in primo luogo, ma anche per nascita da madre schiava: assai più specifiche e circoscritte le altre cause), sulla tipologia di *res* che essi costituiscono (vi tornerò fra un attimo) e quindi su come trasferirne la proprietà (o almeno il possesso, tramite compravendite nel cui ambito potrebbero anche rilevare “vizi occulti” del *servus*), sui ruoli talora apicali a cui viceversa questi può essere adibito nel campo di commerci e attività imprenditoriali, su come e perché debba essere punito o represso il suo comportamento (con eventuali ricadute di responsabilità sul suo *dominus*) o a quali conseguenze possa dar luogo la sua uccisione da parte di terzi²⁹, su come eventualmente cessare di essere tale (in forza di vari tipi di manomissioni, a loro volta sottoposte col tempo a limitazioni, ma

ultimo, in E. Stolfi, *Gaio*, in A. Schiavone (a cura di), *Giuristi romani*, Torino, 2024, 259 s. Circa il «marchio tipicamente gaiano» riconoscibile nei richiami a una *summa divisio*, quali troviamo in questo e altri luoghi nevralgici del manuale, G. Falcone, *Studi sui commentarii istituzionali di Gaio*. I. *Formazione e natura del testo*, Roma, 2022, 86. Impossibile qui affrontare *ex professo* portata e implicazioni del ricorso di Gaio al termine *persona* – che a sua volta sarebbe da approfondire anche tramite un raffronto con le elaborazioni teologiche attorno al medesimo concetto (*rectius*, “dispositivo”), a partire da Tertulliano (su cui cfr. almeno M. Rizzi, *Persona: tra grammatica e teologia nell’Adversus Praxean di Tertulliano*, in G.M. Vian (a cura di), *Pensiero giuridico romano e teologia cristiana tra il I e il V secolo*, Torino, 2020, 15 ss. ove bibl.). Sul punto, pur sfiorando appena tale confronto, sono tornato in varie occasioni: da E. Stolfi, *La nozione di «persona» nell’esperienza giuridica romana*, in *Filosofia Politica*, 21.3, 2007, 379 ss. e Id., *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna, 2010, 144 ss. sino a Id., *Padroni e schiavi: i dispositivi del potere*, in L. Solidoro (a cura di), *Diritto e controllo sociale. Persone e status nelle prassi giuridiche*, Torino, 2019, 53 ss. e Id., *Per una genealogia della soggettività giuridica: tra pensiero romano ed elaborazioni moderne*, in P. Bonin, N. Hakim, F. Nasti e A. Schiavone (a cura di), *Pensiero giuridico occidentale e giuristi romani. Eredità e genealogie*, Torino, 2019, 79 ss., tutti con altra bibl.

²⁸ Per una panoramica complessiva su di esse rimane insuperato, per nitore della ricostruzione e completezza delle fonti considerate, B. Albanese, *Le persone*, cit., 19-168.

²⁹ Col significativo coesistere, ad esempio, della tutela prevista dal primo *caput* della *lex Aquilia* e della repressione criminale sancita dalla *lex Cornelia de sicariis* – originariamente applicata ai soli casi in cui l’*homo* ucciso fosse un libero. Cfr., per tutti, V. Marotta, *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, Milano, 1988, 303 ss. e M. Miglietta, «*Servus dolo occisus*». *Contributo allo studio del concorso tra ‘actio legis Aquiliae’ e ‘iudicium ex lege Cornelia de sicariis’*, Napoli, 2001, *passim*, ove altra bibl.

anche a interventi volti a sancire un *favor libertatis*³⁰ e sui conseguenti obblighi a cui continua a essere tenuto chi sia stato così affrancato (liberto), sulle disposizioni testamentarie che (congiuntamente o meno alla liberazione) possono coinvolgere uno schiavo (o ex schiavo, ormai). Ma ancor più ricca è la casistica che rinveniamo nei testi giurisprudenziali, giusta la vecchia osservazione di Buckland secondo la quale quasi non troviamo un problema affrontato dai giuristi romani, nella minuta cartografia sociale da loro ripercorsa, che non coinvolga un *servus*³¹.

Vi è dietro, senza dubbio, il peso incomparabilmente superiore che, rispetto a qualsiasi altro bene (incluse le restanti *res Mancipi*, a parte forse i fondi rustici, almeno se di ampie dimensioni), gli schiavi assumevano negli ingranaggi economici della Roma tardorepubblicana e imperiale – tanto più quando drogati dalle grandi conquiste militari, diciamo dal II secolo a.C. al II d.C.: quello che la storiografia marxiana denominava appunto “sistema di produzione schiavistico”. Ma vi è dietro anche una peculiarità del modo con cui il *ius*, nei diversi e compresenti piani normativi, ha esercitato la sua presa su questi milioni di persone ridotte a cose. Un fenomeno di per sé spaventoso, che non può essere edulcorato da alcun pudore dei moderni, e che mi sembra complicare alquanto anche certi loro tentativi di scorgere – con notevole disinvoltura storica, se non

³⁰ Circa questo «criterio ermeneutico» adottato dalla giurisprudenza tardorepubblicana e (ancor più) imperiale, per tutti, P. Starace, *Lo statuliber e l'adempimento fittizio della condizione. Uno studio sul favor libertatis fra tarda Repubblica ed età antonina*, Bari, 2006, spec. 23 ss. ove bibl.

³¹ Si veda W.W. Buckland, *Roman Law of Slavery*, Cambridge, 1908, V: «there is scarcely a problem which may not be affected by the fact that one of the parties to the transaction is a slave, and, outside the region of procedure, there are few branches of the law in which the slave does not prominently appear». Queste parole, in modo davvero significativo, erano poste in epigrafe a A. Watson, *Slavery and the Development of Roman Private Law*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano «Vittorio Scialoja»*, 90, 1987, 105 ss. Una vistosa conferma del giudizio di Buckland è stata scorta nella riflessione dei giuristi del I secolo a.C. da A. Schiavone, *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana. Il secolo della rivoluzione scientifica nel pensiero giuridico antico*, rist. Roma-Bari, 1992, 118 s. (= *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, Torino, 1994, 103); ma si veda anche Id., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, 2017², 249 s., 501 s. Riteneva invece quell'opinione «too narrow» M.I. Finley, *Ancient Slavery and modern Ideology*, rist. London, 1992, 65, e tendeva a problematizzarla M. Morabito, *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*, Paris, 1981, 24 ss.

anche etica – preludi di dottrine dei “diritti umani” già nel mondo antico³².

