

Ferdinando Zuccotti

«Bellum iustum» o del buon uso del diritto romano (*)

1. L'attualità del tema e i suoi pericoli — 2. Il *bellum iustum piumque* romano tra testimonianze testuali e dottrina moderna — 3. La *clarigatio* e l'*indictio belli* nello *ius fetiale* — 4. Implicazioni giuridico-sacrali — 5. Ritualità dello *ius sacrum* e procedure del diritto umano — 6. Lacerti ciceroniani — 7. La '*iusta causa*' e la speculazione tardorepubblicana sulla guerra — 8. *Pax Romana* e irenismo vergiliano — 9. La guerra e l'ordine della natura in Aristotele e Cicerone — 10. *Ius ad bellum* e *ius in bello* — 11. '*Bellum iustum*' degli antichi e «guerra giusta» dei moderni — 12. Tra il serio, il futuro e il faceto.

Parlare della guerra è sempre, sulle prime, un po' imbarazzante. Essa appartiene a quell'ordine di argomenti che non si possono affrontare, o almeno così sembra, senza aver preso da loro le dovute distanze e tracciato loro intorno il rituale cerchio magico. Ci si aspetta sempre che chi parla di guerra, sia pure a livello storico, cominci col dire che la condanna.

καὶ τις ἀποθήσκων ὕστατ' ἄκοντισάτω

1. La pubblicazione, nel giro di pochi mesi, di ben due volumi sulla nozione romana di '*bellum iustum*', uno dovuto ad Antonello Calore, l'altro, miscelaneo, sempre da lui curato, com'è facile comprendere è parso evento non poco felice e soprattutto raro a chi si interessi di diritto romano arcaico ed in particolare di *ius sacrum*, anche se per altro verso le concomitanti contingenze belliche riguardanti il vicino e medio Oriente potevano in qualche modo rendere sospetto un interesse antiquario che oggi si lega inevitabilmente ad una «attualità» che ha ben poco a che vedere con lo studio romanistico di tale tema. In effetti, la diffidenza verso simili accostamenti tra atteggiamenti e co-

*) Riferimenti: A. CALORE, *Forme giuridiche del 'bellum iustum' (Corso di Diritto romano - Brescia - aa. 2003-2004)*, Milano, 2003, «Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico» («Seminari di storia e di diritto. III»), a cura di A. CALORE, Milano, 2003 (in cui si vedano in particolare: A. CALORE, *Introduzione: «guerra giusta» tra presente e passato*, p. VII ss., I. LANA, *Cicerone e la pace*, p. 3 ss., V. GIUFFRÈ, *Ius e bellum come manifestazioni correlate della politica*, p. 21 ss., F. SINI, *Ut iustum conciperetur bellum: guerra «giusta» e sistema giuridico-religioso romano*, p. 31 ss., A. VALVO, *Il bellum iustum e i generali romani nel III e II secolo a.C.*, p. 77 ss., e A.A. CASSI, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, p. 101 ss.), nonché B. ALBANESE, «*Res repetere*» e «*bellum indicere*» nel rito feriale (*Liv. 1,32,5-19*), in «AUPA.», XLVI, 2000, p. 5 ss., F. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte*, Berlin, 1956, trad. it. — *Storia della religione romana* —, Roma, 1996, A. CALORE, «*Per Iovem lapidem*». *Alle origini del giuramento. Sulla presenza del 'sacro' nell'esperienza giuridica romana*, Milano, 2000, M.R. CIMMA, *I feziali e il diritto internazionale antico*, in «Diritto @ storia» (<http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum/articles/N6Cimma.htm>), A. DELL'ORO, *I libri de officio nella giurisprudenza romana*, Milano, 1960, G. DONATUTI, *La clarigatio o rerum repetitio e l'istituto parallelo dell'antica procedura civile romana* (1955), in *Studi di diritto romano*, II, Milano, 1977, p. 863 ss., J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno* (1969), Roma, 1984, V. ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milano, 1981, '*Ius belli*' - 'toû polémou nómos'. *Etude sémantique de la terminologie du droit de la guerre*, in «BIDR.», LXXXVIII, 1985, p. 159 ss., e '*Trattato internazionale (diritto romano)*', in «ED.», Milano, XLIV, 1992, p. 135 ss., L. LORETO, *Per una «Quellenfor-*

struzioni antiche e moderne dettate da passeggeri interessi di ordine, con brutta parola, più che altro «massmediatico», appare in astratto ampiamente giustificata dal rischio che tali operazioni tendano implicitamente a giustificare lo studio del mondo classico in relazione ad una sua pretesa perdurante attualità, quasi che esso non fosse in quanto tale degno di interesse e la storia dovesse farsi perdonare il proprio remoto oggetto in vista delle corrispondenze che il mondo contemporaneo può più o meno utilitaristicamente rintracciare in questo; mentre per converso, nelle impostazioni che affidano il proprio successo a simili modernizzazioni dell'antico, vi è sovente un atteggiamento, difficilmente sopportabile, che tende a magnificare i Greci o i Romani con il mostrarli più o meno come noi e quindi «moderni» e perciò «attuali» e degni di interesse e di lode: impostazione che, se non costituisce certo per gli antichi quel complimento che vorrebbe essere, si rivela ovviamente metodologia alquanto pericolosa nella sottesa tendenza a forzare in tale direzione non solo l'indagine intrapresa, ma altresì i dati da essa presi in considerazione, e si risolve quindi in una banalizzante messa a fuoco di aspetti comuni tra passato e presente che inevitabilmente finisce con il trascurare proprio quegli elementi peculiari al mondo antico che, differenziandolo irrimediabilmente da quello moderno, rappresentano appunto la sua specifica ed irrinunciabile caratteristica.

Più in concreto, nell'accingermi alla lettura di tali due volumi – in effetti concepiti in occasione degli avvenimenti afgani e pubblicati quando l'insperata contingenza di una nuova guerra irachena li rendeva financo ancor più attuali –, temevo che il mio non lieve interesse per tale tema potesse essere deluso da una complessiva metodologia che, dopo aver scelto il pur interessante tema del '*bellum iustum*', in realtà lo sacrificasse poi subordinandolo a visuali di fondo determinate, più che dal suo peculiare contesto storico e quindi dalle esigenze che esso pone all'indagine antiquaria, dalla volontà di porsi in sintonia con interrogativi oggi alla moda, forzando nel caso le fonti a tale scopo e prescegliendole, innanzitutto, non in connessione alle esigenze di tale istituto in quanto tale, ma in vista in una nozione atemporale o comunque perdurante di «guerra giusta» idonea a soddisfare superficiali e svagate curiosità affatto contemporanee o comunque volte, sempre in maniera ancillare e un po' aneddotica, soltanto a fornire ulteriori riprove di ordine storico a tesi e posizioni esclusivamente proprie di un contesto coevo, e come tale sostanzialmente estraneo a tale antica nozione («l'antichità, nel senso più profondo, rende inattuali» – «unzeitgemäss macht» –, osservava in un frammento postumo – 5 [31], primavera-estate 1875 – Friedrich Nietzsche).

Tuttavia è subito da dire che, se già una prima scorsa preliminare dei due libri mi aveva già infrancato da tale sospetto, la loro lettura mi ha poi definitivamente mostrato come in effetti i loro autori si siano in linea di massima tenuti accuratamente alla larga da una simile tentazione attualizzante, e come in essi – a parte, com'era forse purtroppo inevitabile e da porre del resto su di un distinto piano, le due rispettive introduzioni, entrambe di Antonello Calore – il tema del '*bellum iustum*' venga in linea di massima rigorosamente affrontato in una prospettiva specificamente storico-giuridica, che poco concede all'attualità del tema (aspetto, quest'ultimo, che viene prudenzialmente relegato nella parte finale del volume miscelaneo [p. 339 ss.], ossia in una tavola rotonda – intitolata

schung» della 'pax Caudina', in «BIDR.», XCII-XCIII, 1989-1990, p. 653 ss., e *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Napoli, 2001, F.A. PENNACCHIETTI, *La regina di Saba, il pavimento di cristallo e il tronco galleggiante*, in «Sincronie. Rivista semestrale di letterature, teatro e sistemi di pensiero», IV.7, 2002, p. 48 ss., A. PETRUCCI, *Il trionfo nella storia costituzionale romana dagli inizi della repubblica ad Augusto*, Milano, 1996, F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del «diritto internazionale antico»*, Sassari, 1991, G. VISMARA, *Problemi storici e istituti giuridici della guerra altomedievale* (1968), in *Scritti di storia giuridica*, VII, *Comunità e diritto internazionale*, Milano, 1989, p. 475 ss., e F. ZUCCOTTI, *In tema di sacertà*, in «Labeo», XLIV, 1998, p. 417 ss. Per gli ulteriori riferimenti contenuti in questa nota – qualora nel testo non siano fornite indicazioni di massima circa gli studi considerati – si rinvia alle pagine dei due volumi qui in esame di volta in volta indicate, dove gli autori e le opere cui si rinvia risultano in linea di massima agevolmente individuabili. La prima citazione in epigrafe è tratta da F. CARDINI, *Quella antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dal Medioevo alla Rivoluzione francese*, Milano, 1995, p. 3; la seconda («e ciascuno morendo per l'ultima volta lanci il dardo») è di Callino (1.5: Stob., *anth.* 4.10.12). Di Friedrich Nietzsche, oltre alla *Dissertatio de Theognide Megarensi*, si veda *Jenseits von Gut und Böse*, trad. it. – *Al di là del bene e del male* –, Milano (Adelphi), 1977, p. 178 ss. (§ 260).

«Tre domande retoriche» – dove il concetto di «guerra giusta», insieme a quello di «pace giusta», viene offerto in pasto ad una discussione tenutasi, a chiusura di tali seminari, a soli tre mesi dagli eventi dell'11 settembre 2001, e dove in ogni caso gli interventi sono improntati nella loro quasi totalità ad un sufficiente livello di distacco scientifico, con solo qualche isolata caduta di gusto, come in particolare una sorta di apologia del terrorismo – p. 367 – in cui tale Mario Dogliani, mi sembra costituzionalista, afferma che, più che i suoi agenti, sono da combattere le cause – ovviamente da imputare alla società, sia pur qui in senso lato, e alle sue immancabili ingiustizie – che lo provocano e in qualche modo possono giustificarlo).

Del pari, risulta per lo più evitato l'ulteriore e connesso rischio – in astratto per nulla remoto, data la prospettiva interdisciplinare in cui tengono a porsi i seminari sul '*bellum iustum*', che li porta a considerare tale tema anche secondo visuali, oltre che storico-giuridiche, costituzionali, di filosofia del diritto, internazionalistiche, nonché politico-economiche ed altresì medico-antropologiche – consistente nel muoversi su piani interpretativi che presuppongano una tendenziale esaustività esplicativa della considerazione giuridica del tema, secondo impostazioni oggi irriflessamente non poco diffuse in cui il cultore del diritto è portato ad edificare una sorta di realtà parallela a quella esistente, che nella sua astrattezza può pur dare l'illusione di poter risolvere linearmente ed in maniera pressoché geometrica ogni possibile problema, ma che facilmente alla fine si rivela, nell'effettivo confronto con il dato fenomenologico, nient'altro che uno di quei «mondi di carta» avulsi da ogni quotidiana concretezza di cui parla Michael Walzer, citato pur con scetticismo da Antonello Calore nel suo saggio monografico (p. 9 nt. 29): una cautela verso mondi troppo «giuridicizzati», questa, che del resto non sembra necessariamente da considerare, come fa l'autore, come una «fuga dal diritto», ma fors'anche come una prudente accettazione di quelli che sono non solo i limiti, ma altresì le irrinunciabili specificità di questa disciplina o scienza che dir si voglia. In effetti, così come negli anni Settanta era diffusa lo slogan, ma altresì la sottesa convinzione, che «tutto» fosse politica, oggi si assiste al sempre più diffuso imporsi di una visione secondo cui, in qualche modo, «tutto è diritto», quasi pretendendo che la relativa certezza di tale ordinata dimensione normativa delle cose si traduca in una totalizzante prospettiva di ordine e sicurezze esistenziali che ormai altri ambiti gnoseologici non sembrano più in grado di offrire: una prospettiva forse in sé non del tutto erronea – posto che ogni cosiddetta scienza può essere di volta in volta vista come un punto di vista privilegiato per la considerazione della realtà, e più o meno «tutto» può essere osservato in una dimensione via via politica, giuridica ovvero psicologica o economica o anche chimico-biologica e così via –, ma che in ogni caso non aiuta molto la nostra materia, specie in quanto, se la «politica» è ambito sufficientemente elastico da sopportare senza soverchi problemi tali dilatazioni, in maniera non poco diversa il «diritto», che è o dovrebbe essere disciplina alquanto più rigorosa, tende inevitabilmente ad essere snaturato da simili contingenti forzature non solo nel suo oggetto, ma altresì nella sua stessa metodologia, rischiando, soprattutto, di smettere di essere specifico discorso giuridico per divenire mero strumento ideologico. Si vive, in effetti, in una temperie ove sembra pressoché naturale che la tutela degli animali debba realizzarsi su di un piano innanzitutto giuridico, elevando questi ultimi nientedimeno che a soggetti di diritto, ed in cui i criteri della responsabilità penale così come della cosiddetta presunzione di innocenza vengono senza problema trasposti sul piano della responsabilità politica, mentre del pari si pretende di giudicare la legittimità di una guerra, come se si trattasse di un provvedimento giudiziario, sulla base delle prove fornite circa il suo fondamento (ovviamente non interessa qui l'aspetto sostanziale di tali questioni, ma solo la metodologia di estendere acriticamente elementi giuridici a fenomeni che, sino a prova contraria, sono cosa diversa dal diritto): e si deve dunque essere non poco grati agli autori dei volumi in esame per avere evitato anche soltanto il sospetto che il diritto romano venisse usato come strumento per edificare atemporali nozioni di «guerra giusta», quasi che la nostra povera disciplina dovesse anche qui giustificare la propria esistenza versando anch'essa il proprio tributo a quella sorta di «giuridizzazione» del cosmo oggi in atto: prospettiva in cui il '*bellum iustum*' dei Romani – che non coincide affatto così facilmente con la «guerra giusta» dei moderni – avrebbe inevitabilmente finito con lo svolgere quel ruolo di belletto culturale che

assumono, nei moderni manualetti pratici sul *leasing* o sul *franchising*, le premesse romanistiche che ancora taluni autori indulgono ad anteporre al proprio modesto lavoro.

Se tali pericoli iniziali e più evidenti vengono senz'altro superati, questo non implica tuttavia in maniera scontata che vengano altresì evitati i più sottili ed insidiosi rischi derivanti da una eccessiva anche se inconscia attenzione non tanto alle sirene della moda, quanto piuttosto alle implicazioni che l'attualità del tema assume nelle generali visuali politiche di chi scrive: fattori che, per quanto l'autore magari si sforzi di tenerli distinti dal proprio specifico studio, possono egualmente finire per condizionarlo in vari modi, confondendosi con la visione stessa che egli ha dell'oggetto del proprio studio e quindi con la stessa prospettiva obbiettiva che egli ritiene di seguire: e per tal verso, anche al di là dell'attualità di tali argomenti, non è escluso che la stessa ideologia di un autore possa in vario modo finire con l'inquinare l'indagine romanistica, tendendo sia pur sotterraneamente non tanto, in maniera più rozza e quindi controllabile, a comprometterne i risultati, quanto piuttosto a permearne per altre vie meno sensibili le premesse, e in particolare ponendo, come si accennava, un implicito rapporto di fondo – magari anche soltanto nei termini di una generica ricerca di sintonia – tra il contesto antico e le vicende moderne che egli vive e giudica. E qui, giocoforza, la valutazione del lettore deve farsi più cauta, e un giudizio conclusivo non può che attendere un complessivo esame degli scritti in questione, sia in ordine al risultato cui conducono tali ricerche, sia per quanto riguarda il carattere più o meno soddisfacente e completo dei dati testuali da cui esse muovono.

2. Il saggio monografico di Antonello Calore, come si è accennato, inizia con una «Introduzione» (p. 1-14) che si apre proprio con la constatazione di come «l'idea di guerra giusta è da qualche anno riproposta con una certa frequenza non soltanto dai *media*, ma anche dalla riflessione politico-giuridica, in relazione all'uso legittimo della forza armata in alcuni conflitti internazionali» (p. 1), proiettando quindi in tale contesto la nozione greca rappresentata dal «sintagma» di πόλεμος δίκαιος ed il «corrispondente» romano di '*bellum iustum*', in una correlazione di massima tra antico e moderno in cui si incardinano le coordinate di fondo dell'indagine intrapresa dall'autore. In tale prospettiva, infatti, il discorso spazia subito fra elaborazioni medioevali e definizioni di Karl von Clausewitz e fra equilibri atomici al tramonto e cosiddetta guerra del Golfo, nonché fra Hans Kelsen e Norberto Bobbio, presupponendo che il «diritto» possa «porsi come strumento privilegiato, tra gli altri, per ridurre gli spazi della guerra favorendo l'espandersi della pace» (p. 11): e d'altra parte si prospetta come una visuale di ricerca che non si volge alla nozione romana di '*bellum iustum*' in sé stessa, ponendosi piuttosto in una più mirata prospettiva in cui «approfondire l'origine dell'espressione '*bellum iustum*' significa ripercorrere la riflessione che i Romani portarono sulla guerra» (p. 13).

Per tal verso, se già la nozione greca di πόλεμος δίκαιος non risulta affatto tanto «corrispondente», come qui implicato dall'autore (si vedano peraltro le parziali correzioni da lui recate a p. 16), al concetto romano di '*bellum iustum*' (si confrontino, oltre alle notazioni di Aldo Andrea Cassi nel volume miscelaneo curato dallo stesso Antonello Calore [p. 106 ss.], la trattazione che Virgilio Ilari – *L'interpretazione storica del diritto di guerra*, p. 1 ss. – dedicava appunto a «il problema della peculiarità delle concezioni romane sulla guerra rispetto a quelle greche»), sembra che l'indagine in esame tenda a presupporre una relativa continuità tra la visione romana e quella moderna sulla guerra prima ancora di avere determinato con relativa esattezza quale possa essere la visione romana in materia, ponendo per vari versi alla base della ricerca un aprioristico postulato che, come si vedrà in seguito, finisce con il condizionare in maniera non secondaria i risultati cui l'autore perviene.

