



Università di Foggia

Dottorato di ricerca in Dottrine generali del diritto

Ciclo XXVII

Anno di discussione 2013/2014

Cristianesimo, Chiesa, ricchezza.

Alle origini della proprietà ecclesiastica.

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: ius/18

Tesi di Dottorato di Dario Annunziata

Coordinatore del Dottorato

Tutore del Dottorando

Prof. Marco Nicola Miletta

Prof.ssa Laura D'Amati

INDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUZIONE..... | 3 |
| CAPITOLO I: <i>Conquirendi non sunt</i> . Il <i>nomen christianum</i> tra responsabilità singola e coinvolgimento comunitario. | |
| 1 La legislazione anticristiana dei primi secoli..... | 19 |
| 2 Processi e pene..... | 31 |
| 3 Il cristianesimo come realtà associativa..... | 41 |
| CAPITOLO II: <i>Quis dives salvetur?</i> Ricchezza e povertà tra i cristiani dei primi secoli. | |
| 1. La proprietà privata dei beni nei Vangeli canonici..... | 48 |
| 2. I Padri della Chiesa di fronte al possesso dei beni..... | 55 |
| 3. Comunione e condivisione dei beni nelle prime comunità cristiane..... | 63 |
| CAPITOLO III: Nel mondo, ma non del mondo. Cristiani e possesso dei beni. | |
| 1. Proprietà delle Chiese in epoca precostantiniana..... | 67 |
| 2. Le Teorie..... | 76 |
| 3. Costantino e la “decisione” relativa ai luoghi di culto e di riunione..... | 81 |
| CAPITOLO IV: In <i>persona Christianorum</i> . I beni delle chiese cristiane dopo la svolta Costantiniana. | |
| 1. Le disposizioni patrimoniali del cosiddetto “editto di Milano” | 89 |

| | | |
|----|------------------------------------|-----|
| 2. | La legislazione costantiniana..... | 93 |
| 3. | Sviluppi postcostantiniani..... | 107 |

CONCLUSIONE

| | | |
|--|--|-----|
| | <i>Pauperes ecclesiarum divitiis sustentari.....</i> | 118 |
|--|--|-----|

| | | |
|--|--------------------------|-----|
| | INDICE DEGLI AUTORI..... | 123 |
|--|--------------------------|-----|

| | | |
|--|-------------------------|-----|
| | INDICE DELLE FONTI..... | 132 |
|--|-------------------------|-----|

Introduzione

Com'è noto, l'attuale regolamentazione giuridica dei beni ecclesiastici (guardando particolarmente alla situazione italiana, che si muove in ottica concordataria)¹ va ricercata, da un lato, nelle disposizioni del diritto canonico, e dall'altro nelle norme di diritto ecclesiastico.

Partendo dalle definizioni odierne del concetto di proprietà ecclesiastica, bisogna preliminarmente chiarire che, dal punto di vista interno² alla Chiesa

¹ L'espressione 'patrimonio ecclesiastico' non è mai utilizzata dal legislatore, ma compare solamente in dottrina per indicare il complesso dei beni di cui la Chiesa Cattolica si serve per perseguire i propri fini. Sono stati, dunque, elaborati vari criteri in base ai quali identificare i beni ecclesiastici: 1) il criterio dello scopo, secondo cui rientrano nel concetto tutti quei beni, che per volontà di chi può validamente disporre, vengono destinati a funzioni ecclesiastiche; 2) il criterio dell'appartenenza, in virtù del quale rientrano nel patrimonio ecclesiastico tutti i beni appartenenti ad enti ecclesiastici, sia beni finali (destinati a funzioni ecclesiastiche), sia beni strumentali (non destinati a tali funzioni); 3) il criterio della sfera giuridica, per cui sono "ecclesiastici" tutti i beni sui quali lo Stato riconosce alla Chiesa determinati poteri, siano o meno nella sua titolarità. Cfr. E. Vitali, A. G. Chizzonti, *Manuale breve di diritto ecclesiastico*, Milano 2013, 102-121.

² La Chiesa, per compiere nel mondo la missione ricevuta dal suo Fondatore e Signore Gesù Cristo, si arroga il diritto, definito nativo, di acquistare, possedere, amministrare ed alienare i beni temporali per conseguire i fini che le sono propri.

All'interno della Chiesa, poi, ci sono numerosi enti, aventi una propria individualità, capaci di essere titolari dei beni temporali che hanno legittimamente acquistato (cann. 1256; 1259). L'ecclesialità, comune a tutti questi beni, deriva dalla destinazione ai fini propri della Chiesa. Questo, però, non impedisce che la proprietà appartenga esclusivamente a ciascuno degli enti singolarmente considerati. Il diritto canonico riconosce in modo speciale la capacità di essere titolari di beni temporali agli enti cui attribuisce lo status di «persona giuridica». Le persone giuridiche nella legislazione ecclesiastica (cann. 113-123)

Cattolica, il Canone 1254 del nuovo codice di diritto canonico, promulgato da Papa Giovanni Paolo II il 25 gennaio 1983 ed entrato in vigore il successivo 27 gennaio, attribuisce alla Chiesa “il diritto nativo, indipendentemente dal potere civile, di acquistare, possedere, amministrare ed alienare i beni temporali per conseguire i fini che le sono propri, ossia

possono essere costituite da persone o da beni (can. 115); quelle costituite da persone si distinguono in collegiali o non collegiali (can. 115). Possono essere, inoltre, pubbliche e private. Le persone giuridiche «pubbliche» sono quelle che, costituite dalla competente autorità ecclesiastica, compiono a nome della Chiesa il proprio compito in vista del bene pubblico (can. 116). Conseguenza del carattere pubblico di questa categoria di persone giuridiche è la norma del can. 1257, in cui si stabilisce che i beni temporali appartenenti alla Chiesa universale, alla Sede Apostolica e alle persone giuridiche pubbliche nella Chiesa ricevono la qualifica tecnica di «beni ecclesiastici». Questa qualifica ha un duplice effetto: 1) riconosce la valenza ecclesiale di tali beni; 2) dichiara tali beni sottomessi alla potestà dell'autorità ecclesiastica competente, fermo restando che la proprietà appartiene alle singole persone giuridiche.

La proprietà dei beni ecclesiastici è, dunque, sempre delle singole persone giuridiche pubbliche, che rispondono in proprio. Tale possesso è condizionato e giustificato dalla destinazione al compimento della missione della Chiesa e, in tal senso, è sottoposto ai controlli amministrativi stabiliti dalla legislazione canonica. In senso analogo, le cose sacre, che possono appartenere a persone fisiche o a persone giuridiche private, sono anche esse, in forza del loro carattere sacro, sottoposte ad un regime particolare, il quale modella l'esercizio dei diritti reali, senza però annullare la titolarità dei diritti stessi.

In sintesi, il patrimonio ecclesiastico sottoposto alla potestà dell'autorità della Chiesa è distribuito tra le molte persone giuridiche pubbliche, le quali sono le proprietarie dei singoli beni. Recita, infatti, il can. 1256 che «la proprietà dei beni, sotto la suprema autorità del Romano Pontefice, appartiene alla persona giuridica che li ha legittimamente acquistati». Le leggi canoniche, perciò, prevedono una netta distinzione e autonomia dei vari enti ecclesiastici gli uni rispetto agli altri. Cfr. la nota esplicativa del Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Communicationes* 36, 2004, 24-32, disponibile in rete su www.vatican.va.

principalmente: ordinare il culto divino, provvedere ad un onesto sostentamento del clero e degli altri ministri, esercitare opere di apostolato sacro e di carità, specialmente a servizio dei poveri”.

L'ordinamento giuridico italiano, evolutosi ormai in senso laico e aconfessionale, non può, d'altro canto, tralasciare di regolamentare i rapporti con le varie confessioni religiose, non soltanto quella cristiano-cattolica. L'art. 8 della Costituzione, in merito, si impone come “la regola fondamentale del diritto ecclesiastico italiano” e si muove da una concezione secondo cui il fenomeno religioso è rilevante come tale, senza che si possano discriminare gradi diversi di libertà per le differenti confessioni³. Tale disposizione, nella misura in cui assicura che “tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge”, non preclude, tra l'altro, al legislatore la possibilità di prevedere differenziazioni nel trattamento giuridico dei vari ordini confessionali, quando trovino causa nell'esigenza di tutela del pluralismo confessionale e non nella volontà di creare posizioni di favore nei confronti di una sola confessione⁴. Ciò significa che, attraverso lo strumento delle Intese⁵, lo Stato ha la possibilità di calibrare il proprio rapporto con il fenomeno

³ Vitali, Chizzonti, *Manuale* cit. 45

⁴ *Ivi.*

⁵ Cfr., però, Corte Cost. sent. n. 346/2002, che ha chiarito che le Intese dovrebbero disciplinare solo gli aspetti che si collegano alle specificità delle singole confessioni o che richiedano deroghe al diritto comune.

religioso, che assume significato giuridico in quanto è strumentale a garantire la cosiddetta libertà di coscienza⁶.

Con riferimento specifico alla Chiesa Cattolica, tale Intesa va ricercata nei cd. Accordi di Villa Madama del 1984, ossia quel trattato internazionale tra la Repubblica Italiana e la Santa Sede volto a “regolare le condizioni della religione e della Chiesa in Italia”, il quale, sostituendo il precedente Accordo (Trattato e Concordato) del 1929, è recepito nell’ordinamento giuridico italiano con L. Legge 25 marzo 1985, n. 121 (“Ratifica ed esecuzione degli accordi firmati a Roma il 18 febbraio 1984”). Com’è noto essi costituiscono una sorta di “decisione quadro” di principi fondamentali che regolano l’indipendenza dei rispettivi ordini dello Stato e della Chiesa, individuando gli specifici capisaldi costituzionali, sui quali ricostruire il sistema dei loro rapporti⁷.

⁶ Proprio il concetto di “sentimento religioso” è il leit motiv di gran parte della giurisprudenza costituzionale in materia. Il giudice di legittimità, infatti, ha da tempo giustificato il regime di favore accordato alle varie confessioni religiose perché strumentale all’esercizio di un diritto costituzionalmente garantito che trova la sua base negli articoli 3 e 19 della Costituzione. La lettura sistematica e combinata di tali disposizioni, infatti, consente di ricavare “un insieme di elementi normativi convergenti nella configurazione unitaria di un principio di proiezione dei cosiddetti diritti della coscienza” (Corte Cost., sent. n. 271/2000). In quest’ottica, l’art. 19 cost. diventa *caput et fundamentum* di tutte le facoltà discendenti dal diritto di libertà religiosa. Cfr. F. Finocchiaro, *Diritto ecclesiastico*, XI, Bologna 2012, 135.

⁷ Succedono all’accordo numerosi interventi legislativi volti a rendere esecutive le disposizioni concordate con la Santa Sede, la prima delle quali è stata quella sulla riforma degli enti e beni ecclesiastici e del sistema di sostentamento del clero, L. 20 Maggio 1985

Sulla base di tali accordi di revisione del Concordato, la legge 20 Maggio 1985 n. 222 (Disposizioni sugli enti e beni ecclesiastici in Italia e per il sostentamento del clero cattolico in servizio nelle diocesi) contiene l'attuale disciplina⁸ dei rapporti finanziari tra Stato Italiano e Chiesa Cattolica, così

n. 222. Seguono il D.P.R. 13 febbraio 1985 n. 33 (Regolamento di esecuzione della legge n.222); D.P.R. 28 dicembre 1985 n. 792 (Riconoscimento come giorni festivi di festività religiose determinate d'intesa tra la Repubblica italiana e la Santa Sede ai sensi dell'art. 6 dell'accordo, con protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984 e ratificato con legge 25 marzo 1985, n.121); D.P.R. 16 dicembre 1985 n. 751 (Esecuzione dell'Intesa tra l'autorità scolastica italiana e la Conferenza episcopale italiana per l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche); D.P.R. 24 giugno 1986 n. 539 (Approvazione delle specifiche ed autonome attività educative in ordine all'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche materne); D.P.R. 8 maggio 1987 n. 204 (Approvazione delle specifiche ed autonome attività d'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche elementari); D.P.R. 21 luglio 1987 n. 350 (Approvazione del programma di insegnamento della religione cattolica nella scuola media pubblica); D.P.R. 21 luglio 1987 n. 339 (Approvazione del programma d'insegnamento della religione cattolica nelle scuole secondarie superiori pubbliche, ivi compresi i licei artistici e gli istituti d'arte); D.P.R. 26 febbraio 1988 n. 161 (Norme ed avvertenze per la compilazione dei libri di testo per l'insegnamento della religione cattolica nella scuola elementare); D.P.R. 23 giugno 1990 n. 202 (Esecuzione dell'Intesa tra l'autorità scolastica italiana e la Conferenza episcopale italiana per l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche); D.P.R. 27 ottobre 1999 n. 421 (Assistenza spirituale al personale di religione cattolica appartenente alla Polizia di Stato); D.P.R. 26 settembre 1996 n. 571 (Esecuzione dell'intesa fra il Ministro per i beni culturali ed ambientali ed il Presidente della Conferenza episcopale italiana).

⁸ Tra le fonti del patrimonio ecclesiastico, infatti, una cospicua parte è assicurata dalle cosiddette erogazioni dello Stato a favore della Chiesa, ora realizzate tramite un contributo statale fornito direttamente alla Santa Sede, e per essa alla C.E.I., che potrà, poi, disporne liberamente. A questo proposito, l'art. 47 della L. n. 222/1985 dispone che: “a decorrere dall'anno finanziario 1990, una quota pari all'otto per mille dell'imposta sul reddito delle

come presente in Italia, garantendo alla confessione religiosa cattolica uno *status* privilegiato dal punto di vista contributivo.

L'ordinamento giuridico italiano, quindi, legittima e garantisce la proprietà ecclesiastica nel nostro Paese, in quanto strumentale all'esercizio del diritto costituzionalmente garantito della libertà di coscienza.

In prospettiva storica, ci si potrebbe domandare se le radici di questo tipo di soluzione giuridica (la quale, da parte di uno Stato o un assetto istituzionale civile, riconosce l'esistenza di una comunità religiosa, con sue esigenze non soltanto di pratica culturale e di credenze, ma anche con sue esigenze istituzionali, economiche, giuridiche) possano, per così dire, avere una sorta di *pre*-istoria nel mondo antico e tardo-antico, allorché le comunità cristiane, sparse nei principali centri dell'Impero romano entrarono in conflitto-dialogo con le autorità amministrative e politiche delle varie periferie dell'Impero.

Anche il mondo antico, infatti, a partire da un certo momento storico, ha dovuto fare i conti con l'esistenza di una comunità religiosa che pretendeva di essere garantita, anche sotto il profilo economico. A proposito del problema di fondo dell'ammissibilità del concetto di proprietà ecclesiastica, bisogna

persone fisiche, liquidata dagli uffici sulla base delle dichiarazioni annuali, è destinata, in parte, a scopi di interesse sociale o di carattere umanitario a diretta gestione della Chiesa cattolica. Le destinazioni di cui al comma precedente, vengono stabilite sulla base delle scelte espresse dai contribuenti in sede di dichiarazioni annuale dei redditi. In caso di scelte non espresse da parte dei contribuenti la destinazione si stabilisce in proporzione alle scelte espresse". Esistono, inoltre, numerose disposizioni che assicurano alla Chiesa un supporto finanziario di tipo indiretto, realizzato attraverso sgravi fiscali, esenzione da imposte, ecc.

tener presente che le convinzioni ideologiche e religiose personali hanno da sempre influenzato le posizioni degli studiosi. Biondo Biondi⁹, ad esempio, ricostruendo il concetto di “diritto romano cristiano”, che tanto seguito ha avuto sulla romanistica successiva, s’interrogava sull’influenza del pensiero patristico in ordine ai rapporti patrimoniali. Mentre parte della dottrina a lui contemporanea si dichiarava convinta che la Chiesa cattolica non avesse in alcun modo influenzato la legislazione romana, l’Autore, invece, poneva l’accento sulla necessità di indagare il rapporto sussistente tra predicazione evangelica e produzione legislativa. Si affermava, infatti, che “qualsiasi aprioristica preclusione” circa l’operato della Chiesa nell’ambito della regolamentazione patrimoniale, “risulta infondata”, in considerazione non solo dei dettami evangelici, che impongono un’attenta valutazione della ricchezza e della *paupertas*, ma anche e soprattutto in virtù dei numerosi interventi imperiali nei quali è “inconfutabilmente possibile individuare una matrice cristiana”¹⁰. Partendo da queste considerazioni, il Biondi traeva le direttive del legislatore cristiano riassumendole in alcuni precetti: a) l’*aequitas*, che irrompeva nella legislazione con una forza disarmante (v. C.I. 1, 3, 8: ...*placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque*

⁹ B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, 3, Milano 1952, 201s.

¹⁰ Si vedano, a mero scopo esemplificativo, la Nov. Val. 12 del 443 sul creditore chirografario e la Nov. Marciano 4.1 del 445, contenente l’esaltazione della *paupertas* (*absit hoc nefas illis penitus temporibus, ut credatur cuiquam dedecori data esse paupertas, cum saepe plurimis multum paraverint gloriae opes modicae et continentiae fuerit testimonium census angustior*).

quam stricti iuris rationem..); b) la *bona fides*, costantemente riproposta nel lessico giuridico; c) l'abuso del diritto, che cominciava ad essere represso, con il conseguente tramonto del principio *qui in suo iure utitur neminem ledit*; d) Il *favor debitoris*, soggetto ad interpretazione estensiva ed analogica. L'autore, consapevole che queste nozioni (*aequitas*, *bona fides*, *favor debitoris*, ecc.) non nascono col cristianesimo, si dichiarava però convinto che questo avesse dato un contributo decisivo alla loro evoluzione e al loro "straripamento nella nuova legislazione". In sostanza, quindi, secondo il noto studioso, molteplici costituzioni imperiali troverebbero il proprio fondamento nella predicazione evangelica, che andrebbe, pertanto, ben valutata per ricostruire l'esatto significato del fenomeno giuridico del mondo tardo-antico, nel quale comincerebbero a porsi questioni di raccordo tra realtà istituzionali diverse, una di tipo politico, l'altra di tipo religioso.

Una "cartina al tornasole" di tali eventuali raccordi si può controllare a proposito dell'istituto della proprietà ecclesiastica, di cui si possono sondare i fondamenti storici dell'istituto della proprietà ecclesiastica. Il problema della coesistenza tra ordinamento civile e ordinamento religioso risale all'età di Costantino, il primo imperatore romano a rendersi conto della possibilità di servirsi della religione cristiana a fini politici¹¹ e, quindi, il primo a dar luogo ad una legislazione ispirata, più o meno direttamente, al rispetto delle

¹¹ In questo senso, cfr. G. Crescenzo, *Sulla capacità patrimoniale dei monaci nella legislazione tardoantica*, in *Koinonia*, 37, 2013, 204-205.

esigenze organizzative ed istituzionali della dottrina cristiana. Costantino, inoltre, promulgando il cosiddetto “editto di Milano” (sulla cui consistenza storica si ritornerà), rende definitivamente lecite le comunità cristiane, chiarendone la veste legale di *collegia licita* che le avrebbe d’ora in poi caratterizzate nella romanità. È necessario, pertanto, circa il nostro tema, distinguere tra il periodo antecedente a Costantino e il periodo susseguente. Nei primi tre secoli, infatti, non è chiara, stando alle fonti, la veste giuridica delle comunità cristiane nella società romana e, conseguentemente, non è dato sapere se esse fossero o meno considerate titolari di diritti (tra cui anche il diritto di proprietà, che qui più c’interessa). Bisogna inoltre considerare che nel II e, soprattutto nel III secolo, ad opera, principalmente, di Decio e poi di Diocleziano, l’Impero romano mise in atto una serie di misure repressive nei confronti del Cristianesimo attraverso le cosiddette persecuzioni (sul cui fondamento giuridico, nonché sulla loro reale consistenza quantitativa, sussiste grande varietà di opinioni dottrinarie) e che assunsero un profilo differenziato nelle varie regioni dell’Impero¹². Costantino, invece, com’è noto pone definitivamente fine allo scontro, sancendo la vittoria del cristianesimo e

¹² Il problema dello statuto giuridico delle comunità cristiane si collega a quello più generale della considerazione del Cristianesimo stesso. Tra le fonti si individuano numerose definizioni che gli scrittori pagani utilizzavano per riferirsi al nuovo credo. Plinio (*Ep.* 10.96.) lo considera una *superstitio prava et immodica*, Minucio Felice (*Oct.*, 9.2.) utilizza l’espressione *vana et demens superstitio*, Tacito (*Ann.*, 15), lo chiama *exitiabilis*. I primi tre secoli inoltre conobbero anche momenti di alta tensione tra paganesimo e cristianesimo. Cfr. *infra*, parr. 1.1 e 1.2.

inaugurando, così, una nuova stagione dell'impero romano. Dal 313 d.C. in poi, si susseguiranno molteplici costituzioni imperiali regolanti il rapporto tra l'Impero e la nascente Chiesa cattolica, tant'è che, nel Codice Teodosiano, un intero libro, il XVI, è dedicato a tale aspetto.

Tale favore economico, che a partire da Costantino, è accordato dalle istituzioni politiche a quella che gli storici del cristianesimo denominano la grande Chiesa, è oscillato, nel corso dei secoli, tra una considerazione positiva e una negativa del patrimonio ecclesiastico, a seconda delle contingenze storiche, delle problematiche sociali, dell'efficienza del sistema assistenzialistico ecclesiastico e, soprattutto, dei mutevoli atteggiamenti ideologici nei confronti del potere politico e temporale della Chiesa. Celeberrimi sono, dal punto di vista della sortita degli effetti di tale problematica, i versi del XIX canto dell'*Inferno* di Dante (Ahi, Costantin, di quanto mal fu madre/ non la tua conversion, ma quella dote/ che da te prese il primo ricco padre"¹³) riferiti, com'è noto, alla donazione che Costantino avrebbe fatto a Papa Silvestro, donazione che poi Lorenzo Valla riuscì a dimostrare essere un grossolano falso storico. Resta il fatto che, agli occhi di Dante, mentre la conversione dell'imperatore sarebbe stata un bene per il cristianesimo, invece la pretesa donazione patrimoniale avrebbe dato inizio al male della compromissione della Chiesa col potere economico. Tale concezione negativa della ricchezza ecclesiastica era determinata, com'è noto,

¹³ Dante, *Inferno*, XIX, vv. 115-117

da molteplici fattori, quali il fenomeno simoniaco, molto presente nel Medioevo, gli eccessi degli esponenti della curia (per molto tempo interessati più al proprio personale tornaconto che alla cura pastorale dei fedeli) e, soprattutto, la concezione della Chiesa quale rappresentante del regno celeste, ben distinta, nelle sue funzioni, da quelle del “regno di questo mondo” (concezioni politiche di tipo teocratico).

Il primo problema da risolvere, per una ricerca storica e storiografica in tal senso, riguarda, dunque, l’individuazione del momento a partire dal quale si è consentito alla Chiesa cattolica di possedere dei beni terreni. Il riconoscimento giuridico della proprietà ecclesiastica¹⁴ si snoda lungo un percorso storico di difficile ricostruzione, data la scarsità delle fonti tecniche disponibili, in gran parte cancellate dal decorso del tempo.

Il presente lavoro intende per l’appunto indagare, attraverso una rilettura delle fonti in proposito, l’origine di un regime giuridico privilegiato insistente sui patrimoni ecclesiastici. Tale regime giuridico, ampiamente sviluppatosi nel

¹⁴ Per proprietà “ecclesiastica” s’intende solitamente far riferimento a quel complesso di beni che appartengono alla Chiesa Cattolica. Più tecnicamente, la locuzione indica oggi, nell’ordinamento positivo, quel complesso di norme statali regolanti la posizione giuridica dei patrimoni ecclesiastici. Nel momento in cui si effettua uno studio in proposito riguardo al periodo compreso tra il I e il IV secolo d.C. non si può però prescindere dal richiamare le teorie economiche che i Padri della Chiesa elaborarono con riferimento alla proprietà “privata”. In altri termini, la valutazione degli assetti proprietari, del corretto “uso” del possesso dei beni terreni, la “funzione sociale” attribuita dai Padri alla stessa ‘proprietà privata’, generalmente intesa, avranno un peso fondamentale anche per lo sviluppo delle concezioni delle proprietà comunitarie delle singole ecclesie.

periodo post-costantiniano, trova le sue origini e il suo fondamento teorico anche nell'elaborazione patristica della nozione di "proprietà", svolta alla luce della tradizione apostolica ma con molta attenzione ai contesti di riferimento, sia di lingua e tradizione greca che di lingua latina. Ragion per cui, nella stesura della dissertazione, si è dedicata particolare attenzione anche alle fonti ecclesiastiche. Rilette insieme con le tradizionali fonti giuridiche, le fonti patristiche, infatti, offrono più di qualche elemento per verificare come le prospettive economiche bibliche, già nell'Antico Testamento, ma soprattutto nei Vangeli e nelle fonti neotestamentarie, incidono sulle soluzioni, anche tecniche, ritenute progressivamente compatibili col sistema giuridico imperiale romano.

Nel primo capitolo si intenderà porre le basi del discorso, partendo da una disamina di alcune nozioni essenziali. In primo luogo, l'analisi del fenomeno delle cosiddette "persecuzioni" dei cristiani sembra indispensabile perché costituisce il presupposto giuridico del problema per noi principale, ossia l'individuazione della "data di nascita" della proprietà ecclesiastica, del momento a partire dal quale la Chiesa Cattolica, o meglio le varie chiese cristiane, cominciarono a risultare quali proprietarie dei beni di culto, e ad essere, anche in senso patrimoniale, perseguitate. Ciò posto, la questione relativa al presunto "crimine di cristianesimo" (mai configurato in quanto tale, come vedremo) è qui affrontata soltanto perché rappresenta l'unico modo per

individuare le disposizioni imperiali, con relativa esegesi giuridica, relative alla condizione giuridica dei cristiani nell'era precostantiniana.

Com'è noto, le persecuzioni ai danni dei cristiani operate dall'Impero romano nel corso dei primi tre secoli di diffusione del cristianesimo furono un fenomeno geograficamente e temporalmente limitato, dovendosi escludere una persecuzione generalizzata ai danni degli stessi e le misure anticristiane in concreto adottate dovrebbero collocarsi, molto probabilmente, tra le iniziative a difesa dell'ordine pubblico, assunte peraltro da specifici funzionari periferici. D'altro canto, però, non è possibile neppure sostenere che le comunità cristiane siano state considerate sempre lecite, dal punto di vista giuridico. Va rilevato, infatti, che sebbene siano stati fenomeni limitati, qualche iniziativa anticristiana fu comunque intrapresa, senza che i governatori e gli imperatori si ponessero il problema di dichiarare esplicitamente l'illiceità delle nuove comunità di fedeli.

Se questo è vero, allora, non è possibile interrogarsi sull'esistenza di una qualche forma di proprietà ecclesiastica per così dire "arcaica", ossia precedente a Costantino, senza prima aver individuato quali furono le norme penalistiche che regolavano l'esistenza delle prime comunità cristiane. Il che equivale ad affermare che è necessario indagare la portata e l'ampiezza delle misure anticristiane adottate dagli imperatori fino a Costantino. Sebbene a grandi linee, si cercherà, pertanto, di tratteggiare quel filo conduttore che lega i vari episodi repressivi del cristianesimo, e che imperatori sembrano seguire

nel momento in cui saranno costretti a fare i conti con la *nova religio*, tenendo, però, sempre ben ancorata la trattazione all'individuazione della portata del diritto di proprietà ecclesiastico.

Il secondo capitolo è, a sua volta, dedicato all'evoluzione della nozione di "proprietà" all'interno dell'orizzonte teorico cristiano, prima nell'ambito dei Vangeli e dei primi scritti cristiani, seguendone poi lo sviluppo teorico nei vari momenti e contesti storici della cd. *aetas patristica*. I primi scrittori cristiani, e in seguito i Padri della Chiesa si preoccupano, infatti, di conciliare possesso dei beni materiali e vita rivolta alla salvezza, in cui le intonazioni escatologiche conducono piuttosto all'abbandono dei beni di questo mondo, in vista dei beni futuri. È possibile notare, in effetti, nell'insegnamento cristiano, il germe del ragionamento che condurrà, in seguito, all'affermazione del cd. principio di "funzione sociale della proprietà". Tali concezioni finiranno, inevitabilmente, per condizionare fortemente il rapporto anche con le autorità imperiali, rappresentando l'*humus* sulla quale germoglieranno numerosi interventi legislativi.

Il terzo capitolo, che rappresenta il nucleo essenziale del discorso, è riservato alla possibile individuazione dell'epoca in cui l'Impero romano riconosce giuridicamente l'esistenza dei patrimoni ecclesiastici, cominciando, così, a legiferare in proposito. Come emergerà, non si è ancora consolidata sul punto, per diverse ragioni, un'opinione che possa essere da tutti condivisa, potendosi, per lo più, ipotizzare soltanto delle possibili chiavi di lettura. La

problematica è affrontata, in questa sede, in una prospettiva diacronica tenendo presente, come punto di svolta e di frattura, la data del 313 d.C., che ha segnatamente ri-configurato i rapporti tra cristianesimo ed impero. Costantino, infatti, è il primo imperatore a legiferare in modo organico relativamente alla proprietà ecclesiastica, instaurando una nuova fase della legislazione, anche privatistica, che possiamo definire di tipo “ecclesiastico”, regolante, cioè, i rapporti tra autorità imperiale e autorità ecclesiale.

Infine, si proporrà un’esegesi dei più importanti provvedimenti legislativi emanati da Costantino e dai suoi successori circa la proprietà ecclesiastica. A partire dal 313, infatti, vengono emanati numerosi provvedimenti volti a disciplinare il patrimonio ecclesiastico. Si tratta, per lo più, di provvedimenti di tipo fiscale, che s’innestano nella produzione legislativa inaugurando un binario privilegiato per i possedimenti ecclesiastici, oggetto di numerose esenzioni e agevolazioni. Nella medesima scia di favore si inseriscono, tra l’altro, i provvedimenti, molto più numerosi, rivolti non alla Chiesa nel suo complesso, o, se si preferisce, alle comunità cristiane collettivamente intese, bensì indirizzati ai singoli chierici, ossia i componenti dell’ormai sempre più potente ceto ecclesiastico. Non a caso, la maggior parte degli studi condotti in proposito, come si vedrà, ha prevalentemente rivolto la propria attenzione a tale filone legislativo, tralasciando di ricostruire, salvo qualche eccezione, la totalità dei privilegi insistenti sui possedimenti ecclesiastici. Lungi dal voler criticare tale consolidata impostazione storiografica, peraltro inevitabile,

come si è detto, alla luce del patrimonio di fonti a nostra disposizione, questa parte del lavoro, nel complesso dedicato a tutt'altro periodo storico, cerca di “gettare un ponte” tra passato pre-costantiniano e futuro post-costantiniano, tenendo presente la tendenziale linea di continuità che lega tra loro gli imperatori cosiddetti “cristiani”.