E tuttavia il ridurre, sul piano delle forme giuridiche, gli schiavi a cose non impediva di vederne persistere la dimensione umana, pur senza che a ciò si connettesse necessariamente l’attribuzione di alcuna facoltà o tutela giuridica – ma per il pieno compimento di una simile svolta avremmo dovuto attendere, invero, il 1948³³: e in larga misura, ahimè, a livello di enunciazioni programmatiche ben più che di prassi effettive. In definitiva, quella che per secoli venne realizzata nei confronti degli schiavi ci si presenta nei termini di una “reificazione imperfetta”, secondo la formula

³² Al riguardo il dibattito storiografico è peraltro, come inevitabile, assai vasto e articolato. Cfr. almeno G. Pugliese, *Notazioni storiche sui diritti umani* in S. Caprioli, F. Treggiari (a cura di), *Diritti umani e civiltà giuridica*, Perugia, 1992, 19 ss.; J. Gaudemet, *Des “droits de l’homme” dans l’Antiquité?*, in *Collatio iuris Romani. Etudes Hans Ankum*, vol. I, Amsterdam, 1995, 105 ss.; R.A. Bauman, *Human Rights in Ancient Rome*, London, 2000, *passim*; M. Talamanca, *L’antichità e i «diritti dell’uomo»*, in *Atti convegno Lincei in onore di Paolo Barile*, Roma, 2001, 41 ss.; T. Honoré, *Ulpian. A Pioneer of Human Rights*, Oxford, 2002², spec. 84 ss.; G. Crifò, *Per una prospettiva romanistica dei diritti dell’uomo*, in K.M. Girardet, U. Nortmann (Herausgg.), *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, Stuttgart, 2005, 240 ss., spec. 249 ss.; E. Stolfi, *Al tramonto del diritto naturale classico: ius naturale e ius gentium in una quaestio di san Tommaso*, in *Fides humanitas ius. Studii in onore di Luigi Labruna*, vol. VIII, Napoli, 2007, 5421 s. ove altra bibl.; U. Vincenti, *Diritto romano e diritti umani*, *ibidem*, 5835 ss.; Id., *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari, 2009, 60 ss. A. Schiavone, *Ius*, cit., spec. 439; M.L. Biccari, *Diritti fondamentali dell’uomo e diritto romano: tra valori di civiltà e ‘ius naturale’*, in *Jus. Rivista di Scienze Giuridiche*, 64, 2017, 114 ss.; M. Bettini, *Homo sum. Essere “umani” nel mondo antico*, Torino, 2019, spec. 26 ss.; M. Frare, *L’humanitas romana. Un criterio politico normativo*. Prefazione di Antonio Palma, Napoli, 2019, spec. 99 ss.

³³ Con quella *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo* con la quale (e solo con la quale) possiamo ritenere compiuta l’evoluzione per cui – scriveva N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino, 1997, 24 – «i diritti del cittadino si sono trasformati radicalmente, positivamente, nei diritti dell’uomo». Una lettura ancor più critica riguardo alle enunciazioni settecentesche dei «diritti dell’uomo e del cittadino» è, fra gli altri, in G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996, spec. 24, secondo il quale vi sarebbero state indicate due figure distinte, o più probabilmente un’endiadi – ma col primo termine che sarebbe sempre e necessariamente contenuto nel secondo. Cfr. anche il quadro di sintesi tracciato, con la consueta lucidità, da P. Costa, *Diritti fondamentali (Storia)*, in *Enciclopedia del Diritto*, Annali II – tomo II, Milano, 2008, spec. 384 s.

che adottato ormai da decenni³⁴ e che, pur discutibile come tutte le formule, mi sembra ancora capace di porre in risalto il dato più interessante.

IV. L'incompiutezza della riduzione dello schiavo a cosa si coglie sotto vari profili: da quelli che sin da età arcaica riguardavano la dimensione giuridico-religiosa (a proposito del luogo di sepoltura dello schiavo o della sua partecipazione a taluni culti o atti solenni) a quelli che più rilevano per il periodo che ci riguarda. Mi limito a richiamare alcuni esempi³⁵.

Consideriamo, in primo luogo, l'orientamento giurisprudenziale che portò a escludere la natura di *fructus* per il nato dalla schiava, nella disputa (risalente proprio alla prima fase dell'arco storico che evocavo) circa l'appartenenza del *partus ancillae* al nudo proprietario oppure all'usufruttuario. Disputa che una logica rigorosa avrebbe dovuto condurre a risolvere nel senso opposto a quello riuscito prevalente – e che Gaio avrebbe poi motivato con l'«assurdità» di considerare che un essere umano *in fructu esse, cum omnes fructus rerum natura hominum gratia comparaverit*³⁶.

³⁴ Cfr. E. Stolfi, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 395 ss.; L. Lantella, E. Stolfi, *Profili diacronici di diritto romano*, Torino, 2005, 81; E. Stolfi, *La soggettività commerciale*, cit., 11 ss.; Id., *Padroni e schiavi*, cit., 20 ss. La terminologia da me proposta è stata ripresa, ad esempio, da U. Agnati, «*Persona iuris vocabulum*». Per un'interpretazione giuridica di «*persona*» nelle opere di Gaio, estr. da *Rivista di Diritto Romano*, 9, 2009, 32 nt. 129.

³⁵ Per un loro esame più puntuale, accompagnato da quello di ulteriori testi e questioni rilevanti nella medesima ottica, posso rinviare a E. Stolfi, *Padroni e schiavi*, cit., 24 ss. ove bibl.

³⁶ I passi che c'informano di questo contrasto fra Publio Mucio, Manilio e Bruto (una delle prime testimonianze di *dissensiones prudentium* a noi pervenute) sono assai noti. Si tratta di Cicerone, *De finibus bonorum et malorum* 1,4,12 e (Ulp. 17 *ad Sab.*) D. 7,1,68,pr., da confrontare appunto con (Gai. *rer. cott.*) D. 22,1,28,1, ma anche con (Ulp. 15 *ad ed.*) D. 5,3,27,pr. Richiamavo la principale bibliografia apparsa sul tema sino ad allora – avanzando più di una perplessità riguardo ai tentativi di individuare stringenti ragioni giuridiche a favore dell'esclusione, da parte di Bruto, della qualifica di *fructus* per il figlio della schiava – in *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 402 s. e nt. 38. Si vedano, successivamente, almeno P. Cantarone, *Ius controversum e controversie giurisprudenziali nel II secolo a.C.*, in *Philía. Scritti per Gennaro Franciosi*, vol. I, Napoli, 2007, 441 ss.; V. Di Nisio, *Osservazioni in tema di partus ancillae*, in *Fides Humanitas Ius*, cit., vol. III, Napoli, 2007, 1493 ss. ove altra bibl.; M. Bretonne, *Ius controversum nella giurisprudenza classica*, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Anno CDV* –

Teniamo presente, in secondo luogo, l'elaborazione già di Pedio, nel I secolo d.C., in tema di previsioni che l'editto degli edili curuli³⁷ dedicava alle compravendite di *servi*: quindi proprio nel cuore della più compiuta mercificazione dello schiavo, oggetto d'attenzione solo in quanto potenzialmente affetto da "vizi occulti". In tale contesto³⁸ l'esclusione, sancita dagli stessi edili, dell'accessorietà dello schiavo ad altro bene compravenduto era motivata da quel giurista evocando la *dignitas hominis*: nozione da non enfatizzare eccessivamente – sino a scorgervi un richiamo alla dignità della persona umana quasi come pre-saggio, di nuovo, di teoriche tutte ed esclusivamente moderne³⁹ –, ma

2008. *Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Roma, 2008, 824; M. Brutti, *Il diritto privato nell'antica Roma*, Torino, 2011², 349 ss. (ove un tentativo, a mio avviso non del tutto convincente, di ricondurre a una ragione economica il prevalere della posizione di Bruto, collegata al minor numero di schiave rispetto ai *servi* di sesso maschile); C. Giachi, V. Marotta, *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*, Roma, 2012, 191 ss.; C. Beduschi, *Il ius controversum fra razionalità e giustizia*, in V. Marotta, E. Stolfi (a cura di), *Ius controversum e processo fra tarda repubblica ed età dei Severi. Atti del Convegno (Firenze, 21-23 ottobre 2010)*, Roma, 2012, 32 ss.; V. Di Nisio, *Partus vel fructus. Aspetti giuridici della filiazione ex ancilla*, Napoli, 2017, 45 ss.; I. De Falco, «*In fructu hominis homo esse potest*»: il riconoscimento dell'«umano» in D. 7.1.68.pr. tra Bruto e Ulpiano, estr. da *Rivista di Diritto Romano*, 21, 2021, 1 ss. ove altra bibl.; G. Turelli, *Retorica e giurisprudenza a Roma*, Brescia, 2025, 54 ss. Circa i verosimili contesti di formulazione di quei pareri, da ultimo, S. Barbati, *Manio Manilio, Marco Giunio Bruto, Publio Mucio Scevola 'qui fundaverunt ius civile'*, Roma, 2022, 108 s., 258 s.