Conseguentemente, il primo capitolo («Il problema», p. 15-41), prende le mosse dalla constatazione che «gli studiosi si sono sempre interrogati sulla portata del concetto di *bellum iustum* nella cultura e nella prassi politica» (p. 15) e quindi dalla distinzione, da questi per lo più tracciata, tra la nozione antica e mediorepubblicana di '*bellum iustum*', propria del periodo delle guerre italiche e strettamente connessa agli schemi dello *ius fetiale*, e le più recenti concezioni, testimoniate soprattutto da Cicerone, che insistono, specie in relazione al periodo delle guerre transmarine, sul concetto di '*iusta causa*': contesto in cui Antonello Calore dichiara esplicitamente che «la visuale, da me scelta,

per osservare il *bellum iustum*, è quella attinente allo scenario internazionale», escludendo dall'indagine tanto le fonti che trattano di tale nozione in relazione alla guerra civile quanto in accezioni traslate e metaforiche (p. 16 s.), in una «analisi che mira quindi ad approfondire prevalentemente gli aspetti teorici del *bellum iustum*, provando in particolare a individuare la presenza e il peso delle categorie giuridiche che contribuiscono alla formazione del concetto» e verificando, soprattutto, «se tra il concetto di *bellum iustum* dell'antico *ius fetiale* e quello elaborato da Cicerone corra una sorta di 'filo rosso' ...», mentre «l'aspetto più strettamente storico, pertinente alla ricostruzione dei conflitti bellici collegati all'idea di *bellum iustum* sarà lasciata in secondo piano». Una impostazione, quindi, che sin dalle sue premesse si rivela piuttosto «mirata» nel collegare in un'unica «riflessione» il portato antico circa la nozione astratta e filosofico-giuridica di '*bellum iustum*', non esclusi gli elementi greci che per certi aspetti confluiscono in Cicerone, per offrirlo alla «riflessione» moderna su tali temi: ed è forse questo il pur non assoluto limite della ricerca di Antonello Calore, che rinuncia programmaticamente ad una indagine dell'effettivo atteggiarsi di tale nozione nelle sue concrete esplicazioni storiche per concentrarsi piuttosto sulle descrizioni per così dire ufficiali dei rituali della dichiarazione di guerra e sulle teorizzazioni a posteriori del significato di '*bellum iustum*' e di '*iusta causa*', ossia a quegli aspetti della «guerra giusta» antica che più possono interessare, forse persino ancor più che i romanisti, i dibattiti contemporanei su tale argomento.

La peculiare visuale di Antonello Calore sembra in effetti subito rivelarsi nella carrellata di fonti preliminarmente richiamate prima di passare alla ricerca vera e propria, ove in primo luogo si ricorda (p. 20 s.) la notizia varroniana tratta dal secondo libro del *de vita populi Romani* circa il carattere decisivo della nozione di '*bellum iustum*' nelle vicende storiche di Roma (in Non., *comp. doctr.* XII, sv. '*fetiales*' [Lindsay III, p. 850 = 529 M.]: '*... bellum nullum nisi pium putabant geri oportere ...*') per poi concentrarsi subito su Cicerone (p. 21 ss.) e richiamare infine, cursoriamente, alcuni riferimenti liviani (p. 29 ss.).

In particolare, in ordine alle prospettive seguita dall'autore e alla sua tendenza fortemente «giuridicizzante», è da notare come i testi ciceroniani vengano trattati – senza considerarsi più di tanto il carattere composito dell'opera di tale scrittore ed il situarsi dei suoi lavori su diversi piani concettuali, in immediata relazione con i presupposti concreti ovvero teorici da cui essi prendono le mosse – secondo un rigido modello interpretativo di tipo logico-costruttivo, in cui, ad esempio, si scorge una «contraddizione» nel fatto che, dopo aver affermato in *Phil.* 8.4.12 che nessuna guerra è più giusta che quella contro la servitù, ossia contro chi come Antonio miri a calpestare le libertà dei *cives* ('*... quae causa iustior est belli gerendi quam servitutis depulsio?...*': dove peraltro stona la traduzione [p. 24] di '*servitus*', che qui sta chiaramente per «asservimento politico», con «schiavitù» *tout court*, cosa che dà alla frase ciceroniana una intonazione etica assoluta e «moderna» – si veda anche p. 143 e 158, dove si parla esplicitamente di «scopo etico della guerra» – alquanto lontana dalle intenzioni del discorso), egli asserisca in *Phil.* 2.22.53, in riferimento a Cesare, che nessuna causa può giustificare il prendere le armi contro la patria ('*praesertim cum omnino nulla causa iusta cuiquam esse possit contra patriam arma capiendi*'), condannando quindi ogni guerra civile (si veda del resto anche *Phil.* 2.43.113: '*et nomen pacis dulce est et ipsa res salutaris; sed inter pacem et servitutum plurimum interest. pax est tranquilla libertas, servitus postremum malorum omnium, non modo bello sed morte etiam repellendum*'): preteso problema di congruità che fa prudentemente ritenere ad Antonello Calore (p. 25) che «la riflessione fin qui maturata rafforza la convinzione che i documenti testuali, in cui l'espressione '*bellum iustum*' è riferita alle guerre interne, nulla aggiungano alla comprensione della riflessione ciceroniana sulla 'guerra giusta' nelle situazioni internazionali». E se tale prospettiva rinunciataria priva indubbiamente la ricerca di ulteriori e forse non trascurabili spunti in ordine all'oggetto dell'indagine (Luigi Loreto, nel suo libro sul *bellum iustum* in Cicerone [p. 7 ss.] sottolineava come viceversa sia proprio la nozione di «guerra civile» a risultare primaria nella definizione altresì giuridica della guerra esterna), è in generale da notare che, forse, tali antinomiche e tuttavia perfettamente coordinabili affermazioni ciceroniane sulla «guerra giusta» risultano del tutto comprensibili in un contesto oratorio, e corrispondere tanto l'una quanto l'altra a ovvie posizioni sia di ordine retorico che di buon senso quotidiano, contesti ove è inevitabile

le definire la guerra civile, secondo l'opportunità politica, ora santa ora esecrabile: fattori che dovevano piuttosto mettere l'autore sull'avviso della estrema pericolosità di pretendere da Cicerone quanto egli non aveva per nulla in mente, ossia una rigorosa e sistematicamente compiuta trattazione giuridica di *'bellum iustum'*, così da evitare **di prendere** come esatte definizioni teoriche di *'iusta causa'* della guerra quelle che non sono altro che estemporanee notazioni volte allo scopo affabulatorio dell'orazione e al convincimento dell'ascoltatore, e dove quindi non vi è nulla di strano nel fatto che la guerra civile, se provocata dal nemico Cesare, possa essere detta sempre e comunque mostruosa, mentre, se intrapresa contro il nemico Antonio, essa risulti senza problema la più giusta delle guerre. Tale impostazione troppo «giuridicizzante», del resto, non risulta estranea neppure all'esame dei passi (p. 26 ss.) tratti in particolare dalla ricostruzione del *de republica* ciceroniano e dal *de officiis*; analisi peraltro impeccabili nella lettura del dettato testuale offertoci in materia da tale opera, ma dove tuttavia sembra di poter notare come affermazioni quali *'... potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit aut indicatum'* (off. 1.11.26) o *'... extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nulli potest ... nullum bellum iustum habetur nisi denuntiationem, nisi indictum, nisi de repetitis rebus ...'* (rep. 3.33.35, ricavato da Isid., orig. 18.1.2-3) vengano viste dall'autore, portato a scorgere in essi meditati e definitivi frutti della «riflessione» ciceroniana, non come parziali e provvisori tentativi di teorizzazione della nozione di *'bellum iustum'*, bensì come enunciazioni *lato sensu* costituzionali dei casi tassativamente previsti in cui la guerra è lecita, quasi che a Roma la dichiarazione di un conflitto soggiacesse a requisiti previsti da un preciso articolo codicistico e dovesse venire vagliata da un preciso controllo preventivo di legittimità sostanziale da parte di un organo giudicante: senza cioè porsi il problema consistente nel verificare fino a che punto tali definizioni a posteriori definiscano effettivamente la composita realtà della storia romana e dell'atteggiamento di tale popolo e del suo ordinamento *lato sensu* costituzionale verso la complessiva totalità delle guerre da esso intraprese.

A sua volta, l'esame dei passi di Tito Livio in argomento non sembra sfruttare le potenzialità che l'opera di tale autore potrebbe avere – ed in maniera alquanto più concreta dei testi ciceroniani – per mettere a fuoco (come si vedrà meglio in seguito) tale nozione romana, ma si limita al richiamo di alcuni passi, in verità piuttosto anodini, in cui compare l'espressione *'bellum iustum'* (il parallelo aggettivo *'pium'*, pur astrattamente per nulla trascurabile in tale ricerca, è infatti posto piuttosto in ombra dall'indagine di Antonello Calore, al pari della locuzione *'bellum purum'*: si confronti in ogni caso p. 63 s. ed 81; per converso, come ipotizzava Marta Sordi, non è improbabile che l'espressione *'bellum iustum ac pium'* abbia preceduto la formulazione *'bellum iustum'*, mentre a sua volta la locuzione *'puro pioque duello'* cui ricorre Liv., *urb. cond.* 1.32.12, e dove l'aggettivo *'iustum'* non compare, sarebbe da considerare un lacerto di una ancor più remota antichità sopravvissuto in un formulario sacerdotale). In particolare, poi, l'affermazione recata da *urb. cond.* 38.47.5, dove Cneo Manlio (188 a.C.) si lamenta che non gli sia stato tributato un trionfo mentre *'triumphavit, quem non bellum iniustum gessisse, sed hostem omnino non vidisse inimici iactabant'*, viene inteso dall'autore (p. 31) nel senso di «trionfi accordati non solo in seguito a *bellum iniustum*, ma addirittura per guerre inesistenti», senza tener presente (si veda in proposito la trattazione di Aldo Petrucci, p. 108 ss.) che in realtà il discorso risulta qui riferirsi non tanto a trionfi di fatto egualmente accordati in simili ipotesi in maniera illegale, e dunque contro una «norma» che prevedesse la sola possibilità di «guerre giuste» e conseguentemente di trionfi solo in relazione ad esse, quanto piuttosto a discussioni circa il valore e i limiti della dichiarazione di guerra in relazione agli alleati di colui nei cui confronti è fatta, e in particolare nel caso che questi concluda la pace mentre gli alleati continuano a combattere contro i Romani: mentre per altro verso, per quanto riguarda la contrapposizione che si vorrebbe esaustiva tra *bellum iustum* e guerre «illegali», con la conseguente esclusione di ogni onore e in particolare del trionfo per queste ultime, è invece da ricordare come ben diversamente l'ordinamento romano prevedeva altresì ipotesi di trionfo «minore» – cosiddetta *'ovatio'* – accordato a chi non avesse vinto una guerra non ritualmente dichiarata o comunque combattuta contro nemici (ad esempio schiavi o pirati) non qualificabili in termini *'hostes iusti'* (*iustus et legitimus hostis*), come attesta Aulo Gellio derivando forse la notizia

dai *memorabilium libri* di Masurio Sabino (*noct. Att.* 5.6.21: ‘*ovandi ac non triumphandi causa est, cum aut bella non rite indicta neque cum iusto hoste gesta sunt aut hostium nomen humile et non idoneum est, ut servorum piratarumque, aut deditioe repente facta inpulverea, ut dici solet, incruentaque victoria obvenit*’). In realtà Antonello Calore, alla fine del libro, torna sul passo liviano per specificare come in effetti si esitasse ad accordare il trionfo al console perché la guerra era stata condotta senza l’autorizzazione degli organi della *civitas* e senza che i legati avessero compiuto la *rerum repetitio* e la successiva *indictio belli* (p. 187), e d’altra parte, anche se altrove, ricorda incidentalmente il passo di Gellio in esame (p. 137 nt. 124: si veda su tale punto anche il contributo di Francesco Sini, p. 49), ma sempre in una falsariga in cui l’alternativa è rigidamente tracciata – secondo prospettive invero del tutto moderne – tra la legittimità del *bellum iustum* e l’illiceità del *bellum iniustum*, senza che né in ordine a questo episodio né dalla trattazione in generale risulti tenuto presente come, oltre a tali due ipotesi estreme, la concreta effettività quotidiana della guerra ponesse di fronte alla regolamentazione giuridica romana una congerie ben più vasta e articolata di fattispecie belliche non tanto facili da ricondurre ad una precisa e definitivamente completa disciplina astratta.

In questa rarefatta ed un po’ inelastica prospettiva ermeneutica, è dunque possibile all’autore considerare come esaustivo ed aderente alla realtà bellica romana un’esasperata lettura fondata su di un preteso dualismo ciceroniano – del resto anch’esso frutto in non poca parte di una certa arbitraria semplificazione –, ponendo altresì precisi nessi dogmatico-cotruttivi tra il ‘*bellum iustum*’ e la nozione di ‘*iusta causa*’: mentre, se fattori quali la *ovatio* ed in genere la alquanto più variegata multiformità delle effettive ipotesi di guerra fossero state tenute presente, forse egli sarebbe stato certo più cauto nel prendere quali definitive testimonianze della realtà giuridica romana del ‘*bellum iustum*’ le teorizzazioni a posteriori recate, del resto senza pretesa di definitiva sistemazione della questione, da tale scrittore.

A conclusione del primo capitolo segue infine (p. 33 ss.) un esame della dottrina in materia, dalla monografia di Hans Drexler, portato a sottolineare soprattutto la convinzione romana della propria superiorità carismatica, tale da relegare in secondo piano la stessa rilevanza della *iustitia* del *bellum*, alla – criticata – impostazione classificatoria di Sigfrid Albert, che tende ad inquadrare in una quadripartizione piuttosto rigida le ipotesi di *bellum iustum* guardando ai loro requisiti non solo formali ma altresì sostanziali (*iusta causa*), sino alla ricostruzione dovuta a Silvia Clavadetscher-Thürlemann – che distingue tra ‘*bellum iustum*’ e ‘*iusta causa*’, quest’ultima estranea alla visuale romana originale e da riportare alle idee ciceroniane in materia e alle influenze avute su di essa dalla speculazione greco-ellenistica – ed ai contributi di Karl-Heinz Ziegler, William Vernon Harris e Mauro Mantovani (che Antonello Calore pone come riconducibili nella sostanza alle prospettive di tale studiosa), per arrivare (p. 40) al recente lavoro su Cicerone di Luigi Loreto, che «si è dissociato dalla prospettiva prevalente in dottrina, sostenendo che Cicerone non elaborò mai una teoria del *bellum iustum* collegata alla *iusta causa belli* intesa come ‘causa sostanzialmente giusta di guerra’, ritenendo che in realtà lo scrittore tardorepubblicano si sia interessato del solo aspetto giuridico-formale della guerra, mentre sarebbe stata invece la peculiare lettura datagli di sant’Agostino ad imprimere ai passi ciceroniani, specie per quanto riguarda la successiva teorizzazione cristiana, una connotazione di giustizia sostanziale della guerra, estranea alla prospettiva romana così come a Cicerone stesso, che intendeva ben diversamente la nozione di ‘*bellum iustum*’ in un senso tecnico-giuridico di conformità formale all’ordinamento statale interno (né è qui il caso di insistere su come l’aggettivo ‘*iustus*’ tenda invece nel saggio qui in esame ad essere troppo sovente interpretato nel senso recenziere di «giusto» *tout court*, senza soffermarsi soverchiamente sul suo originario significato – tecnico-procedurale e per vari versi ancora scevro di ogni implicazione etica – di «conforme al *ius*», ossia conforme all’ordinamento giuridico vigente: come in particolare si deduce dalle analoghe espressioni ‘*iustus triumphus*’ e ‘*iustus exercitus*’, che vogliono semplicemente indicare il trionfo celebrato e l’esercito levato in modo conforme alle norme giuridiche che regolano tali istituti – paradigmatico è del resto l’espressione ‘*iusta facere*’, indicante il compimento delle rituali cerimonie funebri –, e come d’altra parte, ancor più pregnantemente, è implicato dal ricorso di Cicerone – *off.* 1.11.36 – all’espressione ‘*aequitas*’ [*belli*] in rela-

zione allo *ius fetiale*, dove la categoria dell'«*aequitas*», nota Luigi Loreto – p. 19 s. – viene direttamente riferita all'ordinamento giuridico ed è vista come immanente ad esso, quale sua diretta estrinsecazione, lungi dal ricorso ad ogni parametro trascendente o comunque esterno al diritto positivo).

Se in tale descrizione della letteratura in argomento potrebbe infastidire un lettore un po' acribico la continua ed aproblematica traduzione di '*bellum iustum*' con «guerra giusta», in una prospettiva affatto moderna che per vari versi ne può costituire altresì una lettura interpretativa e potenzialmente fuorviante, stupisce soprattutto che, concludendo tale riassunto dello stato della dottrina, l'autore affermi (p. 40) che «dalla breve rassegna sull'argomento emerge un comune filone di pensiero, secondo cui l'idea di guerra giusta fu presente nel mondo romano fin dalle origini»: ove, se con «guerra giusta» si intende semplicemente '*bellum iustum*', si dice un banale truismo per arrivare al quale non era certo necessario compulsare tanti studi in materia, poiché è ovvio che quest'ultima nozione fu sempre presente nel mondo romano specie più antico, e per saperlo è sufficiente scorrere un qualsiasi manualetto di storia romana che parli dei feziali; ma se con «guerra giusta» si intende, in senso moderno, una guerra sostanzialmente giusta, si dice ovviamente una cosa inesatta, che non emerge affatto dalle posizioni dottrinali che l'autore ha richiamato (che la possono fare risalire al massimo a Cicerone e non certo alle «origini» di Roma). Subito dopo, d'altra parte, non tenendo in particolare conto della posizione di Luigi Loreto, pur da lui stesso testé richiamata, l'autore asserisce che, «influenzato anche dalla filosofia greca» (Antonello Calore critica infatti [p. 39] la tesi di una pressoché totale derivazione di tali posizioni dalle concezioni ellenistiche sostenuta da Silvia Clavdetscher-Thürlemann), sarebbe stato «per la quasi totalità degli studiosi» proprio Cicerone «ad introdurre la distinzione tra l'aspetto formale (il rituale feziale della dichiarazione di guerra) e quello sostanziale (la *causa belli*) del *bellum iustum*», secondo una bipartizione che segnerà la successiva struttura dello studio, ammettendo esplicitamente (p. 41) che con Cicerone «il termine *iustus*, dunque, acquisì il significato di conforme alla giustizia, legittimando sul piano filosofico-politico la guerra fin dal periodo della tarda repubblica» (conseguenza, quest'ultima, del tutto indimostrata nel corso del saggio, dato che l'indagine di Antonello Calore non si spinge affatto a cercare riscontri di una pretesa applicazione pratica delle pretese idee ciceroniane sul *bellum iustum* nella politica bellica romana o anche solo nelle successive posizioni dottrinali: e d'altra parte, come si vedrà tra breve, non risulta che tale implicazioni sostanziali della nozione di '*bellum iustum*' vengano limitate dall'autore alle sole teorizzazioni ciceroniane, entrando in non poca parte nell'esame anche delle più antiche concezioni romane in materia).