Seguiranno poi delle conclusioni finali, in cui tirando le fila del discorso e provando a “chiudere il cerchio”, si cercherà di sintetizzare i risultati essenziali della ricerca.

Capitolo I

Conquirendi non sunt. Il *nomen christianum* tra responsabilità singola e coinvolgimento comunitario.

1. La legislazione anticristiana dei primi secoli¹⁵.

Il dibattito sulle persecuzioni dei cristiani¹⁶, ancora vivo e vivace in dottrina, ha impegnato a lungo gli studiosi delle varie discipline storiche e giuridiche. La ricchezza dei problemi connessi a tale tematica, la varietà degli angoli visuali dai quali osservare il fenomeno, l'enorme importanza che esso assunse in ordine agli sviluppi successivi del mondo antico sono tutti elementi che concorrono a rendere la questione di elevato interesse storico e giuridico.

Un'indagine completa su questi temi deve essenzialmente analizzare, a nostro avviso, vari aspetti del problema: in primo luogo, la questione delle accuse formalmente contestate ai cristiani, e cioè l'individuazione del fondamento

¹⁵ Questo capitolo ripropone, in forma ampliata ed opportunamente riveduta, il testo della relazione esposta in occasione del I Seminario di diritto penale Turco-Italiano, tenutosi ad Istanbul il 4-9 Giugno 2013, presso la Özyeğin University of Istanbul, poi confluito negli Atti congressuali. Cfr.: D. Annunziata, *Nomen christianum. Sul reato di cristianesimo*, in Y. Ünver, *Turk ve Roma Hukukunun Guncel Sorunlari*, Ankara 2014, 151-169, ora in corso di pubblicazione in *Minima de poenis* (a cura di F. Lucrezi), Napoli, 2015

¹⁶ Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei cristiani, in generale, cfr., per tutti, F. Lucrezi, *Crimini, pene e cognitiones extra ordinem*, in F. D'Ippolito, F. Lucrezi, *Profilo storico istituzionale di diritto romano*, III ed., Napoli 2012, 318s; M. U. Sperandio, *Nomen christianum: La persecuzione come guerra al nome cristiano*, Torino 2010; L. Solidoro, *Profili storici del delitto politico*, Napoli 2002.

giuridico dei processi promossi contro gli stessi; in secondo luogo, la questione delle regole processuali seguite nella conduzione dei procedimenti. Resterà, infine, da chiarire il sistema delle sanzioni penali adottate. Apparentemente distante dall'obiettivo principale di questa Dissertazione dottorale, il tema delle persecuzioni, come si vedrà, ci offrirà diversi elementi notevoli per la ricostruzione del nostro tema.

Le fonti disponibili sono molteplici e di diversa natura. Innanzitutto, vanno presi in considerazione i resoconti degli storici, soprattutto di origine cristiana. Eusebio di Cesarea, Rufino, Atenagora, nell'indicare gli avvenimenti successivi alla crocifissione del Cristo, ci danno notizia dei vari episodi persecutori, riportando, alle volte, decisioni imperiali circa la sorte dei cristiani.

Tra la letteratura patristica, indicazioni importanti sono offerte dagli scritti apologetici: Tertulliano, ma anche Minucio Felice, Giustino, e in generale tutti gli apologeti dei primi tre secoli, sia di lingua greca che latina.

Tra le fonti, un posto preminente è occupato dal famoso epistolario¹⁷ tra Plinio e Traiano del 112 d.C. L'occasione dello scambio si presenta quando Plinio, inviato in Bitinia dall'Imperatore Traiano, si trova a gestire, in qualità di governatore, dei procedimenti giudiziari contro i cristiani. Com'è noto, Plinio mostra la propria perplessità, dichiarando esplicitamente di non sapere

¹⁷ Plin., *Ep.*, 10.96. Cfr., da ultimo, G. M. Oliviero Niglio, *La 'diversità' dei Cristiani nel carteggio tra Plinio e Traiano*, in A. Maffi, L. Gagliardi (curr.), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*, Sankt Augustin, 2011, 373s.

come comportarsi, sia rispetto al modo di condurre l'inchiesta, sia rispetto alla commisurazione della pena, lamentando inoltre di non sapere se andasse punito il semplice nome di cristiano, ossia l'appartenenza di alcuni soggetti alle comunità "cristiane", ovvero i delitti connessi al nome. Invia quindi una richiesta a Traiano, chiedendo dei chiarimenti in proposito. L'imperatore, in sostanza, avalla la procedura seguita dal proprio funzionario, specificando poi alcuni criteri da seguire¹⁸, ma senza chiarire la fattispecie criminosa da contestare ai cristiani.

Qualche anno dopo, tra il 124 e il 125 d.C., soluzioni analoghe vengono prese dall'imperatore Adriano¹⁹. Questi scrive a Minucio Fundano, proconsole d'Asia e successore di Serenio Graniano, il quale aveva chiesto all'Imperatore come comportarsi con riferimento alle pressanti sollecitazioni della popolazione locale, che chiedeva l'emanazione di misure contro i cristiani. L'imperatore lascia ampia discrezionalità al governatore circa la conduzione dei processi avverso i cristiani, affermando l'opportunità di istituire al proposito un'apposita *cognitio*. È necessario che chi accusi provi la condotta illecita, e che, infine, la pena comminata vada graduata in ordine alla gravità della colpa. Alla fine del rescritto si ordina poi di punire gli eventuali calunniatori (infondatezza dell'accusa).

¹⁸ La risposta di Traiano a Plinio è contenuta nella lettera successiva: Plin., *Ep.*, 10.97.

¹⁹ Il testo è contenuto, in lingua greca, in Giust., *Apol.*, 1.68, e in Eus., *Hist. Ecc.*, 4. 9, e, in lingua latina, in Ruf., *Hist. Ecc.*, 4. 9. Cfr. Solidoro, *Profili cit.*, 103 e G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973, 61.

Fino a Decio²⁰, in ogni caso, non si ha traccia di disposizioni generali contro soggetti che portassero il nome di cristiano. Fu questo imperatore, infatti, ad emanare numerosi editti, imponendo a tutti di sacrificare agli dèi di Roma. Com'è noto, si tratta di obblighi formalmente imposti a tutti i sudditi, ma sostanzialmente riguardanti i soli cristiani, che evidentemente tenevano una condotta difforme, dato l'esclusivismo teologico monoteistico della loro religione.

²⁰ Negli anni successivi al rescritto adrianeo altri imperatori emanarono disposizioni in proposito. Abbiamo notizia di un rescritto di Antonino Pio (Eus., *Hist. Ecc.*, 4.26.10), il quale avrebbe obbligato i magistrati interessati a seguire una procedura regolare nella conduzione dei processi contro i cristiani. Giust., II *Apol.*, app.2, inoltre, riproduce la lettera che Marco Aurelio avrebbe rivolto al senato a seguito del famoso "miracolo della pioggia", avvenuto in occasione della spedizione militare da lui condotta in Germania. In sostanza, Marco Aurelio, trovatosi in una situazione disperata, senza acqua né cibo, nel tentativo di trovare un comodo capro espiatorio, cercò di addossare la colpa ai soldati cristiani, i quali chiesero aiuto al proprio Dio. Prima che l'ira del futuro imperatore si scagliasse contro di loro, una miracolosa pioggia devastante per i Germani cadde dal cielo. A seguito di questo episodio, pare che Marco Aurelio avrebbe disposto la pena di morte per gli accusatori dei cristiani, a prescindere da un'effettiva colpevolezza degli stessi, invitando i magistrati ad evitare le abiure forzate.

Dell'intervento di Marco Aurelio abbiamo testimonianza anche in Tert., *Apol.*, 5.6 e, sebbene solo relativamente all'invio di un messaggio al senato, in Cassio Dione, *Hist. Rom.*, 71.10.5.

La previsione di una pena di morte per gli accusatori dei cristiani (non dunque solo per i calunniatori) sembrerebbe confermata anche da Eus., *Hist. Ecc.*, 5.21.2-3. Stando alla ricostruzione di quest'ultimo (*Hist. Ecc.*, 6.28), inoltre, un'azione anticristiana fu intrapresa anche da Massimino il Trace, il quale ordinò di eliminare i capi delle chiese. In ogni caso, questi interventi, che non avrebbero innovato nella sostanza la procedura seguita, non contengono nemmeno indicazioni circa il formale capo di accusa da contestare ai cristiani, oltre ad essere dubbi sotto il profilo dell'autenticità ed attendibilità.

Oltre alle fonti citate, vi sono poi vari interventi giuridici che, sebbene riguardino la disciplina di reati diversi, talvolta potrebbero essere stati utilizzati anche nei procedimenti avverso i cristiani²¹.

Infine, un rinnovato interesse è sorto con riferimento agli atti dei Martiri²², documenti giudiziari da interpretare con le dovute cautele a motivo del processo di “mitizzazione di parte” che li caratterizza²³, che testimoniano comunque le modalità di svolgimento delle udienze relativamente ai processi a carico di imputati cristiani.

Nessuna compilazione cristiana, ovviamente, contiene alcun riferimento agli antichi provvedimenti repressivi in tema di cristianesimo.

²¹ *Paul. Sent.*, 5.21.2, ove si incrimina la condotta di coloro che introducono nuove sette e religioni sconosciute alla ragione, dalle quali vengono fuorviati gli animi degli uomini, sanzionando con la *deportatio* gli *honestiores* e con la pena capitale gli *humiliores*; D. 48.19.30 (Mod., 3 *de poen.*), ove si punisce invece con la *relegatio in insulam* chi abbia irretito gli animi degli uomini con il timore superstizioso della potenza divina; D. 1.18.13 (Ulp., 7 *de off. proc.*) dove, allo scopo di rendere la provincia pacificata, si ordina di ricercare e punire sacrileghi, banditi, plagiari e ladri; D. 48.13.4.2 (Marc., 14 *inst.*) riguardante i sacrileghi.

²² Su cui esiste un'ampia letteratura giuridica. Cfr. per tutti Lanata, *Gli atti cit.*, 21-40.

²³ Lanata, *Gli atti cit.*, 38, dichiara parziale e non corretta la considerazione degli Atti dei Martiri solo come letteratura sul martirio, o come documentazione religiosa. Essi, al contrario, necessiterebbero di un lavoro critico-filologico per ricostruire, più fedelmente, l'andamento dei processi avverso i cristiani. Analogamente V. Giuffrè, *La passione di San Potito*, Napoli 2001, 1, pone l'accento sulla necessità di distinguere, per lo studio degli Atti dei Martiri, la parte romanzata, infarcita di abbellimenti e particolari romanzeschi, dalla parte centrale, relativa al concreto svolgimento processuale, che deve, al contrario, essere ritenuta storicamente attendibile.

L'insieme di questo materiale documentario presenta, per i nostri intenti, numerose incongruenze e antinomie²⁴, le quali possono essere spiegate solo osservando come la repressione del proto-cristianesimo non fu un fenomeno unitario, neppure dal punto di vista geografico. I procedimenti giudiziari avverso i cristiani, infatti, furono di varia natura, condizionati sia dalle contingenze storiche che dalle scelte religiose dei vari imperatori e dei governatori²⁵, che ne alimentarono, o scoraggiarono, la prosecuzione.

Pur tuttavia è possibile individuare un filo conduttore che lega i singoli fenomeni repressivi nelle varie parti dell'Impero.

Ma esaminiamo i singoli punti problematici.

Molto dibattuta è in dottrina²⁶ la questione del fondamento giuridico delle persecuzioni ai danni dei cristiani.

Bisogna innanzitutto specificare che l'incertezza circa il fondamento giuridico della repressione del cristianesimo sembrerebbe essere molto più complessa solo per la fase anteriore a Decio²⁷. Si è da tempo notato, infatti, che, a partire

²⁴ Cfr. Solidoro, *Profili cit.*, 81, in cui l'Autrice afferma che la mancanza di un chiaro e costante capo di imputazione, l'anomalia delle procedure, le divergenze tra le fonti, sono tutti elementi che hanno convinto la dottrina che le persecuzioni dei cristiani furono un fenomeno tutt'altro che unitario.

²⁵ Che le persecuzioni furono un fenomeno per lo più provinciale lo nota, tra gli altri, anche Lanata, *Gli atti cit.*, 58-82.

²⁶ Per la bibliografia completa ed aggiornata si veda, da ultimo, Sperandio, *Nomen cit.*, 64-119.

²⁷ Così Lucrezi, *Crimini cit.*, 320; Solidoro, *Profili cit.*, pp. 81; G. Squitieri, *Cristianesimo ed impero romano*, Salerno 1981, 54.

da quest'imperatore, i cristiani furono condannati più semplicemente per la violazione degli ordini imperiali di sacrificare agli déi e al "genio"²⁸ dell'imperatore, ormai considerato *dominus et deus*. Le innumerevoli teorie formulate in materia di genesi della repressione sono riconducibili a tre filoni fondamentali: l'esistenza di una legge speciale repressiva del cristianesimo, l'adozione di varie azioni repressive di polizia, l'applicazione del diritto penale comune.

Per quanto riguarda la prima ipotesi, è stato più volte sostenuto che la repressione del cristianesimo poggiasse sulla emanazione di una legge particolare che vietava la sua pratica. Queste ipotesi si basano su alcuni scritti apologetici di Tertulliano, Minucio Felice, Lattanzio, e sui testi dei primi storici della Chiesa, Rufino, Eusebio e Atenagora, i quali, in vari passaggi, sembrano far presumere l'esistenza di un "*non licet esse Christianos*", ovvero, l'esistenza di una legge speciale che, nella società romana, avrebbe reso fuorilegge il cristiano in quanto tale. Questa tesi è stata anche riformulata di recente da Sperandio²⁹, il quale, dopo aver confutato la possibilità di sostenere, sulla base delle fonti in nostro possesso, che i cristiani fossero condannati per *laesa maiestas* o per *sacrilegium*, ritiene più semplicemente

²⁸ Cfr. M. Spinelli, *Minucio Felice, Octavius: atti e passioni dei martiri africani*, Roma 2012, 161, il quale spiega come, essendo il "genio" dell'Imperatore una divinità minore, pregare in suo nome poteva rappresentare, per i cristiani, un atto idolatrato. Cfr. anche Tertulliano, *Apol.*, 32.2.

²⁹ *Nomen cit.*, 119.

che la sorte dei martiri fosse segnata dalla loro stessa professione di fede, ovvero dal nome che li qualificava come “cristiani” (“*non scelus aliquod esse vos, sed nomen*”³⁰). Questo ipotetico provvedimento di validità generale, come nota ancora la Solidoro³¹, è stato spesso³² identificato in un *senatusconsultum* emanato sotto il regno di Tiberio. Tertulliano³³, Sulpicio Severo³⁴, Eusebio³⁵ e gli Atti di Apollonio³⁶, infatti, ci danno notizia di una relazione inviata da Pilato a Tiberio e illustrante l’esistenza di alcuni disordini in Giudea, scoppiati a causa di un certo Cristo, morto sulla croce per decisione dello stesso Pilato, su cui si diffondono i Vangeli canonici e gli altri scritti di parte cristiana del I secolo. A quanto pare, risulta, da queste testimonianze, che Tiberio avrebbe chiesto al senato di consacrare la persona di Gesù, chiedendone il riconoscimento, ma il senato avrebbe respinto la proposta. Non si hanno, però, le prove documentali per sostenere che questo provvedimento negativo avesse anche finito per qualificare il cristianesimo come reato: esso dimostrerebbe solamente che Cristo non avrebbe ottenuto l’ingresso tra le divinità riconosciute di Roma.

³⁰ Tert., *Apol.*, 2.18.

³¹ Sperandio, *Nomen cit*, 119.

³² Solidoro, *Profili cit.*, 85.

³³ Tert., *Apol.*, 5.1-2.

³⁴ Sulp. Sev., *Chr.*, 20.21.4.

³⁵ Eus., *Hist. Ecc.*, 2.2.1-6.

³⁶ c. 23.

Altri studiosi³⁷, invece, fanno risalire l'esistenza di una tale legge speciale ad un provvedimento emanato da Nerone. Questa teoria (che potrebbe anche avere qualche fondamento canonico in alcuni testi della Apocalisse canonica) si basa sul famoso passo di Tacito³⁸ circa l'incendio scoppiato a Roma sotto il regno di Nerone, a seguito del quale l'imperatore stesso, per evitare di essere additato come l'effettivo colpevole dell'episodio, avrebbe fatto ricadere la colpa sui cristiani³⁹, già profondamente invisi alla popolazione. Secondo questa ricostruzione, Nerone avrebbe, quindi, emanato un editto di validità generale, concernente la proibizione del cristianesimo.

Anche questa teoria, però, non avrebbe sufficiente riscontro nelle fonti.

Altra parte della dottrina, invece, ritiene che il cristianesimo non fu mai perseguito come tale, e, sulla scia del Mommsen, afferma che i cristiani furono condannati in virtù delle misure adottate dai magistrati romani dotati di *coercitio* (la cd. "Religionspolizei"⁴⁰). Tale teoria, basata sull'autorità dell'illustre studioso che la formulò, se ha il merito di spiegare la varietà delle accuse formulate (che non avrebbero avuto un comune fondamento normativo né natura processuale) e le diverse procedure adottate, potrebbe, però, essere non conciliabile con alcune fonti in nostro possesso, quali l'epistolario tra

³⁷ Cfr. V. Monachino, *Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli*, Roma 1955.

³⁸ Tac., *Ann.*, 15.38-44.

³⁹ Anche Latt., *De mort. pers.*, 2.6, indica Nerone come il *primus omnium* a perseguitare i cristiani.

⁴⁰ T. Mommsen, *Der Religionsfrevl nach römischem Recht*, Berlino 1890, 399.

Plinio e Traiano, gli Atti dei Martiri e le varie testimonianze letterarie: questi testi sono concordi, infatti, nel mostrare come, almeno in parte, i procedimenti che subirono i cristiani furono dei veri e propri processi, rientranti nell'orbita delle cosiddette *cognitiones extra ordinem*.

Infine, altra parte della dottrina⁴¹ ha ritenuto che la base giuridica delle persecuzioni sarebbe da ricercarsi nel diritto penale comune e che i cristiani sarebbero stati condannati, quindi, per specifiche violazioni a loro attribuite, di volta in volta, come incendiari, maghi, omicidi, sacrileghi, atei, agitatori politici, ecc.

La tesi si basa sui numerosi scritti apologetici, a loro volta fondati sui testi biblici canonici, in cui si rende nota della sussistenza di una pluralità di illeciti contestati ai cristiani e avverso i quali i primi scrittori cristiani e, successivamente, i Padri della Chiesa cercavano di difendersi, talvolta mediante scritti di tenore giuridico e apologetico, quasi fossero delle difese da depositare in tribunale. A questo proposito, è utile ricordare che il diritto penale romano non conobbe mai il principio di stretta legalità⁴², per cui

⁴¹ La teoria è stata inizialmente formulata da E. Le Blant, *Les persécuteurs et les Martyrs*, Parigi 1893, 51-71. Cfr. anche P. Brezzi, *Cristianesimo e impero romano*, Roma 1944, 41.

⁴² Cfr. M. Scognamiglio, *Nullum crimen sine lege*, Salerno 2009, 99-141. Con riferimento al divieto di analogia in senso sostanziale, l'Autrice ribadisce che gli studiosi sono concordi nel considerare inesistente il principio di legalità nella procedura delle *cognitiones extra ordinem*, invitando però a distinguere tra l'uso dell'analogia nei procedimenti per *quaestiones* e quella nelle *cognitiones*. Nel primo caso, l'interpretazione analogica, invocata secondo i canoni retorici, sarebbe stata un'attività puramente ermeneutica. Nel secondo essa sarebbe divenuta lo strumento attraverso il quale non solo si

potevano essere sanzionati anche comportamenti non formalmente costituenti reato.

Anche questa teoria ha trovato, però, valide obiezioni. Molte fonti, infatti, lascerebbero presumere che alcuni cristiani furono condannati in quanto tali, cioè perchè cristiani. D'altronde i Padri della Chiesa furono concordi nell'esaltare il martirio, allorquando esso fosse conseguenza di una condanna inflitta per il *nomen christianum*⁴³ e sia Tertulliano⁴⁴ che Giustino⁴⁵, per limitarci ad alcuni dei tanti apologisti del II secolo, uno di lingua latina, l'altro di lingua greca, concorderanno nel contestare ai Romani l'incoerenza giuridica delle loro azioni processuali, volte a condannare a causa di un nome, non a causa di un reato.

In sintesi, quindi, sono queste le teorie avanzate circa l'individuazione del fondamento giuridico delle persecuzioni. La storiografia recente⁴⁶, però, dato che risulterebbe estremamente difficile conciliare tutte le fonti in nostro

decideva la singola questione, ma si ampliava anche la previsione legislativa: l'attività svolta sarebbe stata, pertanto, anche normativa.

⁴³ Così si afferma nella *I Ep. Petri*, 4.15-16: "Nessuno di voi abbia a soffrire come omicida o ladro o malfattore o delatore. Ma se uno soffre come cristiano, non ne arrossisca; per questo nome, anzi, dia gloria a Dio", inaugurando una posizione che sarà propria di tutta la patristica. Sull'esistenza di uno specifico reato di cristianesimo cfr. M. Lauria, *Nomen Christianum*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli* 79 (1968), 201-264, ora in Id., *Studi e ricordi*, Napoli 1983, 477-537; cfr. anche Lucrezi, *Postfazione*, in Giuffrè, *La passione* cit., 67-76.

⁴⁴ Tert., *Apol.*, 2.1.

⁴⁵ Giust., *Apol.*, 1.4.24-2.2.10.

⁴⁶ Solidoro, *Profili* cit., 79-149.

possesso per sintetizzarle in una teoria unitaria, ha rivolto, volta per volta, la propria attenzione ai singoli fenomeni persecutori, opportunamente distinguendo una repressione cristiana provinciale da quella avvenuta in territorio italico, differenziando la posizione degli imputati cristiani a seconda della loro condizione sociale (*honestiores, humiliores, cives Romani, peregrini, milites*), cercando di porre in luce l'impossibilità di ridurre ad unità tutti gli episodi.

Un ultimo filone investigativo resta, peraltro, da menzionare: la considerazione del cristianesimo non come delitto individuale, ma come reato associativo⁴⁷ (su cui cfr. infra par. 3)

⁴⁷ Cfr. H. Leclercq, *Comment le christianisme fut envisagé dans l'empire romain*, Parigi 1911, 141-176.

2. Processi e pene.

Per quanto riguarda invece le regole adottate durante i procedimenti avverso i cristiani, bisogna innanzitutto analizzare le disposizioni ricordate dalla già citata *epistula* di Plinio a Traiano⁴⁸.

Dalla lettura di tale documento emergono alcuni criteri fondamentali⁴⁹: a) i cristiani *conquirendi non sunt*: non possono essere ricercati d'ufficio. Essi vanno puniti solo a seguito di *delatio* non anonima. Già Tertulliano⁵⁰ criticava la coerenza giuridica di una tale decisione, che, invero, alla luce dei principi giuridici criminali dell'epoca tardo antica, risulterebbe comunque costituzionalmente legittima; b) possibilità del perdono a seguito dell'apostasia: i cristiani vanno perdonati qualora si pentano di essere stati tali; c) distinzione tra *cives* e *peregrini*: se i peregrini vanno condannati, qualora sussistano gli elementi, i *cives* romani devono essere invece inviati a Roma per la celebrazione del processo davanti ai funzionari imperiali romani⁵¹; d) condanna inflitta per ostinazione: Plinio, in ogni caso, aveva

⁴⁸ Plin., *Ep.*, 10.96.

⁴⁹ In questo senso, già Solidoro, *Profili* cit., 102 e Squitieri, *Cristianesimo* cit., 85.

⁵⁰ Tert., *Apol.*, 1, su cui cfr. F. Costabile, *I processi contro i cristiani e la coerenza giuridica di Traiano*, in *Fides Humanitas Ius, Scritti Labruna* II, Napoli (2007), 1169-1186.

⁵¹ Non è chiaro, peraltro, se la richiesta provenne dagli imputati, e in questo caso saremmo in presenza di una vera e propria *appellatio ad Caesarem*, ovvero se essa fu disposta d'ufficio da Plinio.

provveduto a condannare coloro che persistevano nel dirsi cristiani. Si è voluto, qui, inquadrare la fattispecie nell'ambito del *crimen maiestatis*: i cristiani furono, a quanto pare, condannati per ostinazione, per sfida nei confronti dell'autorità, facendo presumere che si trattasse di *laesa maiestas*.

Dal rescritto adrianeo, d'altro canto, si potrebbe ulteriormente osservare che:

a) la pena doveva essere graduata in base alla specifica colpa di ognuno⁵²; b) andavano puniti i calunniatori⁵³.

È opinione diffusa che il procedimento seguito nella repressione dell'eteria cristiana da Plinio, poi avallato dal rescritto traiano e confermato nella sostanza da Adriano, sarebbe restato in vigore sino all'epoca di Decio.

Una conferma della validità di questi principi giuridici la potremmo ricercare negli *Acta et passiones martyrum Africae*, un nutrito gruppo di documenti che testimoniano, a vario titolo, i procedimenti celebrati a carico dei cristiani della provincia d'Africa negli anni compresi tra il 180 (*Acta martyrum Scilitanorum*) e il 304 (*Passio sanctae Crispinae*)⁵⁴.

⁵² Ovviamente però, non è affatto chiaro in che modo essa vada graduata. Circostanza che deriva, ancora una volta, dall'indeterminatezza del capo d'accusa contestato ai cristiani. Cfr. A. Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996, p. 120, nt. 17.

⁵³ È questa una costante di tutta la legislazione di Adriano. Cfr. M. Sordi, *I primi rapporti tra lo stato romano e il cristianesimo e l'origine delle persecuzioni*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 12 (1957), 74.

⁵⁴ Cfr. Spinelli, *Minucio* cit., 145, nt 32.

In tutti questi documenti, profondamente diversi per contenuto, ampiezza e validità, si possono, però, rinvenire alcuni tratti essenziali comuni. Convergenze, in particolare, si trovano proprio con riferimento alle regole adottate nella conduzione delle udienze nei confronti degli imputati cristiani. Prima di essere condotti in tribunale, infatti, tutti gli imputati vengono arrestati. Successivamente, nel tribunale, ha luogo l'interrogatorio, in cui, alle volte, traspare una certa riluttanza, da parte del magistrato romano, nel condannare gli accusati. Agli imputati viene, spesso, accordato, poi, un po' di tempo per pensare ad una eventuale apostasia, il che renderebbe loro salva la vita. Tutti i documenti, inoltre, si concludono con una professione di fede (breve negli atti, lunga nelle passioni), a seguito della quale vi è, nelle passioni, il racconto dell'esecuzione della sentenza. Traspaiono dunque, a prima vista, le affinità con il procedimento adottato da Plinio: possibilità del perdono, inversione dell'onere della prova, infondatezza delle accuse, condanna spesso inflitta per ostinazione.

Particolarmente problematica è l'individuazione della persistenza del divieto di ricercare i cristiani di ufficio, senza necessità di *delatio* privata. Gli atti precedenti alla persecuzione di Decio sembrano far riferimento (sebbene senza mai menzionarla) ad un'accusa formulata da privati cittadini⁵⁵. Tutto

⁵⁵ P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari 2009, 85, ritiene che il principio del "*conquirendi non sunt*" elaborato da Traiano fu abrogato già nel 202 d.C. da Settimio Severo, argomentando tale deduzione sulla base di un controverso passo contenuto in Sparz., *Sept. Sev.*, 17.1, che testimonierebbe l'adozione di un editto contro il

sembra cambiare quando, invece, da Decio in poi, s'inaugurerà la "grande persecuzione". Già Cipriano⁵⁶, infatti, dirà "*Legibus vestris bene atque utiliter censuistis delatores non esse; itaque deferri a me non possunt*", avallando, quindi, l'ipotesi secondo cui i cristiani ora, e a partire da Decio con certezza, vadano ricercati d'ufficio

In sostanza, dalla lettura delle fonti citate, emergerebbe l'impossibilità di delineare con chiarezza il *modus operandi* dei magistrati romani. Pur tuttavia, possono desumersi, dalle brevi considerazioni precedenti, alcuni criteri di base e alcuni usi che sembrano essere stati regolarmente osservati.

Interessante sarebbe, a questo punto, affidarsi ad ulteriori ricerche storiche di carattere settoriale e temporalmente limitato, al fine di stabilire l'effettiva consistenza del diritto processuale criminale romano con riferimento alla posizione specifica dei cristiani⁵⁷.

Se parte della storiografia cerca di enfatizzare il racconto delle persecuzioni, sottolineando l'eccessiva severità delle pene, altri studi hanno dimostrato

proselitismo giudaico e cristiano. Secondo l'Autore, l'esecuzione della norma esige un intervento attivo degli organi di polizia nei confronti delle singole chiese. Non se ne comprende però il motivo: non si hanno infatti le prove per sostenere che la proibizione, qualora sia mai esistita, abbia impedito la delazione privata per l'instaurazione del processo.

⁵⁶ *Acta Cypr.*, 1.9.

⁵⁷ Un esempio di tale filone dottrinale, lo si rinviene nel recente testo di Sperandio, *Diocleziano e i cristiani*, Napoli 2013, ove l'Autore indaga le ragioni della scelta persecutoria di Decio e Diocleziano, proponendone un'interpretazione innovativa.

come le pene adottate appaiano sostanzialmente coerenti con il sistema sanzionatorio imperiale.

La più frequente è ovviamente la pena capitale⁵⁸, nelle sue varie modalità di applicazione. Tra i modi per dare la morte ai cristiani figuravano i cd. *summa supplicia*, la condanna alle belve (*et damnat ad bestias*⁵⁹) e la decapitazione (*gladio animadverti placet*). Alle volte⁶⁰ figura anche un riferimento alla vivicombustione, profondamente invisa ai martiri in quanto v'era la credenza religiosa che una simile morte fosse d'ostacolo alla resurrezione dei corpi, creduta per fede.