³⁷ Si veda (Paul. 2 ad ed. aed. cur.) D. 21,1,44,pr.: *Iustissime aediles noluerunt hominem ei rei quae minoris esset accedere, ne qua fraus aut edicto aut iure civili fieret: ut ait Pedius, propter dignitatem hominum: alioquin eandem rationem fuisse et in ceteris rebus: ridiculum namque esse tunicae fundum accedere. ceterum hominis venditioni quidvis adicere licet: nam et plerumque plus in peculio est quam in servo, et nonnumquam vicarius qui accedit pluris est quam is servus qui venit.*

³⁸ E più specificamente della clausola *Si alii rei homo accedat*. Sul punto, per tutti, A. Wacke, *Die Menschenwürde von Sklaven im Spiegel des Umgebungsgeschäfts nach Sextus Pedius. Si alii rei homo accedat und D. 21,1,44,pr.*, in *Iurisprudentia universalis. Festschrift für Theo Mayer-Maly zum 70. Geburtstag*, Köln-Weimar-Wien, 2002, 811 ss., spec. 814 ss.; A. Petrucci, *Per una storia della protezione dei contraenti con gli imprenditori*, vol. I, Torino, 2007, 229 ss., spec. 231 ss.; R. Ortu, "Propter dignitatem hominum". Nuove riflessioni su D. 21.1.44 pr. (Paul. 2 ad ed. aed. cur.), in *Tra diritto e storia. Studi in onore di Luigi Berlinguer*, II, Soveria Mannelli, 2008, 440 ss. ove altra bibl.; Ead., «*Si alii rei homo accedat*», estr. da *Rivista di Diritto Romano*, 11, 2011, 1 ss., spec. 3 s.

³⁹ Trovo condivisibili, nel complesso, le critiche che a tale impostazione muove U.

neppure considererei solo alla stregua di una mera valutazione venale⁴⁰.

Pensiamo, ancora, a come successivamente Pomponio e Ulpiano – pur muovendosi sempre nel contesto della massima reificazione servile, in quanto a loro volta impegnati nell’analisi delle previsioni edilizie – riconoscessero un vizio nella stoltezza del *servus*, il quale non si poteva pretendere *sapiens*, ma neppure era accettabile si rivelasse così sciocco da divenire inutilizzabile⁴¹. Una posizione per certi versi ardita sul piano tecnico, e alla quale sembra sottesa un’immagine dello schiavo decisamente difforme da quel mero erogatore di brutta fatica, *soma* senza

Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., 65 s. ove bibl. (alla cui interpretazione, sotto altri aspetti, non aderirei invece del tutto: cfr. la nt. seguente). Si veda, più in generale, quanto osservato sopra, nel testo e alla nt. 32.

⁴⁰Come giustamente hanno rilevato A. Wacke, *Die Menschenwürde*, cit., 830 s.; C. Giachi, *Studi su Sesto Pedio. La tradizione, l’editto*, Milano, 2005, 101 ss., A. Petrucci, *Per una storia*, cit., 232; R. Ortu, “*Propter dignitatem hominum*”, cit., spec. 465 s. Rileva, nelle loro argomentazioni, anche quanto leggiamo nella seconda parte del brano, col richiamo al diverso regime previsto per il caso della vendita, quale bene accessorio a un altro schiavo, di un peculio e anche di un *servus vicarius* (il cui valore economico non era escluso fosse superiore a quello dell’*ordinarius*). Tale ipotesi non mi sembra legittimare la difforme lettura, in certo senso “minimalista”, di U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., 65 s. e nt. 100, o quella esclusivamente economica di M. De Filippi, *Dignitas tra repubblica e principato*, Bari, 2009, 114 s. In direzione analoga a quella qui seguita cfr. altresì L. Maganzani, *Appunti sul concetto di dignità umana alla luce della casistica giurisprudenziale romana*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 77, 2011, 540 s. ove altra conforme bibl.

⁴¹Si veda la prima parte di (Ulp. 1 *ad ed. aed. cur.*) D. 21,1,4,3: *Idem Pomponius ait, quamvis non valide sapientem servum venditor praestare debeat, tamen, si ita fatuum vel morionem vendiderit, ut in eo usus nullus sit, videri vitium ...* Mi sono soffermato su questa dottrina pomponiana richiamata da Ulpiano – il quale, per il caso in esame, pensava forse alla concessione non dell’azione redibitoria (per cui invece non escluderei inclinasse il giurista precedente) ma dell’*actio empti* – in *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 457 ss. ove bibl. Sono tornate su questo passo, con esiti interpretativi non lontani da quelli che suggerivo (almeno riguardo all’orientamento di Pomponio), E. Parlamento, «*Servus melancholicus*». I «*vitia animi*» nella giurisprudenza classica, in *Rivista di Diritto Romano*, 1, 2001, 331 s. e nt. 26; N. Donadio, *La tutela del compratore tra actiones aediliciae e actio empti*, Milano, 2004, spec. 131 s. (che tende però a restringere l’ipotesi contemplata da Pomponio al solo caso in cui il «*venditor ...* abbia assicurato mediante *dictum et promissum* che il *mancipium* sia dotato di determinate abilità o caratteristiche significative per l’*emptor*»); R. Ortu, *‘Aiunt aediles ...’. Dichiarazioni del venditore e vizi della cosa venduta nell’editto de mancipiis emundis vendundis*, Torino, 2008, spec. 250 ss. Diversamente sembra orientarsi A. Petrucci, *Per una storia*, I, cit., 217 s.

logos, inchiodato a un'ontologica e ineludibile subalternità al padrone, imposta dalla natura e non solo da una legge o convenzione (*nomos*), quale Aristotele aveva raffigurato in un famoso passaggio del I libro della *Politica*⁴².

La stessa somiglianza fisica tra lo schiavo e l'uomo libero che (pur essendo usualmente esclusa, con proprio sollievo)⁴³ persino lo Stagirita doveva talora ammettere⁴⁴ appariva ad altri *prudentes* di età severiana un aspetto pressoché scontato e nient'affatto scandaloso. Vi si doveva anzi accompagnare la consapevolezza che la distinzione fra liberi e schiavi non fosse sempre evidente anche a livello di comportamenti sociali, stili di vita e persino di abbigliamento (un motivo che già circolava, pur in chiave critica, almeno dalla tarda età antonina, come attesta Appiano)⁴⁵. Proprio di questo teneva conto Paolo – il giurista, ovviamente, non l'apostolo – nell'esaminare il caso di chi, in buona fede, acquistasse un uomo libero, dal momento che *difficile dinosci potest liber homo a servo*⁴⁶ (quasi che a

⁴² Si tratta di *Politica* 1,3,1253b-1,6,1255a: un brano interamente costruito attorno all'idea per cui, come per natura l'anima comanda al corpo, così ancora per natura il padrone comanda al proprio schiavo, e su analogo fondamento si determina la differenza stessa fra liberi e servi. Il parallelo con la relazione fra anima e corpo è estremamente indicativo: lo schiavo ne risulta schiacciato su una dimensione di pura fisicità, materia priva di ragione. Fra le innumerevoli letture di questo luogo aristotelico ricorderei quelle di G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in M.I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari, 1990, 27 ss.; P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, 1996, 75 ss.; A. Schiavone, *Legge di natura o convenzione sociale? Aristotele, Cicerone, Ulpiano sulla schiavitù merce*, in M. Moggi, G. Cordiano (a cura di), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'«oikos» e della «familia»*. Atti del XXII Colloquio GIREA Pontignano (Siena) 19-20 novembre 1995, Pisa, 1997, 173 ss. Cfr. anche G. Rizzelli, *Lo schiavo romano: immaginario sociale e diritto*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano «Vittorio Scialoja»*, 191-102, 1998-1999, 228 ss.; E. Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino, 2006, 178 ss., 242; L. Maganzani, *Florentinus*, cit., 53, tutti con altra bibl.