3. Il successivo capitolo, dedicato al '*bellum iustum*' nell'ordinamento feziale (p. 43-106), si apre con la notizia recata di Livio circa l'introduzione di tale collegio sacerdotale da parte di Anco Marcio sull'esempio di quanto avveniva presso il popolo degli '*Æquicoli*' (*urb. cond.* 1.32.5: '*ut tamen, quoniam Numa in pace religiones instituisset, a se bellicae caerimoniae proderentur nec gererentur solum, sed etiam indicerentur bella aliquo ritu, ius ab antiqua gente Æquiculis, quod nunc fetiales habent, descripsit, quo res repetuntur*'): tale popolo (sempre che non si tratti semplicemente degli Equi, come dichiara il pur tardo Giulio Paride (*praen.* 1), secondo cui lo *ius fetiale* sarebbe stato introdotto dal re equo Fertore Resio) potrebbe essere derivare il proprio nome da una personificazione, come osserva l'autore (p. 44 nt. 3), della nozione di '*aequum colere*', anche se potrebbe verosimilmente trattarsi (non è chiaro cosa qui egli intenda) di una «errata etimologia». La trattazione si concentra quindi sulla descrizione del rituale della dichiarazione di guerra tramandato subito dopo da tale storico (*urb. cond.* 1.32.6-14, di cui per comodità di un eventuale lettore riporto il testo, dato che in seguito si avrà più volte occasione di ritornare su di esso):

[6] *Legatus ubi ad fines eorum venit unde res repetuntur, capite velato filo – lanae velamen est – 'audi, Iuppiter' inquit, 'audite, fines' – cuiuscumque gentis sunt, nominat –, 'audiat fas. ego sum publicus nuntius populi Romani; iuste pieque legatus venio, verbisque meis fides sit'*. [7] *Peragit deinde postulata. inde Iovem testem facit: 'si ego iniuste impieque illos homines illasque res dedier mibi exposco, tum patriae compotem me nunquam siris esse'*. [8] *Haec, cum fines suprascandit, haec, quicumque ei primus vir obvius fuerit, haec portam ingrediens, haec forum ingressus, paucis verbis carminis conci-*

pendique iuris iurandi mutatis, peragit. ^[9] *Si non deduntur quos exposcit diebus tribus et triginta – tot enim sollemnes sunt – peractis bellum ita indicit:* ^[10] *‘Audi, Iuppiter, et tu, Iane Quirine, dique omnes caelestes, vosque terrestres vosque inferni, audite; ego vos testor populum illum’ – quicumque est, nominat – ‘iniustum esse neque ius persolvere; sed de istis rebus in patria maiores natu consulemus, quo pacto ius nostrum adipiscamur’. tum nuntius Romam ad consulendum redit.* ^[11] *Confestim rex his ferme verbis patres consulebat: ‘quarum rerum litium causarum condixit pater patratus populi Romani Quiritium patri patrato Priscorum Latinorum hominibusque Priscis Latinis, quas res nec dederunt nec soluerunt nec fecerunt, quas res dari fieri solvi oportuit, dic’ inquit ei quem primum sententiam rogabat, ‘quid censes?’.* ^[12] *Tum ille: ‘puro pioque duello quaerendas censeo, itaque consentio consciscoque’. inde ordine alii rogabantur; quandoque pars maior eorum qui aderant in eandem sententiam ibat, bellum erat consensus. fieri solitum ut fetialis hastam ferratam aut praeustam sanguineam ad fines eorum ferret et non minus tribus puberibus praesentibus diceret:* ^[13] *‘Quod populi Priscorum Latinorum hominesque Prisci Latini adversus populum Romanum Quiritium fecerunt deliquerunt, quod populus Romanus Quiritium bellum cum Priscis Latinis iussit esse senatusque populi Romani Quiritium censuit consensit conscivit ut bellum cum Priscis Latinis fieret, ob eam rem ego populusque Romanus populis Priscorum Latinorum hominibusque Priscis Latinis bellum indico facioque’.* ^[14] *Id ubi dixisset, hastam in fines eorum emittebat. hoc tum modo ab Latinis repetita res ac bellum indictum, moremque eum posterius acceperunt.*

Antonello Calore (p. 47 ss.) rifiuta subito le posizioni di coloro che, come Kurt Latte e Robert M. Ogilvie, «hanno sollevato dubbi sulla rispondenza del formulario agli antichi *verba* feziali per l’indizione della guerra», ritenendo che, «ad un’attenta lettura, il brano riveli una sicura coerenza testuale» e che Livio, pur «con qualche incertezza riconducibile alla lontananza della materia trattata e ai suoi mutamenti nel tempo», abbia qui riprodotto l’antico rituale, come in particolare mostrano la «precisione nell’uso di alcune espressioni tecniche» (quali l’uso di *‘audire’* o la forma *‘siris’* – da *‘sine-re’* – ed il verbo *‘suprascandit’*) nonché «il ruolo rilevante della parola accompagnata dal gesto, tipica di una cultura dominata dall’oralità». Tuttavia, se tale accettazione di massima della descrizione liviana del rituale appare allinearsi ad una ormai dominante impostazione tanto filologica quanto giuroromanistica, rimane da chiedersi perché mai, in seguito a tale generale fidabilità presentata dal testo nel suo complesso, l’autore si senta del pari legittimato ad accettarlo altresì in ogni suo singolo aspetto – in particolare elaborando l’ambito di esplicazione del *bellum iustum*, come si vedrà, su di una ristrettissima nozione di *‘rerum repetitio’* – senza sollevare alcun dubbio neppure in ordine alla parte più facilmente sospettabile quale verosimile anticipazione liviana, ossia i §§ 11-12, relativi alla procedura in cui, sin dai primordi monarchici, il senato avrebbe avuto non solo una competenza decisiva nella dichiarazione di guerra, ma essa sarebbe per di più stata verificata, in non lieve contrasto con i sistemi di votazione propri di tale organo in età storica, attraverso una domanda rivolta dal re a ciascuno ed una esplicita risposta di tutti i suoi membri uno per uno.

Questo aspetto, come si vedrà anche in seguito, non è privo di implicazioni sulla ricostruzione della nozione di *‘bellum iustum’* divisata dall’autore, specie per quanto riguarda la precoce e definitiva sistematizzazione giuridica di tale nozione e delle procedure ad essa sottese: tuttavia Antonello Calore tende a non considerarlo in maniera specifica, affermando apertamente (p. 81) che «il senato ... deliberava in piena autonomia lo stato di guerra per la *civitas*», mentre d’altra parte, anche quando esamina Gell., *noct. Att.* 16.4.1 – ove, citando l’antiquario Lucio Cincio Alimento, forse contemporaneo di Cicerone, si riporta una formula della *indictio belli* analoga a quella recata da Livio nel § 13 senza tuttavia menzionare accanto a quella del *populus Romanus* la decisione del senato (*‘quod populus Hermundulus hominesque populi Hermunduli adversus populum Romanum [bellum] fecere deliqueruntque populus Romanus cum populo Hermundulo hominibusque Hermundulis bellum iussit, ob eam rem ego ...’*) – l’autore si limita ad affermare, rifacendosi ad una ipotesi di Bernardo Albanese, che «la mancanza di ogni riferimento al senato può essere spiegata ... considerando la fonte di Gellio risalente a un’età in cui ‘la funzione senatoria nella sfera della politica estera era già in forte declino’» (p. 87), aggiungendo che «i problemi di ordine speculativo sull’organo decisionale non ridimensionano comunque il dato essenziale ai fini della nostra indagine e su cui concordano le due versioni di Livio e di Aulo Gellio: il lancio del giavellotto, accompagnato dalla formula della dichiarazione di guerra, concludeva ... la procedura feziale dell’*indictio belli* ...» (p. 87 s.): il che è anche vero, ma, per altro verso, appare altresì indubitabile che tale competenza del senato – aspetto per nulla «di ordine speculativo»,

bensi affatto sostanziale – contribuisce ed in maniera non secondaria a valutare nel suo complesso la fidabilità del testo liviano (senza andare troppo lontano, Guido Donatuti – sovente citato da Antonello Calore – pur ritenendo [p. 865 nt. 19] che le formule riferite dal passo di Livio, «nella loro sostanza, non certo nel loro linguaggio, risalgono, se non al periodo regio, per lo meno a un periodo molto antico», commentava a proposito del § 13 [p. 867 nt. 34], circa il riferimento al senato e al popolo, come sia qui «chiaro che tutto ciò presuppone già tramontato il periodo regio»). Anche senza entrare nelle discussioni che vertono più propriamente sulla risalenza della esclusiva competenza del senato a stipulare accordi internazionali, e che si concentrano in particolare sull'episodio del *foedus* del console Gaio Ostilio Mancino con Numanzia nel 137 a.C., oltre che su quello della pace di Caudio (che verrà richiamato in seguito), una presa d'atto dell'esistenza di tale problema non sarebbe stata certo del tutto superflua. Del resto, anche a proposito di Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.72.9, secondo la cui testimonianza, se non si rispettava esattamente la procedura dello *ius fetiale*, «né il senato né il popolo potevano votare a favore delle guerra», l'autore (p. 85) esclude l'ipotesi di una «disattenzione» liviana, ritenendo «più ragionevole l'ipotesi di una modifica del formulario originario ad opera degli stessi fetiali per adeguare il rituale alla novità prodottasi alla fine del V secolo a.C. in seguito alla partecipazione del comizio centuriato sull'entrata in guerra della città», aggiungendo anzi che si è «già avuto modo di rilevare che in età molto antica la competenza a decidere sulla guerra era esclusivamente dell'assemblea dei *patres*». Non sembra dunque qui il caso, di fronte a tale pur lineare prospettazione delle vicende costituzionali romane, di indugiare a discettare circa la assoluta storicità della notizia liviana (*urb. cond.* 4.30.15) della *lex de bello indicendo* circa la guerra a Veio e delle modalità e dell'effettivo valore dello *iussus omnium centuriarum*, né di istillare molesti sospetti sulla tendenza senatoria a consolidare la propria competenza in materia internazionale altresì mediante antedazioni e correzioni storiche per nulla assenti in Livio, né tantomeno di compiangere il povero *rex* che, in tale ricostruzione, avrebbe avuto soltanto pressoché trascurabili poteri meramente «propositivi» in tale pur non secondario ambito, stante che *ab origine*, secondo l'autore, «la competenza a decidere sulla guerra era esclusivamente dell'assemblea dei *patres*».

Con questo non si vuole certo rifiutare la complessiva testimonianza di Livio, ma semplicemente tenere presente come, in generale e soprattutto per quanto riguarda la assoluta fissità del rituale ivi descritto, essa possano contenere non poche anticipazione, e come quindi sia alquanto pericoloso ritenere che la rigidità schematica da essa presupposta risalga addirittura ai primordi di Roma. Lo smarrire tale cautela, in effetti, porta a trascurare un elemento non secondario dei problemi posti dal passo, ossia come dalla concreta e multiforme realtà bellica romana – lasciando qui da parte l'ipotesi di una eventuale recezione da popoli più antichi, che del resto difficilmente avrebbe in ogni caso potuto riguardare il rituale in tutte le sue singole parti – si sia arrivati a tale paradigma di dichiarazione di guerra, e come e fino a che punto esso rifletta tale realtà e quanta parte di essa lasci, nel caso, al di fuori del suo ambito di applicazione: mentre a sua volta il ritenere questo rituale assoluto, e quindi tutt'uno con la possibilità di una «guerra giusta», può essere alquanto fuorviante e forzare non poco il dato storico, specie se per tal via si considera, per esclusione, *iniusta* e quindi giuridicamente esclusa ogni altra forma bellica, trascurando così – come implicitamente tende a fare Antonello Calore – che, come dimostrato pianamente dal passo di Aulo Gellio relativo alla *ovatio*, in realtà i Romani, tra i due estremi del *bellum iustum* e del *bellum iniustum* (o '*bellum impium*', come in particolare le ipotesi di guerra civile, di '*bellum contra foedus suceptum*' – Liv., *urb. cond.* 8.39.10 – e di violazione dei templi), consideravano altresì ulteriori ipotesi intermedie, in cui la guerra, pur non essendo ritualmente dichiarata e quindi non rientrando nelle ipotesi di '*bellum iustum*', non era peraltro vietata dal diritto (ossia '*iniusta*'), ma semplicemente, si potrebbe dire, *neque iusta neque iniusta*, in ogni caso lecita ed anzi tale da avere precise conseguenze di segno positivo sul piano dell'ordinamento giuridico come appunto l'*ovatio* (a tale proposito, del resto, anche Luigi Loreto – p. 59 s. – sembra in effetti esagerare affermando che la categoria del *bellum iustum* «postula nella sua giuridicizzazione una formalizzazione della cesura tra una condizione di pace ed una di guerra, e quindi del passaggio dall'una all'altra», secondo una perfetta corrispondenza con l'apertura e la chiusura della porta del

tempio di Giano).

In ogni caso, l'indagine dell'autore prosegue (p. 50 ss.) tentando di stabilire, in una prospettiva dogmatica, se la dichiarazione di guerra sia da considerare articolata secondo uno schema triadico – ossia *rerum repetitio*, *testatio deorum* e *indictio belli* –, come ritenuto da Robert M. Ogilvie e con lui ad esempio da Mario Bretone, ovvero tetradica, come tra l'altro ritengono Sigfrid Albert, André Magdelain nonché Mauro Mantovani e Jean-Louis Ferrary, che in linea di massima, a parte ulteriori distinzioni, tendono ad aggiungere a tali fasi quella del *voluntum* o *consultatio patrum*. Antonello Calore, invece, è portato a ritenere (p. 52) che «nella esposizione fatta da Livio si possano cogliere atti autonomi della procedura, disposti in una successione temporale, riconducibili a due fasi, rispettivamente dal paragrafo 6 al 10 e dal paragrafo 11 al 14» (unendo cioè [p. 75 s.] la *clarigatio* alla *testatio*, che costituirebbe una parte della prima, e per converso [p. 76 ss.] il *voluntum* alla *indictio belli*).

Una volta esaminata, nel quadro dello *ius fetiale*, la *clarigatio* e le varie caratteristiche di tale rituale (p. 52 ss.), e dopo aver precisato, sia pur con qualche successivo ondeggiamento (si veda l'impostazione un po' romanocentrica, peraltro subito dopo corretta, seguita dall'autore trattando [p. 101 s.] dei rapporti internazionali arcaici), che questo collegio sacerdotale e le sue funzioni «non sono né esclusivamente romani, né esclusivamente latini, bensì, possiamo dire, comuni ai popoli della *koinë* culturale etrusco-latina» e si ritrovano «presso gli Albani, i Laurenti, gli Equicoli, i Falisci, gli Ardeati e i Sanniti» come, citando Pierangelo Catalano, Antonello Calore ricorda (p. 48 e nt. 14 e p. 56 e nt. 36: si veda del resto, esplicitamente, Liv., *urb. cond.* 1.24.7), l'indagine si sofferma in particolare sulla nozione arcaica di '*legatus*', che secondo il dettato liviano (*urb. cond.* 1.32.6) appare sinonimo di '*nuntius*' (§§ 6 e 10), ed i suoi rapporti con la recenziore figura dei legati senatorii (dotati a differenza del feziale di un certo potere discrezionale: anche se ciò, come sottolinea di recente Maria Rosa Cimma, non pose comunque fine alla specifica attività giuridico-sacrale di questo collegio sacerdotale), per concentrarsi quindi sulla '*rerum repetitio*' (p. 59 ss.), in un contesto ove tale nozione, quale causa del '*bellum iustum*', tende come si vedrà meglio poi ad essere intesa in senso alquanto letterale e restrittivo, nonché sulla *testatio* (p. 72 ss.), dove viene in particolare esaminato il problema del termine che deve trascorrere tra la *clarigatio* e tale ulteriore fase, che Livio (§ 9) indica in '*diebus tribus et triginta – tot enim solemnnes sunt – peractis*', ma che verosimilmente è da ritenere di trenta giorni esatti (come reca lo stesso Livio in *urb. cond.* 1.22.5), anche se, come osserva in seguito l'autore (p. 87 s. e nt. 149), affinché si concludesse la votazione e si compisse l'*indictio belli* conclusiva (*bastam emittere*), dovevano di norma trascorrere altri tre giorni.

Segue il paragrafo dedicato all'*indictio belli* vera e propria (p. 76 ss.), incominciando dalla *rogatio* del rex ai senatori e dalla loro risposta '*censeo, itaque consensio consciscoque*' (Liv., *urb. cond.* 1.32.12), nonché dall'interpretazione della locuzione '*rerum, litium, causarum condixit*' recata dal § 11 di Livio, a proposito della quale l'autore (p. 79) ribadisce come essa «rimandi indiscutibilmente al *res repetere* del *pater patratus*», specie in relazione alla frase, immediatamente successiva nel passo liviano, che si impernia sui verbi '*dare*', '*facere*' e '*solvere*'; una prospettiva ermeneutica, questa, alquanto rigidamente formalistica, che tende ad assolutizzare il valore della lettera del testo liviano, appunto concepito quale primigenio ed immutabile paradigma dell'unica possibile *indictio* di un *ustum bellum*, secondo una prospettiva già seguita dall'autore trattando della *clarigatio* (p. 61 s. e 65) e poi definitivamente ripresa nelle conclusioni di tale capitolo (p. 96 ss.), dove peraltro l'accostamento della locuzione '*rerum, litium, causarum condixit*' a *xii Tab.* I.6-8 ('*rem ubi pacunt orato. ni pacunt, in comitio aut in foro ante meridiem causa m coiciunto. ... post meridiem praesenti litem addicito*'), suggerita da Yan Thomas, non sembra tanto risolutiva quanto l'autore vorrebbe, poiché, anche non volendo accogliere la piana interpretazione di Guido Donatuti secondo cui in Livio le '*res*' sarebbero le cose razziate, le '*lites*' gli oggetti contestati e le '*causae*' gli incrementi della cosa stessa, in ogni caso tali tre termini sembrano nel rito feziale assumere un significato materiale o quantomeno concreto che appare poco accordarsi con i più traslati impieghi dei tre termini in *xii Tab.* I.6-8, ove, anche senza volere qui entrare in discussioni più tecniche e filologiche, l'espressione '*rem orato*', specie se considerata equivalente a '*rem agere*', si riferisce complessivamente alla controversia in quanto tale e non semplicemente al suo

oggetto, ‘*lis*’ (‘*litem addicito*’) sembra indicare in generale il riconoscimento della pretesa del litigante e ‘*causam*’, a sua volta, si riferirebbe piuttosto all’esposizione delle proprie ragioni fatta da ciascuna delle parti, come è agevolmente ricavabile dalle trattazioni in materia di Giovanni Pugliese e di Giovanni Nicosia che lo stesso Antonello Calore qui segue (p. 97 e nt. 188 ss.): per cui, se tali intrinseche differenze di significato rispetto al testo liviano relativo alla *indictio belli* (in cui del resto locuzione ‘*rerum, litium, causarum condixit*’ è da coordinare con il successivo ‘*quas res nec dederunt nec soluerunt nec fecerunt*’) appaiono sconsigliare troppo precise analogie con il testo duodecimtabulare, sembra alquanto azzardata la conclusione dell’autore (p. 98) secondo cui tale locuzione «può essere intesa come un sunto dell’attività del *pater patratus* romano nei rapporti ufficiali con il popolo straniero, al quale si intimava ritualmente il danno (= *res*) subito dai Romani precisandone, secondo le regole ‘internazionali’, gli oggetti controversi (= *lites*) e i motivi giuridico-formali della pretesa (= *causae*)».