Tra le pene comminate ai cristiani raramente figura l'esilio, ossia l'allontanamento dalla città di residenza. In modo particolare, sembrerebbe che una tale misura fosse adottata soprattutto con riferimento agli ecclesiastici con incarichi episcopali, al fine di allontanarli dalla propria comunità d'origine, forse per la convinzione che allontanando i capi, le comunità cristiane si sarebbero autonomamente disciolte⁶¹.

⁵⁸ Quasi sempre la sentenza relativa alla pena di morte veniva dapprima scritta su una tavoletta e poi successivamente letta in pubblico (*decretum ex tabella recitavit*)(*gladio animadverti placet*).

⁵⁹ Ad es. in *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 6.6.

⁶⁰ Com'è noto, venne ad es. arso vivo Policarpo (*Martirio di Policarpo*, 11); cfr. anche *Passio Sanctorum Montani et Lucii*, 3.1.

⁶¹ Cfr. Siniscalco, *Il cammino* cit, 89, che ricostruisce, attraverso gli *Acta* dei processi contro Dionigi e Cipriano, l'editto di Valeriano del 255 d.C., che pare comminasse l'esilio ai vescovi, presbiteri e diaconi, senza intaccare la popolazione comune. Anche secondo l'Autore l'esilio veniva utilizzato sovente per limitare il proselitismo.

A volte, figura, tra le sanzioni accessorie alla condanna principale (morte o esilio), la *publicatio bonorum*, il che potrebbe far pensare che determinati episodi persecutori fossero assunti a pretesto per un incremento del patrimonio imperiale. Questo dato dà ragione della rilevanza dello studio delle fonti circa le persecuzioni anche ai nostri fini di studio.

Una considerazione a parte merita l'uso della tortura, quasi sempre utilizzata nei processi contro i cristiani. In particolare, si discute se essa rappresentasse una effettiva pena, ovvero un mero mezzo processuale, *ad eruendam veritatem*⁶². In realtà, se si scorrono le pagine degli Atti e delle Passioni dei Martiri, nonché gli scritti apologetici, si potrebbe desumere che essa veniva utilizzata, nel corso del processo, a vario titolo. Alcuni magistrati, infatti, sembrano averla utilizzata soprattutto per spingere all'apostasia i fedeli,

⁶² V. Lucrezi, *Postf. cit.*, 67-76, ove l'Autore, analizzando la tortura dal punto di vista teleologico, ricollega il suo uso a tre ragioni di fondo. Innanzitutto la funzione sanzionatoria, la quale, a sua volta, oscillerebbe tra una pluralità di ragioni tipiche della pena (retributiva, preventiva, pedagogica...) e tra i due poli del *quia peccatum est* e del *ne peccetur*. In secondo luogo, la tortura sarebbe utilizzata come mezzo *ad eruendam veritatem*, ossia come strumento per la ricostruzione di fatti criminali. Infine, la tortura come strumento per indurre taluno a fare qualcosa (nel caso dei cristiani, la confessione, o l'abiura del cristianesimo), e dunque come mezzo per affermare la verità. In quest'ultimo caso il supplizio, definito assertivo, si basa su una concezione 'espansiva' e assoluta della verità, che, pur non sconosciuta nelle epoche precedenti, conosce una grande crescita con la comparsa del cristianesimo. Su tale punto cfr. anche, Lucrezi, "Ne peccetur". "Quia peccatum est": *sulle ragioni della pena nel mondo antico*, in Y. Ünver, *Türk ve Roma Hukukunun Guncel Sorunlari*, Ankara 2014, 11-23 e in corso di pubblicazione in (cur.) *Minima cit.* Sulla tortura dei cristiani v. anche P. Fiorelli, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, Roma 1954, 43-52.

mentre altre volte essa sembra essere stata una misura autonomamente presa dai militari posti a sorveglianza dei detenuti. Spesso, inoltre, il supplizio appariva come un corollario della pena⁶³, necessario per le finalità pedagogiche dell'irrogazione della stessa.

Dalle considerazioni fin qui svolte, emergerebbe, ancora una volta, la difficoltà nel ridurre ad unità la totalità dei dati concernenti i procedimenti celebrati a carico dei cristiani. Questi ebbero caratteristiche differenti e spiegazioni eterogenee, a seconda del periodo e del luogo in cui furono celebrati, e di conseguenza a seconda dei magistrati e dei funzionari, di volta in volta, coinvolti. Certamente, se si mettono in relazione i principi giuridici, contenuti nei rescritti di Traiano e di Adriano, con le modalità di svolgimento dei processi a noi note grazie agli Atti dei Martiri, è possibile individuare un nucleo comune di regole processuali che appaiono costantemente e dovunque osservate. Anche il sistema delle pene adottate presenta, come si è visto, una sfera comune di applicazione.

Molto più problematica è la configurazione del capo d'accusa formalmente contestato ai cristiani⁶⁴.

In realtà, la questione, lungi dall'incontrare una soluzione definitiva in dottrina, potrebbe essere diversamente risolta se si tiene presente, ancora una

⁶³ *Ivi.*

⁶⁴ Non a caso la sterminata letteratura giuridica presente sull'argomento ha indagato a fondo quest'aspetto, tralasciando i diversi problemi riguardanti la procedura penale e le varie tipologie di sanzioni.

volta, la differenza di fondo che sussiste tra i procedimenti subiti dai cristiani nelle diverse epoche.

Un'incertezza giuridica circa l'illecito contestabile ai cristiani si ha sicuramente fino a Traiano e Adriano, come dimostrano le perplessità manifestate, rispettivamente, da Plinio e Serennio.

Dopo questi interventi, senza poter, però, individuare alcuna data precisa, pare delinearci la sussistenza di un vero e proprio reato di cristianesimo⁶⁵. Difatti, gli interrogatori condotti dai magistrati hanno ad oggetto solo la professione di fede, la quale sembra giustificare, nella maggior parte dei casi, la condanna. Ma la previsione di una proibizione generale del cristianesimo non fu conosciuta ed applicata da parte di tutti i magistrati romani e dovette essere un fenomeno più che altro consuetudinario, avallato nella sostanza dagli imperatori⁶⁶, però mai formalmente espresso.

⁶⁵ Così già Lucrezi, *Postfazione* cit., 72. L'Autore ritiene che nei processi contro i cristiani il dubbio configurato da Plinio, se andasse perseguito il semplice nome, ovvero i delitti connessi al nome, si sarebbe rapidamente sciolto in senso estensivo, ossia con il generalizzato riconoscimento dell'illiceità dello stesso dirsi cristiani.

⁶⁶ Lanata, *Gli atti* cit., 65, in parziale divergenza con la dottrina tradizionale, non ritiene la volontà degli imperatori determinante per l'instaurarsi dei procedimenti contro i cristiani. L'Autrice, infatti, pone l'accento sul fatto che, fino all'età dei Severi, le disposizioni imperiali riguardanti il cristianesimo furono dei rescritti, risposte a singole e specifiche contingenze, e che, pertanto, la volontà degli imperatori non avesse alcun ruolo nella celebrazione dei processi avverso i cristiani, che invece trovavano la propria *ratio* nei problemi di ordine pubblico. Che le persecuzioni ebbero motivazioni varie è ormai un dato acquisito. Ma anche la volontà dei singoli imperatori dovette avere un peso determinante in tal senso.

Questo almeno finché Decio non inaugurò la stagione della “grande persecuzione”⁶⁷, prevedendo l’obbligo per tutti i cittadini di sacrificare agli dèi⁶⁸ e comminando sanzioni ben precise per l’inosservanza.

In altri termini, è dunque possibile ipotizzare la sussistenza, all’interno dell’ordinamento giuridico criminale romano, di un reato di cristianesimo, senza, però, essere ancora in grado di individuarne l’effettiva data di nascita. Tutt’al più, sembrerebbe verosimile indicare, come *dies a quo*, il principato di Adriano e, come *dies ad quem*, il primo editto persecutorio di Decio.

⁶⁷ A ben vedere lo stesso termine utilizzato dalla storiografia tradizionale, “persecuzioni”, non pare corretto. Alla luce delle brevi considerazioni precedenti, infatti, le procedure intraprese contro i cristiani s’inseriscono nell’ordinaria attività imperiale di repressione criminale, secondo la coscienza giuridica del tempo. Ragion per cui non si può parlare tecnicamente di “persecuzione”, termine che include un’accezione negativa, nel senso di un ingiustificato accanimento, sganciata da un modello criminale di riferimento. Inoltre, l’uso del termine evoca una generalizzata intrusione nella sfera intima dell’individuo, che sembrerebbe esclusa nel caso in questione. In questo senso già F. Zuccotti, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992, 244s, che ritiene di poter individuare “una relativa continuità delle impostazioni di fondo con cui l’ordinamento penalistico romano reprime i culti contrari all’ortodossia dominanti, sia prima che dopo il cristianesimo”, ancorando, pertanto, le persecuzioni religiose romane a motivi di ordine pubblico. Cfr. anche G. G. Archi, *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976, 110s.

⁶⁸ Solidoro, *Profili* cit., 137-138, considera l’editto di Decio come l’inizio di una nuova fase delle persecuzioni. Da quel momento in poi, secondo l’Autrice, l’Impero romano assunse una netta posizione anticristiana, uscendo allo scoperto e non nascondendosi dietro la falsa tolleranza o l’operato discrezionale degli organi periferici.

Da Decio in poi gli imperatori romani cominciarono ad emanare editti di validità generale, concernenti gli obblighi di sacrificare agli déi di Roma. Tutto culminò poi, com'è noto, con i quattro editti repressivi emanati da Diocleziano⁶⁹, finché, all'esito della battaglia di Ponte Milvio, sconfitto l'usurpatore Massenzio, emanato il cd. editto di Milano⁷⁰, s'inaugurò la nuova stagione dell'era cristiana, cominciando quel processo di profondo rinnovamento della legislazione imperiale che determinò, in pochi anni, un'inversione di rotta. Ben presto, infatti, i cristiani perseguitati, in nome di una violenta rivalsa contro i loro persecutori, inaugurarono la lotta al paganesimo, che segnò la definitiva fine della tradizionale tolleranza romana⁷¹ in campo ideologico e religioso.

⁶⁹ Lucrezi, *Crimini* cit., 320.

⁷⁰ V. infra cap. III, par. 3.

⁷¹ Cfr., tra gli autori che concordano su tali valutazioni, Lucrezi, *Crimini* cit., 320-324.

3. Il cristianesimo come realtà associativa.

Ma le persecuzioni sono un fenomeno che riguarda i singoli soggetti che portano il nome di cristiano, o anche le comunità in quanto tali? Si può parlare di persecuzione nei confronti di una “realtà associativa”? La cultura romana sembra non aver mai conosciuto un’elaborazione teorica del concetto di “persona giuridica”⁷². La dottrina è da tempo convinta che qualsiasi indagine condotta in proposito va necessariamente epurata dai condizionamenti del diritto positivo. Com’è noto, il concetto di persona giuridica, quale soggetto di imputazione di effetti giuridici diverso dalla persona fisica, risale alle elaborazioni del 1800 e del 1900. L’ordinamento giuridico positivo, vivendo nel codice civile italiano una specifica qualificazione, ha elaborato una definizione dogmatica del concetto di persona giuridica come “organismo unitario considerato dall’ordinamento giuridico come soggetto di diritto, come un ente fornito di capacità giuridica proprio e distinto dalle persone fisiche che concorrono a formarlo”⁷³, piuttosto

⁷² La letteratura presente sul tema è ampia. Si veda, tra i più recenti interventi: O. Sacchi, *Antica Persona. Alle radici della soggettività in diritto romano, tra costruzione retorica e pensiero patristico*, Napoli 2012; J. M. R. Alba, *Persona, Desde el derecho romano a la teología cristiana*, Granada 2012; A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell’identità nell’esperienza giuridica romana*, Pavia 2010. Essenziali punti di riferimento sul tema sono: R. Orestano, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Torino 1968; U. Coli, *Collegia e sodalitates*, Bologna 1913.

⁷³ A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, 45 ed., Padova 2012, 302.

che come “ente titolare di determinati rapporti”⁷⁴, a secondo dell’approccio strutturalistico o funzionalistico che si intende dare al problema. Ciò che interessa è che, nell’elaborazione giuridica moderna, è ben chiara la distinzione tra persona fisica e persona giuridica, atta a qualificare realtà disparate⁷⁵. Il diritto romano, si ribadisce, lungi dall’elaborare una nozione unitaria del concetto, non ha mai considerato l’ente giuridico come titolare di rapporti giuridici. Nel momento in cui si intende affrontare tale questione, bisogna preliminarmente tener presente quanto già chiarito da Orestano nei suoi studi, ossia che può aver senso non già tentare di rinvenire nelle fonti una qualsivoglia elaborazione del concetto giuridico di persona, quanto individuare le “soluzioni date nell’esperienza romana a situazioni analoghe a quelle per cui modernamente si parla di persone giuridiche”⁷⁶. In quest’ottica, dunque, ha senso individuare quelle che sono le fonti a noi pervenute sulle associazioni di diritto privato e sul diritto di associazione in generale, individuando le possibili connessioni con la realtà delle comunità cristiane precostantiniane, particolarmente le *domus ecclesiae*. In altri termini, è possibile che i gruppi di fedeli che via via si stavano raccogliendo, a Roma e nelle province, fossero stati considerati dai romani come gruppi associativi, e

⁷⁴ P. Stanzione, *Manuale di diritto privato*, Torino, 2006, 105.

⁷⁵ Dalle associazioni alle società, dagli enti pubblici alle holding e via dicendo. Per un primo orientamento sull’attuale discussione in materia cfr. C. M. Bianca, *Diritto civile*, 1, *La norma giuridica, i soggetti*, Milano 2002; M. Basile, *Le persone giuridiche*, in G. Iudica e P. Zatti, *Trattato di diritto privato*, Milano 2003, 166s.

⁷⁶ Orestano, *Il problema cit*, 80.

perciò ricondotti nell'alveo del diritto associativo romano, con non poca rilevanza ai fini della presente dissertazione.

Le originarie comunità cristiane, pertanto, inizialmente confuse con l'ebraismo e le sue sinagoghe⁷⁷, sarebbero state, da parte dell'impero romano, ricondotte nell'ambito delle associazioni, per cui il presupposto per l'individuazione dell'illecito contestato ai cristiani, e conseguentemente l'individuazione del presupposto che consentì a tali gruppi la proprietà, il possesso, o comunque la detenzione di beni, sarebbe da ricercare nella legislazione associativa romana.

Questa considerazione si basa su alcuni passi dell'*Apologeticum* di Tertulliano⁷⁸ (c. 38 e 39) e su altre testimonianze letterarie⁷⁹ che

⁷⁷ Sul problema della distinzione tra ebrei e cristiani da parte dei romani, si veda per tutti G. Jossa, *Giudei o cristiani?*, Brescia 2004.

⁷⁸ Tertulliano definirà le comunità cristiane utilizzando termini tecnici quali *factio Christiana*, *corpus*, *secta dei*, *coitio Christianorum*, *curia*, ecc. A questo proposito è bene ricordare come la stessa concezione paolina della Chiesa di Dio era orientata da una considerazione unitaria dei soggetti che ne facevano parte. Basti ricordare la celebre metafora della Chiesa come corpo contenuta in Paolo, *I Cor.*, 12.12-27. Questa rappresentazione compare altre due volte nella prima lettera ai Corinzi: la prima volta (*I Cor.*, 10.17) nel contesto di un'esortazione a fuggire l'idolatria, una seconda (*I Cor.*, 6.17) nell'esortazione dell'apostolo ad unirsi al Signore. Cfr. sul punto l'interpretazione di J. Ratzinger, *La Chiesa*, Roma 1991, 23-28, ove l'Autore chiarisce come le radici della formula paolina del corpo sono essenzialmente tre: 1) la nozione semitica di personalità corporativa, che invita alla regressione dell'io come parte di un tutto; 2) il mistero eucaristico che sviluppa il concetto di corpo di Cristo; 3) l'idea del rapporto sponsale o della filosofia biblica dell'amore, che è inseparabile dalla teologia eucaristica, atto a fondare un solo Spirito tra i soggetti che formeranno la famiglia del Cristo. Non va

attesterebbero l'attribuzione, alle originarie comunità cristiane, di una personalità giuridica, nei limiti in cui essa era giuridicamente riconosciuta⁸⁰. Che i cristiani fossero considerati come *corpus* risulterebbe, tra l'altro, anche da Plinio⁸¹, il quale, nella richiesta formulata a Traiano circa l'indicazione delle regole da adottare nei processi avverso i cristiani, fa riferimento alle disposizioni emanate dall'imperatore sulle eterie⁸². Sul piano delle fonti intracristiane, si ricorderà che la presenza di *episcopii*, attestata già nell'epistolario paolino, suppone non dei singoli, ma dei veri e propri gruppi comunitari di riferimento, coordinati da vescovi.

È opportuno ricordare come il nucleo essenziale del diritto associativo romano d'epoca imperiale è rappresentato dalla *Lex Iulia*⁸³, che, sciogliendo le associazioni esistenti, prescrisse l'obbligo, per tutte, di ottenere una specifica autorizzazione, che sarebbe stata largita volta per volta. Tale obbligo

sottaciuto, peraltro, che la metafora della Chiesa come corpo è contenuto anche in altri scritti apostolici e sub-apostolici, quali ad. es., la *Prima lettera di Clemente*, 37.

⁷⁹ Nel II sec. d.C., oltre a Plinio, furono tanti i pagani ad utilizzare i termini relativi alle associazioni per descrivere i cristiani, come Luciano (*De Morte Peregrini*, 2) e Celso (Origene, *Contra Celsum*, 1.1; 8.17). Cfr. R. L. Wilken, *The christians as the Romans saw them.*, ed. it. a cura di F. Bassani, *i cristiani visti dai romani*, Brescia 2007, 76.

⁸⁰ Cfr. Orestano, *Il problema cit*, Torino 1968, 79-89.

⁸¹ Plin., *Ep.*, 10.96.

⁸² *ivi*

⁸³ Di cui è menzione nella epigrafe di un collegio di *symhoniaci*, in CIL VI, 4416. Sono incerti la data, le modalità applicative e il fondamento giuridico di questa legge. Su tali temi si vedano F. De Robertis, *Il diritto associativo romano*, Bari 1938, 171-242; T. Mommsen, *De Collegiis et sodaliciis romanorum*, Kiel 1843, 78-82.; Coli, *Collegia cit.*, Bologna 1913, 99-129.

venne meno per alcuni tipi particolari di associazioni, quali i *collegia tenuiores*⁸⁴ (comunità di indigenti con il fine specifico di consentire la sepoltura dei defunti anche ai soggetti privi della necessaria disponibilità economica), in virtù di uno specifico *senatusconsultum*⁸⁵.

In assenza, quindi, di una specifica autorizzazione largita *ex lege Iulia*, non risultano che due alternative: o si ritiene che le comunità cristiane fossero illecite, oppure non resta che ritenerle validamente costituite, perché rientranti nella sanatoria concessa dal *senatusconsultum* sui *tenuiores*. A meno che non si voglia considerare le stesse formalmente illecite, ma di fatto tollerate dall'impero⁸⁶, soluzione che, com'è stato notato⁸⁷, non sembra soddisfacente per diversi motivi.

⁸⁴ Cfr. sul punto, e in generale per la disanima di tutta la disciplina assistenziale romana, C. Corbo, *Paupertas: la legislazione tardo antica*, Napoli 2006, 64-66.

⁸⁵ D.47.22.I pr., (Marc., III *inst.*): “*Mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum ne patiantur esse collegia sodalicia, neve milites collegia in castris habeant. Sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu huiusmodi illicitum collegium coeat...Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatusconsultum quo illicita collegia arcentur.*” Sulla validità del frammento marciano sono stati posti numerosi dubbi, anche se in dottrina prevale ora la tesi secondo cui non si possa mettere in discussione la genuinità del riferimento ai *collegia tenuiorum* operato da Marciano. Cfr. per tutti, S. Randazzo, *I collegia tenuiorum, fra libertà di associazione e controllo senatorio*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 64 (1998), 229s.

⁸⁶ È la soluzione proposta da J. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, Lovanio 1895-1900, I, 47, ripresa poi, con alcuni correttivi, da L. Duchesne,

Stando così le cose, secondo alcuni studiosi, i cristiani, nei periodi delle cosiddette “persecuzioni”, sarebbero stati condannati in quanto appartenenti ad una setta illecita, mentre, al contrario, allorquando la situazione politica e sociale era più “tranquilla”, essi avrebbero acquistato la capacità di godere collettivamente dei beni comuni. L'appartenenza cristiana si sarebbe configurata, pertanto, agli occhi dei funzionari romani, come una sorta di delitto associativo (e le originarie comunità cristiane come delle vere e proprie organizzazioni criminali, i cui associati sarebbero stati puniti come tali, a prescindere dai delitti che la medesima associazione, di volta in volta, avrebbe commesso; un po' come avviene, oggi, per la repressione dell'illecito di cui all' art. 416 c.p.)⁸⁸, mentre, nei periodi di calma, come *causa religionis* che autonomamente giustificava, come abbiamo visto, la libertà di associazione.

Il diritto romano, inoltre, proibiva, a qualunque titolo effettuate, sia le riunioni notturne che quelle clandestine⁸⁹, e il fatto stesso che molti padri della

Histoire ancienne de l'èglise, I, III ed., Parigi 1923, 387, e da O. Krueger, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirche*, Stoccarda 1935, 232s.

⁸⁷ Cfr. per tutti G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Milano 1948, 105-134.

⁸⁸ Secondo Solidoro, *Profili cit.*, 119, la semplice partecipazione ad associazioni vietate sarebbe rientrata nell'orbita del *crimen maiestatis*.

⁸⁹ Si tratta di due provvedimenti legislativi la cui veridicità è però fortemente messa in dubbio. Di entrambe fa menzione solo Porcio Latro, *Declamatio in Catilinam*, C. 19: «*Primum XII tabulis cautum esse cognoscimus, ne quis in urbe coetus nocturnos agitare, deinde lege Gabia promulgatum qui concione (coitiones?) ullas clandestinas in urbe*

Chiesa⁹⁰ ammonissero i fedeli all'osservanza di queste disposizioni, farebbe presumere che, in alcuni casi, i cristiani potessero essere condannati anche per le violazioni di tali divieti, soprattutto in relazione alle pratiche liturgiche e alle veglie in determinati periodi dell'anno.

Anche questa ricostruzione non è, comunque, al riparo da obiezioni, dovute per lo più alla mancanza di solide testimonianze giuridiche in proposito.

Dalle considerazioni svolte emerge, pertanto, la dimensione collettiva del cristianesimo che in alcuni casi avrebbe potuto condurre le autorità imperiali romane a rivolgersi alle nascenti comunità cristiane come a delle associazioni, con l'applicazione della relativa disciplina in materia, anche sotto il profilo economico-patrimoniale, e dunque anche relativamente al modo di concepirne la proprietà privata. È interessante, pertanto, notare come la legislazione associativa romana possa apportare più di uno spunto di riflessione relativamente alla gestione delle proprietà cristiane nei primi secoli.

confiaverit, more maiorum capitali supplicio multatur». La prima disposizione sarebbe quindi attribuita alle XII Tavole, che avrebbero, infatti, sanzionato le *coitiones* notturne, mentre la seconda, riguardante le riunioni clandestine, sarebbe stata espressa da una *Lex Gabinia*. In dottrina è prevalente la tesi secondo cui tali disposizioni non siano in realtà mai esistite. Cfr. in proposito, e in generale sul contenuto di tali disposizioni, De Robertis, *Il diritto* cit., 69, nt. 23.

⁹⁰ Cfr. ad es. Tert., *Apol.*, 38.

CAPITOLO II

Quis dives salvetur? Ricchezza e povertà tra i cristiani dei primi secoli.

1. La proprietà privata dei beni nei Vangeli canonici

Il tema della ricchezza e della povertà, collegato a quello dell'esistenza dei beni terreni e della funzione che essi assolvono nella vita del buon cristiano, è un topos⁹¹ della letteratura patristica⁹², a sua volta radicata sui testi del Nuovo Testamento .

⁹¹ M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980, 11-20, descrive in sintesi le differenze e le convergenze che sussistono, sul tema della ricchezza e della proprietà, tra l'Antico Testamento e il Nuovo. Nell'A.T., inizialmente, la ricchezza è un bene, perché è un segno della benedizione di Dio, benedizione che consiste nell'aver discendenti, nello stare bene, nell'aver prestigio, nell'essere ascoltato. Il giusto e l'empio vengono ripagati da Dio su questa terra. Il giusto ottiene laute ricompense terrene. L'empio invece ha una sorte contraria. Non mancano però, nello stesso A.T. scritti di senso opposto. Alla lunga catena di testi che affermano quanto si è esposto, si affianca una catena di testi completamente opposta: il giusto abitualmente sta male e l'empio sta bene, o addirittura il giusto sta male perché giusto. La ricchezza, infatti, pur essendo un bene, non è mai il bene migliore. Vi sono molte cose che si invitano ad anteporre alla ricchezza: la pace dell'anima, la buona fama, la giustizia, la salute, la sapienza. Ed allora, vi è una svolta all'interno delle stesse scritture veterotestamentarie. Il tema dei poveri di Dio si sviluppa con Geremia, dalla cui testimonianza si profila la figura dell'*anaw*, il povero. I canti del servo di Dio, contenuti nel *Deuterocanon*, testimoniano che la salvezza verrà proprio da una persona umile, il Messia. È comunque molto discutibile trattare la Bibbia come se fosse un testo unitario, dovendosi, al contrario, distinguere adeguatamente i vari libri di cui si compone. Sulla ricchezza e la povertà nell'A.T. cfr. anche A. George, *La povertà nell'Antico Testamento*, in J. Dupont, *La povertà evangelica*, Brescia 1973, 9-33.

I Vangeli ci mostrano una duplice valutazione⁹³ della ricchezza e della povertà. Da un lato, la teologia delle beatitudini⁹⁴, che vede la povertà come un alto valore positivo⁹⁵, come strumento di realizzazione della pienezza escatologica. Dall'altro, la ricchezza, e il denaro in generale, come potenzialmente pericolosi⁹⁶, sebbene non totalmente negativi⁹⁷. La predicazione del Cristo è rivolta in primo luogo ai poveri, agli oppressi, agli emarginati⁹⁸, circa i quali si parla di una "opzione privilegiata". Ma la

⁹² Secondo M. Del Verme, *Comunione e condivisione dei beni, chiesa primitiva e giudaismo esseno-qumranico a confronto*, Brescia 1977, 17-18, quello della povertà fu il primo problema sociale con il quale la Chiesa delle origini si è dovuta confrontare. La risposta non fu trovata in una teoria politico-economica ma in una generosità volontaria, dettata dalla fede in Gesù Cristo. L'aiuto ai popoli fu per la comunità cristiana di Gerusalemme uno dei momenti in cui si esprime l'intensa vita comunitaria dei credenti. Ciò sarebbe testimoniato dall'insistenza dei Vangeli, soprattutto quello di Luca, nei confronti dei poveri, e sui richiami degli Atti alle elemosine e alle vedove, che rappresentano la classe tipica di indigenti, consuetudini già proprie dell'esperienza ebraica.

⁹³ Id., 21

⁹⁴ Mt. 5.1-12; Lc. 6.20-23.

⁹⁵ L. Cignelli, *La povertà nella dottrina dei Santi Padri*, Assisi 1971, 40s. individua nelle opere dei Padri una duplice accezione della povertà: vera e falsa. La vera povertà non consiste nel disprezzo dei doni della Provvidenza, ma nell'usarli bene, con onestà e senso sociale, senza diventarne schiavi come ammonisce Cipr., *De Laps.*, 12, e impiegandoli a servizio degli altri. È falsa invece quella povertà dei poveri avidi, dei mendicanti di mestiere, che già la *Didachè* condannava aspramente.

⁹⁶ Cfr. Lc. 1.52-53; 6.20.24-25; 8.14; 12.13-21; 15-24; 16.12-13.19-31, 18.18-30; 19.1-10; 21.1-4,

⁹⁷ Cfr. Mara, *Ricchezza* cit., 22s.

⁹⁸ Si noti in proposito come il termine 'povero' traduce almeno sei parole differenti nella Bibbia ebraica, ognuna con un proprio significato ed una sfumatura diversa. In generale, la Bibbia parla di povero innanzitutto considerando la sua incapacità sociale di opporsi e di

salvezza è di tutti ed è per tutti. Il possesso dei beni terreni riceve la sua valutazione, positiva o negativa, a seconda che sia di aiuto o meno al conseguimento della salvezza⁹⁹. La salvezza è infatti messa in pericolo non dalla ricchezza in sé, ma da un attaccamento eccessivo ai beni di questo mondo, quindi da un suo uso peccaminoso o uno sregolato attaccamento ad essa¹⁰⁰, o anche al processo di “idolatrizzazione” dei beni materiali a danno dell’unico assoluto che dovrebbe restare Iddio. Ogni possidente corre il rischio di non entrare nel regno di Dio¹⁰¹, perché la *πλεονεξία*¹⁰² ne è un ostacolo insormontabile¹⁰³. Tuttavia, il cristianesimo matura la consapevolezza che sia possibile conciliare il possesso dei beni materiali e il conseguente diritto di proprietà con la vita rivolta alla salvezza. È la carità (più esattamente

far riconoscere i suoi diritti. Il povero, in questo senso, è un umiliato ed un oppresso. In secondo luogo, il povero è anche economicamente indigente, incapace di procurarsi da sé il necessario sostentamento e, dunque, dipende dalla liberalità altrui. Nella Bibbia greca invece i termini utilizzati sono *πένης* e *πτωχός*, rispettivamente chi possiede poche risorse ed è destinato ad un lavoro umiliante per mantenersi, e il misero, colui che invece deve mendicare per vivere. In latino tutte queste diverse accezioni sono tradotte con il termine *pauperes*, dal quale deriva il nostro vocabolo ‘povero’. Non bisogna perciò dimenticare che quando si parla di povertà, nell’AT e nel NT, si fa riferimento a situazioni differenti. Su tutto questo Cfr. E. Dupont, *La povertà religiosa alla luce della Scrittura*, in Id., *La povertà religiosa*, Roma 1975, 7-15.

⁹⁹ Cfr. A. Hornung, *Verso una teologia della povertà*, in E. Dupont, *La povertà cit.*, 17s.

¹⁰⁰ G. Aicher, *Kamel und Nadelohr: Neutestamentliche Abhandlungen*, 1, Münster 1908, 26.

¹⁰¹ Lc. 18.24.