⁴³ In quanto appunto costituiva argomento (in verità, ai nostri occhi, alquanto capzioso) a favore della tesi di un'assoluta rispondenza a natura della distinzione in esame. Sul punto, per tutti, G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori*, cit., 35 ss. e M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, Milano, 1996³, 69 s.

⁴⁴ Cfr. in particolare *Politica* 1,5,1254b.

⁴⁵ Si veda *Bella civilia* 2,120, su cui già S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. III, rist. Roma-Bari, 1990, 189.

⁴⁶ Così leggiamo in (5 ad Sab.) D. 18,1,5, in tema appunto di *emptio-venditio*.

distinguerli, verrebbe da dire con Euripide, non vi sia altro che il «nome»⁴⁷.

Ancor più eclatante, come accennavo, è il sovvertimento di una logica di assoluta e inderogabile subalternità, inchiodata a vincoli di *status* e *dominium*, che si realizza nell'ambito di quello che siamo soliti chiamare "diritto commerciale romano"⁴⁸. Non entro in troppi dettagli, e rinuncio a seguire da vicino l'articolata gamma di mezzi processuali (le cosiddette *actiones adiecticiae qualitatis*)⁴⁹ che i pretori predisposero al fine di integrare – e soprattutto correggere, di fatto⁵⁰ – il regime del *ius civile*, in forza del quale lo schiavo avrebbe procacciato al padrone solo acquisti e crediti, mentre i suoi debiti sarebbero stati inesigibili in giudizio (salva l'irripetibilità di quanto spontaneamente corrisposto per farvi fronte).

Basti qui ricordare che quelle azioni, introdotte dai magistrati a partire dalla tarda repubblica a beneficio dei terzi creditori – onde richiedere ai

All'enunciazione del giurista severiano era sottesa, verosimilmente, una casistica analoga a quella che ritroviamo nel frammento digestuale precedente, ossia (Pomp. 9 *ad Sab.*) D. 18,1,4 – la cui prosecuzione è in D. 18,1,6,pr., con la diversa ipotesi, già contemplata da Celso figlio, di chi avesse acquistato un uomo libero nella consapevolezza del suo *status*. Cfr., al riguardo, O. Lenel, *Palingenesia iuris civilis*, vol. I, Lipsiae, 1889, 1265 fr. 1705. Circa la verosimile attribuzione a Sabino della soluzione riferita in D. 18.1.4 (espungendone però le parole *si ab ignorante emitur*, stimate di origine glossematica), per tutti, R. Astolfi, *I libri tres iuris civilis di Sabino*, Padova, 2001², 12 s. (ove è comunque respinta la tesi di quanti stimavano di fattura solo giustiniana l'intero D. 18.1.5: cfr. nt. 9), 229.

⁴⁷ Il riferimento è soprattutto a quanto leggiamo in *Ione* 854 ss. e in *Elena* 728 ss. (ma anche *Ecuba* 357) Su queste e altre rappresentazioni servili nel tragediografo sempre utile K. Synodinou, *On the concept of Slavery in Euripides*, Ioannina, 1977.

⁴⁸ Espressione controversa ma a mio avviso legittima, ove ne venga adeguatamente chiarita l'accezione: E. Stolfi, *La soggettività commerciale*, cit., 2 ss. ove bibl. I termini essenziali della discussione storiografica sono richiamati – per assumere una posizione che trovo assai equilibrata – in A. Petrucci, P. Cerami, *Diritto commerciale romano. Profilo storico*, Torino, 2010³, 3 ss.

⁴⁹ Per un loro primo inquadramento, sia pure a livello istituzionale, rinvio ora a E. Stolfi, *La repubblica – Il diritto privato. Persone e famiglia*, in A. Schiavone (a cura di), *Storia giuridica di Roma. Diritto privato Diritto pubblico Produzione normativa Repressione criminale*, Torino, 2024², 147 ss.

⁵⁰ Presuppongo una nota enunciazione di Papiniano, circa le finalità perseguite con gl'interventi del pretore – finalizzati, appunto, ad «aiutare il *ius civile* e/o a supplire alle sue lacune e/o a correggerlo». Si veda (2 *def.*) D. 1,1,7,1, su cui da ultimo E. Stolfi, *Emilio Papiniano. Definitiones*, in A. Schiavone (a cura di), *Giuristi romani*, cit., 369 s. ove bibl.

proprietari, o in tutto o in parte, quanto dovevano i loro schiavi – determinarono la nascita di un vero e proprio «diritto commerciale della schiavitù»⁵¹, in cui il *servus* poteva assumere anche ruoli da protagonista. Egli agiva come institore, dirigente di un'impresa marittima (*magister navis*: forse, sul piano storico, la prima ipotesi considerata), “imprenditore” munito di corposi *peculia* – talora inclusivi di ulteriori schiavi, i *vicarii*, e magari costituiti dai differenti padroni del medesimo *servus communis* (così da dar vita a effetti giuridici non troppo dissimili da quelli di una moderna società a responsabilità limitata, od organizzata su vari livelli, in modo che l'eventuale dissesto di uno di essi non comportasse quello dell'intera struttura economica)⁵². Lo schiavo poteva concludere affari col padrone stesso, divenendone debitore (più discussa, e delicata, la riconoscibilità giuridica dell'ipotesi inversa)⁵³, negoziare con terzi, trovarsi al vertice di organizzazioni personali che includevano anche uomini liberi, i quali risultavano perciò a lui sottoposti.

⁵¹ Così A. Schiavone, *Ius*, cit., 249. Osserva come si determinasse, nelle elaborazioni giurisprudenziali in materia, uno «spostamento dell'angolo visuale dallo status alla funzione economica» F. Tamburi, *L'actio institoria e i suoi adattamenti tra primo principato ed età dei Severi. Spunti di riflessione*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo*, 67, 2024, 276.

⁵² Simili aspetti sono stati valorizzati, in Italia, soprattutto da Feliciano Serrao e dalla sua scuola. Indicazioni più puntuali in A. Földi, *Remarks on the legal structure of enterprises in Roman law* [1996], ora in Id., *Selected studies on Roman law and comparative history of private law*, Budapest, 2023, 313 ss.; A. Petrucci, P. Cerami, *Diritto commerciale romano*, cit., spec. 75 ss.; E. Stolfi, *Padroni e schiavi*, cit., 32 ss.; A. Petrucci, *Impresa e responsabilità a dieci anni dalla scomparsa di Feliciano Serrao*, in L. Capogrossi Colognesi, A. Di Porto (a cura di), *Talamanca e Serrao. Una stagione della romanistica*, Roma, 2021, 149 ss.; Id., *Organizzazione ed esercizio delle attività economiche nell'esperienza giuridica romana. I dati delle fonti e le più recenti vedute dei moderni*, Torino, 2021, spec. 111 ss., 240 ss.; E. Stolfi, *Un'altra logica. Attorno ad alcuni 'conteggi' dei giuristi romani*, in corso di pubblicazione in *Studi in onore di Letizia Vacca*, § II.