Per tal verso, risulta in effetti chiaro come nel lessico giuridico arcaico sia agevole rinvenire dei ritorni terminologici e delle corrispondenze concettuali (come la dottrina ha persino sin troppo posto in rilievo), per cui l’espressione ‘*rem repetere*’ può rintracciarsi ad esempio negli *annales* di Ennio (268-274 [Vahlen], citato da Gell., *noct. Att.* 20.10.4) o in altri testi antichissimi, come enfatizza l’autore (p. 99), ma altra cosa e ben diversa cosa è il rintacciare in tali ritorni lessicali precise ed assolutamente definitive corrispondenze di significato giuridico e di valore *lato sensu* procedurale, che presuppongono invece una precoce codificazione di tale parole nel vocabolario del diritto che rimane in realtà ancora tutta da dimostrare.

Del resto, quello che non è agevole comprendere è il motivo per cui la pur apprezzabile e particolareggiata indagine dell’autore ritenga indispensabile circoscrivere in maniera definitivamente precisa il significato della locuzione ‘*rerum, litium, causarum condixit*’, manifestando una aprioristica volontà di cristallizzare in un significato univoco – tale da non lasciare spazio alcuno ad una eventuale possibilità di elastico adattamento storico di questo presupposto – i motivi che astrattamente legittimavano i Romani ad un ‘*bellum iustum*’ (ad una simile ricostruzione era, ad esempio, nettamente contrario Francesco De Martino): e questo, soprattutto, nonostante le pur diverse indicazioni offerte in tale più lato senso dalle stesse fonti, a cominciare proprio da Livio che, nel più ampio presupposto per cui i nemici ‘*res nec dederunt nec soluerunt nec fecerunt*’ (§ 11), sembra lasciare possibilità più duttili e variegati al comportamento che il feziale, al di là della restituzione di *res* in senso stretto, poteva pretendere dalla controparte. Tale diversa impostazione, in effetti, risulta in accordo con quanto recato da altre fonti, come ad esempio il seguito del già ricordato passo del II libro del *de vita populi Romani* varroniano tratto da Nonio Marcello, dove si parla più genericamente di ‘*iniuriae factae*’ (‘... *priusquam indicerent bellum, is, a quibus iniurias esse factas sciebant, faetiales res repetitum mittebant quatuor, quos oratores vocabant*’), mentre a sua volta in un frammento del III libro di tale opera perduta, sempre tratto dallo stesso luogo del *de compendiosa doctrina* (Lindsay III, p. 850 = 529 M.), si ricordano le offese ai *legati* (‘*si cuius legati violati essent, qui id fecissent, quamvis nobiles essent, uti dederunt civitati statuerunt ...*’): e se qui si guarda specificamente alla consegna degli offensori da parte dei Romani, appare verosimile che tale possibilità dovesse valere, reciprocamente, nel senso inverso); così come, d’altra parte, in Serv., *in Aen.* 9.52, si fa riferimento ad una varietà di cause, alle quali si giustappone esemplificativamente (‘*aut*’) la violazione di un trattato o la sottrazione di animali (‘*pater patratus ... se clara voce dicebat propter certas causas, aut quia socios laeserant aut quia nec abrepta animalia nec obnoxios redderent ...*’), aggiungendo (*ivi*, 10.14), accanto alla sottrazione di animali, il rapimento di *homines* (‘... *nem si quando homines vel animalia ab aliqua gente rapta essent populo Romano ...*’), e ricomprendendo nel ‘*res repetere*’ uomini animali e cose, ma non, ad esempio, la violazione di trattati, mostrando come in linea di massima non fosse sentita la necessità di un elenco tassativo di tali presupposti (e si può infine notare come il riferimento di Varrone alle ‘*iniuriae*’ trovi tra l’altro una precisa corrispondenza di ordine tecnicistico, anche se cronologicamente recenziore, in Liv., *urb. cond.* 42.25.6 – ‘*pro his iniuriis satisfieri senatum aequum censere, reddique sibi res sociisque suis, quas contra ius foederis habeat*’ –, relativo, come si vedrà meglio in seguito, all’invio di ambasciatori da parte del senato romano a Perseo di Macedonia, nel 171 a.C., con l’incarico di pretendere in termini di *rerum repetitio* il rispetto dei trattati

stipulati con i Romani da suo padre Filippo II e di procedere, nel caso, alla formale *indictio belli*).

Per tal verso, se il formulario liviano ha l'ovvio vantaggio di presentarsi pur come una citazione in linea di massima testuale del rituale feziale, proprio per questo nella sua interpretazione appare consigliabile un po' di prudenza ed un certo duttile possibilismo esegetico, che tenga in particolare conto delle eventuali cristallizzazioni a posteriori di cui tale formulario può essere stato oggetto: e non si comprende quindi la convinzione con cui Antonello Calore insiste nel ritenere (p. 94) che «in origine», salvi alcuni adattamenti in vista dei «diversi tipi di guerra succedutisi nella storia di Roma», «il *repetere* era limitato alle 'cose' razziate essendo i conflitti circoscritti dal punto di vista spaziale e finalizzati al saccheggio» (e tra l'altro l'autore sembra qui altresì contraddirsi, in quanto, dopo aver ribadito che «le guerre erano nella sostanza delle scorrerie, *'incursiones'*, come narra Livio per il periodo delle origini», spiega [nt. 178] che «gli episodi bellici, di cui ci viene serbata memoria, dai primi contrasti con i Latini fino alla metà del IV secolo sono tutti segnati da episodi di saccheggio, rapina, ruberia», ma subito aggiunge, richiamandosi senza accorgersene ad un caso viceversa di predominio territoriale, che in tal senso «può ritenersi un caso esemplare il susseguirsi di combattimenti, nel periodo regio, per il dominio delle saline vicino alla foce del Tevere»).

E se il riferimento a sottrazioni di greggi e raccolti lascia perplessi di fronte alla estrema risalenza della sottrazione altresì di altre «*res pretiosiores*» quali ad esempio le donne, il cui ratto, attestato dall'episodio delle Sabine, non doveva certo essere essere abitudine soltanto romana se alcuni autori hanno addirittura ipotizzato la normalità, nel contesto italico e latino, di un «matrimonio per ratto», risulta piuttosto apodittica, per quanto richiamantesi all'autorità di Max Kaser, l'ulteriore conseguenza che l'autore trae da tale originario significato di '*res repetere*', ossia la risalenza ad un'epoca successiva (recandosi anzi l'esempio [nt. 180] della richiesta romana della *deditio* di Annibale, situantesi addirittura nel 218 a.C.) dell'estensione di tale nozione al «risarcimento dei danni» (non si sa – verrebbe da chiosare – se, in tale rigidissima visione, limitato al danno emergente od esteso al lucro cessante) «e/o alla consegna degli autori dell'offesa», per giungere infine (p. 94 s.) «ad identificarsi con la rivendicazione di obiettivi politico-militari ritenuti vitali agli equilibri del nuovo dominio» (come avviene [nt. 181] nella richiesta ai Sanniti di ritirare l'esercito dal territorio degli alleati Lucani o in quella, rivolta ai Falischi, di non allearsi con gli Etruschi).

Questa pretesa di giungere una precisa successione temporale dei diversi scopi del '*res repetere*' (che, si badi, per l'autore tende indefettibilmente a coincidere con i soli casi in cui è ammessa la guerra) non sembra in effetti troppo convincente, specie se si pone mente a come, per un verso, la minaccia di aprire le ostilità se l'esercito nemico non si ritira da posizioni sentite dalla controparte come una minaccia non dovette essere il risultato di evoluzioni storiche troppo sottili e raffinate, ma reazione piuttosto immediata ed ovvia, e a come d'altra parte la richiesta della consegna dell'offensore appaia direttamente ricollegarsi ai meccanismi della primigenia vendetta illimitata non ancora temperata dal controllo sociale, se non giuridico, costituito dal taglione, nel cui ambito, se il gruppo familiare del colpevole lo difendeva e si rifiutava di consegnarlo alla vittima e ai suoi parenti che gli davano manforte, aveva origine quel meccanismo della faida familiare o clanica o se si vuole gentilizia che, com'è noto, nel più arcaico mondo italico doveva distinguersi a stento dalla guerra vera e propria, secondo una impostazione di fondo che doveva riguardare non solo i rapporti interni alla *civitas* ma altresì quelli esterni e di ordine internazionale. In tale prospettiva, appare dunque non poco problematica la precisa scansione temporale proposta da Antonello Calore in ordine al progressivo estendersi, secondo tale schema, degli scopi della *indictio belli*. E, ancora una volta, non è chiaro il motivo per cui l'autore abbia scelto ed insistito in tale più rigida prospettiva ricostruttiva, che non sembra avere soverchia importanza agli effetti della sua linea ricostruttiva, senza piuttosto accontentarsi di una più duttile e possibilista prospettiva quale ad esempio quella di Guido Donauti, secondo il quale (p. 864) «il nome '*res repetere*' ci si presenta come primitivo» poiché «è assai verosimile ch'esso si richiami a quella che nei tempi più antichi dovette costituire l'ipotesi più frequente dei torti capaci di generare guerre, cioè, la razzia di cose e di animali», mentre «il significato più ampio di 'pretesa alla riparazione di ogni torto'» – significato che si argomenta» dai passi di Varrone e

Servio Grammatico richiamati poco sopra – «denota, perciò, uno svolgimento anteriore» alla cristallizzazione di tale significato generale di ‘*res repetere*’ (postulando quindi più congruamente – secondo un processo inverso che va dalla concreta realtà quotidiana alla sistematizzazione attestata da Livio – un più semplice e comprensibile sviluppo che procede dalla multiformità iniziale ad una successiva codificazione di tale insieme di pretese nella locuzione stereotipa ‘*res repetere*’).

Del resto, anche al di là dell’ovvia questione rappresentato dai problemi di trasmissione del rituale feziale, che nel testo liviano non compare certo in un latino del VII o VIII secolo a.C., una immutabilità assoluta del formulario sembra altresì esclusa dal fatto che, come di recente pone in luce Maria Rosa Cimma, l’attività di questo collegio sacerdotale mostra nel complesso di essere improntata ad una tecnicistica conoscenza giuridica e ad una conseguente elaborazione sapienziale delle formule da essi usate e delle soluzioni così rinvenute in conformità ai principi generali del loro sistema di diritto di fronte al presentarsi di nuovi problemi (si pensi, in particolare, all’episodio in cui, per poter procedere alla *indictio belli* rituale nei confronti di Pirro, il cui regno era oltremare, essi ritennero di far acquistare ad un prigioniero epirota un piccolo terreno a Roma in cui fu poi conformemente alle prescrizioni lanciata l’asta della *indictio belli*: in Serv., in *Aen.* 9.52, ‘*ut quasi in hostili locis belli indicendi implerent*’): per tal verso, tenendo altresì presente l’esigenza di elaborare e conformare alle nuove esigenze gli stessi formulari esistenti, creandone all’occorrenza di nuovi, e di specificare in essi nel modo più compiuto e chiaro le pretese dei Romani, appare in linea di massima inverosimile che il rituale della dichiarazione di guerra sia nato già in una forma adulta al tempo di Anco Marcio – o comunque in epoca tanto risalente – per non subire mai più adattamento alcuno.

4. Un ulteriore aspetto che lascia non poco perplessi nella pur pregevole indagine condotta da Antonello Calore appare poi rappresentato dalla generale visione improntata a paradigmi di ordine alquanto laico, che sembra per vari versi trascurare la specificità e il valore della religione romana: forse questa potrà oggi non apparire gran cosa agli occhi di contemporanei che non amano leggere né Julius Evola né Antonin Artaud né Alain de Benoist e magari neppure Walter Pater, ma in ogni caso, fosse essa fede o mera superstizione, tale religione rappresenta in ogni caso un sistema di credenze su cui i Romani impostavano il loro agire, e di cui il moderno interprete deve ineludibilmente pur tenere conto.

Se è già un po’ sbrigativo parlare, a proposito del ‘*lanae velamen*’ che in Liv., *urb. cond.* 1.32.6 si dice cingere il capo del feziale, di un «potere magico della lana» (p. 52 nt. 23), usando una concettualizzazione di segno piuttosto negativo – cui da tempo studiosi della religione ed antropologici si sono ormai ribellati – per indicare proprietà ed implicazioni di tale elemento che si situano piuttosto su di un piano «animistico-religioso», sembra soprattutto indicativo come, in tutta la trattazione, l’autore dia alquanto poco spazio al significato propriamente religioso del ‘*bellum iustum*’, preferendo insistere sulla impossibilità giuridica di dichiarare una guerra che non risponda ai requisiti previsti dal rito feziale, e quindi intendendo in linea di massima le prescrizioni dello *ius fetiale* come limite ordinamentale e *lato sensu* costituzionale alla facoltà degli organi statuali di entrare in una situazione di belligeranza esterna. Il che non è certamente del tutto errato, ma rimane in ogni caso alquanto parziale: una mezza verità che, come diceva Nietzsche, può essere talvolta più pericolosa di una menzogna.

In realtà, se il rito non è altro, come osservava Julius Evola (p. 54 s. e 66 s.), che il realizzare nel mondo sensibile la condizione perché qualcosa accada nel mondo invisibile, e quindi per predisporre altrove le cause degli eventi che si realizzeranno nel mondo fenomenologico, la procedura feziale risulta com’è noto mirata a porre le basi per una *indictio belli* (il concetto di ‘*bellum iustum*’ risulta infatti più ampio) conforme al volere degli dei, e quindi – aspetto su cui si tornerà in seguito – si mostra immediatamente finalizzata a consentire e entro certi limiti ad assicurare la vittoria dei Romani (aspetto questo, che non è per nulla da relegare in un ambito soltanto religioso, ma risulta al contrario tale da coinvolgere l’ordinamento romano nella sua interezza, dati i risultati esiziali che per esso potrebbe avere la sconfitta, ed è quindi da collocare a tutti gli effetti sul piano del diritto pubblico, non diversamente dall’insieme delle norme di diritto sacrale volte ad assicurare la *pax deo-*

rum, ed allo stesso modo in cui ad esempio, come notava anche Gian Gualberto Archi, sarà da porre innanzitutto su di un piano di ordine pubblico la legislazione romano-cristiana contro l'eterodosia religiosa, anch'essa innanzitutto volta a preservare il mondo dall'ira divina).

Tale dimensione giuridico-sacrale non è particolarmente presente nel libro di Antonello Calore, che è anzi portato, anche a proposito dell'endiadi *'iuste pieque'* riferita all'attività del feziale in ordine alla dichiarazione di guerra ad esempio in Liv., *urb. cond.* 1.32.6 ss., a intendere (p. 64 s.) il primo come «valutazione giuridica dei comportamenti dei *cives* (= *ius*)» e il secondo come «valutazione religiosa (= *fas*)», in una prospettiva che, pur certo ammettendo lo strettissimo collegamento tra i due aspetti «in un'unità complessa», sembra dimenticare come al pari del *'ius'* (diritto umano) il *'fas'*, ossia «la religione», sia anch'esso diritto, sia pur sacrale (*ius sacrum*): per cui la ragione del fatto che «l'azione del *pater patratus* era quindi condotta all'insegna della 'rigorosa osservanza dei riti prescritti', come l'autore afferma (p. 65) citando Bernardo Albanese, non è genericamente da riportare ad uno «scrupolo» religioso, bensì ad una specifica tecnica sacrale propria in particolare dei Romani, in cui, com'è noto, se le formule e i gesti della procedura non vengono esattamente rispettati, l'effetto cui il rito è finalizzato, semplicemente, non si produce: cosicché la complessiva azione intrapresa a tale scopo fallisce e risulta del tutto inutile; allo stesso modo, sembra piuttosto riduttivo affermare come fa l'autore che dopo la richiesta formale dell'autorizzazione del *rex* per manifestare nella conclusione di un trattato la volontà del popolo romano (Liv., *urb. cond.* 1.24.5: '*rex, facisne me tu regium nuntium populi Romani Quiritium, vasa committesque meos?*'), il feziale *verbenarius*, nominando il *pater patratus* preposto alla formalizzazione del *foedus*, trasmettesse tale autorizzazione «con gesto magico-religioso» (p. 54) a quest'ultimo, poiché risulta dimenticare che, molto di più, il fatto che il feziale tocchi il capo e i capelli del soggetto designato con la sacra verbena e che soprattutto questo risponda con una lunga formula che Livio omette di riferire (§ 6: '*... multisque id verbis, quae longo efflata carmine non operae est referre, peragit ...*') sono invece precise condizioni di validità dell'atto ('... *pater patratus ad ius iurandum patrandum, id est, sancendum fit foedus ...*'), senza il cui esatto espletamento il trattato stesso potrebbe essere considerato non rituale e quindi in qualche modo non impegnativo.

L'esigenza di agire in sintonia con il volere degli dei, che è a base del rito della *indictio belli*, e il fatto che attraverso tale procedura i Romani si procurino appunto, con una certa coortazione del resto normale nella loro religione, l'approvazione divina – fattori da cui conseguiva in maniera immediata la necessità di tali adempimenti giuridico-sacrali per assicurarsi, almeno entro certi limiti, la vittoria –, non risulta quindi soverchiamente tenuta presente dell'autore (si veda, in particolare, la prospettiva seguita [p. 104 s.] nell'individuare, in sede di conclusioni, i fini della procedura feziale, dove un generico accenno all'«aspetto religioso dello schierarsi con gli dèi» viene posto, nell'ambito di una sua pretesa «funzione composita», sullo stesso piano di altri elementi estrinseci come il fine di «iscrivere la pretesa del popolo romano in uno schema preciso riconoscibile dal popolo nemico», o «l'aspetto rituale della purificazione dell'imminente contaminazione del sangue», persino ricomprendendo nelle «funzioni» della *indictio belli*, in una prospettiva marcatamente «funzionalista» – si potrebbe dire «durkheimiana» – quello, «altrettanto significativo», di «favorire la soluzione pacifica del contrasto» attraverso l'esposizione e la discussione delle opposte posizioni dei due popoli: utilità individuata da Marta Sordi come ulteriore conseguenza delle modalità con cui si svolgeva il rituale feziale, ma che l'autore invece eleva quasi a scopo qualificante della procedura in quanto tale).