¹⁰² Sull’uso del termine *πλεονεξία* nei Vangeli cfr. Dupont, *La povertà cit.*, 111-112.

¹⁰³ Lc. 18.24; Mc. 10,25.

la agàpe) che fa da sfondo all'intera questione¹⁰⁴, il cui concetto si ricollega all'esigenza di finalizzare il godimento delle ricchezze terrene all'acquisto di quelle celesti¹⁰⁵. Solo aiutando gli altri, soprattutto i diseredati e gli indigenti, è possibile conciliare possesso di beni e salvezza celeste¹⁰⁶.

Di particolare importanza, per questi temi, sono i quattro passi evangelici direttamente rivolti al tema della proprietà, che vanno riletti in ottica giuridico-istituzionale, ma in costante confronto con l'esegesi scientifica dei biblisti, soprattutto dell'esegesi patristica.

In primis, il noto episodio del giovane ricco¹⁰⁷. Un giovane¹⁰⁸ chiede a Gesù cosa debba fare per salvarsi. Alla richiesta di Gesù se questi conoscesse i Comandamenti, il giovane cita il Decalogo¹⁰⁹, asserendo di seguirlo e praticarlo da pio israelita, sin dalla sua giovinezza. A questo punto Gesù lo invita¹¹⁰ a vendere tutto quanto fosse in suo possesso per darlo ai poveri. Il rifiuto del giovane fornisce l'occasione per ammonire anche i discepoli,

¹⁰⁴ Cfr. Homung, *Verso una teologia* cit, 41.

¹⁰⁵ Lc. 12.33.

¹⁰⁶ Cfr. J. Alvarez Gomez, *Diversi tipi di povertà nella storia della vita religiosa*, in Dupont, *La povertà* cit., 77s.

¹⁰⁷ Mt. 19.16 - 22.

¹⁰⁸ Mt. 19.20 è l'unico evangelista a parlare di giovane; Mc. 10.17 indica genericamente un uomo, mentre Lc. 18.18 parla di uno di nobile famiglia.

¹⁰⁹ Es. 20.12-17; Deut. 5.16-20.

¹¹⁰ J. L. Mackenzie, *il Vangelo secondo Matteo*, in *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973, 945s, osserva il parallelismo, invero non ignoto agli esegeti, tra quest' invito e la pratica della Chiesa Primitiva narrata in *Atti*, 2, 44. Cfr. anche Homung, *Verso una teologia*, 206s., che descrive le modalità assistenziali della Chiesa primitiva.

asserendo quanto sia difficile, per coloro che hanno ricchezze, entrare nel regno dei cieli, attraverso la nota parabola del cammello che getta il presumibile uditorio nello sconforto totale¹¹¹.

Vi è poi la parabola¹¹² del ricco stolto, contenuta nel solo vangelo di Luca¹¹³:

Un uomo ricco, avendo avuto un altro buon raccolto, programma di vivere insensatamente, godendo delle ricchezze accumulate. Dio reagisce a tale “pochezza di spirito” avvertendo l’uomo che quella sera stessa gli sarebbe

¹¹¹ Mt. 19.24. Tale passo è oggetto di interpretazioni differenti. Sono state espresse riserve infatti sulla traduzione della parola *kamèlos*, che in alcuni manoscritti è cambiata in *kamilos*. Tuttavia, le affinità con i detti rabbinici e con le iperboli presenti nel Corano e nel Talmud fanno propendere la maggioranza degli studiosi per la prima interpretazione. Sul punto Mara, *Ricchezza* cit., 28; J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973, 238.

¹¹² Lc. 12. 16-21. Fa da introduzione alla parabola la richiesta fatta a Gesù da parte di un uomo di intervenire perché il fratello si rifiuta di condividere con lui l’eredità. Gesù decide di non fornire alcuna risposta, adducendo la giustificazione di non essere mai stato nominato giudice. Questo episodio è importante anche per la sua difficile collocazione nell’ambito della ecclesiologia paolina, la quale, com’è noto, nella I Cor., inaugura il fondamento di quella che sarà poi successivamente la giurisdizione civile dei vescovi, la cd. *episcopalis audientia*. Su questa cfr. per tutti: M. R. Cimma, *La ‘episcopalis audientia’ nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989; G. Vismara, *La giurisdizione civile dei vescovi*, Milano 1995; Id., *Ancora sulla ‘episcopalis audientia’ (Ambrogio Arbitro o Giudice?)*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 53 (1987), 53-73; F. J. Cuenca Boy, *La ‘episcopalis audientia’. La justicia episcopal en las causas civiles entre laicos*, Valladolid 1985; J. C. Lamoreaux, *Episcopal courts in late antiquity*, in *Journal of Early Christian Studies*, 3.2, 1995, 143-167; N. Lenski, *Evidence for the ‘audientia episcopalis’ in the New Letters of Augustine*, in R. Mathisen, *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, 83-97.

¹¹³ Lc. 16.21.

stata richiesta la vita, evidenziando un giudizio negativo non sulla ricchezza in sé, ma ancora una volta sul cattivo uso di essa¹¹⁴.

Proprio al corretto uso dei beni sembra essere dedicato il celeberrimo passo evangelico contenuto nel Vangelo di Luca¹¹⁵.

L'autore considera due tipi di ricchezza, quella esteriore e quella vera, ed invita i cristiani ad essere fedeli in entrambe, specificando però che non è possibile servire due padroni. Dunque la ricchezza esteriore, ossia quella materiale, deve essere finalizzata a servire la ricchezza vera, quella spirituale.

Infine, l'episodio, anch'esso narrato dal solo Luca¹¹⁶, del ricco e del povero Lazzaro. L'evangelista sembra assegnare alla morte e al giudizio divino il compito di rendere giustizia per le riprovevoli sperequazioni della vita. L'uomo ricco, che in vita aveva goduto in modo irrefrenabile delle ricchezze accumulate, incurante delle richieste dei poveri, chiede ad Abramo di autorizzare Lazzaro a portargli sollievo. Il rifiuto viene giustificato proprio in virtù della valenza giustificatrice della vita eterna: così come egli aveva goduto in vita delle ricchezze materiali, allo stesso modo dovrà sopportare il supplizio eterno.

Il breve e per nulla esaustivo *excursus* sui passi evangelici che più direttamente sono dedicati al problema della ricchezza mostra come fosse

¹¹⁴ Gesù si collega in questo modo al Sir. 11.18-19

¹¹⁵ Lc, 16.9-13.

¹¹⁶ Lc, 16.19-31.

centrale, per le nascenti comunità di fedeli cristiani, coniugare messaggio evangelico e proprietà materiali.

La nascente organizzazione di una comunità ecclesiale organizzata e strutturata (che richiederà, in quanto tale, il possesso e lo sfruttamento dei beni materiali) dovrà fare i conti, infatti, con l'ostacolo ideologico rappresentato dagli insegnamenti di Gesù relativamente alla ricchezza. È a questi profili che si vuole particolarmente guardare, anche in connessione con quanto si è già detto nel capitolo sulle persecuzioni: il particolare rapporto dei cristiani con le proprietà e i beni economici potrebbe aver inciso, a livello locale, con gli atteggiamenti di tolleranza, in alcune regioni, o di persecuzione, in altre?

2. I Padri della Chiesa di fronte al possesso dei beni

L'interpretazione paolina¹¹⁷ dei passi evangelici e del significato della ricchezza è strettamente legata all'insegnamento di Gesù. Paolo insiste sul carattere volontario dell'elemosina¹¹⁸, che non è sufficiente di per sé, perché necessario è che si faccia con spirito di carità¹¹⁹. L'apostolo condanna, invece, l'avarizia, considerata un'idolatria¹²⁰, e pone insistentemente l'accento sul fatto che la ricchezza non è di per sé condannata, in quanto dono di Dio, ma è necessario "non essere orgogliosi e non confidare nella ricchezza precaria"¹²¹. Passando alla letteratura sub apostolica, la Didachè, dopo aver raccomandato di usufruire dell'elemosina solo allorquando strettamente necessario¹²², invita

¹¹⁷ Cfr. L. Orabona, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Roma 1964, 25-72, che, dopo aver trattato e commentato i testi patristici che direttamente interessano l'istituto della proprietà privata, si dice convinto che i Padri della Chiesa, partendo dall'idea di Dio quale vero proprietario assoluto di tutti i beni, sarebbero brevemente passati a diffondere concetti di uguaglianza e di comunanza, che, però, non annullavano il valore e la funzione del diritto di proprietà, che era, anzi, postulato per la formulazione del loro sistema dottrinale. Rispetto alla Legge Divina restava, comunque, il dovere di usare i beni con moderazione. In quest'ottica, lo studioso afferma che ci si trovava, in sostanza, di fronte a una legittimazione del diritto di proprietà il cui contenuto, fissato eternamente da Dio, coincideva con l'amministrazione dei beni in senso solidaristico. In altri termini, mentre Dio è l'unico proprietario di tutto, gli uomini sono soltanto gli amministratori del proprio patrimonio, che sono tenuti, pertanto, ad utilizzare rendendo partecipi anche gli altri.

¹¹⁸ Paolo, *Ad Rom.*, 15.27.

¹¹⁹ Paolo, *I Ad Cor.*, 13.3.

¹²⁰ Paolo, *Ad. Coloss.*, 3.6.

¹²¹ Paolo, *I Ad Tim.*, 6.17

i fedeli a condividere i propri beni con il bisognosi, in quanto se “partecipate in comune ai beni dell'immortalità, quanto più non dovete farlo per quelli caduchi?”¹²³, concetto che è riproposto, negli stessi termini, nell'epistola di Barnaba¹²⁴. Ignazio, vescovo di Antiochia, elogiando il martirio afferma che “è bello per me morire in Gesù Cristo più che regnare sino ai confini della terra”¹²⁵, soffermandosi sulla precarietà delle ricchezze di questo mondo. Policarpo, invece, insiste sulla moderazione, esortando i fedeli ad astenersi dall'avarizia e dall'amore per il denaro, rinvenendo nella carità e nell'amore verso le vedove, gli orfani e i bisognosi, la vera opportunità di salvezza¹²⁶.

Anche il Pastore di Erma insegna ai fedeli come comportarsi nei confronti dei beni terreni, sottolineando che la ricchezza è stolta, inutile¹²⁷, e il ricco che non se ne disfa non può diventare utile al Signore¹²⁸, se non praticando la carità e la misericordia.

Il primo autore cristiano che nella seconda metà del II secolo d.C. tratta direttamente e con ampiezza il problema del rapporto tra beni terreni e annuncio evangelico è Clemente Alessandrino, il quale, nella sua opera *Quis dives salvetur?*, presenta una teoria circa il problema della proprietà di

¹²² Didachè, 1.5-6

¹²³ Ivi, 4.8.

¹²⁴ *Lettera di Barnaba*, 19.8.

¹²⁵ Ignazio, *Ad Rom.*, 6.1.

¹²⁶ Policarpo, *Ad Pilip.*, 3.2-4.

¹²⁷ *Il pastore di Erma*, 12.2.1

¹²⁸ Ivi, 3.6.6 Cfr. anche Orabona, *Cristianesimo* cit., 48-49.

difficile interpretazione dal punto di vista giuridico romanistico¹²⁹. Clemente Alessandrino si rivolge essenzialmente a tre categorie di ricchi¹³⁰: coloro che, persa ogni speranza di salvezza, considerano come unica vita quella terrena, coloro che non capiscono come sia possibile a Dio quello che è impossibile per l'uomo, e coloro che, pur comprendendo il significato del Vangelo, non si curano delle azioni che conducono alla salvezza. Quindi diretti interlocutori di Clemente sono i cristiani ricchi¹³¹ che si interrogano circa la possibilità di conciliare le loro ricchezze con il loro essere cristiani. La risposta di Clemente è che l'alienazione di tutti i propri beni non è la sola strada possibile data all'uomo ricco per raggiungere la salvezza¹³². L'altra possibilità è rappresentata, infatti, dall'uso corretto che di queste ricchezze il buon

¹²⁹ Gli studiosi del secolo scorso hanno dibattuto molto sulla corretta interpretazione da dare all'operetta Clementina, essenzialmente sotto l'aspetto politico. C'è stato infatti chi, come L. Brentano, *Die Wirtschaftlichen-Lehren der christlichen Altertums*, München 1902, 150-152, insistendo sulla interpretazione letterale che Clemente fa di Mt. 19.21, lo ha considerato un precursore del comunismo, e chi, come G. Walter, *Les origines du communisme judaïques, graecques, latines*, Parigi 1931, 181, data l'interpretazione allegorizzante e spiritualista dell'episodio del giovane ricco, lo colloca tra i precursori del capitalismo. Oggi la questione sembra risolta definitivamente e la dottrina è concorde nel considerare il *Quis dives salvetur?* non come opera politica ma essenzialmente teologica e spirituale. Cfr. V. Messina, *L'economia nel Quis dives salvetur? Alcune osservazioni filologiche*, in *Augustinianum*, 17, 133-143.

¹³⁰ Così già Mara, *Ricchezza* cit., 34.

¹³¹ In questo senso Clemente ci dà anche indicazioni circa la composizione sociale della sua comunità, ormai allargata anche ai ricchi possidenti.

¹³² Cfr. A. Laniado, *Byzantine State and voluntary poverty*, in M. Frenkel, Y. Lev, *Charity and Giving in Monotheistic Religion*, New York-Berlin, 2009.

cristiano deve fare, tema che è riproposto dallo stesso Autore nel *Paedagogus*¹³³, in cui si arriva ad affermare che i beni sono un dono di Dio, e pertanto vanno utilizzati, goduti. Ciò che va evitato è il superfluo, perché tutte le cose sono in comune, ed è indegno che uno solo viva tra le ricchezze, mentre i più sono nel bisogno.

Nel 246¹³⁴ Origene scrive, sempre ad Alessandria, il *Commento al vangelo di Matteo*, in cui offre un'acuta esegesi del testo evangelico relativo all'episodio del giovane ricco. Origene ritiene che sia umanamente possibile spogliarsi delle proprie ricchezze¹³⁵. Questo, anzi, sarebbe un fatto utile ad accumulare tesori in cielo: chi dà è perfetto, perché dà ai poveri e costoro, se sono poveri materialmente, non lo sono spiritualmente. Ricevendo dai ricchi, questi pregano per i loro benefattori, e poiché Dio esaudisce la preghiera del povero, essi riceveranno ricchezze spirituali. Origene non chiarisce però in che modo i beni terreni devono essere lasciati, ma si limita ad un'interpretazione spiritualistica – peraltro in linea con l'esegesi allegorica della scuola alessandrina - dell'intero passo evangelico, insistendo sulla necessità di essere privi del peccato, e quindi anche delle ricchezze, per partecipare alla salvezza.

¹³³ 3.6.37

¹³⁴ Sulla data di composizione del *Commento al Vangelo di Matteo* e per la tradizione del testo, cfr. P. Nautin, *Origène*, Parigi 1977, 242.

¹³⁵ A questo proposito offre come termine di paragone esempi di vita ascetica di greci e pagani, nonché quanto riferito da Atti, 2.44-46.

La concezione di Cipriano¹³⁶ circa i beni materiali e la proprietà è espressa in tre opere¹³⁷: il *De lapsis*¹³⁸, il *De dominica oratione*¹³⁹ e il *De opere et eleemosynis*¹⁴⁰. Filo conduttore delle tre opere, con riferimento ai problemi economici, è ancora una volta l'uso che dei beni materiali il buon cristiano deve perseguire. Cipriano auspica un ritorno alla vita comunitaria di Gerusalemme, dove tutto era in comune e non esisteva più alcuna differenza di classe. Il cristiano, egli dice, necessita solo del nutrimento quotidiano. Il superfluo è indice di peccato e va pertanto condiviso con i fratelli. Il tema della povertà volontaria è qui inteso come mero strumento per il raggiungimento dell'uguaglianza, che egli auspica, quantomeno all'interno della comunità cristiana. Il tema dell'uguaglianza sta particolarmente a cuore anche a Basilio che, nelle Omelie e nelle Regole, si espone contro le

¹³⁶ Cipriano vive in un momento storico particolare. L'episcopato ciprianeo infatti si svolge nell'ambito di una comunità dove i cristiani si dicono tali di nome ma non lo sono di fatto. Nella comunità vi è chi abbonda di mezzi mentre altri muoiono di fame. Cfr. Mara, *Ricchezza* cit., 51.

¹³⁷ Le tre opere si collocano in un arco di tempo che va dal 251 al 256.

¹³⁸ Opera scritta per trattare del problema dei *lapsi*, cioè di coloro che, in occasione delle persecuzioni, avevano abiurato la professione cristiana e intenderebbero poi ritornare nella comunità. L'opera presenta anche un'interpretazione del passo di Mc. 19.21. in cui l'Autore mostra quale comportamento i ricchi dovrebbero assumere per poter seguire il Cristo.

¹³⁹ In cui Cipriano coglie nella petizione 'dacci il nostro padre quotidiano' la contraddizione con quanto è detto dal ricco stolto.

¹⁴⁰ Dove è sviluppato il tema del significato dell'elemosina e del corretto valore da assegnarvi.

ingiustizie sociali esistenti nel suo ambiente storico¹⁴¹. Il Padre della Chiesa, nel commentare il passo evangelico del giovane ricco, si scaglia, infatti, contro i ricchi possessori, affermando che, rispetto all'ideale di carità, nessuno dovrebbe essere nella sovrabbondanza e nel superfluo ("di quanto sovrabbondi in ricchezza, di tanto vieni a mancare di carità"¹⁴²), essendo i ricchi, pertanto, obbligati a donare ai poveri. L'idea dell'obbligo a donare quanto non sia necessario per la sopravvivenza è riproposta con emblematica veemenza nel momento in cui Basilio commenta il passo di Lc. 12.13-34 relativo al ricco stolto. In quest'occasione¹⁴³ l'autore considera chi accumula tesori in terra, invece di accumularli in cielo, un ladro e un malfattore. Il pensiero di Basilio è ripreso nelle omelie morali di Gregorio di Nazianzo, *Contra usurarios*, *Contra fornicaros*, *De pauperibus amandis*, che non a caso sono, spesso, in dottrina considerate il seguito dell'insegnamento di Basilio. In particolare, nel *De pauperibus amandis*, l'esegeta si chiede se l'esortazione di Gesù al ricco stolto di vendere tutto quanto è in suo possesso sia una legge o un consiglio, ossia se sia un obbligo per raggiungere la salvezza, oppure un mero consiglio (proposto, ma non imposto alla libera accettazione umana) affinché essa possa essere più facilmente raggiunta¹⁴⁴. Il Nazianzeno non ha dubbi sul fatto che si tratti di un vero e proprio obbligo, inteso come dovere di

¹⁴¹ Cfr. Orabona, *Cristianesimo* cit., 76.

¹⁴² *Omelia*, 8.1.

¹⁴³ *Ivi*, 6.7.

¹⁴⁴ Gregorio, *de paup. am.*, 14.39

misericordia nei confronti del prossimo, soprattutto se ricollegato al tema della dannazione eterna che è riservata non a chi ha posseduto, ma a chi non ha dato da bere all'assetato, da mangiare all'affamato, o da vestire all'ignudo¹⁴⁵.

Ambrogio di Milano, invece, pur convinto che non ogni povertà è santa, né che le ricchezze sono di per sé delittuose¹⁴⁶, ribadisce che tutti i beni della Terra appartengono a Dio e sono destinati per l'uso di tutti. Perciò, quando vi è una forte disuguaglianza sociale, tale che vi sono poveri che non sopravvivono e ricchi che sono, al contrario, nell'abbondanza, questi ultimi mangiano un pane che è degli altri, vivono di rapine ed esercitano un diritto di proprietà che per Ambrogio sarebbe illegittimo anche dal punto di vista delle leggi umane¹⁴⁷. Secondo il celebre Padre della Chiesa “Dio ha attribuito agli uomini il possesso di questa terra, affinché tutti ne amministrassero i frutti, ma l'avidità ha diviso i diritti dai possessi¹⁴⁸”. Al fine di ristabilire la volontà di Dio è, pertanto, necessario che il ricco restituisca al povero ciò che gli è dovuto¹⁴⁹.

In sostanza, nel pensiero di Ambrogio, è dato maggior vigore all'imperativo della solidarietà quale presupposto per una redistribuzione della ricchezza,

¹⁴⁵ Ivi.

¹⁴⁶ Ambrogio, *exp. ev. sec. Luc.*, 8.85.

¹⁴⁷ Ambrogio, *de Nab.*, 4.15-16. Cfr. Orabona, *Cristianesimo* cit., 139.

¹⁴⁸ Ambrogio, *exp. Ps.*, 108.8.22.

¹⁴⁹ Ambrogio, *de Nab.*, 12.53.

che risulta necessaria alla luce della volontà divina¹⁵⁰. Comincia a delinearsi, cioè, il principio, fondamentale anche per la storia del diritto moderno, di “funzione sociale della proprietà”¹⁵¹.

Questo breve excursus¹⁵² sul pensiero patristico in ordine ai rapporti patrimoniali, e più in particolare al tema della proprietà e della ricchezza, mostra come la questione sociale ed economica all’interno delle chiese, sia occidentali che orientali, fosse centrale nell’ottica dei Padri della Chiesa, che stavano generando il *corpus* dottrinale cristiano. Il problema era quello di conciliare le istanze evangeliche di sobrietà con la normale vita quotidiana e con la consistenza sempre maggiore di fedeli, che aderivano alle chiese particolari, e tra essi diversi possidenti.

¹⁵⁰ Cfr. Orabona, *Cristianesimo* cit., 126-151.

¹⁵¹ *ivi*

¹⁵² È ovviamente impossibile analizzare adeguatamente tutti i passi che i Padri della Chiesa dedicano al tema della ricchezza e della proprietà. Ci si è limitati, pertanto, ad individuare i punti salienti del loro pensiero. Per un’introduzione in materia si veda: E. Cattaneo, G. De Simone, C. Dell’Osso, L. Longobardo, *Patres Ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Trapani 2008.

3. Comunione e condivisione dei beni nella primitiva comunità apostolica di Gerusalemme

Anche le prime comunità cristiane sono particolarmente interessate al problema della ricchezza. Gli Atti degli Apostoli¹⁵³ mostrano, fino ad idealizzarla, una comunità gerosolimitana in cui la proprietà privata addirittura non esisteva¹⁵⁴.

Tutto era, infatti, tra i cristiani in comune¹⁵⁵ e veniva distribuito secondo il bisogno di ognuno¹⁵⁶. Chi aveva proprietà le vendeva ed aiutava gli altri.

¹⁵³ Del Verme, *Comunione* cit., 22, ritiene di dover dividere l'analisi del materiale testuale degli Atti relativo alla comunione dei beni in due blocchi narrativi, chiamati "sommari", che mostrano la comunione dei beni nella primitiva comunità di Gerusalemme: Atti, 2.41-47 e 4.32-37. Il primo offre un quadro generale della vita della comunità primitiva e dell'atmosfera che vi regnava, mostrando la volontà generale dei primi cristiani di rendere partecipi tutti i membri della comunità dei beni di ciascuno. Nel secondo, relativo agli episodi di Barnaba e di Anania e Zafira, gli Atti, "proiettando come su due pannelli le luci e le ombre della primitiva comunità di Gerusalemme, offrono un quadro più realistico della situazione ecclesiale, riportando nelle giuste proporzioni la cosiddetta 'comunione dei beni' della comunità primitiva".

¹⁵⁴ Atti, 2.41-47

¹⁵⁵ Del Verme, *Comunione* cit., 31, nt. 43, mostra come all'espressione lucana di Atti, 2, 44, faccia eco l'adagio greco ellenistico κοινά τὰ φίλων, una massima pitagorea che ricorre frequentemente nella filosofia e nella letteratura ellenistica, secondo cui considerare ogni cosa comune è sintomo di vera amicizia.

¹⁵⁶ Id., 28, secondo cui di volta in volta, quando la necessità lo richiedeva, si giungeva ad un'effettiva cessione dei beni mobili o immobili, che venivano perduti a vantaggio della comunità. Secondo l'autore, l'espressione utilizzata in Atti, 4.34-35, sottolinea che si trattava di azioni ripetute di tanto in tanto, secondo le necessità presentatesi alla comunità,

Barnaba¹⁵⁷ è tra i primi ad essere ricordato come generoso. Egli, infatti, levita originario di Cipro, vende il suo campo e depone il ricavato ai piedi degli apostoli.

Ancora, gli stessi Atti, sul tema della proprietà propongono, attraverso il famoso episodio di Anania e Saffira, un atteggiamento “estremo” nei confronti della proprietà. Un uomo chiamato Anania e sua moglie Saffira vendono un terreno e, tenuto nascosto una parte del ricavato, consegnano l'altra parte deponendola ai piedi degli apostoli. Ma Pietro, accortosi dell'inganno, rimprovera Anania che immediatamente spira. La stessa sorte tocca alla moglie, la quale, interrogata sul punto, tenta nuovamente di nascondere la reale entità del ricavato della vendita¹⁵⁸.

quindi contro la vendita generalizzata di tutte le proprietà e da parte di tutti i cristiani di Gerusalemme. J. Dupont, *La povertà evangelica*, Brescia 1973, 43s. insiste invece su quello che sarebbe stato il vero significato di questa comunione. Se si mettono i propri beni in comune, ciò non sarebbe, infatti, per rendersi poveri, per amore di un ideale di povertà, ma perché non vi siano poveri. Tale comunione si tradurrebbe così non in amore della povertà, ma in amore dei poveri, e spingerebbe non a spogliarsi di tutti i propri beni, ma ad essere attenti affinché nessuno si trovi nel bisogno.

¹⁵⁷ Atti, 4.36.

¹⁵⁸ Com'è noto, la colpa di Anania e Saffira non consiste nell'aver mantenuto parte del ricavato della vendita, ma nell'aver voluto ingannare gli apostoli per amore del denaro e, attraverso gli apostoli, lo Spirito Santo, presente in mezzo ai fratelli. Infatti Pietro ricorda ad Anania che il campo era di sua proprietà, così come il ricavato della vendita, e, se aveva deciso di donarlo alla comunità, lo aveva fatto di sua spontanea volontà. La quasi totalità delle interpretazioni di questo passo è concorde nel constatare come la vendita di un bene immobile, affinché fosse poi consegnato il prezzo agli apostoli, che lo avrebbero utilizzato per il bene di tutta la comunità, fosse facoltativa. Anche dopo la vendita, la proprietà

Nella comunità apostolica di Gerusalemme descritta dagli Atti pare vigesse quindi un regime comunitario¹⁵⁹ di beni, che sarebbe attestato dalla prassi di vendere i beni e offrirne il ricavato agli apostoli. Le cose necessarie al sostentamento erano deposte, dunque, ai piedi degli apostoli, i quali assumevano il compito di distribuirle a ciascuno secondo il bisogno¹⁶⁰. Questo assistenzialismo originario dovette assumere proporzioni significative, tant'è che gli stessi Atti testimoniano le legittime rimostranze dei fedeli ellenisti i quali lamentavano una sproporzione nella cura degli indigenti a favore dei cristiani provenienti dall'ebraismo. Tale originaria diatriba, com'è noto, si

privata del prezzo ottenuto restava nella libera disponibilità di colui che l'aveva disposta. Non mancano però opinioni contrarie. Cfr. per tutti Del Verme, *Comunione* cit., 38s.

¹⁵⁹ È chiaro che qui non si tratta di un possesso giuridico comune delle cose, con la rinuncia radicale al diritto di proprietà, ma di una disposizione di animo, in linea con l'insegnamento di Gesù. Cfr. Del Verme, *Comunione* cit., 27-28.

¹⁶⁰ Id., 61s. analizza i motivi religioso-carismatici nell'aiuto del povero nelle primitive comunità. Secondo l'Autore tale attività assistenziale non risponde ad una precisa teoria politica o a un particolare sistema sociale, ma è spiegabile, nelle sue motivazioni di fondo, con la valenza di un sentire religioso, in linea con l'insegnamento e la prassi di Gesù. La comunione dei beni e il servizio alle mense evidenziano infatti la natura religiosa dei motivi che sostenevano i modi concreti di aiuto al povero, che possono essere proiettati su uno sfondo comune che si definisce 'carismatico', in opposizione a 'giuridico-istituzionale'. La comunità dei credenti gerosolimitani non si riferiva, cioè, a un codice legislativo nel portare attenzione al povero. La beneficenza privata, in quest'ottica, è un fenomeno del tutto personale, che solo considerato alla luce del sentimento religioso, può determinare implicazioni socio economiche. Cfr. anche R. Batey, *Gesù e i poveri. Il programma di povertà dei primi cristiani*, Brescia 1974, 14s., che ritiene che l'attività della Chiesa originaria non può essere ben valutata senza considerare l'attività assistenziale che si pone sin da subito come necessaria per un'esperienza evangelica.

risolse con l'istituzione del diaconato, attraverso quello che viene definito come "servizio alle mense dei sette", svolto cioè con l'ausilio di sette laici saggi, tra i quali emerse la figura di Stefano, protomartire cristiano. Con la diffusione del cristianesimo, il collegio episcopale (che si andrà sempre più strutturando fino al momento di splendore del secolo IV) mantenne, oltre alla funzione pastorale ed evangelizzatrice, anche questa funzione di assistenza (quasi di economato) ai *pauperes*, seppur presumibilmente svolta attraverso i diaconi e, presumibilmente, almeno in alcune chiese particolari, le diaconesse.

Capitolo III.

Nel mondo ma non del mondo. Cristiani e possesso dei beni.

1. Proprietà delle Chiese in epoca precostantiniana

Inizialmente, dunque, l'assetto di condivisione di ideali, di credo, di adesione al dettato evangelico si espresse attraverso una condivisione, non soltanto di professioni di fede e atti di culto, ma anche di beni materiali. Con il trascorrere del tempo, però, l'evoluzione della struttura di tali comunità determina un cambiamento di rotta. Se è impossibile, infatti, continuare a mantenere l'assetto comunitario dei beni¹⁶¹, data la stratificazione sociale¹⁶²

¹⁶¹ Per assetto comunitario di beni intendiamo far riferimento alla situazione su delineata. Le prime comunità cristiane infatti non avevano tutti i beni in comune, né è possibile parlare di un comunismo antico, ma solo di una condivisione di beni, su base volontaria, che veniva a crearsi a seguito delle offerte volontarie dei fedeli. Cfr. Dupont, *La povertà* cit., 39s.