⁵³ Come attesta soprattutto l'elaborazione giurisprudenziale fra I e III secolo d.C., da Giavoleno a Pomponio sino a Ulpiano e Trifonino: cfr. (Iav. 2 *ex post. Lab.*) D. 35,1,40,3; (Pomp. 7 *ad Sab.*) D. 15,1,4,1; (Id. 4 *ad Q. Muc.*) D. 15,1,49,2 (da confrontare con [*ibidem*] D. 39,5,26); Gai., *inst.* 2,244; (Ulp. 25 *ad Sab.*) D. 33,8,6,4; (Tryph. 7 *disp.*) D. 12,6,64. Me ne sono occupato in E. Stolfi, *Padroni e schiavi*, cit., 48 ss. ove bibl., ma si veda anche Id., *Commento ai testi – I libri iuris civilis*, in J.-L. Ferrary, A. Schiavone, E. Stolfi, *Quintus Mucius Scaevola. Opera*, Roma, 2018, 201 s.

V. Nell'epoca di San Paolo questa regolamentazione era ormai fissata da tempo, tramite le previsioni dell'editto pretorio e la riflessione che i giuristi vi avevano dedicato a partire dal I secolo a.C. Essi avevano preso le mosse da un esame puntuale ("lemmatico") del testo magistratuale, per poi affrontare una casistica pressoché inesauribile, ove la figura dello schiavo poteva fluttuare tra ruoli diversi se non antitetici: merce ma anche gestore di ingenti patrimoni e protagonista di lucrose operazioni, oggetto di dominio ma anche destinatario di atti (le manomissioni) che gli attribuivano sia la libertà che la cittadinanza romana – soluzione, quest'ultima, priva di corrispettivi in altre realtà antiche, come quella greca e ateniese in particolare⁵⁴.

Un mondo di relazioni economiche e una pluralità di ruoli servili, dunque: nel segno di una complessità sociale ben più marcata, al di là delle formalizzazioni del *ius*, di quanto lascia immaginare la secca dicotomia che sarebbe stata più tardi enunciata da Gaio, come ricordavo. Basta del resto addentrarsi nelle pagine di uno degli autori del I secolo d.C. più attenti all'organizzazione produttiva di quelle autentiche "imprese agrarie" che erano le *villae* (alludo a Columella), per incontrare di frequente figure quali i *vilici*. Si trattava di schiavi preposti dal padrone alla direzione della fattoria, con funzioni di controllo su eventuali affittuari (liberi: i *coloni*) e di comando non solo dei restanti schiavi ma anche delle squadre di braccianti (a loro volta liberi) da assoldare per i lavori stagionali più faticosi – mietitura, fienagione,

⁵⁴Pensiamo solo a come, in diritto attico, lo schiavo liberato non avesse accesso alla cittadinanza, per rimanere in una condizione intermedia fra *doulos* e *polites*, per molti aspetti analoga a quella di un meteco (salvo l'individuazione del "protettore-garante" [*prostátes*], non rimessa a una scelta dell'interessato, come per gli altri stranieri stabilmente residenti ad Atene, ma da identificare nell'ex padrone). Su questa differenza di disciplina e la sua più verosimile spiegazione – tutta di carattere politico (come sostanzialmente aveva già colto Bodin: lo ricorda G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, 2000, 162 s.) – sono tornato più volte, da E. Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, cit., spec. 176 s., 241 s. e Id., *Polites e civis: cittadino, individuo e persona nell'esperienza antica*, in C. Tristano, S. Allegria (a cura di), *Civis/civitas. Cittadinanza politico-istituzionale e identità socio-culturale da Roma alla prima età moderna. Atti del Seminario internazionale Siena-Montepulciano, 10-13 luglio 2008*, Montepulciano (Siena), 2008, 30 s. sino a Id., *Appunti per una storia comparata dei diritti dell'antichità (con un ricordo di Remo Martini)*, in *Studi Senesi*, 132, 2020, 206 s. e nt. 58, tutti con altra bibl.

vendemmia, raccolta delle olive –, che richiedevano un *surplus* di manodopera⁵⁵.

L'età dell'apostolo è, in definitiva, anche questo. E tale la realtà servile che i giuristi miravano a regolare nel modo più congruo: al fine di rendere maggiormente redditizie quelle modalità di sfruttamento (ed equo il bilanciamento fra gl'interessi degli uomini liberi che ne erano coinvolti), non certo per spirito filantropico o “umanistico” – un motivo che pure è stato talora segnalato dagli storici, e non senza ragione, soprattutto in merito al secolo successivo⁵⁶. Né mancavano posizioni giurisprudenziali che rivelano il persistere del volto più spietato dello schiavismo romano. Emblematico l'intervento di Gaio Cassio Longino, a noi noto tramite Tacito⁵⁷, che a proposito dell'omicidio di Pedanio Secondo pretese la rigorosa applicazione del senatoconsulto Silaniano, in forza del quale nel caso di un padrone ucciso in casa in circostanza misteriose tutti i suoi schiavi dovevano essere torturati e messi a morte.

Il mondo che Paolo ha dinanzi presenta dunque molteplici volti: l'orrore di un dominio assoluto, e percepito come irrinunciabile, esercitato sui corpi di moltitudini di persone ridotte a cose, sformite d'ogni tutela giuridica, e al contempo risorgente umanità, articolazione di legami affettivi e ruoli sociali, complessità e continuo sviluppo di funzioni economiche e soluzioni normative. Per non parlare di quando gli schiavi, quasi con un colpo di “bacchetta magica” (immagine non solo metaforica, considerato l'uso simbolico della *vindicta* a cui ancora si poteva ricorrere),

⁵⁵ Circa l'attenzione che i “calcoli economici” compiuti al riguardo da Columella (e già da Varrone) hanno riscosso presso gli studiosi moderni – almeno dai tempi di Weber –, cfr. E. Stolfi, *La terra e il tempo*, 69 s. ove bibl. e (per le altre attività di controllo su uomini liberi affidate al *vilicus*) 72.

⁵⁶ Ricordavo alcuni di questi orientamenti in E. Stolfi, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, cit., 398. Esempolari le statuizioni di Antonino Pio su cui già insisteva – pur se per sottolineare come con esse «i principi umanisti» si coniugassero alla «ideologia sempre più marcatamente autocratica e universalistica del potere imperiale» – F. Casavola, *Giuristi adrianei*, Napoli, 1980, 223 ss. Cfr. poi V. Marotta, *Multa de iure sanxit*, cit., 303 ss. (in riferimento anche ad anteriori e convergenti provvedimenti imperiali e senatori), 327 ss.

⁵⁷ *Ann.* 14.42-44. Su questa testimonianza, fra gli altri, F. d'Ippolito, *Ideologia e diritto in Gaio Cassio Longino*, Napoli, 1969, spec. 41 ss.; A. Schiavone, *La storia spezzata*, cit., 117 ss., Id., *Ius*, cit., 335 ss.

abbandonavano questo loro *status* per divenire liberi – una condizione personale che ritroveremo nella scrittura paolina. E proprio il I secolo d.C. è periodo di liberi ricchi e influenti, come mai prima: da quelli reali che incontriamo alla corte di Claudio – i potentissimi Callisto, Pallante e Narcisso⁵⁸ – sino a quelli che affollano le scene letterarie di Petronio.