La *ratio* giuridico-sacrale del rituale della *indictio belli* riesce quindi a stento ad emergere nella trattazione ed in maniera sempre piuttosto episodica e parziale, come ad esempio quando si afferma (p. 84) che «l'elemento magico-religioso è strettamente connesso con quello giuridico» e che quindi «il lancio del giavellotto nel territorio nemico da parte del feziale rappresentava non solo la manifestazione della potenza divina schierata al fianco dei Romani, conseguenza della natura 'pura e pia' della guerra, ma anche la pretesa del popolo romano di conseguire con la forza il risarcimento del danno»: parziale riconoscimento del valore giuridico-sacrale della procedura ove, a parte la vaga stranezza del ricorso al termine «pretesa» o alla nozione di «risarcimento del danno», il significato complessivo di tutto il rituale peraltro è concentrato, con metonimia un po' arbitraria e riduttiva,

nell'*emissio hastae*, e quindi per vari versi tende ad essere ridotto ad aspetto simbolico («rappresentativa») piuttosto che sostanziale ed anzi prioritario nella spiegazione di tale procedura.

Né sembra del tutto scervo da possibili implicazioni un po' freudiane che l'autore, subito dopo (p. 85), ritorni alla propria visuale laica imperniata sulla impossibilità giuridica di dichiarare una guerra che non risponda ai requisiti previsti dal rito feziale e che non sia quindi «giusta», affermando piuttosto dubbiamente – a proposito di Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.72.9, che invece parla della necessità di rispettare la complessiva procedura feziale – che «l'*indictio belli* doveva essere eseguita rigorosamente, secondo la procedura, altrimenti né il senato né il popolo potevano votare a favore della guerra»: l'autore sta infatti trattando della fase finale del rituale, ma è chiaro che se si intende '*indictio belli*' in senso lato, ossia ricomprensivo l'intera procedura, non ha senso dire che il senato e il popolo non possono votare la guerra, poiché tale votazione si inserisce in essa e non può quindi presupporla come già espletata, mentre del pari, se si intende '*indictio belli*' in senso stretto, ossia come dichiarazione conclusiva, altresì in tal caso la votazione di tali due organi è ovviamente sempre già avvenuta, e non ha più senso dire che tale votazione non poteva essere fatta; sarebbe stato dunque più logico affermare invece che il senato ed il popolo non potranno pronunciarsi nella diversa ipotesi che non siano avvenute correttamente le fasi precedenti del rituale, ossia la *clarigatio* – *rerum repetitio* – e la *testatio deorum*: ma anche questa asserzione, se pur a rigore più congrua, a sua volta non sarebbe neppure essa per nulla esatta, dato che parlare di una «impossibilità» giuridica di approvare la dichiarazione di guerra in caso di irritualità della precedente fase feziale non ha infatti senso, poiché sul piano del diritto non vi sarebbe alcuna possibilità né di un controllo di legittimità della decisione così presa dalle due assemblee, né alcuna possibilità di sanzionare come nulla tale delibera in vista della carenza dei suoi presupposti necessari, ma soltanto un giudizio divino estrinsecandosi nella sconfitta dei Romani. Il nodo della questione (di ordine non tanto giuridico, come vorrebbe Antonello Calore, quanto piuttosto religioso) è quindi costituito dal fatto che se il popolo e il senato deliberano la dichiarazione bellica pur nell'irrituale espletamento della procedura feziale, tale decisione esplicherà egualmente i suoi normali effetti, e Roma si troverà senza problema in guerra con il nemico di turno: ma l'irritualità della procedura feziale farà sì che essa abbia mancato il suo effetto, cosicché tale guerra verrà intrapresa senza il favore degli dei e Roma subirà dunque una prevedibile sconfitta. Se i feziali non hanno correttamente portato a termine il proprio compito, quindi, sarà nel caso cura degli organi della *civitas* accertarlo ed evitare di intraprendere su tali basi una guerra il cui esito sarebbe in base alle convinzioni romane senz'altro rovinoso: ma se tale controllo non avviene o, comunque, si arriva egualmente alla *indictio belli* finale, in tal caso tale dichiarazione di guerra risulta in ogni caso valida. Non sembra perciò esatto affermare che «l'*indictio belli* doveva essere eseguita rigorosamente, secondo la procedura, altrimenti né il senato né il popolo potevano votare a favore della guerra», dato che non si tratta qui di «impossibilità» giuridica di dichiarare una guerra irrituale, come si tende a postulare in una prospettiva laica portata a far coincidere il *bellum iustum* romano con la «guerra giusta» moderna (e quindi con la «*iusta causa*» da essa implicata), bensì di una intrinseca sanzione religiosa che consiste semplicemente nella inevitabile sconfitta che colpirà una guerra dichiarata senza attenersi alle prescrizioni (in linea di massima formali) dello *ius fetiale* e quindi intrapresa senza il favore degli dei.

Tale scarsa attenzione verso le peculiarità sistematiche del diritto religioso romano, del resto, porta in generale la trattazione a presentare sovente quasi delle sbavature che non ci si aspetterebbero da uno scrittore di norma attento a tali aspetti quale Antonello Calore. Così, in primo luogo, stupisce come egli (p. 65 ss.), di fronte all'*execratio* pronunciata dal feziale (Liv., *urb. cond.* 1.32.7: '*si ego iniuste impieque illos homines illasque res dedier mihi exposco, tum patriae comptem me nunquam siris esse*'), indulga, in ordine alla situazione del feziale qualora le pretese avanzate nella *clarigatio* non risultassero *iustae ac piae*, ad un incongruo parallelo tra lo spergiuo e l'*homo sacer*, che con l'ipotesi in esame ha invece ben poco a che fare: Antonello Calore segue infatti qui le erronee tesi di Roberto Fiori, le cui illusioni in materia, come mostravo in una nota del 1998 (p. 432 s.), sono da considerare semplicemente il fuorviante frutto di una scelta selettiva di fonti compatibili con tale parallelo e quindi forza-

te in tal senso, alla quale corrisponde una voluta ignoranza delle ben più numerose ed esplicite fonti di segno contrario che depongono nel senso che lo spergiuro non è oggetto di alcuna sanzione di diritto umano – quale rimane anche la *sacratio* –, venendo invece lasciato in una condizione di emarginazione da ogni rapporto umano e di abbandono alla vendetta divina, e che è tendenzialmente definibile in termini di *'impietas'*. Ma tale curiosa via interpretativa conduce Antonello Calore financo a risultati che sfiorano la comicità involontaria, come quando, riprendendo una frase che compare altresì nel suo libro sul giuramento (p. 75), egli afferma – a proposito del feziale il quale, non diversamente da quanto accadeva nel *iusiurandum per Iovem lapidem*, nella *clarigatio* scagliava lontano da sé il *silex* come simbolo di autoesecrazione condizionata – che «lo spergiuro, come l'*homo sacer*, era isolato, separato dal gruppo» (p. 69): infatti non è difficile notare come in realtà lo spergiuro, sia pur abbandonato da parenti ed amici e quindi, in quanto *impius*, in una situazione di isolamento e per così dire di ostracismo nell'ambito della *civitas*, si trovava comunque in una situazione alquanto migliore di quella dell'*homo sacer*, che non doveva soltanto temere la vendetta divina, ma altresì guardarsi dal rischio ben più immediato e concreto che qualcuno potesse impunemente ucciderlo senza rischiare alcuna conseguenza penale; peculiarità non trascurabile, questa, in cui, secondo la comune dottrina, consiste appunto la sanzione della sacertà (che infatti, ben diversamente da quanto avviene per l'*impius*, che è isolato dalla comunità soltanto di fatto e la cui punizione avviene esclusivamente sul piano dello *ius sacrum*, è sanzione che implica appunto – si pensi anche alla «*Friedlosigkeit*» dei diritti germanici o alla ἀτιμία greca – un'esclusione del soggetto non solo, di fatto, dal gruppo, ma altresì ed innanzitutto dalla protezione giuridica che tale appartenenza implica, con conseguente ed immediato pericolo per la sua stessa vita). Né d'altra parte tale impostazione risulta priva di esiziali conseguenze sostanziali sulla ricostruzione del rito feziale, poiché in base a tali premesse – aspetto su cui si tornerà in seguito – Antonello Calore (p. 67) giunge curiosamente ad asserire che, se le affermazioni del *pater patratus* fossero risultate non vere (e quindi, in particolare, nel caso che i Romani avessero perso la guerra, cosa interpretata come segno di sfavore divino e quindi come prova dell'ingiustizia delle pretese avanzate: cosa peraltro, come si vedrà in seguito, non sempre del tutto vera), la *execratio* avrebbe implicato che egli se ne dovesse andare da Roma, allontanato alla comunità, trascinandosi ramingo e tapino per le peregrine genti (prospettiva che quantomeno, in una città-stato che guerreggiò pressoché ininterrottamente per secoli, subendo sovente inevitabili sconfitte, porta a domandarsi chi mai potesse essere tanto folle da accettare una così pericolosa carica sacerdotale).

In effetti, proprio in tali elementi che collegano la *clarigatio* al giuramento sembrano condensarsi i punti più deboli della trattazione, a cominciare dalla affermazione (p. 69) secondo cui, in relazione al giuramento *per Iovis lapidem*, «il fatto che l'automaledizione sia identica a quella descritta da Livio nel testo relativo alla *clarigatio*, mi induce a pensare che anche nell'atto della *rerum repetitio* avesse luogo un giuramento», affermazione che vorrebbe fondarsi sulla lettera di Dionigi d'Alicarnasso (*ant. Rom.* 2.72.6-7, così tradotto da Floriana Cantarelli in una versione che Antonello Calore accetta senza problemi nella sua lettera: «... si fermava ai confini e invocava Zeus e gli altri dèi come testimoni che egli veniva a chiedere giustizia per Roma; poi, dopo aver giurato di andare in una città colpevole ed aver invocato su di sé e Roma le più grandi maledizioni nel caso mentisse, varcava i confini; quindi chiamava come testimone il primo in cui si imbatteva, abitante della campagna o della città che fosse, e ripetute le stesse maledizioni – ἀράς –, si avviava verso la città; prima di entrarvi chiamava allo stesso modo come testimone la sentinella o il primo che incontrava sulla porta della città, quindi avanzava verso il foro; qui fermatosi discuteva con i magistrati le questioni per cui era venuto, aggiungendo sempre i giuramenti e le maledizioni»: πανταχῆ τοὺς τε ὄρκους καὶ τὰς ἀράς προστιθείς).

Non è qui possibile addentrarsi nei problemi creati dalla frase iniziale del § 7, in cui il feziale, stando a Dionigi, giurerebbe (ἴμνημι) di recarsi (ὅτι ἔρχεται) «nella città colpevole» (ἔπειτα ὁμόσας ὅτι πρὸς ἀδικοῦσαν ἔρχεται πόλιν ...) invocando in caso di spergiuro maledizioni non solo su di sé ma altresì sulla stessa Roma (elemento che può essere interpretato come una imprecisione di Dionigi, ma che potrebbe altresì condurre a congetturare una peculiarità della procedura sfuggita a Livio, come ipotizzava Bernardo Albanese: né è ovviamente priva di plausibilità – anche se ne vedranno più

avanti i limiti – la lettura di Antonello Calore [p. 70 nt. 80] nel ritenere che «le conseguenze negative, in caso di spergiuo nella dichiarazione di guerra, si palesassero al popolo romano come effetto del *bellum iniustum*»: ma in ogni caso, nel passo delle *antiquitates Romanae*, il fatto che il feziale, giunto al confine, dovesse giurare di continuare nel rito intrapreso recandosi nella città stessa, appare ricostruzione alquanto strana e ridondante del rito e sembra costituire più che altro il frutto di un'affrettata costruzione sintattica che ricorre ad ὄμνυμι più che altro per sottolineare le solenni affermazioni del sacerdote, dato che non ha molto senso pensare che questi – che forse accettando l'incarico della *clarigatio* poteva giurare di portare ritualmente a termine l'incarico, come si potrebbe forse dedurre dai *multis verbis* che in Liv., *urb. cond.* 1.24.6 risulta pronunciare il *verbenarius* cui è affidata la conclusione di un trattato ('... *multisque id verbis, quae longo efflata carmine non operae est referre, peragit* ...') – dovesse poi ripetere un giuramento consimile una volta giunto ai confini nemici e dopo aver già compiuto per la prima delle cinque volte la *clarigatio* e la *rerum repetitio*: prospettiva assurda che porterebbe, se condotta alle sue logiche conseguenze, a ritenere che ognuna delle prime quattro volte in cui il feziale compie tali riti debba giurare di ripeterli la volta successiva, secondo una reiterazione del giuramento che, se in altre ipotesi può risultare giustificata, qui non sembra né congrua né verosimile, e soprattutto contrasta con la più puntuale descrizione della procedura conservataci in Liv., *urb. cond.* 1.32.6.14 (e per tal verso si può altresì sottolineare l'imprecisione delle parole iniziali della descrizione di Dionigi – 1.72.6 –, in cui si dice piuttosto genericamente che il feziale, giunto al confine, «invocava Zeus e gli altri dèi come testimoni che egli veniva a chiedere giustizia per Roma» – ἐπιστὰς δὲ τοῖς ὀρίοις τὸν τε Δία καὶ τοὺς ἄλλους ἐπεκαλεῖτο θεοὺς μαρτυρούμενος ὅτι δίκας αἰτῶν ἦκει περὶ τῆς Ῥωμαίων πόλεως –, formulazione che sembra rendere in maniera non solo alquanto generica, ma altresì affatto incompleta, le fasi della *clarigatio* e della *rerum repetitio* quali puntualmente descritte da Livio).

Quanto è qui sufficiente rilevare, dunque, è che tale passo, se inteso come una descrizione di massima della procedura senza venire accettato in una alquanto problematica prospettiva letterale, non sembra in contrasto con quanto recato da Livio nella parallela descrizione del cerimoniale in *urb. cond.* 1.32.8 ('*haec, cum fines suprascendit, haec, quicumque ei primus vir obvius fuerit, haec portam ingrediens, haec forum ingressus, paucis verbis carminis concipiendique iuris iurandi mutatis, peragit*'), dove appunto si dice che il feziale ripete sia la *rerum repetitio* che la *clarigatio* poste in essere ai confini (§ 7) in altre quattro occasioni, che Livio sottolinea con l'andamento anaforico della frase imperniata sulla ripetizione di 'haec', mentre Dionigi sintetizza in maniera più confusa nell'avverbio «dappertutto» (πανταχῆ); ma – atteso altresì il valore verosimilmente di endiadi assunto da τοὺς τε ὄρκους καὶ τὰς ἀράς, volti ad indicare il giuramento imprecativo, ossia l'autoconsacrazione del soggetto in caso di spergiuo – non sembra che il passo greco possa molto aggiungere, specie nel ricorso iniziale al verbo ὄμνυμι, a quanto detto da Livio, ossia che la richiesta solenne (§ 6: '*audi Iuppiter* ...') della restituzione (§ 7: '*peragit deinde postulata*') e la conseguente *execratio* (§ 7: '*si ego iniuste impieque* ...') vengono ripetute dal feziale in cinque diversi momenti e luoghi (e converge perfettamente in tale direzione altresì l'ulteriore testo invocato a tale proposito da Antonello Calore [p. 70], ossia Liv., *urb. cond.* 4.30.14, dove appunto si legge '*... cum more patrum iurati repeterent res* ...'). Non vi è quindi alcun bisogno di postulare, come fa l'autore, «che anche nell'atto della *rerum repetitio* avesse luogo un giuramento», poiché la *rerum repetitio* è sempre accompagnata dalla *clarigatio*, né il fatto che questa abbia sostanzialmente la natura di un giuramento è certo cosa nuova in dottrina.

Ancora meno comprensibile è poi la successiva affermazione dell'autore (p. 71 nt. 84) secondo cui, in riferimento a Liv., *urb. cond.* 1.24.6 (dove peraltro, come si è visto, tale termine è riferito – '*... multisque id verbis, quae longo efflata carmine non operae est referre, peragit* ...' – all'accettazione del *pater patratus*) «la presenza del termine *carmen*, che nel linguaggio arcaico poteva indicare anche la formula giurata ... consentirebbe di avanzare l'ipotesi che, in epoca arcaica, la *rerum repetitio* si identificasse con il giuramento, coincidendo così la forma con il contenuto», trovando quindi una sorta di riprova a tale prospettiva – contro l'opinione negativa di Bernardo Albanese (p. 23 ss.) – nel fatto che, in ogni caso, «il dato realmente importante da sottolineare è che, sia nella ipotesi di una coincidenza

del giuramento con il *foedus*, sia nella tesi della ‘distinzione’, le modalità richieste per l’efficacia dell’atto erano le stesse: oralità e gestualità», rinviano altresì a quanto recato dal suo libro sul giuramento (p. 55 ss.), ossia al nesso tra *iusiurandum*, ‘*foedus ferire*’, *lapis silex* e *Iuppiter Feretrius*. Anche senza volere entrare più di tanto nella questione, dal punto di vista del rito liviano della *indictio belli* sembra in ogni caso sufficientemente chiaro – pur nella «parentela» tra i due fenomeni già messa in luce da André Magdelain, cui Antonello Calore si richiama – che, se il giuramento può essere espresso attraverso una formula cadenzata, e il *carmen* a sua volta essere veicolo di un tale atto, per altro verso il giuramento può avvenire in modi che facciano a meno di una simile forma (ed anzi a Roma esso risulterebbe prendere presto vie dialogiche dove l’oggetto dell’obbligazione viene formulato dal promissario e al promittente non rimane che manifestare il proprio assenso), mentre a maggior ragione il *carmen* (si pensi a *xii tab.* VIII.1 e 8) può avere contenuti di tutt’altro genere rispetto al giuramento, per cui non risulta congruo trarre di per sé dalla presenza del *carmen* una riprova della presenza di un giuramento: ma soprattutto non risulta chiaro – e sfugge altresì il motivo per cui l’autore tenga a sostenerlo – per quale mai ragione egli ritenga che «la *rerum repetitio* si identificasse con il giuramento, coincidendo così la forma con il contenuto». In Liv., *urb cond.* 1.32.6-7, infatti, è pianamente palese che per cinque volte il feziale si rivolge Giove, enuncia le pretese romane ed invoca su di sé l’ira divina in caso di non rispondenza al vero di quanto affermato (... ‘*audi, Iuppiter ... , audite, fines ... , audiat fas. ego sum publicus nuntius populi Romani; iuste pieque legatus venio, verbisque meis fides sit. peragit deinde postulata. inde Iovem testem facit: ‘si ego iniuste impieque illos homines illasque res dedier mihi ego, tum patriae compotem me nunquam siris esse’ ...*’), e di fronte al chiaro significato di questa formula, in cui la scansione degli atti distingue nettamente la prima dichiarazione del feziale dalla successiva (‘*inde*’) autoesecrazione, sembra in effetti inutile insistere nel classificare tale rituale, secondo categorie del resto alquanto dubbie, in una definitiva dimensione dogmatizzante attribuita al ‘*iusiurandum*’, il cui valore sistematico risulterebbe del resto alquanto limitato, dato che il contenutissimo numero di atti ad esso rapportabili impedirebbe in ogni caso qualsiasi effettiva utilità classificatoria e quindi ricostruttiva di tale categoria in ordine ai suoi stessi elementi costitutivi.