¹⁶² Secondo la maggior parte degli studiosi, dal II al III secolo al cristianesimo avevano ormai aderito membri della corte imperiale, alti funzionari dell'amministrazione pubblica e soprattutto un numero sempre più elevato di famiglie aristocratiche, che assicuravano un importante contributo al sostentamento economico della comunità. Tali studiosi ritengono che la conversione dell'élite sia attestata dallo Pseudo Ippolito, *Philosophumena*, 9.12.24-25, che ricorda l'invito di Papa Callisto a favorire i matrimoni tra le donne aristocratiche e uomini di rango modesto; dalle vicende del senatore Apollonio, martire nell'età di Commodo, secondo quanto ci attestano Eus., *His. Ecc.*, 5.21 e Tert., *Scap.* 4.7, che menziona i *clarissimi* che avevano aderito al nuovo credo nell'età di Settimio Severo. Su tutto questo cfr. V. Fiocchi Nicolai, *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di*

delle ormai sempre più diffuse congregazioni di credenti in Gesù, ciò che verosimilmente permane nelle collettività cristiane post apostoliche è l'esistenza di una proprietà comunitaria, data dalle offerte che i fedeli facevano durante la liturgia eucaristica ed utilizzata per il sostentamento dei poveri della stessa comunità.

Nella lettera a Diogneto¹⁶³ si legge che i cristiani, abitando in città greche o barbare, adattandosi agli usi del paese nel vestito, nel cibo e in tutto il resto, danno esempio di una vita sociale meravigliosa: hanno, infatti, in comune la mensa, ma non il letto.

San Giustino¹⁶⁴ è tra i primi scrittori cristiani ad attestare l'esistenza della cd. "cassa per i poveri". Durante le assemblee liturgiche, dopo la comunione eucaristica, i facoltosi e volenterosi danno spontaneamente ciò che vogliono: si fa la colletta, la quale viene consegnata a colui che presiede, che la utilizza per sovvenire gli orfani, le vedove, i malati e in generale tutti i bisognosi.

Roma dal IV al VI secolo, Roma 2001, 15s. In generale sull'adesione al cristianesimo da parte di persone influenti e di alta estrazione sociale, v. S. Mazzarino, *L'Impero Romano, I*, Roma-Bari 1973, 452-469; M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1984, 83-85; E. Dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989, 30s.; M. Mazza, *Depositata Pietatis. Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra II e III secolo*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IX, Perugia 1989, 187-216. Per la conversione al cristianesimo nei primi secoli, e per le motivazioni filosofiche di una tale scelta cfr. G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, III ed. it. a cura di G. Ruggieri, Como 2012.

¹⁶³ 5.4.7.13.

¹⁶⁴ *I Apologia*, 67.

L'esistenza di questa cassa per i poveri è espressamente attestata in Africa da Tertulliano, il quale appunto dà notizia dell'esistenza di una cassa comune, che il vescovo utilizzava per sovvenire le vedove, gli orfani e in generale tutti gli indigenti¹⁶⁵.

Cipriano riferirà inoltre che farsi cristiano significava imparare a “vivere sobriamente”¹⁶⁶, ed egli stesso fu un esempio in tal senso. Nella sua biografia, scritta da Ponzio, si legge che questi, appena diventato cristiano, vendette i suoi beni per assicurare a un gran numero di poveri una vita tranquilla¹⁶⁷.

Da Eusebio¹⁶⁸ apprendiamo che nel 250 d.C. questa cassa per i poveri manteneva più di 1500 vedove e poveri¹⁶⁹. La notizia è poi confermata da Ambrogio¹⁷⁰, che narra l'attività caritativa del diacono Lorenzo¹⁷¹, martirizzato nel 258 d.C.

¹⁶⁵ Tert., *Apol.*, 39.6.

¹⁶⁶ *Ad Donatum*, 3.

¹⁶⁷ Ponzio, *Vita Cypriani*, 2.5-7.

¹⁶⁸ *His. Ecc.*, 6.43.2.

¹⁶⁹ L'ingenza di tali casse cristiane sarebbe stata inoltre fonte di tentazione per gli stessi amministratori; Cipr., *epist.* 49, riferisce, ad esempio, che al suo tempo un certo diacono di nome Nicostrato, era stato accusato di trafugare il denaro della Chiesa. Cfr. S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze 1962, 28s.

¹⁷⁰ *De officiis*, 2.140.

¹⁷¹ L'attività caritativa di S. Lorenzo non passò inosservata al magistrato romano che durante l'udienza a suo carico gli chiese insistentemente dove fossero i tesori della Chiesa. Com'è noto Lorenzo rispose affermando l'inesistenza di un patrimonio ecclesiastico: i beni della chiesa sono soltanto i poveri a cui l'istituzione ecclesiastica accorda protezione e favori. Cfr. Ambrogio, *De officiis ministrorum*, 2.140 e Prudenzio, *Liber Peristephanon*, 2.36.

Ben più difficile è ipotizzare un patrimonio immobiliare già nei primi anni di storia cristiana. Mentre i beni mobili si sottraggono facilmente al controllo delle autorità, gli immobili invece sono difficilmente occultabili.

Interessanti sono i luoghi di riunione in quanto beni immobili nella disponibilità della comunità: com'è noto, essi erano rappresentati inizialmente dalle case dei fedeli¹⁷² che di volta in volta ospitavano la comunità o l'apostolo, come fanno i "fratelli" di Puteoli nei confronti di Paolo che, in condizioni di prigionia, sta viaggiando verso Roma verso la metà del I secolo, essendosi appellato a Cesare. Nel II secolo cominciano a comparire le cd. *domus ecclesiae*¹⁷³, cioè edifici privati che i fedeli mettevano, di fatto e per un periodo di tempo indeterminato, a disposizione della comunità. Solo a partire dal III secolo si cominceranno a costruire i primi edifici specificamente adibiti al culto cristiano¹⁷⁴, oppure a riqualificare e ridestinare precedenti edifici.

Oltre ai luoghi di riunione, gli scavi archeologici hanno portato alla luce numerosi cimiteri cristiani¹⁷⁵ (spesso insediati in precedenti ipogei pagani o

¹⁷² Come ci descrive Luca in *Atti*, 2-5

¹⁷³ Dunque tra il I e il II secolo dovette avvenire un cambiamento fondamentale per il culto cristiano. I fedeli cominciarono a riunirsi sempre presso lo stesso luogo, che doveva quindi fungere anche da riferimento per l'intera comunità cristiana. Descrive bene il processo che condusse i cristiani ad utilizzare le cd. *domus Ecclesiae*, L. Michael White, *The sociale origins of Christian Architecture*, I, Pennsylvania 1996, 102s.

¹⁷⁴ Id., 121-257, con ampia bibliografia.

¹⁷⁵ L'esistenza nel III secolo di aree funerarie collettive ed esclusive della comunità cristiana romana è attestata da un famoso passo dei *Philosophumena* dello Ps. Ippolito

anche ebraici), nei quali era celebrato il culto dei morti e, in alcune occasioni, anche il culto dei sacramenti dell'iniziazione cristiana (come attestato, ad esempio in uno dei livelli delle Catacombe di san Gennaro in Napoli).

Per quanto riguarda le testimonianze letterarie¹⁷⁶, indicazioni importanti sulla presenza di immobili “cristiani” provengono dalla *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea (anche se questo tipo di storia, redatta dallo scrittore cristiano, risente di una certa impostazione apologetica e di uno spregiudicato orientamento filo-imperiale¹⁷⁷).

(9.12.14), che fa menzione di un cimitero, gestito dalla gerarchia ecclesiastica, alla cui amministrazione era stato preposto, dall'allora papa Zefirino, il diacono e futuro vescovo Callisto. Anche a Cartagine pare esistessero insediamenti funerari cristiani. Tert., *Ad Scapulam*, 3.1, ci ricorda l'esistenza, intorno al 203 d.C., di “*area sepultarum nostrarum*”, la cui presenza era fortemente osteggiata dal popolo. Ad Alessandria, l'esistenza di cimiteri collettivi cristiani è attestata nei primi decenni del III secolo, da Origene, *Hom. In Jer.*, 4.3.16. Cfr., su tutto questo, Focchi Nicolai, *Strutture* cit., 16s.

¹⁷⁶ Tutte le testimonianze sono ora raccolte da White, *The social* cit., che le presenta anche in traduzione inglese.

¹⁷⁷ La letteratura moderna, influenzata dall'opinione espressa da Friedhelm Winkelmann nel suo *Konstantinus Religionspolitik und ihre Motive im Urteil der literarischen Quellen des 4. Und 5. Jahrhundertz*, Anhang 1961, 239-256, ritiene di dover leggere le opere eusebiane con le dovute cautele, sottolineando come non ci si possa interrogare sulla figura di Costantino se non attingendo dallo storico di Cesarea, che rappresenta la fonte privilegiata d'indagine. Per una ricostruzione della storiografia ecclesiastica dei primi secoli diversa da Eusebio, cfr. M. Mazza, *Costantino nella storiografia ecclesiastica (dopo Eusebio)*, in G. Bonamente, F. Fusco, *Costantino il grande – colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 1990, 659s.

Lo storico¹⁷⁸ racconta di una diatriba occorsa tra il prefetto Emiliano e il cristiano Dionigi, i quali controvertono in ordine all'obbligo attribuito ai cristiani di adorare quelli che erano considerati gli dei per natura (e cioè le divinità pagane). Emiliano, vedendosi opposto il rifiuto di adorare le divinità, relega i cristiani in Libia, in un luogo chiamato Chefro, impedendo loro espressamente di “tener riunioni o di andare in quelli che sono chiamati cimiteri”. Ancora Eusebio¹⁷⁹ attesta che l'imperatore Gallieno fa cedere ai vescovi i luoghi di culto e permette loro di prendere possesso dei cimiteri¹⁸⁰. Nel prosieguo del racconto¹⁸¹ poi, viene data notizia di una diatriba insorta tra i Cristiani di Antiochia e il loro vescovo eretico Paolo di Samosata, i quali controvertono in ordine alla proprietà della casa della comunità. L'imperatore, emanando una vera e propria *sententia*, attribuisce il *dominium* della casa al vescovo, il quale ha dimostrato di intrattenere una relazione epistolare con il

¹⁷⁸ Eus., *His. Ecc.*, 7.8.9.

¹⁷⁹ Eus., *His. Ecc.*, 7.13

¹⁸⁰ Ritieni fondamentale questa testimonianza T. Barnes, *Constantine. Dynasty, religion and power in the later Roman Empire*, Malden 2012, 90s., secondo cui il riconoscimento ufficiale della Chiesa quale *corpus* non fu effettuato da Costantino, ma era avvenuto molto prima, già con l'emanazione dell'editto di Galerio nel 260 d.C., che “had granted Christian churches, or perhaps Christian bishops as heads of Christian communities, the right to own property and thereby recognized Christianity as one of lawful religions of the Roman Empire”. Pertanto, quando Costantino e Licinio si incontrarono a Milano, i cristiani godevano già della libertà religiosa e avevano già ottenuto la restituzione delle proprietà confiscate sotto la persecuzione di Diocleziano.

¹⁸¹ Eus., *Hist. Ecc.*, 7.30

vescovo di Roma (siamo agli inizi di una sorta di “presidenza nella carità”, riconosciuta alla sede romana)¹⁸².

¹⁸² A questo proposito è opportuno sottolineare come sebbene il passo sia stato spesso considerato come un indizio dell’affermazione del primato del vescovo di Roma sugli altri, il processo che condusse al riconoscimento dell’egemonia romana fu lungo e tortuoso. Dal punto di vista interno alla Chiesa, la supremazia del Papa come definizione dogmatica si articolò in una lunga evoluzione, che conobbe le prime affermazioni concrete con i pontefici Damaso, che ne rappresentò un’affermazione teorica, Siricio, che annunciava con decretali l’affermazione dell’autorità disciplinare e giurisdizionale del Papa su tutta la cristianità, e Innocenzo, che mise in atto una centralizzazione ancora più marcata, attribuendosi il primato in materia liturgica e dogmatica. La *potentior principalitas* fu poi chiarita e rafforzata da Leone, che, facilitato dalla debolezza dell’imperatore Valentiniano III impegnato a respingere gli attacchi ai confini perpetrati dai barbari, ebbe terreno fertile nell’attuazione della sua politica accentratrice riuscendo ad affermare il ruolo predominante della *cathedra Petri* su tutte le altre comunità della Chiesa cattolica. Il processo si concluse poi nella seconda metà del V secolo con Gelasio e Simmaco. Il primo insistette sulla dipendenza dei concili ecumenici dall’approvazione pontificale, mentre il secondo, con l’affermazione definitiva dell’ingiudicabilità della sede apostolica nella sinodo di Roma detta “Palmare” del 501, chiarì in modo definitivo la supremazia del vescovo di Roma.

Anche dal punto di vista del braccio secolare, il processo che condusse all’affermazione dell’autorità della sede vescovile romana sulle altre fu altrettanto tortuoso. Gli *actus silvestri* testimoniano l’esistenza di una legge costantiniana in cui l’imperatore avrebbe accordato un privilegio alla Chiesa romana affinché in tutto il mondo romano i sacerdoti lo considerassero il loro capo, così come tutti i funzionari consideravano l’Imperatore (*Actus Silvestri*, 473-475). Sebbene la dottrina maggioritaria ritenga che Costantino non avrebbe, in realtà, mai emanato una legge esplicita sull’argomento, è altrettanto noto che questi, nei fatti, sostenesse il primato del pontefice romano già dopo la battaglia di Ponte Milvio. La prima proclamazione ufficiale del *privilegium ecclesiae Romanae Pontificisque* risale alla Novella XVII del 445 di Valentiniano III, inserita nell’epistola XI di Leone Magno (PL Liv, coll. 636-640), che dimostra la volontà imperiale di proclamare l’indipendenza del potere religioso da quello secolare e la conseguente consacrazione del primato romano da

Infine, particolare importanza assumono le disposizioni patrimoniali emanate in occasione di vari episodi persecutori, tra cui l'ordine dato da Galerio di radere al suolo le Chiese¹⁸³, a cominciare da quella di Nicomedia. L'Imperatore sembra in questo caso intenzionato a distruggere l'immobile, non facendo però menzione del soggetto a cui sarebbe stata intestata la proprietà. Ancora, Diocleziano¹⁸⁴ ordina la demolizione di tutte le chiese cristiane¹⁸⁵, la consegna dei libri sacri, la perdita della capacità di agire o

parte del potere secolare, in quanto afferma, almeno per l'Occidente, la giurisdizione pontificale, garantisce a essa la collaborazione dei funzionari imperiali e riconosce come fondamento della *potentior principalitas* la successione apostolica. Giustiniano confermò, infine, in modo inequivocabile il primato di Pietro, con diversi interventi, tra cui spiccano una costituzione del 533 (C.I. I, 7, 2), in cui l'Imperatore si riferisce al pontefice romano chiamandolo *caput omnium sanctissimorum dei sacerdotum*, e una Novella del 545 (Nov. 131) dove viene definitivamente chiarito che mentre Costantinopoli gode del secondo posto nella gerarchia ecclesiastica, è Roma a prevalere su tutte (*Ideoque sancimus secundum earum definitiones sanctissimum senioris Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos Novae Romae secundum habere locum post sanctam apostolicam sedem senioris Romae, aliis autem omnibus sedi bus praeponatur*). Su tutto questo cfr. T. Cannella, *Le leggi costantiniane negli Actus Silvestri: una normativa ideale*, in A. Saggiaro cur., *Diritto Romano e identità cristiana*, Roma 2005, 37-80; M. Maccarone, *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo: da Damaso a Leone I*, in P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi cur., *Romana ecclesia – Cathedra Petri*, Roma 1991, 175-206; S. Vacca, *“Prima Sedes a nemine iudicatur”*. *Genesi e sviluppo storica dell'assioma fino al decreto di Graziano*, in *“Miscellanea Historical Pontificarum”*, 61, Roma 1993, 153-190; B. Biondi, *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*, Milano 1936, 30-33.

¹⁸³ Eus., *Hist. Eccl.*, 8.2.4.

¹⁸⁴ Eus., *Mart. Pal.*, Praef. 1.

¹⁸⁵ Cfr. Sperandio, *Diocleziano cit.*, 67.

resistere in giudizio, la decadenza dei cristiani di alto rango da eventuali cariche e privilegi di status¹⁸⁶. I cristiani furono quindi costretti ad assistere con i propri occhi alla distruzione sin dalle fondamenta delle case di preghiera e al rogo in mezzo alle piazze dei sacri libri delle scritture¹⁸⁷.

Lampridio¹⁸⁸, inoltre, ci riferisce di una contesa tra il collegio dei *popinarii* e la comunità cristiana locale riguardo al possesso di un luogo pubblico risolta da Alessandro Severo. L'imperatore dà ragione al collegio dei cristiani, assegnando la proprietà della *res* controversa a questi ultimi.

¹⁸⁶ Ivi.

¹⁸⁷ Eus., *Hist. Eccl.*, 8.2.1. Cfr., per la traduzione, Sperandio, *Diocleziano* cit., 68.

¹⁸⁸ Lampridio, *Vita Alexandri Severi*, 49: “...Cum Christiani quemdam locum qui publicus fuerat occupassent, contra popinarii dicerent sibi eum deberi, rescripsit melius esse ut quemadmodumcumque illic Deus colatur quam popinariss dedetur...”

2. Le teorie

Come sia stato possibile, per le originarie comunità cristiane, disporre di beni immobili prima di un loro formale riconoscimento, avvenuto soltanto a Serdica nel 311, ovvero a Milano nel 313 d.C, è una questione che, oggetto di numerose ricerche¹⁸⁹ nello scorso secolo, non ha ancora trovato concordanza di opinioni da parte degli studiosi.

Le diverse teorie formulate possono essere distinte in tre filoni fondamentali: le teorie che inquadrano le comunità cristiane all'interno della categoria delle associazioni, ricercando la soluzione in una particolarità di tale legislazione; le teorie che vedono le comunità cristiane come tollerate dall'Impero romano; quelle, infine, che negano l'esistenza della proprietà ecclesiastica nella fase precostantiniana, ritenendo sia i luoghi di riunione, sia i cimiteri, di proprietà esclusiva di cristiani intesi come singoli.

¹⁸⁹ Cfr. G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Milano 1948; G. De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, I, Roma 1864, 101-108; H. Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, I, II ed., Roma 1905, 117-125; F. De Robertis, *Il diritto associativo romano*, Bari 1938; R. Roberti, *Le associazioni funerarie cristiane e la proprietà ecclesiastica nei primi tre secoli*, Milano 1936; J. Waltzing, *Étude cit.*; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris 1958, 299-306; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, III ed., Parigi, 1923, 387s.; F. E. Adami, *Rilievi sulla proprietà ecclesiastica in epoca precostantiniana e costantiniana*, in *Annali di storia del diritto*, XII, Napoli 1968, 321s.; G. M. Monti, *Le corporazioni dell'Evo Antico e nell'alto medioevo*, Bari 1934, 366s.; P. G. Caron, *La proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IX, Napoli 1993, 217s.

Come abbiamo ricordato prima¹⁹⁰, il diritto associativo romano consentiva di riunirsi in associazioni soltanto previa concessione imperiale, oppure beneficiando della regola prevista per i *tenuiores*. Secondo alcuni studiosi¹⁹¹, quindi, le comunità cristiane, usufruendo di tale deroga, poterono legalmente acquisire la titolarità di beni immobili. L'argomentazione principale, per tali studiosi, si basa sui c. 38 e 39 dell'*Apologeticum* di Tertulliano, che evidenzia i punti in comune¹⁹² tra le due realtà associative.

Altra parte della dottrina, invece, ritiene che le comunità cristiane poterono essere titolari di beni immobili solo per tolleranza da parte dell'Impero

¹⁹⁰ Cfr. *supra*, cap. 1.3

¹⁹¹ All'interno di questo 'gruppo' di teorie sussistono però alcune differenze. Mentre De Rossi, *Roma* cit., 108-109, ritiene che le comunità cristiane fossero solo formalmente lecite, in base a D. 27.2.1. (dove si attribuisce ai *tenuiores* libertà di associazione), Monti, *Le corporazioni* cit., 366s., ritiene al contrario che l'acquisto della personalità giuridica da parte di tali comunità fosse lecita anche dal punto di vista sostanziale. Bovini, *La proprietà* cit., 161s., invece, preferisce parlare di una 'proprietà collettiva' piuttosto che 'corporativa'. In sostanza, secondo l'Autore, le originarie ecclesie acquistarono sin da subito un diritto di possesso, "de iure" o "de facto", che proveniva loro in quanto associazioni, anche nel caso, sporadico, in cui fossero considerate illecite. Adami, *Rilievi* cit., 321s., invece, parte dalla considerazione specialissima che la Chiesa ebbe di sé come persona giuridica perenne teleologicamente finalizzata al raggiungimento dell'obiettivo delineato dal Cristo, per giungere ad inquadrare le comunità cristiane originarie nell'ambito della categoria del "collegium sacerdotum". Solo così, ritiene Adami, i cristiani poterono possedere legalmente e in quanto *corpus* beni immobili.

Tale soluzione è stata, di recente, condivisa anche da P. Caron, *Gli inizi della proprietà monastica nella legislazione del Tardo Impero*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, X, Napoli 1995, 469-471.

¹⁹² Sul punto si vedano ampiamente De Robertis, *Il diritto* cit., 366s.; Bovini, *La proprietà* cit., 135s.; Adami, *Rilievi* cit. 373s.

romano, specificando che questo fu possibile solo nei periodi in cui non vi erano persecuzioni¹⁹³, eventi che, quindi, diventano per noi rilevanti anche sotto quest'aspetto. In questo filone si colloca anche l'opinione di chi, come Rosmini¹⁹⁴, ritiene che la Chiesa cattolica, anche nel periodo precostantiniano, senza ricorrere ad interposte persone, all'ausilio di prestanomi o a strutture particolari, poteva rivendicare la proprietà dei beni che erano stati ad essa donati. L'illustre filosofo e teologo si dice convinto che tale circostanza sia autonomamente provata dallo stesso documento di Milano del 313, "che non autorizza la Chiesa a possedere, ma ordina che le siano restituite le proprietà di cui ella era stata spogliata, dimostrando così, che il natural suo diritto di possedere esisteva già senza controversia"¹⁹⁵.

¹⁹³ Anche tra queste ipotesi vi sono molteplici differenze. Duchesne, *Histoire* cit., 387s. ritiene semplicemente che l'acquisto del diritto di proprietà delle comunità cristiane non fu riconosciuto da parte dell'Impero romano, che consentì loro però il mantenimento del solo possesso dei luoghi in comune. Waltzing, *Étude* cit., 131s. va oltre, affermando invece che l'Impero romano riconobbe l'esistenza di tali comunità dal punto di vista fattuale e non giuridico.

¹⁹⁴ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Trattato dedicato al clero cattolico*, VII, Brescia 1985, 939s, a cura di C. Riva, su cui cfr. M. B. Fumagalli, *Alcune considerazioni di Antonio Rosmini sull'appartenenza dei beni ecclesiastici nel Tardo Impero*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IX Napoli 1992, 349-363.

¹⁹⁵ Rosmini, *Delle cinque* cit., 939, nt. 1; Fumagalli, *Alcune considerazioni* cit., 360.

Di opinione completamente opposta è chi nega l'esistenza della proprietà ecclesiastica, considerando i luoghi di riunione e i cimiteri esistenti in realtà intestati ai cristiani come singoli¹⁹⁶.

Molto più articolato sembra essere lo studio recentissimo di Luciano Minieri¹⁹⁷, che analizza il problema da una prospettiva inedita. Lo studioso, interessato a fornire una risposta al diverso, ma connesso, tema della soggettività giuridica delle parrocchie e delle diocesi, si dice convinto che “le opinioni degli studiosi sono molto differenti tra di loro e, forse anche a causa della difficoltà offerte dalle relative fonti – dovute alla loro totale atecnicità, ma anche al loro numero -, si è ben lungi dal poter dare a questo tema una soluzione definitiva che possa essere anche da tutti condivisa”¹⁹⁸, e afferma che “per tentare di fare qualche passo in avanti è necessario evitare un approccio teorico e dogmatico tentando di far rientrare a forza mere situazioni di fatto in fattispecie giuridiche che non sono in grado di riprodurre la complessità della realtà storica e percorrere un'altra strada prendendo, altresì,

¹⁹⁶ Vi è qui una profonda contrapposizione tra chi, come Roberti, *Rilievi* cit., 110, ritiene semplicemente non sussistere alcuna proprietà ecclesiastica, negando validità a tutte le testimonianze letterarie che ne parlano, e chi invece, come Marucchi, *Eléments* cit., 117s., afferma che l'Autorità civile sarebbe stata a conoscenza che quei luoghi e quei terreni erano di proprietà dei cristiani, ma, contenta di salvare la legalità, li avrebbe riconosciuti come appartenenti a persone private, che fungevano quindi da ‘teste di legno’.

¹⁹⁷ L. Minieri, *La capacità delle primitive comunità cristiane*, in *Iura and Legal Systems*, I, Salerno 2014, 67-84.

¹⁹⁸ *ivi*

in considerazione un metodo di indagine più concreto”¹⁹⁹. Da tale premessa, poi, Minieri analizza le poche fonti in nostro possesso, convincendosi che, fino a Costantino, non vi sia, da parte romana, alcun riconoscimento ufficiale della piena proprietà di beni delle comunità cristiane e di conseguenza di una anche latente soggettività giuridica di esse.

¹⁹⁹ *Ivi*

3. Costantino e la “decisione” relativa ai luoghi di culto e di riunione

La prospettiva, ovviamente, cambia con l'avvento di Costantino.

Nel 311 d.C. l'imperatore Galerio emana a Serdica un editto, con cui, dopo aver riconosciuto la liceità della confessione cristiana, permette ai cristiani di ricostruire i loro luoghi di culto e di riunione, distrutti o confiscati durante le persecuzioni²⁰⁰, a condizione di non violare l'ordine pubblico. Del provvedimento, com'è noto, vi è testimonianza indiretta nel *De mortibus persecutorum* di Lattanzio (34-35) e nella *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea (8.17.1). Analizziamo il testo tramandato da Lattanzio:

Lattanzio, *De Mortibus persecutorum*, 34-35: *Inter cetera quae pro rei publicae semper commodis atque utilitate disponimus, nos quidem volueramus antehac iuxta*

²⁰⁰ Sull'editto di Galerio non c'è unanimità di vedute in dottrina. Parte della dottrina ritiene l'editto effettivamente valido in tutto il territorio dell'Impero e ritiene, pertanto, che la restituzione dei beni alle Chiese fosse stata già da questi disposta, prima ancora che Costantino e Licinio legiferassero in materia. Altra parte della dottrina invece propende per considerare le testimonianze di Lattanzio e di Eusebio non attendibili sotto quest'aspetto. C'è da dire comunque che l'editto di Serdica fu applicato solo in Grecia e nella provincia danubiana a causa della morte dell'imperatore che l'aveva emanato e delle vicende che ne seguirono. Cfr. Corbo, *Paupertas* cit., 97, nt 22, che esclude che la restituzione dei beni alle chiese fosse stata già stabilita in Occidente da Galerio, facendo leva sulla versione eusebiana, che non parla di editto ma solo di νόμος τε καί δόγματι βασιλικό. In generale, sull'editto di Serdica cfr., fra tutti: T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass-London 1981, 39.; A. Marcone, *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, in A. Carandini, *Storia di Roma*, III, Torino 1993, 240s.; A. Barzanò, *Il cristianesimo* cit., 58s. e 149s.

leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere atque id providere, ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent, siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas invasisset et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentas eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum, ita sibimet leges facerent quas observarent, et per diversa varios populos congregarent. Denique cum eiusmodi nostra iussio extitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt. Atque cum plurimi in proposito perseverarent ac videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere nec Christianorum deum observare, contemplatione mitissimae nostrae clementiae intuentes et consuetudinem sempiternam, qua solemus cunctis hominibus veniam indulgere, promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam; Ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant. <Per> aliam autem epistolam iudicibus significaturi sumus quid debeant observare. Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua, ut undique versum res publica praestetur incolumis et securi vivere in sedibus suis possint. Hoc edictum proponitur Nicomediae pridie Kalendas Maias ipso octies et Maximino iterum consulibus. Tunc apertis carceribus, Donate carissime, cum ceteris confessoribus e custodia liberatus es, cum tibi carcer sex annis pro domicilio fuerit. Nec tamen ille hoc facto veniam sceleris accepit a deo, sed post dies paucos commendatis Licinio coniuge sua et filio atque in manum traditis, cum iam totius corporis membra diffluerent, horrenda tabe consumptus est. Idque cognitum Nicomediae <medio> mensis eiusdem, cum futura essent vicennalia Kalendis Martiis impendentibus)

Dunque, secondo il racconto di Lattanzio, Galerio inizialmente rende note le ragioni che l'avevano spinto ad intraprendere un'azione anticristiana, per l'interesse e l'utilità dell'Impero (*Inter cetera quae pro rei publicae semper commodis atque utilitate disponimus*). Ma poiché la maggior parte dei cristiani, colpiti da una grande follia e ostinazione (*tanta eosdem Christianos*

voluntas invasisset et tanta stultitia occupasset), sebbene perseguitati e messi a morte (*multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt*), persistevano nel proprio convincimento (*Atque cum plurimi in proposito perseverarent*), allora la clemenza dell'imperatore sarebbe stata estesa anche a loro (*contemplatione mitissimae nostrae clementiae intuentes et consuetudinem sempiternam, qua solemus cunctis hominibus veniam indulgere, promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam*). I cristiani, pertanto, potevano esistere come tali e, soprattutto, potevano ricostruire le loro conventicole distrutte (*Ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant*), a condizione di non violare l'ordine pubblico (*ita ut ne quid contra disciplinam agant*). L'imperatore, infine, afferma che i cristiani avrebbero dovuto pregare il loro dio per l'integrità di loro stessi e di tutto l'Impero, così da vivere sicuri nelle loro sedi (*Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua ut undique versum res publica praestetur incolumis et securi vivere in sedibus suis possint*).

Anche Massimino Daia sembra invertire la rotta, emanando a sua volta, nel 313 d.C., un editto restitutorio²⁰¹, in cui si ordina la restituzione dei beni

²⁰¹ Eus., *Hist. Eccl.*, 9.10.7-11.

anteriormente appartenuti ai cristiani che, in base alle norme previgenti, erano stati confiscati o comunque sottratti alla loro libera disponibilità²⁰².