VI. Non stupisce, a fronte di tutto questo, che la schiavitù rivestisse notevole significato anche sul piano dell'immaginario etico e *lato sensu* filosofico. Abbondano ad esempio accostamenti, metafore e analogie tra la subordinazione dello schiavo al padrone e quella dell'uomo di scarsa virtù alle sue pulsioni più sfrenate.

Cicerone vi aveva costruito attorno, nel *De re publica*, l'immagine stessa di un dominio inderogabile e "doveroso" da esercitare sui *servi*. Una necessità storica da soddisfare con ogni mezzo coercitivo più che un dato ontologico (com'era stato in Aristotele), e raffigurata non sulla scorta di una preminenza dell'anima sul corpo (il dato fondamentale, di nuovo, nella rappresentazione dello Stagirita) bensì del controllo attribuito alla componente razionale su quella concupiscente: ossia alla *optima pars animi, id est sapientia* sulle *libidines*⁵⁹.

Motivi non troppo dissimili tornano con insistenza nello stoicismo dei primi due secoli del principato, e dunque anche al tempo di Paolo. Basti pensare alla ricerca senecana di una libertà (anche) dalle emozioni, e ancor più di una condizione interiore che «ci affranca dalla peggiore schiavitù, la tirannia del nostro corpo con tutti i suoi appetiti»⁶⁰: percorso

⁵⁸Nei quali S. Mazzarino, *L'impero romano*, I, cit., 215 poteva addirittura scorgere gli «effettivi padroni dell'impero» di quell'epoca.

⁵⁹Si veda *De re publica* 3,25,37. Vi ha dedicato rilievi importanti, anche tramite il confronto col passo aristotelico di cui si diceva (sopra, nt. 42), A. Schiavone, *Legge di natura*, cit., 175 ss. Altre indicazioni in E. Stolff, *La schiavitù degli antichi e dei moderni*, cit., 5 ss.

⁶⁰Così M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. II, trad. it. Firenze, 1967, 81, ove erano indicati i passi più rilevanti circa questa concezione senecana della *libertas* – «bene supremo dell'uomo» che può essere raggiunto solo grazie alla filosofia. Più di recente si veda, tra i molti, I. Cogitore, *Le doux nom de liberté*, cit., 147 ss. Su certi passaggi in cui Paolo quasi ci appare un «confratello di Seneca», da ultimo, G. Brizzi, *Imperium*, cit., 265.

verso una *virtus* da cui neppure i *servi*⁶¹ venivano esclusi⁶². Consideriamo anche, poco più tardi, l'elaborazione etica e già la vita di Epitteto: a sua volta uno schiavo, come noto, ma che guardava a tale sua condizione come a un dato contingente e quasi trascurabile, da cui la spiritualità del sapiente dovrebbe essere in grado di prescindere, come da tutte le altre cose che – anziché dipendere da noi stessi ed essere perciò «libere (*eleuthéra*)» – «non sono in nostro potere», ma «in potestà d'altri (*al-lótria*)» e proprio per questo «schiave (*doula*)», come leggiamo nelle prime battute dell'*Enchereidion* (1,2)⁶³.

Dunque anche il frequente riferimento alla schiavitù, nei testi di Paolo⁶⁴, non desta di per sé alcuna meraviglia. Così come egli è uomo

⁶¹ In quanto anche il *servus* è nato *ex isdem seminibus*, destinato a respirare, vivere e morire come un libero: al punto che *tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum*. Così in *ep. ad Luc.* 47,10; ma tutta quella missiva rileva nella medesima ottica, così come, ad esempio, *ep. ad Luc.* 95,52-54, nonché il rilievo perentorio e pressoché coevo di Petronio (*satyr.* 71,1) secondo cui *et servi homines sunt*. La circolazione di simili motivi lascia emergere un intero clima culturale – non privo di relazioni con la prassi del tempo: una stagione di «schiavi illustri», secondo l'icastica formula di S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, III, cit., 131 ss.

⁶² Dal momento che «la *libertas* stoica è soprattutto un bene interiore da far valere anche contro un esterno avverso»: G. Lotito, *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Società romana e produzione schiavistica*. III. *Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma-Bari, 1981, 98. Nel caso di Seneca tutto ciò conferma come nella sua riflessione, pur se espressa in una scrittura gremita di immagini e metafore tratte dal diritto, queste conoscano considerevoli rivisitazioni semantiche. Al riguardo cfr. almeno M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris, 1989, spec. 232 s. e G. Lotito, *Linguaggio giuridico e linguaggio filosofico in Seneca. La prima lettera a Lucilio*, in D. Mantovani (a cura di), *Per una storia del pensiero giuridico romano. Da Augusto agli Antonini. Atti del seminario*, Torino, 1996, 111 ss., spec. 125 ss.

⁶³ La distinzione assolve, nella prospettiva di Epitteto, una funzione fondamentale. Ne dipende tutto il modo in cui orientare l'azione, ma anche la possibilità di configurare un'autentica libertà e di raggiungere la felicità. Da tener presenti, fra i molti, M. Pohlenz, *La Stoa*, II, cit., spec. 109 ss. (che vedeva in quella *diairesis* «il fondamento dell'etica di Epitteto»: ma tutta la sua filosofia finiva col «consistere essenzialmente ... nell'etica pratica» [p. 106]) e P. Hadot, *Introduzione*, in *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, trad. it. Torino, 2006, 29 ss.

⁶⁴ Sempre utile, in proposito, R. Gayer, *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur*

dalla doppia cittadinanza⁶⁵ e della multipla identità culturale, nel suo atteggiamento “rivoluzionario” (per riprendere la categoria di Mazzarino) convivono spiritualità nuova e lessico antico: annunzia una svolta senza precedenti e al contempo attinge a linguaggi e forme mentali da tempo consolidate nel mondo greco-romano. Mi limito alla citazione di alcuni passaggi, che – in modo probabilmente grossolano – disporrei in tre gruppi, a seconda della funzione che vi assolvono le immagini servili.

L’“essere schiavi” attiene, in primo luogo, al rapporto dell’uomo col peccato: un motivo “autobiografico” evocato nella *Lettera a Tito* («anche noi un tempo ... fummo schiavi di ogni sorta di passioni e di piaceri»: 3,3)⁶⁶, ma martellante soprattutto nella *Lettera ai Romani*, ove della stessa crocifissione di Cristo viene detto (6,6) che si è compiuta perché «noi non fossimo più schiavi del peccato (*douléuein te[i] hamartía[i]*)». Analogo il lessico in cui c’imbattiamo più avanti, laddove «essere schiavi di qualcuno per obbedirgli» può comportare l’offrire le proprie membra

Wertung des Sklaven in der Antike, Bern-Frankfurt, 1976, spec. 112 ss., con un censimento circa le ricorrenze di *doulos* (o voci connesse) nel *corpus* paulino.

⁶⁵ Con tutto ciò che comportava il suo essere *civis Romanus*: cfr. fra i molti, e con ulteriore bibl., F. Tamburi, *Paolo di Tarso e le comunità locali delle province romane*, in D. Mantovani, L. Pellicchi (a cura di), *Eparcheia*, cit., spec. 134 s.; A.M. Mandas, *Il processo contro Paolo*, cit., 75 ss.; L. Peppe, *Il processo di Paolo*, cit., 25 ss.; Id., *Riflessioni intorno al topos della cittadinanza. L’esperienza giuridica romana*, in *Annali del Seminario Giuridico dell’Università di Palermo*, 66, 2023, 307 s.; G. Brizzi, *Imperium*, cit., 264 ss., 271. Scarso seguito mi sembra abbia riscosso il tentativo di contestare la cittadinanza romana di Paolo, da parte di W. Stegemann, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, in *Zeitschrift für neutestamentarische Wissenschaft*, 78, 1987, 200 ss. Più in generale, sulla questione della “doppia cittadinanza” nel principato, una puntuale messa a punto è in V. Marotta, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.). Una sintesi*, Torino, 2009, 91 ss.