Piuttosto, è infine da notare come Antonello Calore, sempre in tale tentativo di sistemare in un definitivo schema dogmatico le fasi del rituale feziale, abbandoni la consueta prudenza cui di norma giustamente si attiene per criticare in maniera sbrigativamente rude e piuttosto avventata Arnaldo Biscardi, in una piccola polemica di cui, ancora una volta, non si comprende bene il significato; infatti l’autore, dopo aver affermato (p. 93) che «la finalità della *testatio*, che con la chiamata della divinità in funzione di testimone-garante collegava la *rerum repetitio* all’*indictio belli* vera e propria, sembra essere simile a quella della *litis contestatio* che congiungeva la fase *in iure* a quella *apud iudicem*», chiosa (nt. 176): «l’affinità è riscontrata nella funzione di cerniera e non nella natura sacrale della testimonianza, come invece sostiene A. Biscardi» (negli «*Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*»). L’autore non sembra in effetti avere qui ben chiara la posizione compianto maestro fiorentino, che com’è noto riteneva che in antico, similmente alla *clarigatio*, la *litis contestatio* consistesse in una invocazione agli dei ad essere testimoni della verità del proprio *sacramentum*, mentre soltanto in seguito si sarebbe rivolta ai testimoni umani in una prospettiva laicizzata, secondo la testimonianza del *de verborum significatu* di Festo: tesi che, beninteso, può essere criticata e rifiutata (anche se il duplice riferimento a Giovanni Pugliese, qui recato da Antonello Calore a sostegno della propria posizione, risulta fuori segno, poiché quest’ultimo si occupava nei due luoghi indicati della *litis contestatio* storica e quindi laica nonché delle origini della bipartizione del processo): ma in ogni caso, quello di cui l’autore non sembra rendersi pienamente conto è che, mentre lui – come già Guido Fusinato – paragona alla *litis contestatio* processuale la *testatio deorum* del rito feziale (Liv., *urb cond.* 1.32.10: ‘*audi, Iuppiter, et tu, Iane Quirine, diique omnes caelestes, vosque terrestres vosque inferni, audite; ego vos testor populum illum ... iniustum esse neque ius persolvere; sed de istis rebus in patria maiores natu consulemus, quo pacto ius nostrum adipiscamur*’), ossia l’invocazione agli dei affinché constatinò che il nemico era ‘*iniustus*’ poiché, trascorso il periodo stabilito, non aveva adempiuto alle richieste del popolo romano, in maniera assai diversa Arnaldo Biscardi, pur considerando l’intero rituale e quindi anche la *testatio deorum*, rapporta invece alla *litis con-*

testatio, quale invocazione degli dei a testimoni del proprio *sacramentum*, non la *testatio*, bensì la *clarigatio*, in cui il feziale chiama Giove a testimone della giustizia della propria pretesa invocando la sua vendetta in caso di spergiuro, ritenendo in particolare – come risulta ancor più chiaro nelle sue *Lezioni sul processo romano*, pur tenute presenti da Antonello Calore (p. 90) – tale elemento simile al *sacramentum* prestato dalle parti nella omonima *legis actio*. Per tal verso, si può essere d'accordo con l'una o l'altra posizione ritenendo più congruo ed ermeneuticamente valido l'uno o l'altro parallelo, ma non sembra comunque avere senso obbiettare, come fa l'autore, che la «funzione di cerniera», che sarebbe propria della *litis contestatio* al pari della *testatio*, escluderebbe che la *litis contestatio*, al pari della *clarigatio*, si fondi su di una natura sacrale della testimonianza (ossia del soggetto chiamato a testimone), poiché le due cose stanno su piani alquanto diversi e si inseriscono in argomentazioni non coincidenti (tra l'altro, si può aggiungere che mentre la *clarigatio* consiste semplicemente in una invocazione agli dei circa la verità della propria pretesa ed in una autoconsacrazione in caso di spergiuro, e per tal verso risulta assai più prossima alla *litis contestatio* arcaica, nella successiva *testatio* il feziale – ‘...*ego vos testor populum illum ... iniustum esse neque ius persolvere ...*’ – invoca invece gli dei a testimoni dell'inadempimento della controparte: cosa che a rigore appare in effetti alquanto lontana dalla struttura della *litis contestatio*).

5. Nel generale parallelo tra procedura feziale e processo privato, del resto, non è questo l'unico problema che la *testatio deorum* ha creato nella dottrina romanistica, investendo in maniera alquanto più lata molti dei tentativi di meglio penetrare e classificare in una prospettiva *lato sensu* dogmatica il complessivo rito della *indictio belli* in un parallelismo forse sovente troppo stringente con le fasi e i moduli del processo *per legis actiones*: prospettiva dai cui eccessi, in verità, Antonello Calore tiene a distinguersi in una più sobria ed elastica posizione latamente comparativa che evita perlopiù di postulare definitive analogie ermeneutiche, ma in cui d'altra parte tendono per vari versi a riemergere e ad unirsi tra loro in maniera potenzialmente pericolosa le tendenze classificatorie, la prospettiva romanocentrica e la visione troppo moderna del ‘*bellum iustum*’ cui si è accennato.

Come l'autore ricorda (p. 88 ss.), la letteratura romanistica, sin dall'Ottocento, si è in effetti lasciata piuttosto andare nell'individuare paralleli costruttivi, di valore del resto assai poco conclusivo, tra gli elementi del rito feziale e le diverse azioni del processo privato arcaico ed i vari momenti in cui esse si articolano, e l'autore ne fornisce preliminarmente un ampio quadro d'insieme: se già nel 1857 Hugo Danz nel suo *sakrale Schutz* individuava, seguito per certi versi da Edward Huschke, precise corrispondenze tra la *clarigatio* e la *vindicatio* della *legis actio per sacramentum in rem* (che in origine sarebbe semplicemente consistita in un doppio giuramento) e tra l'*indictio belli* e la *manus iniectio*, giungendo addirittura a postulare un formulario affine, mentre negli stessi anni Moritz Voigt interpretava il ricorso di Liv., *urb. cond.* 1.32.11 al verbo ‘*condicere*’ (*‘quarum rerum litium causarum condixit ...*’) come intimazione al nemico a presentarsi di fronte al tribunale degli dei, ponendo così una precisa relazione tra tale procedimento internazionale e la *legis actio per condictionem*, una trentina d'anni dopo Guido Fusinato andava oltre tali più circoscritte analogie ponendo una generale corrispondenza tra le scansioni del processo privato ed il rito feziale, in cui alla fase *in iure* sarebbe corrisposta la *rerum repetitio*, alla *litis contestatio* la *testatio deorum* e alla fase *apud iudicem* la *indictio belli*; non troppo diversamente, nel secolo scorso tale ricerca di analogie portava ad esempio Ugo Coli a scorgere equivalenze tra l'*hastam emittere*, che seguiva alle parole ‘*bellum indico facioque*’ e concludeva la *indictio belli*, e l'apprensione del corpo del debitore proprio della *manus iniectio*, individuando in tale azione del feziale una sorta di procedura esecutiva connessa al giudizio di ‘*iniustitia*’ propria della situazione del popolo inadempiente alle richieste, mentre Edoardo Volterra, oltre a segnalare un nesso di fondo tra la *clarigatio* ed il ‘*conserere manum*’ dell'*actio sacramenti in rem*, si spingeva a collegare alla *manus iniectio* l'invero oscuro uso della *clarigatio* nei confronti di soggetti privati di cui parla un invero sibillino passo di Livio (*urb. cond.* 8.14.5-6: ‘*in Veliternos, veteres cives Romanos, quod totiens rebellassent, graviter saevitum; et muri deiecti et senatus inde abductus iussisque trans Tiberim habitare, ut eius, qui cis Tiberim deprehensus esset, usque ad mille assium clarigatio esset nec prius quam aere persoluto is, qui cepisset, extra vincula captum haberet*’): a sua

volta, sia pur in maniera alquanto dubitativa, Guido Donatuti si soffermava sul fatto che, mentre nella *vindicatio* l'attore pretende soltanto che l'avversario non si opponga alla sua persecuzione della *res*, nella *clarigatio* il *pater patratus* chiede addirittura una positiva attività di restituzione da parte dell'altra comunità, ritenendo perciò che il rituale si presenti nel testo liviano in una versione per tal verso alquanto più evoluta di quella originale, ed opinando che sotto tale aspetto la *clarigatio* corrispondesse non tanto all'*actio in rem*, in cui dal convenuto si pretendeva un mero comportamento solo passivo, bensì, appunto in vista della cooperazione della controparte che essa postula, alla *legis actio per sacramentum in personam*. In tempi più recenti, oltre al già ricordato parallelismo che Arnaldo Biscardi traccia più latamente tra *clarigatio* e *litis contestatio*, si assiste in particolare alla ripresa e al perfezionamento di posizioni precedenti, come ad esempio in Alan Watson, che per un verso insiste sulle corrispondenze tra '*res repetere*' e fase *in iure* (rilevando somiglianze tanto con la procedura dell'*actio sacramenti in rem* sia con quella dell'*actio per condictionem*) e tra *testatio deorum* e fase *apud iudicem* (distinguendosi in questo da chi collega la *testatio* alla *litis contestatio*), e d'altra parte riconduce, come Ugo Coli, il lancio del giavelotto dell'*indictio belli* finale alla *manus iniectio*, ossia al processo di esecuzione che segue il mancato adempimento: mentre Bernardo Albanese (p. 36 ss.) insiste sulla «doveosità di comportamenti» implicato nella formula feziale dal verbo '*condico*' (da intendere non nel senso di «pretendere», bensì in quello di '*denunciare*') in ordine alla posizione del popolo straniero, in maniera analoga a quanto avviene nella *legis actio per condictionem*, e d'altra parte ritorna sui rapporti tra *indictio belli* ed '*bastam emittere*' e la *manus iniectio*, soffermandosi in particolare, nel confronto tra le due formule ('*quod ... fecerunt deliquerunt, quod ... bellum ... iussit esse ... censuit consensit concivit ut bellum ... fieret, ob eam rem ... bellum indico facioque*' e '*quod tu mihi indicatus – o damnatus – es ..., quod non solvisti, ob eam rem ego tibi ... manum inicio*'), sul significato del verbo '*indicare*'.

Giustamente prudente in tale moltiplicarsi di congetture di segno diverso e difficilmente dimostrabili, Antonello Calore rifiuta la via di una «trasposizione pura e semplice delle azioni dello *ius civile* in quelle dello *ius fetiale* e/o viceversa», e tuttavia ritiene che «si possa ipotizzare un comune denominatore delle categorie concettuali del diritto tanto nella sfera pubblica che privata», in cui «l'idea del *bellum iustum* di quel tempo rimanda a schemi che denotano una matrice comune» (p. 91), specie in quanto il rito feziale «era costituito da congegni verbali e gestuali di tipo giuridico-religioso, i cui dati caratteristici si riscontrano anche nella procedura del processo civile» (p. 92). Ed in questo l'autore tende per vari versi a seguire alcune delle precedenti posizioni di cui si è detto, ripresentando così, sia pure in maniera meno diretta, le perplessità che esse sembrano destare.

In particolare, è certo interessante il soffermarsi dell'autore (p. 92 s.) sul significato del verbo '*condicere*' ('*denunciare*') e sui rapporti tra rito feziale ('*quorum rerum litium causarum condixit ...*') e *legis actio per condictionem*, ovvero sulla ricorrenza del giuramento «in diversi campi del diritto romano arcaico: dalla sfera processuale ai rapporti internazionali, dalla *sponsio privata*» – e qui si potrebbe avanzare qualche dubbio – «alla regolamentazione del confronto politico istituzionale» (locuzione con cui l'autore allude, sia pur in maniera un po' troppo veloce e con riferimenti bibliografici piuttosto insufficienti, al giuramento posto a base dell'inviolabilità dei tribuni della plebe) sino «all'arruolamento dell'esercito» (cosiddetto *sacramentum militiae*).

Tuttavia, anche senza voler ritornare sulla incongruità di voler paragonare la *litis contestatio*, piuttosto che alla *clarigatio*, alla *testatio deorum*, nell'impostazione dell'autore sembra come si è accennato emergere talvolta un'idea un po' «romanocentrica» del '*bellum iustum*', per di più anche qui inteso, in sintonia con la visione moderna della «guerra giusta», come momento soltanto iniziale e non comportamento complessivo perdurante in tutta la conduzione delle ostilità.

Tale non del tutto convincente prospettiva sembra rivelarsi in primo luogo nella piana accettazione, da parte dell'autore (p. 92), del parallelo tra la *indictio belli* ('*bellum indico facioque*') e la *manus iniectio*, che peraltro, nella sua struttura storica, si presenta come la fase esecutiva di una pretesa che – a parte la possibilità di un intervento del *vindex* – l'ordinamento considera appunto già acclarata e come tale da realizzabile senza alcun ulteriore accertamento: la questione, fatte le debite differenze tra i due contesti, non sembra comunque presentarsi in maniera tanto analoga nella procedura della

dichiarazione di guerra, dove è vero che con il «giuramento» del feziale i Romani pongono la propria posizione in una dimensione di giustizia oggettiva, ribadita dalle fasi successive del rituale, ma nella quale, in ogni caso, il riscontro definitivo della verità delle pretese romane e del carattere *iustum ac piium* del *bellum* intrapreso verrà attestato dal giudizio degli dei soltanto con la vittoria romana, ponendo equivalere la sconfitta – oltre che dipendere da altre cause che intervengano successivamente, come si vedrà meglio in seguito – ad una constatazione del torto sostanziale romano (e questo, a maggior ragione, se si tiene presente il fattore fondamentale rappresentato dal carattere in qualche modo internazionale delle procedure feziali, che per tal verso appaiono presupporre, almeno in linea di principio, una parità di posizioni tra i due contendenti, tale da far ritenere che, se pur certo presente, la ragione sostanziale dei Romani presupposta dal rito del feziale di questo popolo – del resto in linea ad una prospettazione della controversia per vari versi in termini «concreti» propria, com'è noto, del processo privato classico – non dovesse spingersi tanto innanzi da escludere completamente, almeno su di un piano di fatto, la possibilità del torto dei Romani stessi e della ragione dell'altro popolo: si veda tra l'altro Luigi Loreto – p. 42 s. –, che vede nel sistema feziale proprio delle comunità italiche di epoca anteriore all'egemonia romana una situazione analoga al sistema poliadico delle città-stato greche).

Antonello Calore, oltre che sulla doverosità giuridica implicata dal verbo 'condicere', si fonda sulle parole 'ius persolvere' (Liv., *urb. cond.* 1.32.10: 'ego vos testor populum illum ... iniustum esse neque ius persolvere'), giungendo a tradurre tale frase (p. 75 s.) con «il popolo straniero era 'iniustus' non avendo adempiuto all'obbligo di legge (= *ius persolvere*)» e considerando tale locuzione come una sorta di definitiva attestazione del fatto che «il popolo antagonista ... non aveva adempiuto l'obbligo prescritto dal diritto (= *non ius persolvere*)», cosa che giustificava quindi nei suoi confronti «l'uso della forza» (p. 95). Tale aspetto è senza dubbio significativo, ma non risulta affatto tanto definitivo quanto l'autore postula, dato che, ad esempio, anche nella *legis actio sacramenti in rem* una parte afferma l'assolutezza incontestabile del proprio diritto (Gai., *inst.* 4.16: 'hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio secundum suam causam ...', e quindi 'ius feci sicut vindictam imposui'), ma anche l'altra, che dichiara questa *vindicatio* avvenuta 'iniuria', sostiene egualmente il proprio diritto di proprietà, cosicché le due parti, con la prestazione del *sacramentum* vengono a trovarsi in una posizione del tutto analoga e rimane quindi da accertare appunto quale *sacramentum* sia *iustum* e quale *iniustum*. In tale prospettiva, anche senza volere qui entrare nelle teorie ricostruttive che hanno individuato la soluzione di tale questione nel diritto più arcaico nel ricorso ad una ordalia, si potrebbe qui congetturare che sia appunto il *bellum* a decidere, con il prevalere dell'uno o dell'altro popolo, quale delle posizioni sia giusta e conforme allo *ius* così come al *fas*, risultando per tal via definitivamente espresso quel giudizio divino invocato dal feziale nella *clarigatio* (anche se peraltro, come si vedrà, la sconfitta può anche essere causata da fattori di rottura della *pax deorum* pur estranei alla guerra). E per tal verso – se è forse da scorgere una netta differenza tra l'assolutezza delle parole 'ego tibi ... manum iniecio' della *manus iniectio*, cui segue l'immediata apprensione del debitore, e il carattere invero alquanto meno definitivo della locuzione con cui si conclude la *indictio belli*, ove 'bellum indico', in ogni caso, si giustappone ad un 'facioque' che proietta il risultato che si vuole così conseguire in un momento futuro, ossia alla conclusione della guerra – si potrebbe d'altra parte arrivare, nel quadro di tali pur non conclusivi paralleli tra il rito feziale ed il processo privato, a proporre semmai una corrispondenza tra la fase *apud iudicem*, in cui si decide in concreto la controversia, e lo stesso *bellum*, la cui vittoria, così come sarebbe avvenuto nell'ipotizzata fase ordalica dell'*actio sacramenti*, sarebbe appunto giunta a sanzionare il carattere *iustum ac piium* delle pretese romane e della guerra a tal fine intrapresa.