La svolta definitiva nei rapporti Impero – Chiesa su questo specifico nodo si ha, però, dopo Ponte Milvio²⁰³. Nel febbraio del 313 d.C. Costantino e Licinio

²⁰² Cfr. Adami, *Rilievi cit.*, 336, nt. 54. È anche da ricordare come tale editto, emanato a Tarso nell'estate del 313 d.C., non trovò alcuna applicazione probabilmente a causa della prematura morte dell'imperatore, deceduto nell'agosto dello stesso anno.

²⁰³ Com'è noto, la battaglia di Ponte Milvio sancisce la definitiva vittoria delle truppe di Costantino e Licinio su quelle dell'usurpatore Massenzio. La tradizione racconta che prima dello scontro Costantino abbia avuto in visione la Croce, ponderando così la propria conversione al cattolicesimo. Sullo scontro di Ponte Milvio e il suo significato storico cfr. da ultimo R. Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian bridge*, Michigan 2011. Particolarmente ingente è la letteratura sulla cosiddetta "svolta costantiniana", sul suo significato e sull'effetto dirompente che essa ebbe anche sulla produzione legislativa imperiale. Al di là delle questioni circa le motivazioni che indussero Costantino a battezzarsi in *limine mortis*, è comunque pacifico che con Costantino si ebbe un mutamento di rotta, o per lo meno, una consistente virata per quanto riguarda i rapporti Impero-Chiesa, determinando l'inizio di quello che sarà poi definito 'cesaropapismo', ossia l'intrusione del giuridico nel religioso e viceversa. Costantino infatti non esita a definirsi egli stesso *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* e cioè «vescovo per gli affari esterni». È appena il caso di ricordare che è lo stesso imperatore ad indire nel 325 d.C. il Concilio di Nicea, convocato per la soluzione dello scisma donatista. Sul punto, per tutti: De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2004, 144s.; Lucrezi, *Costantino e gli aruspici*, in *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche*, 97, 171-198, ora in Id., *Messianismo, regalità, impero. Idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Firenze 1996, 97-123; E. Dal Covolo, R. Uglione, *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, Roma 1995, 120s.; F. Amarelli, *Ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός: una singolare autodesignazione trasmessaci dalla «De Vita Constantini»*, in D. J. Andrés Gutierrez, *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi. Atti del X symposium canonistico-romanistico*, 24-28 aprile 1995, Città del Vaticano 1996, 75s.; Idem, *Vetustas-Innovatio. Un'antitesi apparente nella legislazione di Costantino*, Napoli 1978, 160s.

si incontrano a Milano in occasione delle nozze di Costanza, sorella di Costantino, con Licinio stesso, dove prendono accordi circa la posizione da assumere nei confronti dei cristiani. Successivamente Licinio dà incarico ai propri funzionari di preparare un testo, dalla tradizione conosciuto come “editto di Milano”²⁰⁴, al fine di rendere edotti i sudditi circa le decisioni prese:

²⁰⁴ Il testo di tale documento ci è pervenuto con diverse varianti, in greco (Eusebio, *His. Ecc.*, 10.5) e in latino (Latt., *De mort. pers.*, 48). Eusebio premette alla traduzione greca dell’originale latino una breve introduzione che non è presente in Lattanzio. I due testi però sostanzialmente concordano nel loro contenuto. Qui si prende in esame il testo latino. Su tale editto non c’è unanimità di vedute in dottrina. La storiografia si divide tra chi pensa che a Milano ci sia effettivamente stata l’emanazione di un provvedimento generale sul cristianesimo, e chi invece ritiene che gli accordi di Milano non confluirono mai in un testo legislativo. Probabilmente il testo del “cd. editto di Milano” non fu effettivamente prodotto in quell’occasione, ma risale ad un periodo successivo. Esso, secondo la maggior parte della dottrina, fu concepito successivamente dal solo Licinio, e fu elaborato dalla sua cancelleria, con lo scopo di rendere edotti i sudditi circa le decisioni prese. È comunque pacifico che le disposizioni ivi contenute rientrano in ogni caso nella politica ecclesiastica di Costantino.

Su tali questioni, si vedano: T. Barnes, *Constantine. Dynasty, religion and power in the later Roman Empire*, Malden 2012, 90s; Marcone, *La politica* cit., 244s.; A. Barzanò, *Il cristianesimo* cit., 59s. e 155s.; Corbo, *Paupertas* cit, 95 nt. 20; G. Guizzi, *Costantino, la Chiesa e il Clero*, in *Fides Humanitas Ius, Studi in onore di Luigi Labruna*, IV, Napoli 2007, 2378, nt. 6; T. Cannella, *Le leggi costantiniane negli Actus Silvestri: una normativa ideale*, in A. Saggiaro, *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma 2005, 40s; M. Sordi, *I cristiani e l’impero romano*, Como 2004, 176s; Id., *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, 398s.; G. Lombardi, *L’editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato*, in *Studia et documenta Historiae et Iuris*, 50 (1984), 1s.; M. Adriani, *La storicità dell’editto di Milano*, in *Studi Romani*, 2 (1954), 18s.

Lattanzio, *De mort. Pers.*, 48: *Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quicquid <est> divinitatis in sede caelesti, nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere. Itaque hoc consilium salubri ac reticissi ma ratione ineundum esse credidimus, ut nulli omnino facultatem abnegendam putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi aptissimam esse sentiret, ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare. Quare scire dicationem tuam convenit placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino condicionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine <continebantur et quae prorsus sinistra et a nostra clementia aliena esse> videbantur, <ea removeantur. Et> nunc libere ac simpliciter unus quisque eorum, qui eandem observandae religionis Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant. Quae sollicitudini tuae plenissime significanda esse credidimus, quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem Christianis dedisse. Quod cum isdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit dicatio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri <esse> concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem. <Quod a nobis factum est. Ut neque cuiquam> honori neque cuiquam religioni <detrac tum> aliquid a nobis <videatur>.*

La prima parte è dedicata a tutti i sudditi: si rende nota la volontà dei due imperatori di voler attribuire ai cristiani e a tutti gli altri la libertà di seguire qualsiasi religione (*ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque evoluisse*), in modo tale che il Dio seduto

in cielo possa essere placato e favorevole all'Impero (*quod quicquid <est> divinitatis in sede caelesti, nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere*). I due imperatori specificano che a nessun uomo debba essere negata la facoltà di aderire ai riti dei cristiani, o di qualsiasi altra religione, cosicchè la *summa divinitas*, alla cui devozione Costantino e Licinio liberamente scelgono di dedicarsi, possa continuare ad accordare benevolenza e favore. (*ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare*). Di conseguenza, si sottolinea come il permesso accordato a tutti coloro che scelgono di seguire la religione cristiana è ampio e incondizionato, senza riguardo agli altri ordini precedenti relativamente al nome di cristiani (*quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine*). Nel prosieguo del testo, poi, si ribadisce ulteriormente come ai cristiani debba essere assicurato il pieno diritto di esistere e di praticare la propria religione. Tale ampia libertà religiosa viene, però, accordata anche a tutti gli altri, alla stessa maniera dei cristiani. Infatti è opportuno per la stabilità dell'impero e per la tranquillità dei tempi che ad ogni individuo sia accordato di praticare la religione secondo la propria scelta libera. Su questo, i due imperatori non ammettono deroghe, per l'onore dovuto ad ogni religione (*Quod cum isdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit dicatio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem*

similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri <esse> concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem).

Questa prima parte del cosiddetto editto di Milano è rivolta, pertanto, a tutti i sudditi dell'impero, ai quali sembra essere accordato il pieno diritto alla libertà di coscienza. Il proclama dei due imperatori non coinciderà del tutto con i provvedimenti successivamente adottati. Se è vero, infatti, che il cristianesimo diventerà religione ufficiale dell'Impero solo con il cosiddetto editto di Tessalonica²⁰⁵ del 380, è già dall'esito della battaglia di Ponte Milvio, a cui è ricollegata anche la conversione di Costantino, che la nuova fede riceve una fortissima spinta politica per la propria diffusione²⁰⁶.

²⁰⁵ C.Th. 16.1.3

²⁰⁶ Cfr. Lucrezi, *Iura e leges*, in D'ippolito, Lucrezi, *Profilo cit.*, 233.

CAPITOLO IV.

In *persona Christianorum*. I beni delle chiese cristiane dopo la svolta Costantiniana.

1. Le disposizioni patrimoniali del cosiddetto “editto di Milano”.

La seconda parte del testo che usualmente viene indicato come editto di Milano pone una serie di interrogativi giuridici di difficile comprensione, e che riguardano principalmente la situazione patrimoniale delle ormai lecite comunità cristiane. Leggiamo ancora, nel suo prosiegua, il testo di Lattanzio:

Lattanzio, *De mort. Pers.*, 48: *Atque hoc insuper in persona Christianorum statuendum esse censuimus, quod, si eadem loca, ad quae antea convenire consuerant, de quibus etiam datis ad officium tuum litteris certa antehac forma fuerat comprehensa. Priore tempore aliqui vel a fisco nostro vel ab alio quocumque videntur esse mercati, eadem Christianis sine pecunia et sine ulla pretii petitione, postposita omni frustratione atque ambiguitate restituant; qui etiam dono fuerunt consecuti, eadem similiter isdem Christianis quantocius reddant, etiam vel hi qui emerunt vel qui dono fuerunt consecuti, si petiverint de nostra benivolentia aliquid, vicarium postulent, quo et ipsis per nostram clementiam consulatur. Quae omnia corpori Christianorum protinus per intercessionem tuam ac sine mora tradi oportebit. Et quoniam idem Christiani non [in] ea loca tantum ad quae convenire consuerunt, sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia, ea omnia lege quam superius comprehendimus, citra ullam prorsus ambiguitatem vel controversiam isdem Christianis id est corpori et conventiculis eorum reddi iubebis, supra dicta scilicet ratione servata, ut ii qui eadem sine pretio sicut diximus restituant, indemnitate de nostra benivolentia sperent. In quibus omni bus supra dicto corpori Christianorum intercessionem tuam efficacissimam exhibere debebis, ut praeceptum nostrum*

quantocius compleatur, quo etiam in hoc per clementiam nostram quieti publicae consulatur. Hactenus fiet, ut, sicut superius comprehensum est, divinus iuxta nos favor, quem in tantis sumus rebus experti, per omne tempus prospere successibus nostris cum beatitudine publica perseveret. Ut autem huius sanctionis <et> benivolentiae nostrae forma ad omnium possit pervenire notitiam, prolata programme tuo haec scripta et ubique proponere et ad omnium scientiam te perferre conveniet, ut huius nostrae benivolentiae [nostrae] sanctio latere non possit."

In questa seconda parte, specificamente dedicata ai cristiani, i due imperatori concedono un ampio privilegio alle comunità di costoro, ordinando l'immediata restituzione di tutti i luoghi dove essi erano solito riunirsi (*loca, ad quae antea convenire consueverant*), nonché di altri beni che è notorio siano appartenuti a cristiani (*non ea loca tantum...sed alia etiam habuisse noscuntur*). A tale restituzione sono tenuti tutti coloro che ne risultavano in quel momento proprietari, e dunque tutti i terzi che ne avevano acquistato la proprietà dal fisco, o da altri soggetti, tanto che l'avessero fatto a titolo gratuito, tanto a titolo oneroso. Tali beni devono essere immediatamente consegnati ai cristiani, gratuitamente e senza richieste di compenso (*sine pecunia et sine ulla pretii petitione*). Si regola, inoltre, la posizione dei terzi soggetti che avevano precedentemente e legalmente acquistato la proprietà dei beni in oggetto, a cui viene accordato, con benevolenza, un indennizzo.

I maggiori dubbi²⁰⁷ che si pongono con riferimento a tali disposizioni riguardano tre questioni principali: a) l'individuazione dei soggetti che sono

²⁰⁷ Cfr. Adami, *Rilievi cit.*, 339.

tenuti alla restituzione; b) l'individuazione dei soggetti a cui viene restituito quanto precedentemente confiscato; c) la definizione del soggetto legittimato a provvedere a tale restituzione.

Su tali questioni, spesso trascurate dagli studiosi²⁰⁸, non è possibile formulare ipotesi soddisfacenti, che non siano, cioè, mere considerazioni di fatto.

Quanto al primo quesito (l'individuazione dei soggetti tenuti alla restituzione), si potrebbe ipotizzare che all'instaurarsi di un processo avverso un imputato cristiano il fisco avrebbe adottato una sorta di sequestro conservativo dei suoi beni, incamerandoli, poi, in modo definitivo, all'esito della condanna. Una volta adottata la confisca, pertanto, ben poteva accadere che i beni in parola fossero pervenuti attraverso gli ordinari strumenti di trasferimento della proprietà a terzi soggetti estranei al rapporto giuridico intercorrente tra le casse pubbliche e i cristiani. Costantino e Licinio, prestando fede alla ricostruzione di Lattanzio, avrebbero obbligato alla restituzione chiunque avesse ottenuto, in qualsiasi modo, beni che in passato erano stati confiscati ai cristiani. Ai soggetti che sarebbero riusciti, poi, a dimostrare di aver subito un danno, sarebbe stata solo la benevolenza dei due imperatori²⁰⁹ a riconoscere un equo indennizzo.

²⁰⁸ Probabilmente a causa dei soliti problemi di scarsità delle fonti tecniche disponibili e di esiguità delle altre. Cfr. Adami, *Rilievi cit.*, 339-342.

²⁰⁹ Ciò a rimarcare che la confisca precedentemente operata, sebbene sulla base di disposizioni imperiali, sarebbe stata in qualche modo ingiusta, fino ad assumere un significato anti-giuridico.

Quanto al secondo quesito, la questione appare particolarmente interessante se calata all'interno della politica religiosa dell'imperatore Costantino. L'espressione utilizzata da Lattanzio "*persona christianorum*"²¹⁰ farebbe pensare che a beneficiare di tale restituzione sarebbe stata l'intera comunità dei fedeli (con una sua consistenza "personologica"), e non dunque il singolo cristiano che avesse dimostrato il precedente possesso del bene in questione, ma le disposizioni attuative²¹¹ dell'accordo di Milano cercano di circoscrivere il beneficio ai soli appartenenti alla Chiesa Cattolica.

Per quanto riguarda, infine, il terzo quesito che ci siamo posti, è indubbio che a provvedere a tale restituzione sarebbero stati i funzionari imperiali, i quali avrebbero anche dovuto versare l'eventuale risarcimento del danno a coloro che non si fossero opposti.

Verosimilmente, pertanto, a seguito dell'accordo di Milano, si sarebbero instaurati, in breve tempo, diversi procedimenti volti a recuperare le ingenti somme che le autorità romane avevano sottratto ai cristiani, generando confusione e imbarazzo tra gli stessi funzionari imperiali chiamati all'esecuzione.

²¹⁰ Cfr. però, sul significato del termine *persona*, *supra*, cap. 1, par. 3.

²¹¹ Cfr. *infra*, 77s.

2. La legislazione costantiniana.

La politica ecclesiastica in favore dei cristiani, inaugurata nel 313 d.C., prosegue nella legislazione costantiniana volta a favorire e ad incrementare il patrimonio ecclesiastico²¹².

Agli inizi del 313 d.C. Costantino invia una lettera²¹³ ad Anulino, governatore d'Africa, dove si ordina di restituire alla Chiesa cattolica, nelle singole città o in altri luoghi, i beni che prima le appartenevano, anche se siano al presente proprietà di altri, comandando che ciò avvenga integralmente e al più presto²¹⁴. Si tratta di un ordine diretto ad un singolo magistrato, verosimilmente per rendere esecutive le disposizioni dell'editto di Milano.

²¹² In questo senso già Corbo, *Paupertas* cit., 96s. che ripropone le due lettere citate nel testo, ricollegandole all'esigenza di Costantino di sovvenzionare il patrimonio ecclesiastico al fine di favorirne le iniziative assistenziali con lo stesso promosse. Che l'imperatore fosse molto attento alle esigenze dei poveri e delle vedove è testimoniato, tra l'altro, anche da Eusebio (*Vita Const.*, 1.23), che ricorda come questi offriva ogni sorta di donativi agli indigenti, mostrandosi generoso e benevolo anche con chi non apparteneva alla Chiesa cattolica: "Egli provvedeva ai miserabili e ai reietti che chiedono l'elemosina nelle piazze, non solo con denaro e generi di prima necessità, ma anche con vesti decorose per riparare il corpo, e a coloro che un tempo erano agiati e poi per un rovescio di fortuna si erano trovati in difficoltà offriva donativi più consistenti, concedendo con nobiltà d'animo degna di un imperatore, sontuosi benefici a chi si trovava in queste condizioni: agli uni faceva dono di possedimenti terrieri, altri li insigniva di cariche importanti". Cfr. per la traduzione, L. Franco, *Vita di Costantino*, Milano 2009, 139.

²¹³ Eus., *Hist. Eccl.*, 10.5.15-17.

²¹⁴ Cfr. Corbo, *Paupertas* cit., 96, che ipotizza come questa lettera sia stata probabilmente una delle tante che furono inviate per assicurare l'esecuzione delle disposizioni

Con un'altra lettera²¹⁵ inviata a Ceciliano, vescovo di Cartagine, Costantino lo autorizza a distribuire fra i chierici della sua Chiesa la somma di 3000 *folles* per sostenerli nelle loro necessità come singoli destinatari di tale beneficio, Ceciliano avrebbe dovuto indicare quelli proposti da Osio di Cordova, vescovo consigliere dell'Imperatore²¹⁶ (cominciava così una prassi, molto criticata da altri vescovi, dei cosiddetti “vescovi di corte”, ossia di quei prelati beneficiari di un particolare rapporto di collaborazione con l'Imperatore).

Una lettera del 324 indirizzata ai provinciali della Palestina²¹⁷ ribadisce la necessità di restituire ai cristiani quanto precedentemente confiscato.

Costantino invita tutti coloro che si trovano in possesso dei beni confiscati ai cristiani a denunciarli, ammettendo la provenienza e l'entità di quanto guadagnato, per ottenere il perdono divino e quello dell'imperatore, che iniziano a coincidere. Nel prosieguo del documento, Costantino assicura che l'erario restituirà alle Chiese tutti i beni illegittimamente posseduti: case,

patrimoniali dell'editto di Milano. Cfr. anche S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, I, Firenze 1962, 138s.; A. Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari 2002, 97s.; A. Brent, *A political history of Early Christianity*, Londra 2009, 282s.

²¹⁵ Eus., *Hist. Eccl.*, 10.6. 1-5.

²¹⁶ Cfr. Corbo, *Paupertas* cit., 97.

²¹⁷ Eusebio, *Vita Const.*, 2.21. La lettera è contenuta per esteso secondo una prassi già utilizzata nella *Historia Ecclesiastica*. L'autenticità del documento, più volte messa in dubbio, è oggi generalmente accettata. Cfr. A.H.M. Jones, T. C. Skeat, *Notes on the genuineness of the Constantinian documents in Eusebius' Life of Costantine*, in «*Journal of Ecclesiastical History*», 5 (1954), 196-200; C. Pietri, *Costantin en 324. Propagande et théologie imperial d'après les documents de la Vita Costantini* in *Actes du colloque de Strasbourg (1981)*, Strasburgo 1983.

campi, orti e quant'altro. Ma l'imperatore si spinge anche oltre, ordinando che vengano attribuiti alle Chiese anche quei luoghi che sono resi sacri dai corpi dei martiri e che conservano la memoria della loro morte gloriosa, impegnandosi a ricostruire e restaurare quegli edifici che erano stati distrutti²¹⁸. Nello stesso anno, Costantino invia una lettera ad Eusebio, storico cristiano di corte, in cui manifesta la volontà di contribuire attraverso elargizioni in denaro a carico dell'erario pubblico, alla ricostruzione delle chiese distrutte²¹⁹. Nella missiva si ordina ad Eusebio e a tutti i vescovi, presbiteri o diaconi, nell'ambito delle rispettive competenze territoriali, di impegnarsi intorno agli edifici delle chiese, o per restaurare quelli esistenti o per ampliarli, rendendoli più grandi, oppure anche per edificarne di nuovi, laddove la necessità lo avrebbe richiesto. L'imperatore assicura che i governatori e i prefetti elargiranno il denaro necessario. Eusebio insiste varie volte su tale punto, ricordando che Costantino offriva spesso alle chiese di Dio generose sovvenzioni dal proprio patrimonio personale, sia facendo ampliare gli oratori esistenti che facendone innalzare di nuovi, rendendo, con tali offerte votive, splendidi i luoghi santi consacrati alla Chiesa²²⁰. Non va sottaciuto, d'altro

²¹⁸ Cfr. per la traduzione, Franco, *Vita cit.*, 191-209.

²¹⁹ Eusebio, *Vita Const.*, 2.26.

²²⁰ Id., 1.23. Cfr. Franco, *Vita cit.*, 137, che ricorda anche come fu soprattutto a Roma che l'imperatore fece costruire, a partire dal 312, un considerevole numero di chiese, tra cui San Giovanni in Laterano, San Pietro, San Lorenzo, Sant'Agnese. Eusebio insiste molto, nella sua *Vita Constantini*, sulla generosità di Costantino nell'ampliare i possedimenti ecclesiastici. Nel libro III, mettendo a confronto la grandezza dell'imperatore con quella

canto, che la fondazione di Costantinopoli, che decretò il trasferimento di fatto della sede amministrativa e gestionale dell'impero in quella che diventerà la nuova Roma, assumeva anche un significato di carattere pratico. L' *urbe*, in effetti, sarebbe apparsa agli occhi dell'imperatore cristiano troppo pagana e difficilmente trasformabile in senso cristiano, mentre, al contrario, la città orientale sarebbe stata, fin dall'inizio, una città votata all'unico Dio²²¹. Nell'attività legislativa costantiniana di favore per i patrimoni ecclesiastici si inserisce una costituzione pubblicata a Roma nel 321 d.C. e confluita poi nel libro XVI²²² del Codice Teodosiano:

dei sovrani del passato, lo storico della Chiesa ribadisce come Costantino decretava di rendere più imponenti i luoghi di preghiera già esistenti e di innalzarne di nuovi con grande magnificenza attingendo dallo stesso tesoro imperiale. Ancora, mentre i precedenti imperatori prescrivevano di distruggere i testi sacri dandoli alle fiamme, egli invece ordinava di moltiplicarne il numero e di produrne numerose copie sontuosamente decorate a spese dell'erario (Eus., *Vita Const.*, 3.1.5).

²²¹ Si è, infatti, più volte sottolineato il carattere cristiano della nuova capitale, una città dove l'Augusto potesse muoversi a proprio agio, lontano dai tanti templi di divinità pagane che si affastellavano a Roma. Cfr. A. Fraschetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1999, 5-8. Più in generale, sulla fondazione di Costantinopoli e il suo significato cfr. A. Biscardi, *Costantinopolis nova Roma*, in *Atti Accademia Romanistica Costantiniana*, II, 1977, 9s.; G. Dragon, *Costantinopoli nascita di una capitale*, Torino 1991.

²²² Il libro XVI del Codice Teodosiano rappresenta, com'è noto, il primo tentativo organico, da parte della autorità imperiali, di dare sistemazione ai rapporti tra Impero e Chiesa. Particolarmente significativo è il capitolo 2, *De episcopis, ecclesiis et clericis*, in cui sono contenute tutte le disposizioni che mirano a favorire il ceto degli ecclesiastici anche sotto il profilo economico. Cfr., per uno sguardo d'insieme, L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti tra Stato e*

C.Th. 16.2.4.

Costantinus. Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae veerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. Non sint cassa iudicia. Nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremae voluntatis, post quam aliud iam velle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non redit, arbitrium. (a. 321)

Il provvedimento è indirizzato al popolo Romano. Costantino autorizza (*habeat licentiam*) chiunque (*unusquisque*) a lasciare *mortis causa* i propri beni (*decedens bonorum*) alla Chiesa cattolica, più esattamente al “santissimo e venerabile concilio della cattolica”²²³ (*sanctissimo catholicae venerabilique concilio*). Precisa poi che le disposizioni del *de cuius* devono essere rispettate senza che si possa ricorrere a contenzioso (*non sint cassa iudicia*)²²⁴, spiegando che tali ultime volontà non possono essere rielaborate (*post quam*

Chiesa, Napoli 1991; G. L. Falchi, *La tradizione giustiniana del C.Th. Libro XVI*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 57, 1991, 1s.; N. Maghioros, *Lineamenti della normativa conciliare canonica dal 313 al 425*, in *Atti del IX Colloquio Internazionale Romanistico Canonistico*, Roma 1994, 365-465.

²²³ Cfr. E. Dovere, *Ius principale e catholica lex*, Napoli 1999, 168s., che dopo aver evidenziato l’“evidente singolarità” di tale locuzione rispetto agli altri testi del Codice Teodosiano indirizzati, per lo più, alle singole comunità ecclesiali, ricerca la spiegazione di tale espressione o nell’imprecisione di una parte dei membri delle cancellerie imperiali nell’individuare con esattezza i riferimenti ufficiali dei provvedimenti, ovvero, considerato che la disposizione era stata genericamente indirizzata al popolo romano, con la voluta genericità della parola concilio, atta ad “individuare l’importante momento aggregativo ecclesiale operante sul territorio locale”.

²²⁴ Sull’interpretazione della locuzione ‘*non sint cassa iudicia*’ cfr. Corbo, *Paupertas* cit., 100; De Giovanni, *Il libro* cit., 58; Barzanò, *Il cristianesimo* cit., 176.

aliud iam velle non possunt) e che tali disposizioni non necessitano di una forma particolare (*liber sit scilus et licens*) per la loro validità²²⁵.

Risulta da alcune testimonianze²²⁶ che Costantino sia andato oltre, prevedendo, in alcuni casi, anche una vera e propria *successio ab intestato* a favore della Chiesa, esplicitamente chiamata ormai “cattolica”²²⁷. Eusebio²²⁸ attesta l’esistenza di una disposizione costantiniana relativa ai beni di coloro che erano stati martirizzati: l’eredità di costoro, in mancanza di parenti, andava devoluta alla Chiesa. Anche Sozomeno²²⁹ ricorda una disposizione di Costantino secondo cui i beni dei condannati a morte durante le persecuzioni, in mancanza di eredi legittimi, sarebbero stati ereditati dalla Chiesa²³⁰.

²²⁵ Si ritiene che C.Th. 16.2.4. abbia apportato una deroga al generale diritto delle successioni che non consentiva i lasciti *ad incertam personam*, per l’assenza di legittimazione testamentaria passiva, così come espresso in Gaio, 2.238 e Tit. Ulp. 22.4. Cfr., in proposito, Corbo, *Paupertas* cit., 101; A. Petito, *Sui lasciti a “incertae personae”*. *Note a Inst. 2.20.25*, in *Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana*, 17, 2005, 187s.

²²⁶ Cfr. Corbo, *Paupertas* cit., 105.

²²⁷ La successione legittima a favore della Chiesa cattolica troverà, però, una precisa regolamentazione giuridica solo con l’emanazione nel 434, ad opera di Teodosio II, di C.Th. 5.3.1., che chiarirà come i beni degli ecclesiastici deceduti intestati e senza parenti debbano essere ereditati dalla Chiesa.

²²⁸ Eus., *Vita Const.*, 2.21.

²²⁹ *Hist. Eccl.*, 1.8.4.

²³⁰ Tuttavia nella prassi si verificarono molti abusi e gli imperatori successivi furono costretti a restringere la portata di C.Th. 16.2.4. Una costituzione del 370 d.C. (C.Th. 16.2.20) proibisce agli ecclesiastici di ricevere *mortis causa* beni da parte di donne a cui si sono legati sotto il pretesto della religione. Sull’opportunità di disciplinare la successione *mortis causa* a favore della Chiesa Cattolica vi è anche un contrasto all’interno degli stessi scrittori cristiani: Salviano, (*ad eccl.* 1.5.23; 2.9.39; 3.4.17) sosteneva che chi muore deve

Ovviamente resta in piedi la questione circa che cosa esattamente venga inteso per “chiesa”, dal momento che, sul piano teologico, ogni comunità locale, costituita intorno a uno o più vescovi, è una chiesa e, inoltre, dal momento che non si è ancora consolidata l'idea di una “grande chiesa” implicante tutte le comunità locali. L'aggettivo “cattolica” – che ritorna significativamente anche in formule di fede conciliari ed episcopali del tempo – sembra alludere piuttosto che a una sola entità, al grado di “comunione” che esiste tra coloro che professano la stessa fede in luoghi diversi dell'Impero.

Nel 313 d.C. Costantino aveva, inoltre, inviato una lettera ad Anulino²³¹ in cui manifestava la propria volontà di esentare tutti i chierici, che prestassero servizio nella Chiesa cattolica, dai *munera civilia*, cioè quelle prestazioni che gravavano sugli individui a vantaggio della città e che potevano consistere nella riscossione delle imposte, nella distribuzione di approvvigionamenti ai soldati, nello svolgimento di lavori pubblici e altre attività del genere. Nell'ottica dell'imperatore l'esenzione era necessaria, in quanto i chierici, rendendo un grandissimo servizio nei confronti della divinità, avrebbero

restituire a Dio i beni che gli sono stati concessi in vita, mentre S. Agostino (*Sermo* 355.4), invece, sottolineava il diritto dei figli a succedere ai propri genitori. In quest'ottica, la Chiesa non doveva essere gratificata a loro spese, ma al massimo doveva essere omaggiata con una piccola parte dell'intero patrimonio in successione. Sul punto cfr. L. De Giovanni, *Il libro cit.*, 54s.

²³¹ Eus., *Hist. Eccl.*, 10.7.2

necessariamente avvantaggiato gli interessi comuni²³². Tale esenzione viene confermata in C.Th. 16.2.2.: (*Qui divino cultui ministeria religionis impendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur*) e in C.Th. 16.2.1., con cui si denunciano gli eretici che sottomettono i chierici ai *munera publica*²³³. Per porre rimedio poi alla fuga di curiali nel clero cristiano, Costantino fu obbligato ad emettere alcune limitazioni a queste esenzioni. Tra i provvedimenti emanati per restringere la portata degli eccessivi favori fiscali riconosciuti ai chierici, importantissima, ai nostri fini, sembra essere una costituzione emanata nel 329 e relativo, peraltro, anche al modo di reclutamento dei chierici²³⁴:

²³² È interessante notare come, in precedenza, le esenzioni fiscali furono utilizzate dagli imperatori per raggiungere scopi ben determinati. Basti pensare al tema delle esenzioni fiscali riconosciute ai rappresentanti della *militia palatina*. Cfr. F. De Martino, *Storia della costituzione romana* 5, II ed., Napoli 1973, 438s.