⁶⁶ Parte da questa e dalle connesse notazioni autobiografiche dell’apostolo, da ultimo, G. Ravasi, *Ero un blasfemo, un persecutore e un violento. Biografia di Paolo*, Milano, 2024. Sulla vita del Nostro anteriore alla “conversione” (sempre che sia lecito usare questo termine: sul punto, per tutti, J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. Milano, 1997, 37 s., 93, il quale sottolinea come nell’incipit della *Lettera ai Romani* si parli non di “conversione” ma di “vocazione”, concetto che torna anche nella *Lettera ai Galati*; cfr. anche R. Penna, *Paolo*, cit., 31 s.) rimane importante – entro una bibliografia inevitabilmente vastissima – M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, trad. it. Brescia, 1992. Si veda anche G. Barboglio, *Introduzione. Paolo di Tarso e il suo tempo*, in *San Paolo, Lettere. Volume primo. Lettere autentiche*, Milano, 1997, 10 ss.

«come strumenti di ingiustizia al peccato», per divenirne appunto schiavi, oppure – e l’alternativa già attiene a un’ulteriore prestazione della metafora, come vedremo – il sottomettersi alla «obbedienza che conduce alla giustizia (*hypakoês eis dikaiosýnen*)», così da farsi «servi della giustizia» medesima (6,12-17). E proprio nei riguardi di quest’ultima – viene ricordato poco dopo (6,20) – «eravate liberi quando eravate sotto la schiavitù del peccato (*douloi tes hamartías*)». Il contrappunto fra la giustizia, conseguente all’osservanza della legge (ma, come leggiamo in 7,6, «nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera») ⁶⁷, e l’essere in dominio del peccato è rafforzato dalla polarità successivamente instaurata fra dimensione spirituale e corporea, poiché «la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato» (7,14): imprigionato «nella legge del peccato (*en to[i] nomo[i] tes hamartías*) che è nelle mie membra» (7,23).

La stessa *Lettera ai Romani*, nelle sue parole d’esordio (1,1), ci consegna però anche la più incisiva formulazione di tutt’altro genere di schiavitù. L’apostolo vi si presenta infatti come «Paolo, servo di Gesù Cristo (*doulos Christoû Iesoû*)» – ma il termine greco che qui (come altrove, e con notevole frequenza) viene impiegato, ossia appunto *doulos* ⁶⁸, è ancor più perentorio della traduzione italiana. La formula ricorre anche nell’*incipit* della *Lettera a Tito* e in quello della *Lettera ai Filippesi*, ove però è menzionato anche Timoteo. In genere – si sostiene nella *Prima lettera ai Corinzi* (7,22) – chiunque, da libero, «sia stato chiamato nel Signore, è schiavo di Cristo (*doulos*

⁶⁷ Col che appunto si dice realizzata «la liberazione dalla servitù della legge». Circa il rapporto fra lettera (che «uccide») e Spirito (che «dà la vita») cfr. *Seconda lettera ai Corinzi* 3,4. Inutile dire che quello di «san Paolo davanti alla Legge» rimane, nel suo complesso, «un luogo nevralgico dell’ermeneutica, che ha affaticato gli interpreti nel corso dei secoli», come rileva ora P. Cappellini, *I paradossi di San Paolo e la tradizione giuridica occidentale*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 54, 2025, 683. Ineludibile, pur se con posizioni discusse, J. Taubes, *La teologia politica*, cit., spec. 53 ss. (secondo il quale Paolo, parlando di «legge», avrebbe inteso riferirsi sia alla Torah che alla «legge universale» e a quella «naturale»: p. 55). In una prospettiva strettamente giuridica, o almeno gius-filosofica, da rimeditare anche le osservazioni di G. Fassò, *La legge della ragione* [ed. or. 1964 e 1966²], rist. Milano, 1999, 29 ss. (e già 26, su un concetto paolino di giustizia che sarebbe «esclusivamente religioso»).

⁶⁸ Dalle sue attestazioni, con particolare riguardo proprio all’*incipit* della *Lettera ai Romani*, muovono le suggestive riflessioni di G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, 2000, 19 ss. Cfr. anche la nt. 70.

Christoû)». Di Cristo e di lui soltanto: da qui l'esortazione a non farsi *douloi anthrópon*, «schiavi degli uomini» (7,23; non troppo diversamente in *Lettera ai Galati* 4,8-10 e 5,1)⁶⁹. In ben altro senso l'immagine torna più avanti (*Prima lettera ai Corinzi* 9,19), laddove di sé Paolo afferma che «pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti (*pasin emautòn edoúlosa*) per guadagnarne il maggior numero». La schiavitù che incontriamo in quest'ultimo passaggio, quindi, è tutta funzionale all'assolvimento del compito di propagare la fede⁷⁰, da autentico "apostolo delle genti": prospettiva poco dopo ribadita nel rilevare che «io ... tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù (*doulagogô*) perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato» (9,27).

In altre circostanze il ricorso al lessico della schiavitù risulta ancor più significativo. Inserirei tutte queste testimonianze in un terzo gruppo, sebbene presentino varietà lessicali e sensibili sfasature di toni. Vi si realizza quanto potremmo indicare come il superamento dell'umana distinzione fra liberi e schiavi. Un superamento, peraltro, da realizzare non abrogando quella plurisecolare istituzione (intento sostanzialmente mai rintracciabile in un autore antico), ma trascendendola in un'inedita dimensione spirituale⁷¹. Ne abbiamo già ricordato⁷² una testimonianza esemplare, in

⁶⁹ Significative sia la ridondanza che la contrapposizione rinvenibili nel secondo passo, con una *eleuthería* per la quale «Cristo ci ha liberati» che deve indurre a non lasciarsi «di nuovo imporre il giogo della schiavitù (*zygô[i] douléias*)».

⁷⁰ Compito evocato con un linguaggio in cui sono ricorrenti i «termini che appartengono al vocabolario dell'amministrazione domestica», a cominciare proprio da *doulos*: G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II*, 2, Vicenza, 2007, 38. Cfr. anche sopra, nt. 64.

⁷¹ Come osserva L. Maganzani, *Appunti sul concetto di dignità*, cit., 530, per Paolo la schiavitù si delinea quale «*status* di dipendenza giuridica pienamente legittimo, cui si derogava solo sul piano religioso come conseguenza della libertà spirituale di ogni fedele nei confronti dell'unico Dio, solo vero *Dominus* di tutti i viventi». Si veda, di recente, anche S. Romanello, *Una parola che edifica* (cfr. *2Cor 12,19*). *Saggi sulla dimensione retorico-pragmatica delle lettere paoline*, Milano, 2021, 127 ss., spec. 132 ss. (il quale esclude senz'altro che Paolo giungesse a «teorizzare un rifiuto esplicito della struttura domestica e dei dinamismi d'autorità che la costituivano»). Sarei perciò assai cauto nel parlare – con P. Cappellini, *I paradossi di San Paolo*, cit., 680 s. – di un «impulso dato da Paolo alla fuoriuscita (anche giuridica) dalla *Weltanschauung* schiavistica del mondo antico».

⁷² Sopra, § I. Per una congiunta lettura di questo e dei passi indicati fra un attimo, per tutti, R. Gayer, *Die Stellung des Sklaven*, cit., spec. 169 ss.