In questa visuale, sembra altresì possibile correggere conclusivamente la già ricordata asserzione dell'autore (p. 67) secondo cui «la *execratio* del *pater patratus* consisteva ... non tanto nell'eliminazione fisica, che pure era l'eventualità più comune, quanto nell'allontanamento dell'*execratus* dalla comunità», affermazione, oltre che assurda (si vedrà infatti come la sconfitta possa essere determinata da cause del tutto estranee alla falsità delle sue dichiarazioni), si manifesta subito intrinsecamente contraddittoria, poiché, se «l'eventualità più comune» fosse stata l'«eliminazione fisica» del *pater patratus*

che incorresse nei presupposti dalla *execratio*, non si riesce proprio a vedere perché mai, invece, la conseguenza di quest'ultima dovesse piuttosto essere l'«allontanamento dell'*execratus* dalla comunità»: se infatti la *execratio* doveva avere – come vuole apoditticamente postulare l'autore – precise conseguenze di questo genere sul piano del diritto, non si riesce per tal verso a comprendere perché mai esse dovessero tanto imprecise, e spaziare dalla uccisione dell'*homo sacer* al mero allontanamento dalla comunità dell'*impius*. Ma se tale ricostruzione si rivela pressoché impermeabile ad ogni minima logica consequenziale, non meno tetragona ad ogni smentita testuale si mostra qui un'impostazione ermeneutica che, seguendo le sconsolanti ipotesi in materia di Roberto Fiori, ignora dolosamente il fatto che non esiste una sola minima fonte, tra quelle a nostra disposizione, che ricollegli lo spergiuo non solo alla sacertà in senso proprio, ma neppure ad una qualsivoglia reazione da parte dell'ordinamento giuridico umano (e qui, come nel suo libro sul giuramento, Antonello Calore, piuttosto che ignorare le mie ricerche, avrebbe semmai dovuto, qualora ne fosse mai stato in grado, tentare piuttosto di smentirmi): posto infatti che nelle ipotesi di *adfectatio regni* e di violazione del carattere sacrosanto dei tribuni della plebe la sacertà riguarda senza dubbio non certo il venir meno al giuramento di non tollerare il ritorno della monarchia o di rispettare tali magistrati, bensì la diversa fattispecie chi appunto aspiri al regno o attento a questi ultimi, e che d'altra parte due pur dubbi passi di Aulo Gellio (*noct. Att.* 20.1.7-8 e 53) parlano per il falso testimone ed il giudice corrotto di *capite punire* e di *deiectio e saxo Tarpeio* ma non certo di *sacratio*, sarebbe infatti da chiedere all'autore – e, prima di lui, alla ineffabile ricostruzione di Roberto Fiori cui egli si ispira – da quale mai pur minimo indizio testuale si possa desumere un trattamento dello spergiuo analogo a quello dell'*homo sacer*, posto che tutte le fonti in materia, non escluse quelle giuridiche in senso stretto (si vedano infatti D. 12.2.13.6, D. 44.1.15, C.I. 4.1.2 e *Iust. inst.* 4.13.4), convergono nell'escludere che il venir meno al giuramento o il giurare il falso sia illecito che non riguarda il diritto umano (Cic., *leg.* 2.9.22: '*perurii poena divina exitium, humana dedecus*') e nel ribadire che la sanzione si situa soltanto sul piano del diritto divino (Tac., *ann.* 1.73.4: '*deorum iniuriae dis curae*'), mentre gli uomini si limitano ad evitare ogni contatto con simili soggetti *impii* (nozione giuridico-sacrale relativamente precisa nelle sue caratteristiche, e già ampiamente studiata, tra l'altro, da John Scheid), abbandonandoli semplicemente alla vendetta divina (si veda in particolare Gell. *noct. Att.* 6.18.11, relativo ai prigionieri di Annibale che rimangono a Roma nonostante il giuramento prestato al duce cartaginese e che, condannati dalla intera *civitas*, '*usque adeo intestabiles invisosque fuisse, ut taedium vitae ceperint necemque sibi consciverint*').

Per quanto riguarda, in particolare, l'*execratio* del feziale, è quindi da ribadire che non vi è traccia alcuna che questi – al di là della lata e non definitiva situazione di *impietas* creata dalla non rispondenza al vero di quanto affermato nella *clarigatio*, indirettamente dimostrato, nel caso, dalla sconfitta romana (peraltro, con i non secondari limiti di cui si dirà) – potesse essere considerato in maniera analoga all'*homo sacer* o venire comunque scacciato dalla *civitas*: se infatti, come Antonello Calore ammette in base ad una costante linea dottrinale, la parte finale della *clarigatio* (Liv., *urb cond.* 1.32.7: '*si ego iniuste impieque illos homines illasque res dedier mihi exposco, tum patriae compotem me nunquam siris esse*') può essere rapportata al *iusiurandum per Iovem lapidem* riferitoci da Festo (*de verb. sign.*, sv. "*lapidem silicem*" [Lindsay², p. 239]: '*lapidem silicem tenebant iuraturi per Iovem haec verba dicentes: si sciens fallo, tum me Dispiter salva urbe arceque bonis eiciat ut ego hunc lapidem*'), dalla lettura di entrambi i testi emerge come non vi sia alcuna allusione ad una reazione da parte della *civitas* all'eventuale spergiuo, tantomeno in termini di sacertà e quindi di liceità dell'uccisione del soggetto, venendo piuttosto la punizione dell'*impius* – che nessuno scaccia dalla comunità – riservata alla divinità stessa ('... *tum me Dispiter ... eiciat ...*').

Per tal verso, anzi, il parallelo ipotizzabile tra la situazione del feziale, che attende dalla vittoria bellica la riprova della verità delle proprie asserzioni, e quella del contendente che, nella *legis actio per sacramentum*, affida agli dei e in seguito al giudice umano la decisione di quale *sacramentum* sia *iustum* e quale *iniustum*, possono presentare ulteriori e forse decisive analogie: infatti, se a nessuno risulta mai venuto in mente di considerare in età storica *sacer* o comunque da scacciare dalla *civitas* chi abbia perso una lite, è da notare come anzi la promessa, in caso di soccombenza, di cinque pecore o cin-

que buoi a seconda del valore della causa sia stata appunto interpretata come consacrazione di tali animali agli dei al fine di essere sacrificati per espiare lo *scelus* del falso *sacramentum*: intendendo quindi tale illecito religioso in termini di *scelus expiabile* e non certo, come vorrebbe invece la ricostruzione in esame, in chiave di *scelus inexpiabile* da scontare con la sacertà o l'esilio.

6. Una volta esaminato nelle sue implicazioni giuridico-sacrali il rituale feziale della *indictio belli*, l'indagine di Antonello Calore, rinunciando a rintracciare riscontri e verifiche a tali risultati in un esame più dettagliato dei casi di *bellum iustum* in concreto recati dagli storici latini, procede nel terzo capitolo ad esaminare la posizione in materia di Marco Tullio Cicerone (p. 106-191: «Cicerone teorico del 'bellum iustum'?»). Non è inutile, come si vedrà in seguito, procedere ad una esame relativamente analitico di tale capitolo e dei passi ivi considerati.

L'autore, pur muovendo da una dottrina che «nella sua generalità» tende ad individuare nell'«Arpinate l'ideatore del concetto di guerra 'sostanzialmente' giusta» (p. 107), dichiara in ogni caso di condividere le ricordate critiche mosse da Luigi Loreto a tale *tralatitia communis opinio* (premessa invero più di stile che poi effettivamente rispettata), ritenendo tuttavia «non altrettanto convincente» la posizione di quest'ultimo in ordine alla *rerum repetitio*, a suo avviso «intesa troppo riduttivamente alla stregua di un residuo del passato» (p. 109). Secondo Antonello Calore, infatti, Cicerone, anche in quanto influenzato ed anzi guidato dalla filosofia greca, fu «studioso attento e originale dei problemi della pace e della guerra in relazione alle esigenze dei suoi tempi», così da tenere conto sia della trasformazione della guerra in politica di dominio globale, sia della generale laicizzazione dell'ordinamento giuridico che richiedeva una conseguente nuova visione del *bellum iustum* (p. 110 s.): in tale prospettiva, l'autore muove quindi ad un approfondimento di tale tematica – «vasta e complessa implicando diversi piani di riflessione» – e procede ad analizzare i testi ciceroniani sul '*bellum iustum*' «privilegiando l'aspetto giuridico meno indagato dalla dottrina», ossia, in particolare, «gli schemi logico-costruttivi utilizzati per inquadrare il fenomeno bellico, come *causa*, *res repetere* e *res vindicare*, *denuntiare* e *indicare*, con l'intento di individuare le influenze e gli apporti della cultura giuridica di quel tempo» (p. 111).

Partendo dal *de republica*, il primo testo ciceroniano esaminato (p. 113 ss.) è quindi quello in cui si afferma che Tullio Ostilio avrebbe tra l'altro posto «un sistema di regole ('*ius*') per iniziare la guerra, fondato sui rituali dello *ius fetiale*» (p. 114) – *rep.* 2.17.31: '*constituitque ius quo bella indicerentur, quod per se iustissime inventum sanxit fetiali religione, ut omne bellum quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque inpium iudicaretur*' –, peraltro senza confrontarlo con le analoghe affermazioni di Liv., *urb. cond.* 1.32.5, che riferisce tali innovazioni ad Anco Marzio, ed insistendo invece soprattutto (p. 116 ss.) sull'uso tecnicistico dei verbi '*sancire*', '*denuntiare*' e '*indicare*', in un'indagine che si snoda, specie riguardo al significato che quest'ultimo termine assume nei rapporti internazionali («dichiarare solennemente» e quindi «far conoscere»), attraverso ulteriori testi che suffragano tale necessità internazionalistica, da Cic., *fam.* 12.24.2 a *Phil.* 6.2.4 sino a Liv., *urb. cond.* 21.17.4 e 21.18.1-2, al fine di mostrare come «l'analisi delle riflessioni a carattere teorico-generale di Cicerone», rapportato alla nuova dimensione transmarina della guerra, mostrerebbe come «il *denuntiare bellum* consistesse in un atto che non si risolveva nella dichiarazione formale di guerra, ma poteva richiamare in sintesi le istanze dibattute nella precedente *rerum repetitio*, oppure ... contenere un'ulteriore proposta ultimativa che, se accettata, avrebbe scongiurato *in extremis* il conflitto armato» (p. 122): per cui, anche in tale «procedura riformata» (espressione il cui tecnicismo non sembra per nulla giustificato), nel '*denuntiare*' ed '*indicare*' *bellum* sarebbero sempre perdurati, sia pur non in un ordine tale da rispettare le precise scansioni rituali della procedura feziale, «l'attestazione del rifiuto all'adempimento da parte del popolo antagonista e l'enunciazione del popolo offeso di muovere guerra per la difesa dei diritti ritenuti lesi» (p. 123). A questo punto – senza porsi il dubbio del carattere un po' paradossale dell'idea della conquista quasi dell'intero mondo conosciuto da parte di una città che in realtà avrebbe voluto semplicemente difendere attraverso una guerra sempre «giusta», esauritisi i tentativi di risolvere pacificamente la controversia, i propri diritti ingiustamente lesi – l'autore rinvia l'esame del decisivo

passo del *de republica* (3.33.35) circa il *'bellum iustum'* e passa ad esaminare i testi tratti da altre opere ciceroniane ed in primo luogo dal *de legibus* e dal *de officiis*.

Il primo passo considerato (p. 124 ss.) è quindi Cic., *leg. 3.3.9* (*'imperia, potestates, legationes, quom senatus creverit populusve iusserit, ex urbe exeunto, duella iusta iuste gerunto, sociis parcunto, se et suos continent, populi sui gloriam augento, domum cum laude redeunto'*), in cui l'espressione *'duella iusta iuste gerunto'* (dove *'duellum'* rappresenta la versione arcaica del termine *'bellum'*) viene spiegata (p. 125) come un riferimento dell'aggettivo *'iustus'* tanto alla dichiarazione di guerra quanto alla «condotta da tenere nei combattimenti», ossia – in riferimento a *off. 1.11.34* ss. (*'... maxime conservanda sunt iura belli'*) – all'«essere moderati con gli alleati ed equilibrati in battaglia», in una interpretazione piuttosto riduttiva dello *ius in bello* che, nel separare nettamente i due aspetti, risulta del tutto ignorare come per un *'bellum iustum'* e quindi vittorioso non basti una rituale e giustificata *indictio belli*, ma occorra altresì, come si vedrà meglio in seguito, tutt'una serie di condizioni successive altrettanto fondamentali per continuare ad essere favoriti dagli dei nella vittoria.

A proposito del *de officiis*, dopo aver esaminato (p. 128 ss.) un passo (1.11.34: *'... nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc belvarum confugiendum est ad posterius si uti non licet superiore'*) che, forse ispirato da Panezio, non sembra aver molto a che vedere, come ammette lo stesso Antonello Calore (p. 120) con la figura del *'bellum iustum'*, si passa ad esaminare (p. 130 ss.) il successivo richiamo ciceroniano all'attività dei feziali (1.11.36: *'ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est. ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatur ante sit et indictum'*), dove il fulcro della questione, nella prospettiva seguita dall'autore, è ovviamente la doppia disgiuntiva che separa la *rerum repetitio* dalla *denuntiatio-indictio* (che peraltro egli [p. 131] tende a qui stranamente a separare come due distinti elementi della «guerra giusta», mentre prima [p. 122 s.] aveva invece ritenuto «difficile separare in modo netto il *denuntiari* dall'*indicare bellum*», propendendo per «un uso combinato dei due termini con l'intento di descrivere le finalità da sempre presenti nel sistema romano del *bellum iustum*»). In effetti, nella prospettiva seguita da Antonello Calore, ci si aspetterebbe qui una doppia condizione, ossia che la guerra sia da ritenere *iusta* se vi sia stata *'et'* la *rerum repetitio* *'et'* la *denuntiatio-indictio*: non sembra infatti possibile aggirare tale ostacolo, come tentava di fare Sigfrid Albert, intendendo *'aut ... aut ...'* in senso copulativo (*'et ... et ...'*), e, a meno di postulare senz'altro, come propone Silvia Clavadetscher-Thürlemann, una negligenza di Cicerone, il testo sembra dare ragione allo scetticismo di Luigi Loreto (p. 35 ss.), che considera la *rerum repetitio* ormai soltanto un fossile nell'epoca ciceroniana, in cui le relazioni internazionali, specie con gli stati ellenistici, privilegiavano il solo aspetto della *denuntiatio-indictio*: Antonello Calore (p. 124) obietta quest'ultimo che, così facendo, non si spiegherebbe la presenza della *rerum repetitio* in altri importanti testi di Cicerone in argomento, ma subito dopo propone una spiegazione che in fondo non appare troppo lontana da quella testé rifiutata, ritenendo che in *off. 1.11.36* la tradizione viene rielaborata, in un «approccio teorico», «tenendo conto delle trasformazioni radicali della procedura feziale e dell'evoluzione della natura della guerra».

In ogni caso, l'esame delle testimonianze ciceroniane in materia prosegue con *off. 1.11.37* (in cui Catone *'negat ... ius esse qui miles non sit cum hoste pugnare'*, nel quadro della *'summa ... observatio in bello movendo'* propria dei Romani), che l'autore tende ad spiegare (p. 135 s.) come interpretazione giuridica da situare sul piano dello *ius* in senso proprio piuttosto che su quello del *fas*, e passa quindi ai passi di tale opera che riguardano più direttamente le prescrizioni relative al comportamento da tenere nel *'bellum iustum'*, guardando soprattutto alla nozione di *'iustus hostis'* (*off. 3.29.108*: *'cum iusto enim et legitimo hoste res gerebatur adversus quem et totum ius fetiale et multa sunt iura communia'*) e a quanto lo differenzia da pirati e predoni (equiparati in *Verr. II.4.55.122* ai barbari), che non sono invece nemici *'iusti'* e nei cui confronti *'nec fides debet nec ius iurandum esse commune'* (*off. 3.29.107*, ove si aggiunge: *'ut si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris nulla fraus est ne si iuratus quidem id non feceris'*). Attraverso Liv., *urb. cond. 34.13.5-6* (*'adbuc praedonum magis quam bellantium militastis more: nunc iusta pugna hostes cum hostibus conferetis manus; non agros inde populari sed urbium opes exhaurire licebit'*), ove peraltro Antonello Calore [p. 138 nt. 127] spiega la possibilità di saccheggiare città e non più soltanto le campa-

gne come una conseguenza di «uno *ius in bello*, in forza del quale si aveva il diritto di saccheggiare la città», e non piuttosto come una semplice conseguenza delle mutate situazioni belliche) si arriva quindi (p. 139 s.) alla distinzione adombrata da *off.* 1.12.38 tra guerra combattuta per la sopravvivenza («... *uter esset non uter imperaret*...») e guerra intrapresa per il dominio («*cum vero de imperio decertatur belloque quaeritur gloria causas omnino subesse tamen oportet easdem quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum*»), a proposito della quale Cicerone sottolinea la necessità che ricorrano i presupposti che integrano le *'iustae causae bellorum'*, che a sua volta Antonello Calore individua collegando quest'ultimo passo non tanto al § 35 (*off.* 1.11.35: «*quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam ut sine iniuria in pace vivatur*»), forse ispirato da Panezio e che, anche secondo Luigi Loreto, appare aver poco a che fare con la nozione di *'bellum iustum'*, bensì con il ricordato § 36 («*ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est. ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum*»), dove a suo avviso (p. 141) si parla appunto dei «requisiti (*causae*) del *bellum iustum*: la *rerum repetitio*, la *denuntiatio-indictio*»: soluzione che peraltro, anche in vista dell'invero problematico «*aut ... aut ...*» che caratterizza tale passo, in cui del resto non compare per nulla il termine «*causa*», sembrerebbe ancora una volta confermare, contro le intenzioni dell'autore, il carattere assai distante della pretesa concezione ciceroniana del *'bellum iustum'* rispetto alla conglobante prospettiva feziale incentrata sulla *rerum repetitio*.

Tutto ciò serve comunque all'autore per concludere (p. 142) affermando «di potere escludere dal testo del *De officiis*, per quanto riguarda il *bellum iustum*, qualsiasi ipotesi di elaborazione, da parte di Cicerone, di una teoria della «guerra giusta» basata su principi etico-filosofici o cause finali», così come troppo condizionanti influenze da parte di prospettive greche legate in particolare alla nozione di *'iusta causa'* (che nel *de officiis*, nota Antonello Calore [p. 143] non viene mai correlato a *'bellum iustum'*): anche se, si aggiunge (peraltro, sembra, sovrapponendo al piano giuridico prospettive di altro tipo), ciò non esclude che Cicerone «comprendesse tra le cause della guerra lo scopo ultimo del raggiungimento della pace» (*off.* 1.23.80: «*bellum autem ita suscipiatur ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur*»), «della difesa propria e degli alleati» (ossia della legittima difesa) nonché, come si è già visto (§ 2), «della liberazione dalla schiavità» (ossia dall'asservimento politico).