²³³ Cfr. su tutti, G. Ferrari Dalle Spade, *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, in *Scritti Giuridici*, III, Milano 1956, 125-240; G. Barone Adesi, *il sistema giustiniano delle proprietà ecclesiastiche*, in E. Cortese, *La proprietà e le proprietà*, Pontignano 1985, 76s.; L. De Salvo, *I munera curiali nel IV secolo. Considerazioni su alcuni aspetti sociali*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, 10, Napoli 1995, 291s.; F. Marigliano, *I privilegi dei chierici nella legislazione degli imperatori cristiani*, Roma 1991, 24s; C. Corbo, *Paupertas* cit., 88s.

²³⁴ In realtà non c'è concordanza di opinioni sulla data di emanazione. Parte preponderante della dottrina ritiene di dover spostare la data del 326, riportata nella *subscriptio*, al 329, in considerazione del fatto che Ablabio non fu prefetto al pretorio prima dell'anno 329. Cfr. per tutti A. M. Rabello, *I privilegi dei chierici sotto Costantino*, in *Labeo*, 16, (1970) 387s. Strettamente collegata a tale provvedimento sembra essere C.Th. 16.2.3., con cui

C.Th. 16.2.6

Constantinus. Neque vulgari consensu neque quibuslibet petentibus sub specie clericorum a muneribus publicis vacatio deferatur, nec temere et citra modum populi clericis conectantur, sed cum defunctus fuerit clericus, ad vicem defuncti alius allegetur, cui nulla ex municipibus prosapia fuerit neque ea est opulentia facultatum, quae publicas functiones facillime queat tolerare, ita ut, si inter civitatem et clericos super alicuius nomine dubitetur, si eum aequitas ad publica trahat obsequia et progenie municeps vel patrimonio idoneus dinoscetur, exemptus clericis civitati tradatur. Opulentos enim saeculi subire necessitates oportet, pauperes ecclesiarum divitiis sustentari. (a. 329)

La costituzione è indirizzata ad Ablabio, prefetto del pretorio. Costantino si scaglia contro coloro che fanno richiesta di esenzione dai carichi pubblici (*a muneribus*) sotto il pretesto di essere della categoria dei chierici (*sub specie clericorum*), disponendo inoltre che non si debbano ammettere al clero tutti coloro che ne facciano richiesta, a riprova che doveva cominciare ad essere comune, fino a limiti intollerabili, la richiesta di passare sotto la specie clericale (*nec temere et citra modum populi clericis conectantur*). Certo, non bisogna bloccare l'accesso a tutte le nuove richieste, dovendosi rispettare il

Costantino pone direttive sull'applicazione del divieto imposto ai decurioni e ai loro discendenti di abbracciare lo stato clericale. In tale provvedimento, l'imperatore fa riferimento ad una costituzione precedentemente emessa, identificabile (sebbene con qualche perplessità) da recente dottrina proprio con la C.Th. 16.2.6, con cui si era impedito ai decurioni di porsi al servizio della Chiesa. Orbene, il nuovo provvedimento regola il diritto intertemporale, andando a chiarire come le nuove regole non debbano applicarsi che per l'avvenire, impedendo, così, la restituzione allo stato laicale dei decurioni ordinati chierici prima dell'emanazione del provvedimento. Cfr. Corbo, *Paupertas* cit, 86.

criterio che tutti i chierici defunti devono essere sostituiti, secondo una sorta di regola di turn over di una nuova ammissione per ogni chierico defunto (*ad vicem defuncti alius allegetur*). Nel prosieguo della costituzione poi l'imperatore dà alcune indicazioni in merito alla provenienza dei futuri chierici, affermando, ad esempio, che questi non debbano appartenere ad una famiglia di decurioni (*cui nulla ex municipibus prosapia fuerit*) né debbano essere ricchi, ovvero nell'abbondanza (*neque ea est opulentia*). Infine si afferma che quelli che abbiano sufficienti ricchezze (*opulenti*) debbano metterle a disposizione della società in quel tempo (*saeculi necessitatibus*), dal momento che gli indigenti non devono essere sostenuti dalla società, bensì dalle ricchezze della Chiesa (*pauperes ecclesiarum divitiis sustentari*)²³⁵, con un chiaro riferimento alla pluralità dei soggetti comunitari di riferimento, alle diverse condizioni socio economiche di indigenti e *opulenti* ed evidentemente mostrando la volontà d'interdire il passaggio alla categoria clericale soltanto come via di fuga dall'obbligo di contribuire alle spese dell'impero, essendo i chierici, come si è visto, esentati dall'obbligo di pagare i tributi.

Nell'ultimo periodo viene per l'appunto sottolineato come anche per l'imperatore cristiano le ricchezze della Chiesa sono finalizzate al

²³⁵ Cfr. Corbo, *Paupertas* cit., 84, secondo cui viene rimarcato, nella costituzione, il divario esistente tra *opulenti* e *pauperes* che appaiono come due categorie contrapposte. Sui primi grava l'obbligo di contribuire al progresso della comunità civile. I secondi, invece, si configurano come un nuovo e distinto gruppo sociale, oggetto di nuova comprensione da parte dello stato.

sostentamento delle classi più indigenti della popolazione²³⁶. Parte della dottrina²³⁷ riconduce a Costantino anche C.Th. 16.2.10, che nella *inscriptio* porta i nomi di Costanzo e Costante e sarebbe stata, in realtà, emanata nel 353, in cui si esonerano i chierici dai *munera civilia*, *munera sordida*, dalla *collatio lustralis* e dalla *parangarium exactio*, nella convinzione che è certo che i proventi dei chierici siano dedicati al sostentamento dei poveri. È interessante notare come la destinazione dei proventi ecclesiastici agli indigenti non sia un vero e proprio obbligo giuridico, bensì un obbligo di natura etico-religiosa, presumibilmente in linea con l'interpretazione corrente dei testi sacri, dai quali era facile ricavare, come si è visto, una particolare attenzione per i poveri e gli indigenti. Affinchè l'obbligo per i chierici di assistere i bisognosi assurga a vera e propria norma, bisognerà attendere il 357, quando Costanzo e Giuliano, emanando la C.Th. 16.2.14, chiariranno che i chierici, per godere dei benefici loro riconosciuti, debbano destinare i loro proventi esclusivamente al soddisfacimento dei *pauperes*.

Il problema del sostentamento dei nullatenenti è, comunque, particolarmente caro a Costantino, che sembra essere stato, per l'appunto, il

²³⁶ In questo senso già R. Soraci, *Il privilegium christianitas e i fisci commoda durante il regno di Valentiniano I*, in *Quaderni catanesi di cultura classica e medievale* 2 (1990), *Studi in memoria di Santo Mazzarino*, III, 263s e Corbo, *Paupertas* cit., 85, che concordano nell'interpretare quest'affermazione come la precipua volontà del legislatore di attribuire un indirizzo legislativo all'uso delle ricchezze della Chiesa.

²³⁷ Ad es. Biondi, *Il diritto* cit, 361; Cimma, *L'episcopalis* cit, 66. Sulla datazione di tale costituzione sono stati espressi numerosi dubbi. Cfr. Corbo, *Paupertas* cit., 115.

primo imperatore a legiferare in proposito²³⁸. Già nel 315, infatti, aveva emanato un provvedimento di favore nei confronti degli indigenti:

C.Th. 11.27.1

Constantinus. Aereis tabulis vel cerussatis aut linteis mappis scripta per omnes civitates Italiae proponatur lex, quae parentum manus a parricidio arceat votumque vertat in melius. Officiumque tuum haec cura perstringat, ut, si quis parens adferat subolem, quam pro paupertate educare non possit, nec in alimentis nec in veste impertienda tardetur, cum educatio nascentis infantiae moras ferre non possit. Ad quam rem et fiscum nostrum et rem privatam indiscreta iussimuas praebere obsequia. (a. 315)

Dopo aver indicato gli strumenti necessari alla pubblicità del testo, Costantino si preoccupa di specificare che la legge dovrà essere diffusa in tutto il territorio italico (*per omnes civitates Italiae*), al fine di evitare che i genitori indigenti possano sopprimere i figli, poiché non sono in grado di mantenerli economicamente (*quae parentum manus a parricidio arceat votumque vertat in melius*). L'urgenza di soccorrere gli infanti impone di attingere sia dal fisco che dalla *res privata* dell'imperatore (*Ad quam rem et fiscum nostrum et rem privatam indiscreta iussimuas praebere obsequia.*). La *ratio legis*, indicata

²³⁸ Per la legislazione costantiniana in materia cfr., fra tutti, Corbo, *Paupertas* cit., 11s.; M. Sargenti, *il diritto privato nella legislazione di Costantino*, Milano 1938, 39s.; B. Biondi, *Adiuvare pauperes et in necessitatibus positos*, in *Scritti Giuridici*, I, Milano, 1954, 643s.; F. Amarelli, *Vetustas, innovatio. Un'antitesi apparente nella legislazione di Costantino*, Napoli 1978, 123s.; M. Bianchini, *Provvidenze costantiniane a favore dei genitori indigenti: per una lettura di C.Th. 11.27.1-2*, in *Annali della facoltà di Giurisprudenza di Genova*, 20, 1985, 23s.

nel testo, è quella di evitare la soppressione dei figli, ma è indubbio che si tratti di un intervento in favore di chi è economicamente in difficoltà e che va inserito nella più ampia politica costantiniana di sovvenzionamento dei *pauperes*.

Com'è noto, il provvedimento è da ricollegare ad un'altra costituzione, del 322, questa volta indirizzata alla provincia d'Africa:

C.Th. 11.27.2

Constantinus. Provinciales egestate victus atque alimoniae inopia laborantes liberos suos vendere vel obpignorare cognovimus. Quisquis igitur huiusmodi repperietur, qui nulla rei familiaris substantia fultus est quique liberos suos aegre ac difficile sustentet, per fiscum nostrum, antequam fiat calamitati obnoxius, adiuvetur, ita ut proconsules praesidesque et rationales per universam africanam habeant potestatem et universis, quos adverterint in egestate miserabili constitutos, stipem necessariam largiantur atque ex horreis substantiam protinus tribuant competentem. Abhorret enim nostris moribus, ut quemquam fame confici vel ad indignum facinus prorumpere concedamus. (a. 322)

Ancora una volta Costantino si rivolge ai genitori indigenti che non possono provvedere economicamente ai propri figli e che sono costretti a venderli o darli in pegno (*inopia laborantes liberos suos vendere vel obpignorare*). Tutti i *pauperes* con prole, che saranno trovati ad allevare i propri figli con fortissime difficoltà, saranno aiutati con risorse attinte dal fisco (*per fiscum nostrum, antequam fiat calamitati obnoxius, adiuvetur*). La legge dovrà essere divulgata in tutto il territorio africano, affinché essa possa trovare rapida e

completa esecuzione e gli indigenti possano realmente ottenere le risorse necessarie ad un idoneo sostentamento.

La medesima preoccupazione di garantire una qualche forma di assistenzialismo, secondo alcuni autori, avrebbe spinto Costantino a favorire l'ecclesia, in quanto unica istituzione allora in grado di sopperire alle deficienze imperiali²³⁹.

²³⁹ Cfr. Biondi, *Il diritto* cit. 2, 180s.; Id., *Adiuvare* cit., 643s.; Corbo, *Paupertas* cit., 11s.

3. Sviluppi postcostantiniani.

A partire da Costantino, pertanto, la legislazione imperiale presta attenzione alle ricchezze della Chiesa, mostrando di volerle disciplinare anzitutto sotto il profilo finalistico. Vengono cioè, incoraggiate e favorite, proprio perché esse sono finalizzate al raggiungimento di un determinato obiettivo: la cura degli indigenti, che rende auspicabile il regime di favore. L'implementazione delle proprietà ecclesiastiche in epoca postcostantiniana, non essendo osteggiata dal potere imperiale, anzi da esso favorita²⁴⁰, sarebbe passata, ovviamente, attraverso le oblazioni e i donativi da parte dei fedeli²⁴¹. Particolarmente

²⁴⁰ Basti pensare alla frequente legislazione imperiale volta all'evangelizzazione e alla cristianizzazione della popolazione, che richiedeva una trasformazione non solo nei costumi, ma anche nell'articolazione urbanistica della città: una costituzione del 341, C. Th. 16.10.2, ad esempio, proibiva la possibilità di compiere sacrifici sanzionandone l'inosservanza con pene severe; C.Th. 16.10.3 ordinava la chiusura dei templi pagani, fino a giungere, nel 392, alla proibizione dei cd. *sacra gentilicia*, con la C.Th. 16.10.12. Cfr. A. Frascchetti, *Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano e in altre testimonianze parallele*, in G. P. Brogiolo, A. C. Arnau (curr.), *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo, Documenti di Archeologia*, 44, Mantova 2007, 123-140.

²⁴¹ Famoso è, ad esempio, il forte contributo che diede alla ricchezza della Chiesa, la santa Melania. Come apprendiamo dalla sua *Vita*, scritta da Geronzio, la giovane romana, vissuta nella prima metà del V secolo, era un'aristocratica di estrazione nobile e di origine senatoria. Dopo la morte precoce dei figli, d'accordo con il marito Piniano, abbraccia gli ideali di castità e di povertà, vende tutte le sue proprietà - contro il parere della sua famiglia di origine - e abbandona una condizione agiata per le difficoltà e le ristrettezze di una vita ascetica fondata sugli ideali evangelici. Moltissimi beneficiarono del suo aiuto caritatevole in tutto l'impero: poveri, malati, prigionieri schiavi. Cfr. A. Giardina, *Carità*

interessante è notare come nei secoli successivi a Costantino, si diffuse la prassi di costruire edifici con fondi privati²⁴². La notevole diffusione di questo fenomeno avrebbe reso necessaria una regolamentazione dei diritti e dei doveri dei costruttori, attraverso una legislazione, sia da parte ecclesiastica, che dal lato civile, che si fa via via più pressante²⁴³.

eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardo romana, in *Studi storici. Rivista trimestrale*, 29, 1988, 127-142.

²⁴² Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Acta Apostolorum*, 18, con la frase *Villa enim quae ecclesiam habet paradiso Dei similis est*, esortava i cristiani a costruire delle chiese nelle proprie ville, enumerando i molteplici benefici che la costruzione di tali edifici avrebbe apportato al territorio circostante. Cfr. A. C. Arnau, *Splendida sepulcra ut posteri adiant. Aristocrazie, mausolei e chiese funerarie nelle campagne tardo antiche*, in Brogiolo, Arnau, *Archeologia cit.*, 127-146, che pur limitando il proprio studio all'analisi della costruzione delle chiese nel mondo rurale, chiarisce il ruolo avuto dai *possessores* nella trasformazione urbanistica del mondo cristiano.

²⁴³ In occidente le prime norme relative alle chiese costruite *in possessionibus propriis* provengono dall'epistolario di papa Gelasio (Epistola 33: *Certum est quidem et nostris praeceptionibus constitutum ne quis in ecclesia aut in oratorio, quod sedis nostrae non legitur permissione deditum, processionem publicam putaret impendi, ne conditores furtivis subreptionibus contra regularum statuta posilirent*) che stabilisce che nessuna chiesa di nuova fondazione può essere consacrata *sine summi pontificis auctoritate ecclesiam*. Gli edifici dovevano quindi essere regolarmente consacrati dal vescovo dopodiché essi passavano sotto il controllo della Chiesa e il fondatore non aveva altro diritto che quello di accedervi. In Oriente la prima legislazione in proposito risale al 451, nel Concilio di Calcedonia, nel quale si stabilisce che le donazioni fatte dai fondatori erano irrevocabili e che le chiese dovevano rimanere sempre sotto l'autorità del vescovo locale. Una successiva disposizione di Leone I del 459 (C.I. 1.3.26) prevede che gli oratori potessero essere fondati soltanto dopo l'approvazione del vescovo locale. Anche gli imperatori furono costretti a legiferare, tant'è che Zenone, alla fine del V secolo promulga la C.I. 1.2.15, stabilendo che le donazioni dovevano essere legate alle chiese nei cui confronti erano state erogate, probabilmente per ovviare ai saccheggi che le autorità

Le precipua destinazione dei beni della Chiesa ai poveri, come si è visto, è anche il risultato delle elaborazioni patristiche sulla nozione di proprietà e sulle questioni socio-economiche, che giustificano, e giustificheranno privilegi economici non solo in capo ai chierici, ma a favore anche del patrimonio ecclesiastico²⁴⁴ amministrato dal vescovo.

ecclesiastiche perpetravano ai danni delle chiese erette dai privati. Cfr. Arnau, *Splendida* cit., 129-130.

²⁴⁴ La legislazione successiva si porrà sulla stessa linea costantiniana favorendo sempre più l'incremento dei patrimoni ecclesiastici. Cfr. C. Buenacasa Pérez, *La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)*, in *Pyrenae*, 28 (1997), 229s., ora disponibile in rete all'indirizzo www.raco.cat/index.php/Pyrenae/article/view/165149.

Barone Adesi, *Il sistema* cit., 75s. ricorda che, oltre ad essere oggetto di specifica regolamentazione positiva, la difesa dell'integrità patrimoniale delle proprietà ecclesiastiche è affidata, da un punto di vista interno alla Chiesa, ai canoni apostolici. Questi, in numero di 85, inseriti nelle antiche collezioni canoniche di séguito alle Costituzioni apostoliche, sono accolti nella *Sinagogae* di Giovanni Scolastico e risultano poi recepiti in apertura delle collezioni canoniche della Chiesa Ortodossa. Particolarmente importante, ai nostri fini, è il canone 38 (“*omnium rerum ecclesiasticarum curam habeat episcopus, easque administret velut Deo inspiciente; non autem ei liceat quidquam ex iis vindicare vel propinquis suis donare, quae Dei*”) che attribuisce al vescovo la responsabilità dei beni ecclesiastici, di cui è vietata la distrazione. Con il canone 41 invece (“*praecipimus, ut episcopus potestatem habeat rerum ecclesiasticarum. Si enim animae hominum pretiosae ei credendae sunt, multo magis eum oportet de pecuniis mandare, ita ut ex eius potestate omnia dispensetur indigentibus per presbyteros et diaconos atque suppeditentur cum timore Dei et omni sollicitudine, sed ipse quoque percipiat, quae opus sunt, si tamen indiguerit, ad necessarios suos usus et fratrum, qui hospitio suscipiuntur, ut nullo modo inopiam patiantur. Lex enim Dei constituit, ut, qui altari adsistunt, ex altari vivant, quandoquidem neque miles suis stipendiis arma fert contra hostes*”) si sancisce la destinazione propria dei beni della Chiesa al sostentamento dei poveri, dichiarando il

Il patrimonio ecclesiastico sarà poi oggetto di ampia regolamentazione negli anni successivi a Costantino. Diamo un'occhiata, quindi, ai principali interventi normativi²⁴⁵ in materia emanati negli anni immediatamente successivi al Grande Imperatore²⁴⁶.

vescovo, coadiuvato dai presbiteri e dai diaconi, il legittimo amministratore del patrimonio ecclesiastico. Si veda per il testo F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 1, Tübingen 1905, 564s.

²⁴⁵ In proposito, è opportuno chiarire come si debba operare una preliminare distinzione tra la legislazione ecclesiastica relativa ai chierici e la legislazione, invece, concernente le comunità cristiane collettivamente intese. Esiste, infatti, un cospicuo numero di provvedimenti fiscali relativamente ai chierici, mentre numericamente minori sono i provvedimenti che gli imperatori destinano alle comunità cristiane collettivamente intese. Nonostante l'evidente necessità di tenere distinte le due fattispecie, la maggior parte della dottrina tende ad analizzarle in modo indiviso, dal momento che entrambe sono contenute nei medesimi testi normativi. Si cercherà, in queste pagine, invece, di delineare i tratti generali relativamente alle sole ecclesie. Cfr., per tutti, Corbo, *Paupertas* cit., 81-156; Delle Spade, *Immunità* cit. 125-241; L. Bove, *Immunità fondiaria di chiese e chierici nel Basso Impero*, in *Syntelia Vincenzo arancio-Ruiz*, II, Napoli 1964, 889s; R. Lizzi Testa, *Privilegi economici e definizione di status: il caso del vescovo tardo antico*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Rendiconti*, IX, 11 (2000).

²⁴⁶ Per un'introduzione alla politica religiosa degli imperatori nel IV secolo cfr., per tutti, P. Siniscalco, *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo*, in J. Gaudemet, P. Siniscalco, G. L. Falchi, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000, 67-120. Interessante è anche lo studio di G. L. Falchi, *La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica*, in J. Gaudemet, P. Siniscalco, G. L. Falchi, *Legislazione* cit., 121-173, che, dopo aver distinto la politica religiosa imperiale in senso diacronico, tenendo presente come spartiacque la data del 380 (editto di Tessalonica), raggruppa la legislazione imperiale in materia ecclesiastica in tre gruppi tematici: 1) Tutela della libertà religiosa (difesa della libertà di coscienza – libertà di elezione della fede religiosa – privilegi); 2) riconoscimento delle funzioni di governo della comunità cristiana (attribuzione ai vescovi

All'esito del concilio di Rimini, tenuto nel 360, i vescovi avevano preteso l'esenzione dal pagamento dell'imposta fondiaria per i terreni appartenenti alle chiese, richiesta accolta dall'imperatore Costanzo, con l'emanazione nello stesso anno di C.Th. 16.2.15²⁴⁷.

Un'altra costituzione, di dubbia paternità, sembrerebbe aver legiferato sull'argomento: si tratta di C.Th. 11.1.1 che nella *inscriptio* risulta emanata da Costantino, ma che la maggioranza degli studiosi ha inteso ricondurre a Costanzo, spostando, di conseguenza, la datazione dal 315 al 360²⁴⁸:

C.Th. 11.1.1

Constantinus (Constantius?). Praeter privatas res nostras et ecclesias catholicas et domum clarissimae memoriae Eusebii exconsule et exmagistro equitum et peditum et Arsacis regis Armeniorum nemo ex nostra iussione praecipuis emolumentis familiaris iuvetur substantiae. Datianus enim vir clarissimus patricius, qui hanc olim gratiam fuerat consecutus, auferri sibi id cum tanta instantia depoposcit, cum quanta

di competenze di natura amministrativa – *privilegium fori – episcopalis audientia*); 3) Adattamento di istituti del diritto romano (diritto di asilo – manomissioni – regole modificative del diritto privato). Per quanto riguarda i privilegi, poi, l'Autore analizza in modo particolare i privilegi concessi agli ecclesiastici, facendo però menzione anche dei provvedimenti che, viceversa, riguardano la Chiesa nel suo complesso.

²⁴⁷ Così già Corbo, *Paupertas* cit., 128-131; Lizzi Testa, *Privilegi* cit., 94s. Altra parte della dottrina, al contrario, ritiene che C.Th. 16.2.15 avesse accolto solo in parte le richieste dei vescovi provenienti dal concilio di Rimini, i quali avrebbero richiesto l'esenzione dal pagamento dell'imposta fondiaria oltre che per i terreni appartenenti alle Chiese, anche per quelli di proprietà dei chierici. Per le argomentazioni a sostegno di tale ricostruzione, si vedano, Biondi, *Il diritto* cit., 359; Bove, *Immunità* cit., 127s.

²⁴⁸ Sembrano condivisibili, infatti, i rilievi operati dagli studiosi recenti e per i quali si rinvia a Corbo, *Paupertas* cit., 132.

alii poscere consuerunt. Ideoque omnes pensitare debebunt quae manu nostra delegationibus adscribuntur, nihil amplius exigendi. Nam si qui vicarius aut rector provinciae aliquid iam cuiquam crediderit remittendum, quod aliis remiserit de propriis dare facultatibus compelletur. (a. 315? a. 360?).

Nel provvedimento l'imperatore ordina che le cose private dell'imperatore e quelle delle Chiese Cattoliche, nonché altre cose espressamente elencate, siano esentate dai *numera sordida*, ossia da quelle prestazioni in denaro che gravavano sui proprietari di beni immobili. La *substantia* di tutti gli altri è, invece, ad essa soggetta. Si obbliga, perciò, il vicario o il *rector provinciae* che avesse osato estendere il beneficio a qualsiasi altro soggetto a risarcire il danno arrecato all'erario, confermando quanto stabilito con la costituzione precedente. È chiara la volontà del legislatore di voler avvantaggiare solo la Chiesa nel suo complesso, non anche i vescovi e gli ecclesiastici, al fine di evitare abusi. Anche la sanzione prevista per i burocrati che avessero violato il dettato normativo sembra confermare la necessità per l'impero di evitare applicazioni eccessivamente estensive della normativa fiscale, su cui, probabilmente, gravava anche profonda confusione.

Un'altra costituzione, emanata dall'imperatore Graziano nel 382²⁴⁹, conservava a vantaggio delle chiese una normativa, definita antica²⁵⁰, che la esonerava, insieme ai retori e ai grammatici, dai *numera sordida* (*ut non singulis indulta personis, sed in commune dignitati vel corpori eiusmodi*

²⁴⁹ C. Th. 11.16.15.

²⁵⁰ Si trattava, evidentemente, di C. Th. 11.1.1.

*beneficia doceantur fuisse concessa: circa ecclesias, rhetores atque grammaticos eruditionis utriusque vetusto more durante.)*²⁵¹. Il beneficio è poi ricordato in C.Th. 11.16.18, del 390.

Una costituzione promulgata nel 395 rassicura sulla politica religiosa di Arcadio e Onorio:

C. Th. 16.2.29

Arcadius, Onorius. Quaecumque a parentibus nostris diversis sunt statuta temporibus, manere inviolata adque incorrupta circa sacrosanctas ecclesias praecipimus. Nihil igitur a privilegiis immutetur omnibusque, qui ecclesiis serviunt, tuitio deferatur, quia temporibus nostris addi potius reverentiae cupimus quam ex his quae olim praestita sunt immutari. (a. 325)

Gli imperatori affermano che tutto ciò che è stato sancito riguarda alla Chiesa dai precedenti principi deve essere osservato, e che nessuno dei privilegi concessi in passato sarebbe stato alterato. Arcadio e Onorio cercano, in questo modo, di rassicurare gli ecclesiastici sulla sua politica religiosa, non ostile alla chiesa, nel tentativo, probabilmente, di legittimare il proprio operato. In questo modo, inoltre, danno indicazione ai propri funzionari di assicurare il rispetto della precedente normativa fiscale, che verosimilmente aveva trovato difficoltà di applicazione in alcune parti dell'Impero.

²⁵¹ Dalle Spade, *Immunità ecclesiastiche* cit., 154-155 ha messo in dubbio la menzione delle chiese fra i beneficiari dell'esenzione, dal momento che esse non sono citate nella corrispondente versione del *Codex Iustinianus* (C.I. 10.48.12). Tuttavia dottrina più recente ritiene che il termine *ecclesias* non possa essere considerata un'interpolazione, per vari motivi. Cfr., per tutti, Corbo, *Paupertas* cit, 116, nt. 54.

Due costituzioni, emanate entrambe nel 397, si preoccupano, poi, di ampliare i privilegi concessi alla venerabile Chiesa:

C. Th. 11.16.21

Arcadius, Onorius. Privilegia venerabilis ecclesiae, quae divi principes contulerunt, inminui non oportet: proinde etiam quae circa urbis Romae episcopum, observatio intemerata custodiet, ita ut nihil extraordinarii muneris ecclesia vel sordidae functionis agnoscat. Et cetera. (a. 397)

C. Th. 16.2.30

Arcadius, Onorius. Post alia: non novum aliquid praesenti sanctione praecipimus, quam illa, quae olim videntur indulta, firmamus. Privilegia igitur, quae olim reverentia religionis obtinuit, mutilari sub poenae etiam interminatione prohibemus, ita ut hi quoque, qui ecclesiae obtemperant, his, quibus ecclesia, beneficiis perfruantur. (a. 327)

Con il primo provvedimento²⁵² Onorio e Arcadio concedono alla Chiesa l'esenzione anche dai *munera extraordinaria (nihil extraordinarii muneris ecclesia vel sordidae functionis agnoscat)*, mentre la seconda costituzione estende i medesimi privilegi alle persone dei chierici (*ita ut hi quoque, qui ecclesiae obtemperant, his, quibus ecclesia, beneficiis perfruantur*). Ancora una volta, le nuove disposizioni vengono precedute dall'affermazione di non voler modificare le esenzioni che i precedenti imperatori avevano accordato alla Chiesa. Ci si potrebbe chiedere, in proposito, il perché di questa insistenza nel voler assicurare sulla propria politica ecclesiastica. Si potrebbe

²⁵² Cfr. De Giovanni, *Il libro cit.*, 55.

ipotizzare che l'eccessivo favore riconosciuto alle comunità cristiane avrebbe potuto creare anche problemi di ordine pubblico, in quanto avrebbe attirato le antipatie di quella parte residua della burocrazia imperiale ancora filo-pagana, desiderosa di ottenere i medesimi privilegi.

Per obbligare tutti i funzionari imperiali al rispetto delle nuove disposizioni è emanato nel 399 un ulteriore provvedimento:

CTh.16.2.34:

Arcadius, Honorius. Sapidiano vicario Africae. Si ecclesiae venerabilis privilegia cuiusquam fuerint vel temeritate violata vel dissimulatione neglecta, commissum quinque librarum auri, sicut etiam prius constitutum est, condemnatione plectatur. Si quid igitur contra ecclesias vel clericos per obreptionem vel ab haereticis vel ab huiusmodi hominibus fuerit contra leges impetratum, huius sanctionis auctoritate vacuumus. (a. 399)

Arcadio e Onorio sanzionano con la multa di cinque libbre d'oro tutti coloro che violano o trascurano, per temerarietà o dissimulazione, i privilegi della venerabile Chiesa (*Si ecclesiae venerabilis privilegia cuiusquam fuerint vel temeritate violata vel dissimulatione neglecta*). Inoltre, l'imperatore si preoccupa di dichiarare invalidi tutti gli atti di disposizione stipulati in contrasto con la normativa. Quest'atteggiamento del legislatore sembrerebbe totalmente opposto a quello che aveva precedentemente ispirato C.Th. 16.2.15, in cui, si ricorderà, Costanzo avrebbe sanzionato i burocrati che, al contrario, riconoscevano privilegi fiscali non dovuti.