Prima lettera ai Corinzi 12,13: «tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi». Assai vicino il lessico rinvenibile in *Lettera ai Colossesi* 3,11 («qui non c'è più Greco o Giudeo ... schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti») e soprattutto in *Lettera ai Galati* 3,28-29: «non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero (*ouk eni doulos oudè eléutheros*); non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa»⁷³.

Anche in questa condizione di erede sarà poi da distinguere una prima fase, in età di fanciullo che, «pur essendo padrone di tutto (*kyrios panton*), in nulla differisce da uno schiavo (*oudèn diaphérei doulou*)», da una seconda – «quando venne la pienezza del tempo (*to pléroma tou chronou*)» –, in cui si riceve «l'adozione a figli (*húiothesía*)» e davvero «non sei più schiavo, ma figlio» (4,1-7). Nella prima missiva ai Corinzi leggiamo anche, in precedenza (7,21-22), che ognuno deve conservarsi nella stessa condizione in cui si trovava quando è stato chiamato da Dio. Quindi se «sei stato chiamato da schiavo ... non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, approfitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore (*apeléutheros kyriou*)». Il miglioramento di *status* – e del titolare del “patronato” – risulta certo virtuale, solo extramondano⁷⁴. Altrove, in effetti, gli schiavi sono apertamente esortati a obbedire ai

⁷³ Individua proprio in questa «prosa smagliante di Paolo» una delle più eloquenti testimonianze di come «il cristianesimo dei Vangeli avesse al suo centro un'idea dirompente di eguaglianza – un'eguaglianza nell'amore» A. Schiavone, *Eguaglianza. una nuova visione sul filo della storia*, Torino, 2019, 69. Egli, peraltro, non manca di rilevare come fosse spostata «al regno dei cieli, e solo a quello, l'effettività di quell'eguaglianza tra gli uomini», la quale rimaneva «per ora ... solo ... un'eguaglianza trattenuta, frenata, come rinviata» (p. 71). Da ultimo, vede in quel passaggio della *Lettera ai Galati* «un universalismo giuridico» operante «sulla base di una radicale dislocazione concettuale», in una «nuova dimensione, che abbandona lo spaziale, per aprire ad un nuovo tempo, anche del diritto», P. Cappellini, *I paradossi di San Paolo*, cit., 694. Questo ovviamente nulla toglie alla notevole distanza che persiste – come osservava G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., 12 – fra il «soggettivismo puramente religioso» di Paolo e il «soggettivismo moderno», autentica architrave nell'edificazione del giuridico realizzata nei secoli a noi più vicini.

⁷⁴ Più in generale sottolinea, nell'impostazione di Paolo, la «trasvalutazione di tutti i valori di questo mondo» J. Taubes, *La teologia politica*, cit., 55.

padroni «come a Cristo» e a loro volta i padroni a comportarsi senza severità, poiché per gli uni e per gli altri «c'è un solo Signore nel cielo, e non vi è preferenza di persone presso di lui»⁷⁵.

In altre occasioni il mutamento di condizione è comunque descritto in termini ancora più netti, nel senso che non si limita al passaggio da schiavo a liberto. Così ai destinatari della *Lettera ai Romani* (8,15) è ricordato che «non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi» (*húiothesía*) – è la stessa immagine, come appena segnalato, di *Lettera ai Galati* 4,5. Sintomatico anche quanto Paolo scriveva a Filemone riguardo a Onesimo, un suo schiavo fuggitivo⁷⁶, poi «generato» alla fede dallo stesso apostolo. Onesimo che «per questo forse è stato separato da te per un momento: perché tu lo riavessi per sempre; non più però come schiavo, ma molto più che schiavo (*oukéti os doulon all'hypèr doulon*), come fratello carissimo (*adelphòn agapetón*) ... fratello nel Signore»⁷⁷.

Mi fermerei qui. Spero sia valutato con indulgenza il carattere solo orientativo e certo lacunoso di questo censimento testuale, così come l'aver citato i passi prevalentemente in traduzione italiana⁷⁸, senza addentrarmi nelle questioni filologiche – talvolta legate anche al problema dell'effettiva paternità paolina⁷⁹ – che molti di essi sollevano, e che

⁷⁵ Così in *Lettera agli Efesini* 6,5-9; analogamente in *Lettera ai Colossesi* 3,22-4.1. Non mi sembra da trascurare la circostanza che le prescrizioni, invece, siano rivolte solo agli schiavi, per rafforzarne l'obbedienza, nella *Prima lettera a Timoteo* 6,1-2 e in *Lettera a Tito* 2,9-10.

⁷⁶ Stando alla lettura più diffusa, anche se non da tutti condivisa: cfr., di recente, S. Romanello, *Una parola che edifica*, cit., 130 s.

⁷⁷ Si veda *Lettera a Filemone* 15-16.

⁷⁸ Opportunamente il problema della resa linguistica, già dal greco al latino, della scrittura paolina è stato sottolineato più volte nel corso del seminario milanese, fin dalle parole introduttive di Marco Rizzi. Assai efficace, e documentatissimo, lo *specimen* proposto da Elia Angelo Corsini, inerente ai «tecnicismi giuridici» e in particolare alla terminologia impiegata riguardo a giustizia, pena e vendetta. In particolare, circa il greco di Paolo trovo illuminanti – oltre che assai gustosi – gli aneddoti (con protagonisti Emil Staiger e Kurt Latte) riferiti da J. Taubes, *La teologia politica*, cit., 22 s.

⁷⁹ Che si tende a escludere per quasi metà delle *Lettere*, ossia sei su tredici (oltre alla *Lettera agli Ebrei*): così condensa quella che ormai appare la *communis opinio* in proposito, ad esempio, G. Barbaglio, *Introduzione*, cit., 7.

richiederebbero competenze esegetiche ben diverse dalle mie. Anche a livello di contenuti dottrinali e implicazioni teologiche sono consapevole che simili testimonianze meriterebbero un'analisi ben più approfondita. A me premeva semplicemente dar conto dell'ampiezza ed eterogeneità di quei riferimenti alla schiavitù, la pregnanza di un lessico che si prestava a declinazioni differenti ma comunque basilari nella dottrina di Paolo. Che è poi il profilo saliente, come ricordavo in apertura sulle orme di Mazzarino, del configurare in termini nuovi l'idea stessa di libertà.

Non più libertà di partecipazione politica, dal momento che l'apostolo proclama anzi la necessità di una piena sottomissione al potere costituito, «poiché non vi è autorità (*exousía*) se non da Dio» e perciò «chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio» (*Lettera ai Romani* 13,1-2)⁸⁰. Libertà, piuttosto, in Cristo e grazie a Cristo: libertà non di (con)cittadini ma di fratelli, figli – naturali o «adottivi» – di uno stesso Padre.

⁸⁰ Impossibile addentrarsi qui nell'immane dibattito circa le visioni paoline del potere imperiale, con l'eventuale identificazione di quest'ultimo in quella forza «catecontica» di cui leggiamo in *Seconda lettera ai Tessalonicesi* 2,6-7. Fra gli studi più recenti cfr. almeno G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., 102 ss. (in serrato confronto soprattutto col saggio di Taubes più volte già citato); M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, 2013, 11 ss.; R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, 2013, spec. 84 ss. Si veda anche M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009, 13 ss., 49 ss. ove altra bibl. e ora G. Brizzi, *Imperium*, cit., spec. 249, 257 ss., 291 ss., secondo il quale la «rivoluzione» paolina si sarebbe «insinuata nelle viscere e nei gangli stessi dell'impero», ma inserendosi «in un *kòsmos* ecumenico dominato da Roma senza dapprima turbarlo troppo» (p. 291).