Con un altro provvedimento²⁵³, promulgato nel 411, si fa chiarezza sui privilegi delle Chiese delle singole città:

C. Th. 16.2.40

Arcadius. Onorius. Placet rationabilis consilii tenore perpenso destricta moderatione praescribere, a quibus specialiter necessitatibus ecclesiae urbium singularum habeantur immunes. Prima quippe illius usurpationis contumelia depellenda est, ne praedia usibus caelestium secretorum dicata sordidorum munerum fasce vexentur. Nullam iugationem, quae talium privilegiorum sorte gratulatur, muniendi itineris constringat iniuria; nihil extraordinarium ab hac superindicticumve flagitetur; nulla pontium instauratio, nulla translationum sollicitudo gignatur; non aurum ceteraque talia poscantur. Postremo nihil, praeter canonicam illationem, quod adventiciae necessitatis sarcina repentina depoposcerit, eius functionibus adscribatur. Si quis contra venerit, post debitae ultionis acrimoniam, quae erga sacrilegos iure promenda est, exilio perpetuae deportationis uratur. (a. 411)

La legge provvede ad enumerare specificatamente i privilegi delle chiese cittadine, esentate dai *numera sordida*. Nessuna *iugatio* (possedimento fondiario della Chiesa) è soggetta al contributo per la costruzione e manutenzione delle strade, né al pagamento della tassa straordinaria o di superindizione, né a prestazioni onerose di alcun tipo. Alla Chiesa spetta tuttavia il pagamento della *canonica inlatio*, specificamente prevista per i possedimenti ecclesiastici, nonché da eventuali pesi futuri che si sarebbero resi necessari per eventi accidentali. A chiusura della costituzione, l'Imperatore stabilisce la pena dell'esilio per chiunque osasse violare tali

²⁵³ Ivi.

disposizioni, oltre ad estendere la medesima punizione riservata ai sacrileghi²⁵⁴ (*si quis contra venerit, post debitae ultionis acrimoniam, quae erga sacrilegos iure promenda est, exilio perpetuae deportationis uratur*).

Come si è visto, pertanto, i possedimenti ecclesiastici vengono implementati, favoriti, incoraggiati, attraverso esenzioni e agevolazioni di carattere fiscale che mirano sempre di più a favorire l'ecclesia, in un quadro comune di tendenziale consonanza di intenti per raggiungere risultati di reciproca utilità²⁵⁵.

²⁵⁴ È inopportuno delineare qui il campo completo dei privilegi insistenti sui possedimenti ecclesiastici, che negli anni successivi a Costantino conosce ampia evoluzione, accompagnata da un'eccessiva produzione normativa. Ci siamo limitati, pertanto, ad individuare alcune delle tante costituzioni esistenti sul tema. Per tutto quanto non espressamente trattato, e per la bibliografia, si veda De Giovanni, *Il libro* cit., 54s.; Dalle Spade, *Immunità* cit.; 126-131; Corbo, *Paupertas* cit., 81-156.

²⁵⁵ Cfr. S. Gherro, *Stato e Chiesa ordinamento*, Torino 1994, 10s.

CONCLUSIONI

Pauperes ecclesiarum divitiis sustentari.

Si è cercato, nella presente dissertazione, di seguire lo sviluppo del potere patrimoniale che acquista la nascente Chiesa cattolica, ricercandone le ragioni e le conseguenze, in connessione con la politica e la legislazione imperiale, così come emergente dalle fonti di parte imperiale e dalle fonti di parte cristiana. Il percorso seguito traccia una linea diacronica che si inaugura con la predicazione paolina e, dunque, con la fondazione stessa del cristianesimo, religione che decide di diffondersi missionariamente in tutti i territori dell'Impero romano, prosegue per la costituzione e il consolidamento delle singole comunità cristiane, per poi giungere alla definitiva consacrazione del IV secolo, quando il cristianesimo, ormai divenuto cattolico (un aggettivo presente anche in alcune fonti di parte imperiale), acquisterà un ruolo decisivo anche nella produzione legislativa. Dopo la politica religiosa di Diocleziano, infatti, il quale aveva mosso l'ultimo grande attacco al cristianesimo riprendendo la prassi, ormai abbandonata da almeno quarant'anni, degli editti di persecuzione, fallita la tetrarchia come meccanismo ordinato di successione, sarà Costantino ad attuare una peculiare politica religiosa, che mescolerà un peculiare misticismo con le esigenze di una visione ormai cristiana, almeno implicitamente, della politica imperiale. Questo atteggiamento istituzionale, però, mosso anche da poteri incerti, di fatto

asseconda la chiesa cristiana, così come presente a livello locale particolare, anche sul versante del potere economico, seppur nell'ambito del rispetto formale degli altri culti non cristiani, il cui momento apicale si avrà, per esempio, nella convocazione del concilio di Nicea del 325. Con esso, come abbiamo visto, Costantino si autoproclamerà “vescovo di quelli di fuori”. Nessuna meraviglia, dunque, se di lì a poco seguirà la fondazione della nuova Roma, Costantinopoli, coi suoi palazzi ed edifici di culto, preparando il terreno alla futura diffusione politica ed anche teologica dell'impero, i cui resti letterari ed artistici si vedranno non solo ad est, ma anche nei territori occidentali d'influenza bizantina.

Com'è stato ricordato, non esiste concordia di opinioni circa la reale data di nascita della proprietà ecclesiastica, ossia di quel complesso di beni mobili ed immobili che sono riconducibili alla disponibilità della comunità cristiana collettivamente intesa. Il problema si ricollega, com'è noto, da un lato alla condizione giuridica del cristianesimo nei primi secoli dell'impero, dall'altro alla perenne ambiguità di fondo che caratterizza le scelte religiose degli imperatori prima di Costantino. La cristianità dei primi secoli è un *quid* che deve essere ancora ben valutato, prima di procedere ad un'analisi soddisfacente del fenomeno.

Le comunità cristiane, in epoca precostantiniana, erano di fatto ben integrate all'interno della società romana, tranne i rari casi di antagonismo con il potere politico e che daranno luogo ai singoli episodi “persecutori”. Tali comunità,

verosimilmente trattate, da parte imperiale, alla stregua di comuni associazioni, avrebbero progressivamente acquisito il possesso di beni materiali, mobili ed immobili, che sarebbero stati spontaneamente consegnati dai fedeli ai capi, i vescovi, i quali li avrebbero amministrati in funzione assistenziale, per sovvenire gli indigenti, anche per dare seguito alla predicazione del Nazareno. Quest'attività assistenzialistica, perpetrata per anni dai vescovi, che alcuni studiosi hanno anche considerato come una delle cause di alcune persecuzioni²⁵⁶, era il frutto della concezione economica che i primi scrittori cristiani, e successivamente i Padri, avevano elaborato in connessione con l'insegnamento evangelico. Sta nascendo, per così dire, il concetto di funzione sociale della proprietà. Gli imperatori, che non avrebbero potuto ignorare il fenomeno, se ne sarebbero del tutto disinteressati, impegnati, com'è noto, in ben altri problemi. Né tra le imputazioni formulate nei processi a carico dei cristiani, né tra le condanne emanate per il *nomen christianum*, figura mai alcun accenno alla disponibilità economica di tali beni. È lecito, quindi, ri-proporsi la medesima domanda a cui si è tentato, fin qui, di dare una risposta: chi erano gli effettivi proprietari di tali masse patrimoniali? A che titolo queste comunità si dichiaravano proprietarie di tali beni? In un mondo che stentava a riconoscere legalmente la proprietà collettiva dei beni in questione, com'è stato possibile, per queste specifiche

²⁵⁶ Cfr. ad esempio, V. A. Sirago, *Diocleziano*, in *Nuove questioni di storia antica*, Milano 1969, 581-613.

comunità, continuare ad amministrare tali patrimoni? Difficile darne, peraltro, risposta. Ma alle ipotesi formulate, se ne potrebbe aggiungere un'altra. Le fonti ecclesiastiche analizzate, infatti, ci mostrano una comunità ben organizzata, con una ripartizione dei compiti ben definita che, sul piano teologico, viene guardata come la genesi istituzionale della "cattolica". I fedeli, sulla scia della prima predicazione cristiana e apostolica, raccoglievano le elemosine, donavano beni immobili, condividevano i propri guadagni, fino a mettere in comune i beni. I vescovi, ovvero un complesso di persone a ciò deputato (con evidenti compiti di "sorveglianza" e di controllo, oltre che di sostegno dottrinale e liturgico), utilizzavano tali beni a vantaggio dell'intera comunità, ma, agli occhi di "quelli di fuori", probabilmente, ne sarebbero potuti apparire anche proprietari. Eventuali dissensi interni, in ordine alla legittimità di tali procedure, sarebbero stati risolti non con un ricorso al giudice civile, ma ovviamente, con una pretesa azionata innanzi al giudizio vescovile che, frattanto, comincia ad acquisire configurazioni giurisdizionali. Sarà, poi, come si è visto, solo Costantino a legittimare tale situazione, accordando ampia tutela ai possedimenti ecclesiastici, dando loro copertura legislativa. Così facendo, tra l'altro, Costantino darà vita ad un complesso di regole che costituirà, poi, un binario privilegiato per i possedimenti ecclesiastici; circostanza che, portata alle estreme conseguenze dai suoi successori, comporterà la progressiva compromissione della Chiesa cattolica col potere economico.

Se proprio si volessero, pertanto, individuare i fondamenti della proprietà ecclesiastica, non si potrebbero non scorgere nelle elaborazioni teoriche degli scrittori cristiani, nonché nelle prassi di condivisione dei beni, attestate dalle varie fonti cristiane e, persino, dagli Atti degli apostoli, laddove è chiara la volontà di utilizzare beni *singularia* al soddisfacimento *generalis*. Il primo atto normativo emanato in proposito, e ci si riferisce all'accordo di Milano, non fa altro che testimoniare una situazione già in atto. E se proprio si volesse, peraltro, individuare un testo legislativo così da chiudere il cerchio, non ci si potrebbe che riferire alla costituzione, ampiamente trattata nel corso della presente esposizione, del 326, C.Th. 16.2.6., laddove il riferimento ultimo ai possedimenti ecclesiastici acquista lo stesso medesimo significato teorizzato, *in partibus christianorum*, dai Padri, e ancora prima dagli Apostoli, sino a risalire all'insegnamento evangelico di Gesù: *pauperes ecclesiarum divitiis sustentari*.

INDICE DEGLI AUTORI

- Adami, *Rilievi sulla proprietà ecclesiastica in epoca precostantiniana e costantiniana*, in *Annali di storia del diritto*, XII, Napoli 1968, 321-383.
- Adriani, *La storicità dell'editto di Milano*, in *Studi Romani*, 2 (1954), 18-32.
- Aicher, *Kamel und Nadelohr: Neutestamentliche Abhandlungen*, 1, Münster 1908.
- Alba, *Persona, Desde el derecho romano a la teología cristiana*, Granada 2012.
- Amarelli, *Vetustas, innovatio. Un'antitesi apparente nella legislazione di Costantino*, Napoli 1978.
- Amarelli, *Επίσκοπος τῶν ἑκτός: una singolare autodesignazione trasmessaci dalla «De Vita Constantini»*, in Gutierrez, *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi. Atti del X symposium canonistico-romanistico*, 24-28 aprile 1995, Città del Vaticano 1996, 75-80.
- Annunziata, *Nomen christianum. Sul reato di cristianesimo*, in Ünver, *Türk ve Roma Hukukunun Guncel Sorunlari*, Ankara 2014, 151-169.
- Archi, *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976.
- Arnau, *Splendida sepulcra ut posteri adiant. Aristocrazie, mausolei e chiese funerarie nelle campagne tardo antiche*, Brogiolo, A. C. Arnau, *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo, Documenti di Archeologia*, 44, Mantova 2007, 127-146.
- Barnes, *Constantine. Dynasty, religion and power in the later Roman Empire*, Malden 2012.
- Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, III ed. it. a cura di Ruggieri, Como 2012.
- Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass-London 1981.
- Barone Adesi, *il sistema giustiniano delle proprietà ecclesiastiche*, in E. Cortese, *La proprietà e le proprietà*, Pontignano 1985.

- Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996.
- Basile, *Le persone giuridiche*, in Iudica, Zatti, *Trattato di diritto privato*, Milano 2003.
- Batey, *Gesù e i poveri. Il programma di povertà dei primi cristiani*, Brescia 1974.
- Bianca, *Diritto civile, 1, La norma giuridica, i soggetti*, Milano 2002.
- Bianchini, *Temi e tecniche della legislazione tardoimperiale*, Torino 2008.
- Biondi, *Adiuuare pauperes et in necessitatibus positos*, in *Scritti Giuridici*, I, Milano, 1954.
- Biondi, *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*, Milano 1936.
- Biondi, *Il diritto romano cristiano*, 3, Milano 1952.
- Biscardi, *Costantinopolis nova Roma*, in *Atti Accademia Romanistica Costantiniana*, II, 1977, 9-34.
- Bove, *Immunità fondiaria di chiese e chierici nel Basso Impero*, in *Syntelia Vincenzo arangio-Ruiz*, II, Napoli 1964, 886-902.
- Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Milano 1948.
- Brent, *A political history of Early Christianity*, Londra 2009.
- Brentano, *Die Wirtschaftlichen-Lehren der christlichen Altertums*, München 1902.
- Brezzi, *Cristianesimo e impero romano*, Roma 1944.
- Buenacasa Pérez, *La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)*, in *Pyrenae*, 28 (1997), 229-246.
- Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze 1962.
- Cannella, *Le leggi costantiniane negli Actus Silvestri: una normativa ideale*, in A. Saggiaro, *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma 2005, 129-142.

- Caron, *La proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IX, Napoli 1993, 217-220.
- Cattaneo, De Simone, Dell'Oso, L. Longobardo, *Patres Ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Trapani 2008.
- Cignelli, *La povertà nella dottrina dei Santi Padri*, Assisi 1971.
- Cimma, *La 'episcopalis audientia' nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989.
- Coli, *Collegia e sodalitates*, Bologna 1913.
- Corbino, Humbert, Negri, *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza giuridica romana*, Pavia 2010.
- Corbo, *Paupertas: la legislazione tardo antica*, Napoli 2006.
- Costabile, *I processi contro i cristiani e la coerenza giuridica di Traiano*, in *Fides Humanitas Ius, Scritti Labruna II*, Napoli (2007), 1169-1186.
- Crescenzo, *Sulla capacità patrimoniale dei monaci nella legislazione tardoantica*, in *Koinonia*, 37, Napoli 2013, 203-224.
- Cuenca Boy, *La 'episcopalis audientia'. La justicia episcopal en las causas civiles entre laicos*, Valladolid 1985.
- D'Ippolito, *Modelli storiografici fra Otto e Novecento, con un inedito di Francesco De Martino*, Napoli 2007.
- D'Ippolito, Lucrezi, *Profilo storico istituzionale di diritto romano*, III ed., Napoli 2012.
- Dal Covolo, Uglione, *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, Roma 1995.
- Dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989.
- Dalle Spade, *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, in *Scritti Giuridici*, III, Milano 1956, 125-240.

- De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti tra Stato e Chiesa*, Napoli 1991.
- De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2004.
- De Martino, *Storia della costituzione romana 5*, II ed., Napoli 1973.
- De Robertis, *Il diritto associativo romano*, Bari 1938.
- De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, I, Roma 1864, 101-108.
- De Salvo, *I munera curiali nel IV secolo. Considerazioni su alcuni aspetti sociali*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, 10, Napoli 1995.
- Del Verme, *Comunione e condivisione dei beni, chiesa primitiva e giudaismo essenomranico a confronto*, Brescia 1977.
- Dovere, *Ius principale e catholica lex*, Napoli 1999.
- Dragon, *Costantinopoli nascita di una capitale*, Torino 1991.
- Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, III ed., Parigi, 1923.
- Dupont, *La povertà evangelica*, Brescia 1973.
- Falchi, *La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica*, in Gaudemet, Siniscalco, Falchi, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000, 121-173.
- Falchi, *La tradizione giustiniana del C.Th. Libro XVI*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 57, 1991.
- Finocchiaro, *Diritto ecclesiastico*, XI, Bologna 2012.
- Fiorelli, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, Roma 1954.
- Franco, *Vita di Costantino*, Milano 2009.
- Frascchetti, *Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano e in altre testimonianze parallele*, in Brogiolo, Arnau, *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo, Documenti di Archeologia*, 44, Mantova 2007, 123-140.
- Frascchetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1999.

- Fumagalli, *Alcune considerazioni di Antonio Rosmini sull'appartenenza dei beni ecclesiastici nel Tardo Impero*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IX Napoli 1992, 349-363.
- Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 1, Tübingen 1905.
- Gaudemet, *L'Èglise dans l'Empire romain*, Paris 1958, 299-306
- George, *La povertà nell'Antico Testamento*, in J. Dupont, *La povertà evangelica*, Brescia 1973, 9-33.
- Gherro, *Stato e Chiesa ordinamento*, Torino 1994.
- Giardina, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardo romana*, in *Studi storici. Rivista trimestrale*, 29, 1988, 127-142.
- Giuffrè, *La passione di San Potito*, Napoli 2001.
- Guizzi, *Costantino, la Chiesa e il Clero*, in *Fides Humanitas Ius, Studi in onore di Luigi Labruna*, IV, Napoli 2007, 2375-2384.
- J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973.
- Jones, Skeat, *Notes on the genuineness of the Costantinian documents in Eusebius' Life of Costantine*, in «*Journal of Ecclesiastical History*», 5 (1954), 196-200.
- Jossa, *Giudei o cristiani?*, Brescia 2004.
- Krueger, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirche*, Stoccarda 1935.
- C. Lamoreaux, *Episcopal courts in late antiquity*, in *Journal of Early Christian Studies*, 3.2, 1995, 143-167.
- Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973.
- Laniado, *Byzantine State and voluntary poverty*, in Frenkel, Lev, *Charity and Giving in Monotheistic Religion*, New York-Berlin, 2009.
- Lauria, *Nomen Christianum*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli* 79 (1968), 201-264.
- Le Blant, *Les persécuteurs et les Martyrs*, Parigi 1893, 51-71.

- Leclercq, *Comment le christianisme fut envisagé dans l'empire romain*, Parigi 1911.
- Lenski, *Evidence for the 'audientia episcopalis' in the New Letters of Augustine*, in Mathisen, *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, 83-97.
- Lizzi Testa, *Privilegi economici e definizione di status: il caso del vescovo tardo antico*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Rendiconti*, IX, 11 (2000), 55-104.
- Lombardi, *L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato*, in *Studia et documenta Historiae et Iuris*, 50 (1984), 1-98.
- Lucrezi, *Costantino e gli aruspici*, in *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche*, 97, 171-198.
- Lucrezi, *Messianismo, regalità, impero. Idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Firenze 1996.
- Lucrezi, "Ne peccetur". "Quia peccatum est": *sulle ragioni della pena nel mondo antico*, in Ünver, *Türk ve Roma Hukukunun Guncel Sorunlari*, Ankara 2014, 11-23.
- Maccarone, *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo: da Damaso a Leone I*, in Zerbi, Volpini, Galuzzi, *Romana ecclesia – Cathedra Petri*, Roma 1991, 175-206.
- Maghioros, *Lineamenti della normativa conciliare canonica dal 313 al 425*, in *Atti del IX Colloquio Internazionale Romanistico Canonistico*, Roma 1994, 365-465.
- Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980.
- Marcone, *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, in A. Carandini, *Storia di Roma*, III, Torino 1993.
- Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari 2002.
- Marigliano, *I privilegi dei chierici nella legislazione degli imperatori cristiani*, Roma 1991.
- Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, I, II ed., Roma 1905, 117-125.

- Mazza, *Costantino nella storiografia ecclesiastica (dopo Eusebio)*, in Bonamente, Fusco, *Costantino il grande – colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 1990, 659-692.
- Mazza, *Deposita Pietatis. Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra II e III secolo*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IX, Perugia 1989, 187-216.
- Mazzarino, *L'Impero Romano, I*, Roma-Bari 1973.
- Mackenzie, *il Vangelo secondo Matteo*, in *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973
- Messina, *L'economia nel Quis dives salvetur? Alcune osservazioni filologiche*, in *Augustinianum*, 17, 133-143.
- Minieri, *La capacità delle primitive comunità cristiane*, in *Iura and Legal Systems*, I, Salerno 2014, 67-84.
- Monachino, *Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli*, Roma 1955.
- Mommsen, *De Collegiis et sodaliciis romanorum*, Kiel 1843.
- Mommsen, *Der Religionsfrevdel nach römischem Recht*, Berlino 1890.
- Monti, *Le corporazioni dell'Evo Antico e nell'alto medioevo*, Bari 1934.
- Nautin, *Origène*, Parigi 1977.
- Nicolai, *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Roma 2001.
- Niglio, *La 'diversità' dei Cristiani nel carteggio tra Plinio e Traiano*, in Maffi, Gagliardi (curr.), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*, Sankt Augustin, 2011, 373s.
- Orabona, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Roma 1964.
- Orestano, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Torino 1968.
- Petit, *Sui lasciti a "incertae personae". Note a Inst. 2.20.25*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, 17, 2005, 187s.

- Pietri, *Costantin en 324. Propagande et thèologie imperial d'après les documents de la Vita Costantini* in *Actes du colloque de Strasbourg (1981)*, Strasburgo 1983.
- Rabello, *I privilegi dei chierici sotto Costantino*, in *Labeo*, 16, (1970) 374-387.
- Randazzo, *I collegia tenuiorum, fra libertà di associazione e controllo senatorio*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 64 (1998), 229-245.
- Ratzinger, *La Chiesa*, Roma 1991.
- Roberti, *Le associazioni funerarie cristiane e la proprietà ecclesiastica nei primi tre secoli*, Milano 1936.
- Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Trattato dedicato al clero cattolico*, VII, Brescia 1985.
- Sacchi, *Antica Persona. Alle radici della soggettività in diritto romano, tra costruzione retorica e pensiero patristico*, Napoli 2012.
- Scognamiglio, *Nullum crimen sine lege*, Salerno 2009.
- Siniscalco, *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo*, in Gaudemet, Siniscalco, Falchi, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000, 67-120.
- Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari 2009.
- Sirago, *Diocleziano*, in *Nuove questioni di storia antica*, Milano 1969, 581-613.
- Solidoro, *Profili storici del delitto politico*, Napoli 2002.
- Soraci, *Il privilegium christianitas e i fisci commoda durante il regno di Valentiniano I*, in *Quaderni catanesi di cultura classica e medievale* 2 (1990), *Studi in memoria di Santo Mazzarino*, III.
- Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1984.
- Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.
- Sordi, *I primi rapporti tra lo stato romano e il cristianesimo e l'origine delle persecuzioni*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 12 (1957), 58-93.

- Sperandio, *Diocleziano e i cristiani*, Napoli.
- Sperandio, *Nomen christianum: La persecuzione come guerra al nome cristiano*, Torino 2010.
- Spinelli, *Minucio Felice, Octavius: atti e passioni dei martiri africani*, Roma 2012.
- Squitieri, *Cristianesimo ed impero romano*, Salerno 1981.
- Stanzione, *Manuale di diritto privato*, Torino, 2006.
- Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, 45 ed., Padova 2012.
- Vacca, “*Prima Sedes a nemine iudicatur*”. *Genesi e sviluppo storica dell’assioma fino al decreto di Graziano*, in “*Miscellanea Historical Pontificarum*”, 61, Roma 1993, 153-190.
- Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian bridge*, Michigan 2011.
- Vismara, *La giurisdizione civile dei vescovi*, Milano 1995.
- Vismara, *Ancora sulla ‘episcopalis audientia’ (Ambrogio Arbitro o Giudice?)*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 53 (1987), 53-73.
- Vitali, Chizzonti, *Manuale breve di diritto ecclesiastico*, Milano 2013.
- Walter, *Les origines du communisme judaïques, graecques, latines*, Parigi 1931.
- Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu’à la chute de l’Empire d’Occident*, Lovanio 1895-1900.
- White, *The sociale origins of Christian Architecture*, I, Pennsylvania 1996.
- Wilken, *The christians as the Romans saw them.*, ed. it. a cura di F. Bassani, *I cristiani visti dai romani*, Brescia 2007.
- Winkelmann, *Konstantinus Religionspolitik und ihre Motive im Urteil der literarischen Quellen des 4. Und 5. Jahrhundertz*, Anthung 1961.
- Zuccotti, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992.

INDICE DELLE FONTI

A) FONTI BIBLICHE

| | |
|---------------------|------------------------|
| 1) Pentateuco | Marco |
| | 10.25 (51) |
| Esodo | 10.17 (62) |
| 20.12.17 (52) | 19.21 (60) |
| Deuteronomio | Matteo |
| 5.16.20 (52) | 5.1-12 (50) |
| | 19.16-22 (52) |
| 2) Nuovo Testamento | 19.20 (58) |
| | 19.24 (53) |
| Vangeli | |
| Luca | Atti degli apostoli |
| 1.52-53 (50) | 2.44.46 (52) |
| 6.20-23 (50) | 2.41.47 (64) |
| 8.24 (50) | 2.5 (64) |
| 10.12-13 (50) | 4.33.37 (64) |
| 12.13-21 (50) | 4.36 (65) |
| 12.13-34 (61) | |
| 12.16-21 (53) | Paolo |
| 12.33 (52) | <i>Ad Colossenses</i> |
| 15.24 (50) | 3.6 (56) |
| 16.9-13 (54) | <i>Ad Corinthios I</i> |
| 16.19-31 (54) | 6.17 (44) |
| 18.18-30 (50) | 12.12.17 (44) |
| 18.24 (51) | 10.17 (44) |
| 19.1-10 (50) | 13.3 (56) |
| 19.31 (50) | <i>Ad Romanos</i> |
| 21.1-4 (50) | 15.27 (56) |

B) FONTI LETTERARIE

| | |
|--|--|
| <i>Acta Cypriani</i> 1.9 (35) | <i>De opere et elemosynis</i> (60) <i>Ad Donatum</i> 3 (70) <i>Epistula</i> 49 (70) |
| <i>Actus Silvestri</i> 473-475 (74) | Clemente <i>Quis dives salvetur?</i> (58) <i>Paedagogus</i> 3.6.37 (59) |
| Agostino <i>Sermo</i> 335.4 (100) | <i>Didaché apostolorum</i> 1.5.6 (50) |
| Ambrogio <i>De Nabuthae historia</i> 4.15-16 (62) 12.53 (62) <i>Explanatio psalorum</i> 108.8.22 (62) <i>De officiis</i> 2.140 (70) | Eusebio <i>Historia Ecclesiastica</i> 2.2.1-6 (27) 4.26.10 (23) 5.21.2 (23,68) 6.28 (23) 6.43.2 (70) 7.8.9 (73) 7.13 (73) 7.30 (73) 8.2.1 (76) 8.2.4 (75) 8.17.1 (82) 9.10.7.11 (84) 10.5 (86) 10.6.1-5 (96) 10.7.2 (100) 10.15.17 (94) |
| Basilio <i>Homilia</i> 6.7 (61) 8.1 (61) | <i>Martyres Palaestinae</i> Praef. 1 (75) |
| Cassio Dione <i>Historia romana</i> 71.10.5 (23) | |
| Cipriano <i>De lapsis</i> (60) <i>De Dominica oratione</i> (60) | |

| | |
|-------------------------------------|--|
| <i>Vita Constantini</i> | Lampridio |
| 2.21 (95) | <i>Vita Alexandri Severi</i> |
| 2.26 (96) | 8.2.1 (76) |
| 3.1.5 (97) | |
| | Lattanzio |
| Gelasio | <i>De mortibus persecutorum</i> |
| <i>Epistula</i> 33 (109) | 2.6 (28) |
| | 34-35 (82) |
| Geronzio | 48 (86) |
| <i>Vita Sanctae Melaniae</i> (108) | |
| | Lettera di Barnaba |
| Giovanni Crisostomo | 19.8 (57) |
| <i>Homiliae in acta apostolorum</i> | |
| 18 (109) | Lettera a Diogneto |
| | 5.4.7.13 (69) |
| Giustino | |
| <i>I Apologia</i> | Martirio di Policarpo (36) |
| 1.4.24 (30) | |
| 2.21 (30) | Minucio Felice |
| <i>II Apologia</i> | <i>Octavius</i> |
| App. 2 (23) | 9.2 (12) |
| | |
| Gregorio di Nazianzo | Origene |
| <i>Contra usurarios</i> (61) | <i>Homiliae in Jeremiam</i> |
| <i>Contra fornicaros</i> (61) | 4.3.16 (72) |
| <i>De pauperibus amandis</i> (61) | |
| | <i>Passio Perpetua et Felicitas</i> |
| Il pastore di Erma | 6.6 (36) |
| 12.2.1 (57) | |
| | <i>Passio Sanctorum Montani et Lucii</i> |
| Ignazio | 3.1 (36) |
| <i>Ad Romanos</i> | |
| 6.1 (57) | Plinio il Giovane |
| | <i>Epistula</i> 10.96 (12) |

Epistula 10.97 (13)

Policarpo

Ad Philippes

3.2.4 (57)

Porcio Latro

Declamatio in Catilinam

19 (47)

Prudenzio

Liber Peristephanon

2.36 (70)

Pseudo Ippolito

Philosophumena

9.12.14 (68)

9.12.24 (68)

Salviano

Ad Ecclesiam

1.5.23 (99)

2.9.39 (99)

3.4.17 (99)

Sulpicio Severo

Chronicon

20.21.4 (27)

Tacito

Annales

15 (12)

Tertulliano

Apologeticum

1 (32)

1.4.24 (30)

2.1 (30)

2.18 (27)

5.1 (27)

5.6 (23)

32.2 (26)

38 (48)

39.6 (70)

Ad Scapulam

3.1 (72)

4.7

(68)

C) FONTI GIURIDICHE

| | |
|---------------------------|--------------------------|
| <i>Codex Theodosianus</i> | 16.10.12 (108) |
| 5.3.1 (99) | |
| 11.1.1 (113) | <i>Codex Iustinianus</i> |
| 11.16.18 (114) | 1.3.26 (109) |
| 11.27.1 (105) | 1.2.15 (109) |
| 11.27.2 (106) | 10.48.12 (114) |
| 16.1.3 (89) | |
| 16.2.1 (101) | <i>Digesta</i> |
| 16.2.2 (101) | 1.18.13 (24) |
| 16.2.3 (101) | 47.22.1 (46) |
| 16.2.4 (98) | 48.13.4.2 (24) |
| 16.2.6 (102,123) | 48.19.30 (24) |
| 16.2.10 (104) | |
| 16.2.14 (104) | Gaio |
| 16.2.15 (112,116) | <i>Institutiones</i> |
| 16.2.20 (99) | 2.238 (99) |
| 16.2.29 (114) | |
| 16.2.30 (115) | <i>Pauli Sententiae</i> |
| 16.2.34 (116) | 5.21.2 (24) |
| 16.2.40 (117) | |
| 16.10.3 (108) | |