Nel successivo paragrafo (p. 145 ss.), dopo aver esaminato, sempre in relazione alla nozione di *'bellum iustum'*, Cic., *div. in Caec.* 62, l'autore passa a considerare un passo in cui si afferma che i Traci, rovinati dal governatore della Macedonia Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, che per non muovere guerra aveva loro imposto il pagamento di una ingente somma, ormai nella indigenza non avevano trovato di meglio per sopravvivere che depredare le popolazioni dei confinanti territori romani, in un'incursione che Cicerone – in polemica, si badi, con Pisone, di cui non vuole la riconferma nella carica – definisce *'bellum prope iustum'* (*prov. cons.* 4: «*pro emptā pace bellum nobis prope iustum intulerunt*»): l'autore (p. 148 s.) interpreta tale espressione nel senso che i Traci, poco prima definitivi da Cicerone «*barbari*» nonché «*vexatores ac praedatores*», e d'altra parte privi di un nucleo istituzionale organizzato, erano esclusi «dallo *status* di *hostes iusti*, indispensabile per combattere un *bellum iustum*» (secondo moduli ermeneutici analoghi, anche se con soluzione di segno opposto, Silvia Clavadetscher-Thürlemann parlava qui di una sorta di riconoscimento del diritto di una popolazione barbarica a portare un *bellum iustum* contro i Romani come reazione ad un torto subito); tuttavia, se si considera come le scorrerie («*excursiones*») dei Traci non possano essere considerate una «guerra» in senso proprio, sembra che qui, ancor prima dei requisiti rilevati da Antonello Calore, manchi del tutto, non solo il carattere «*iustum*» ma altresì e soprattutto un vero e proprio «*bellum*», cosicché il passo dell'orazione ciceroniana, abbandonando metodologie esegetiche di ordine lemmatico adatte piuttosto ad un testo giuridico tratto dai *Digesta*, possa essere letto spiegando più semplicemente la locuzione «*bellum prope iustum*» nel senso, del resto ovvio sin da una prima lettura, di un comportamento *lato sensu* bellico in fondo più che giustificabile. Nello stesso senso, del resto, appare deporre l'altro testo di Cicerone richiamato a tale proposito dall'autore (p. 148 nt. 167) in cui si dice che Mario fuggì la «*vim prope iustorum armorum*» delle milizie sillane (*Sest.* 22.50), dove, anche ad accettare che il *bellum civile* non possa mai essere giusto secondo Cicerone, come vuole Antonello Calore (ma si è visto come in

Phil. 8.4.12 si affermi l'esatto contrario), l'espressione 'prope iusta', del resto qui riferita ad 'arma' e non a 'bellum', sembra troppo generica per costruire sopra di essa tanto precisi teoremi giuridici. Né, in riferimento al passo della *oratio de provinciis consularibus*, sembra infine utile il richiamo (p. 149 s.) del pur interessante Liv., *urb. cond.* 21.35.1-2, dove si parla di una popolazione gallica – definita 'barbara' – che, combattendo sulle Alpi i Cartaginesi, assale ora la testa ora la retroguardia dell'esercito punico, comportandosi così più da razziatore che da soldato in guerra ('... *latrocinii magis quam belli more concursabant* ...'): passo da cui l'autore (p. 150) deduce che «si potrebbe così individuare nell'assenza dello stato di *hostis iustus*, il requisito giuridico mancante che indusse Cicerone a non inquadrare pienamente quell'episodio» – ossia quello dei Traci – «nella figura della 'guerra giusta'», peraltro dicendo anche, non senza contraddizione, in riferimento al comportamento dei Galli, che «allo stesso modo le *excursiones* dei predoni Traci sono paragonabili ai conflitti *latrocinii more* e quindi non rientrano nelle categorie dello *ius belli*», per concludere quindi: «è di nuovo l'elemento giuridico che permette di esplicitare il collegamento allo schema del *bellum iustum*» (il che, si può osservare, può essere vero sinché ci si ferma ad una prospettiva classificatoria sufficientemente lata ed elastica, senza pretendere di dedurre definitive ed assolute regole giuridiche: altrimenti si finisce per considerare alla stregua di *latro barbarus*, per le sue tecniche di guerriglia, anche il buon vecchio dittatore Quinto Fabio Massimo detto il «Temporeggiatore»).

Una simile tendenza a leggere Cicerone come se si trattasse di Ulpiano sembra infine presente nell'esegesi dell'ultimo passo esaminato dall'autore nel paragrafo in questione, ossia Cic., *Deiot.* 5.13: '*ad eum igitur rex Deiotarus venit hoc misero fatalique bello, quem antea iustis hostilibusque bellis adiuverat*'; qui, per giustificare il comportamento di Deiotaro, si dice che egli nella disgraziata circostanza della guerra civile ha combattuto Cesare non per ostilità nei suoi confronti, ma per amicizia di Pompeo, di cui era stato alleato – traduce l'autore (p. 151) – in «guerre giuste contro nemici legali»: Antonello Calore trova quindi nel passo «due conferme», di cui «la prima, ricavabile dalla contrapposizione tra guerra civile '*miserum fataleque*' e guerra esterna '*ustum hostileque*', è connessa alla concezione ciceroniana di considerare la guerra civile '*iniusta*', mentre la seconda è relativa al nesso «tra il '*bellum iustum*' e l'avversario come *hostis* legale». Ora anche la contrapposizione ciceroniana tra guerra civile '*iniusta*' ed il '*bellum iustum*' esterno, in effetti riscontrabile in vari luoghi, può essere certamente considerata una concezione di fondo dello scrittore; ma se si pretende di farne una ferrea regola giuridica, è in tal caso da ricordare – oltre a *Phil.* 8.4.12 – come Cicerone, in *ep. fam.* 6.6.5 (luogo menzionato [p. 22 s.] dallo stesso Antonello Calore), definiva '*iustissima*' la guerra di Pompeo contro Cesare, in un'apologia della guerra civile che giungeva a condannare come '*iniquissima*' qualsiasi ipotesi di rappacificazione ('*causa orta belli est: quid ego praetermisi aut monitorum aut querelarum, cum vel iniquissimam pacem iustissimo bello antefeream?*'): ma, ovviamente, abbandonando la *interpretatio stricti iuris* di Antonello Calore, quella che per un giurista sarebbe inescusabile contraddizione, per un politico ed un oratore è al contrario ovvia arte affabulatoria.

Infine, prima di arrivare a trattare della '*iusta causa*', viene per ultimo esaminato un decisivo passo del *de republica* (3.23.35) prima lasciato da parte, e ricavato da Isidoro di Siviglia (*orig.* 18.1.2-3): '*quattuor autem sunt genera bellorum, id est iustum, iniustum, civile et plus quam civile. iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa, iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione inicitur; de quo in Republica Cicero dicit: illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. nam extra <quam> ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest. et hoc idem Tullius parvis interiectis subdidit: nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi de repetitis rebus*'. Senza che sia qui possibile qui entrare nei problemi sia testuali che interpretativi presentati del passo (circa la cui importanza, in ogni caso, Antonello Calore [p. 154 s.] tende a seguire la prospettiva riduttiva avanzata – a suo avviso «con eccessiva sicumera» – da Luigi Loreto, che riferisce ad Isidoro e non a Cicerone la spiegazione '*nam extra ... iustum nullum potest*', anche se rispetto a questo studioso egli, afferma, si pone in una «ottica visuale» diversa), è qui sufficiente rimarcare come l'autore (p. 153) insista su come «in nessuna opera ciceroniana, come in questo caso, riscontriamo un rapporto inequivocabile tra la *iusta causa*, estranea agli schemi giuridici, e il *bellum iustum*», per concludere (p.

155) che «ritroviamo qui lo schema concettuale riscontrato in *De officiis* 1,11,36, dove gli stessi tre elementi concorrono a realizzare l'idea del *bellum iustum*» e che «anzi, seguendo l'interpretazione che ho dato del paragrafo 38, le *iustae causae bellorum* sono da collegare proprio ai tre elementi», ossia alle «procedure istituzionalizzate del *denuntiare, indicere, res repetere*» (peraltro, trascurando la non secondaria osservazione di Luigi Loreto – p. 36 – circa la vistosa inversione per cui la dichiarazione di guerra precede l'ultimatum costituito dalla *rerum repetitio*). Ora, se l'interpretazione data dall'autore a *off.* 1.12.38 («... oportet easdem quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum ...») in riferimento a *off.* 1.11.36 («ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatur ante sit et indictum»), ove il termine 'causa' non compare affatto, non superava certo, come si è visto, il ruolo alternativo posta da quest'ultimo passo tra *rerum repetitio* e *denuntiatio-indictio*, in *rep.* 3.23.35 si afferma ben diversamente 'nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatur, nisi indictum, nisi de repetitis rebus': il che potrebbe far pensare anche che qui Isidoro di Siviglia non riferisca fedelmente il dettato ciceroniano, che in effetti, nella contraddizione rispetto a *off.* 1.11.36, potrebbe risultare per tal verso più in sintonia con la prospettiva del vescovo cristiano, mentre per altro verso, ad essere acribici, si potrebbe notare che tale triplice condizione non si accorda del tutto con il 'bellum iustum' intrapreso, come si dice poco supra, 'propulsandorum hostium causa', in cui non sembra fosse necessaria alcuna dichiarazione di guerra (si veda tra l'altro Liv., *urb. cond.* 36.3.7-12). Con questo non si vuole né intraprendere una compiuta esegesi del passo, né tantomeno procedere ad una severa individuazione dell'esatto testo ciceroniano, ma soltanto notare come, ancora una volta, se si accetta il pensiero di Cicerone nella lata prospettiva sapienziale che gli è propria non sorgono eccessivi problemi, ed anzi il significato complessivo del passo risulta piuttosto chiaro, ma se si pretende di analizzarlo come rigorosa filosofia o peggio come lineare costruzione sistematico-giuridica, in tal caso sorgono problemi difficilmente superabili ed il discorso può difficilmente pervenire a risultati conclusivi.

Sembra quindi arduo rintracciare nel passo in esame, come pretende l'autore (p. 155 s.), «una preziosa conferma testuale che Cicerone, nella sua riflessione sulla guerra, stabiliva uno stretto collegamento tra la *causa* e il *bellum iustum*, che, secondo quanto emerso dall'analisi dei suoi testi, si inquadrava nell'ambito della concezione giuridica della guerra», deducendone che «Cicerone, consapevole delle trasformazioni profonde subite dal fenomeno della guerra dopo il conflitto cartaginese e forte della tradizione dello *ius fetiale*, ripensò lo schema del *bellum iustum* affidandosi ad alcune categorie giuridiche del suo tempo, tra cui il concetto di *iusta causa*»: affermazioni che, in base ai passi considerati, appaiono in effetti piuttosto gratuite.

7. In ogni caso, ancora una volta Marco Tullio Cicerone torna ad essere, nella visuale dell'autore, giurisperito a tempo pieno, e se ne devono pertanto seguire le pretese elaborazioni sistematiche e le architetture costruttive. Infatti, nel paragrafo successivo, intitolato appunto «la causa» (p. 156 ss.), Antonello Calore, prende in primo luogo le distanze dalla posizione di Herbert Hausmaninger (a detta dell'autore «condivisa dalla quasi totalità della dottrina»), secondo il quale nella «riflessione» di Cicerone sarebbe «presente uno sforzo innovativo di dare una portata morale al *bellum iustum*, attraverso i concetti storici di *iustitia, aequitas* e *fides*», sforzo peraltro volto, secondo lo studioso tedesco, ad individuare la causa finale e le implicazioni etiche della guerra piuttosto che il motivo o causa fondante di essa (si veda in particolare *off.* 1.11.35 'quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam ut sine iniuria in pace vivatur parta autem victoria conservandi ii qui non crudeles in bello non inmanes fuerunt'). L'autore (p. 157) ribatte che l'analisi delle fonti ciceroniane «non suffraga tale opinione», poiché, a suo avviso soltanto in *rep.* 3.23.5 il termine 'causa' risulterebbe «riferito a situazioni che esulano da una visione rigorosamente normativa», mentre «tutti gli altri testi generalmente addotti» a sostegno di tale tesi «non contengono nessuna relazione diretta tra l'espressione *iusta causa* e l'idea di *bellum iustum*»: infatti – come notava anche Luigi Loreto nel suo libro sul *bellum iustum* in Cicerone – soltanto tre documenti contenenti il «sintagma *iusta causa*» in riferimento alla guerra sono ciceroniani, e, a parte lo scarsamente significativo *fr.* 6 del *de rege Alexandrino* (cui si può nel caso aggiungere l'uso metaforico della locuzione '*iniustum impiumque bellum*' di *div. in Caec.* 63), essi si riducono, come si è visto, a *Phil.*

8.4.12 (*... quae causa iustior est belli gerendi quam servitutis depulsio?...?*) – il cui valore tecnico sembra peraltro immediatamente smentito dal fatto che ad esempio in *Phil.* 2.22.53 (*praesertim cum omnino nulla causa iusta cuiquam esse possit contra patriam arma capiendi*) Cicerone affermi più o meno il contrario – e da *off.* 1.12.38 (*... oportet easdem quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum ...*), che, per quanto letto dall'autore in relazione al precedente § 36 (*... potest nullum bellum esse iustum nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatur ante sit et indictum ...*), rimane sempre in irrimediabile contrasto, nella locuzione disgiuntiva *'aut ...aut ...'* che collega la *rerum repetitio* alla *denuntiatio-indictio*, con quanto recato da *rep.* 3.23.5 (*nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatur, nisi indictum, nisi de repetitis rebus*), dove invece occorrono cumulativamente tutti tali requisiti.

Nonostante tali premesse, che sembrano smentire non solo le tesi di Herbert Hausmaninger, ma l'importanza stessa della *iusta causa belli* in Cicerone, e, molto di più, qualsivoglia pretesa elaborazione sistematico-giuridica di tali concettualizzazioni da parte dell'Arpinate, l'autore procede (p. 169 ss.) ad uno scrupoloso quanto inane esame dei diversi significati che *'causa'* assume nell'opera di tale autore, in sintonia con «le molte accezioni che ad esso riserva la lingua latina, in special modo dopo l'influsso della filosofia greca», soffermandosi, oltre che sulla nozione di *'causa efficiens'* rintracciabile in *fat.* 15.34, che però non gli sembra utile alla ricerca (p. 160 s.), soprattutto sui testi ove, come nella *pro Quintio* (specie nei §§ 36-70), *'causa'* risulta indicare il «fondamento dell'azione» e, in senso più generale, «il titolo giuridico dell'atto» (p. 163 s.), ossia, nel complesso, «il fondamento dell'atto»: appurando per tal via che «la *causa ...*, come titolo dell'azione richiesto dall'ordinamento, faceva parte degli schemi argomentativi della riflessione ciceroniana» (p. 164 s.): controllando quindi tale risultato attraverso un esame dei riscontri di tale significato di *'causa'* individuabili nella cultura giuridica del periodo ciceroniano e, in particolare (p. 166 ss.), nella locuzione *'iusta causa'* che compare nell'editto publiciano in ordine alla *res vendita et tradita*, il che comporta un ulteriore esame della formula di tale azione e di Gai., *inst.* 4.36, nonché un richiamo dell' *'in causa ius esse positum'* recato dal famoso passo sul tamponamento dei due *plostra onusta* e delle relative *mulae* sul *clivus Capitolinus*, tratto dai *digesta* di Alfeno Varo e conservatoci da D. 9.2.52.2. Da tutto questo l'autore può quindi concludere (p. 170) che «dall'analisi dei testi fin qui condotta, si ricava che Cicerone utilizzava il termine *causa* anche nell'accezione di fondamento giuridico dell'azione e che la scienza giuridica del suo tempo conosceva l'espressione *iusta causa* nel significato precipuo di requisito dell'agire prescritto dall'ordinamento».

E si arriva finalmente alle «conclusioni» (p. 170 ss.), il cui l'autore esordisce affermando come sia sua «convinzione» che «i riferimenti giuridici alla *causa* del *bellum iustum* possono essere ricondotti al significato, appena accennato, di *causa* come fondamento giuridico dell'azione»: ove, parlando di «riferimenti giuridici», sembra volersi alludere ad una fantomatica compiuta trattazione di ordine sistematico offertaci dalla «riflessione» ciceroniana, dimenticando ancora una volta che, come si è testé ribadito, i passi invocabili a tale proposito non sono più di tre o quattro, e per di più in contraddizione tra loro.

Per tal verso, Antonello Calore tiene a precisare come la sua posizione si diversifichi sia da coloro che ritengono le teorizzazioni ciceroniane sulla guerra di ordine essenzialmente etico-filosofico, sia da chi, come Luigi Loreto, ritenga che tale autore non vada oltre al richiamo degli aspetti giuridici-formali dell'antico *ius fetiale*, e procede quindi ad esporre conclusivamente l'innovativo portato tecnico-giuridico della «riflessione» di tale autore sul *'bellum iustum'*.

In limine a tale esposizione, tuttavia, sia consentito di esplicitare ancora una volta ma in maniera più compiuta un'osservazione forse semplicistica, ma che accompagna da tempo come una sorta di bordone di basso queste pagine costituendo, come un eventuale lettore potrebbe aver compreso, una sorta di muta ma continua obiezione: se ci si limita a prendere atto che Marco Tullio Cicerone tratta ove occorre della guerra secondo la concezione che ne avevano il buon senso quotidiano, le concezioni giuridiche e le idee filosofiche del tempo, magari aggiungendo talvolta qualche spunto proprio ed originale, non sorge ovviamente nessun problema, e la lettura dei passi in materia risulta agevole e soddisfacente, risultando altresì scomparire, in una prospettiva politico-retorica, le

non poche incongruenze che essa presenta ad una lettura più severa: ma se invece si pretende, come fa non poca parte degli studiosi, che la «riflessione» di tale autore (Antonello Calore [p. 187] parla addirittura della sua «convinzione» che Cicerone «intraprese» una «riflessione» sul ‘*bellum iustum*’ affatto «personale e innovativa») abbia condotto ad una elaborazione sistematica e compiuta di tali concetti, non importa se in senso giuridico ovvero filosofico, in tal caso sembra difficile spiegare come essa, a meno di congetturare ulteriori approfondimenti in opere perdute e quindi per noi misteriose, sia testimoniata in maniera invero sconsolante da quella dozzina passi in cui egli si limita a rifarsi a diffuse visuali di fondo sulla guerra e alle nozioni giuridico-sacrali normali nella preparazione di un uomo di cultura del suo tempo, nonché da tre o quattro ulteriori eserti apparentemente un po’ più tecnici ma, in una rigorosa prospettiva ermeneutica, in irrimediabile contrasto tra loro. Tra le due possibilità, sembra quindi preferibile, sino a positive prove del contrario che sinora non sembrano per nulla emergere, postulare che Cicerone non intraprese nessuna «personale e innovativa riflessione» sulla guerra, dato che tale soluzione meglio si adatta alla considerazione e alla stima che in ogni caso si ha di tale autore: mentre pretendere che egli abbia tentato di costruire una propria architettura sistematica del ‘*bellum iustum*’ di cui i passi a disposizione sarebbero gli eclatanti risultati si traduce senza rimedio, molto al di là dell’antipatia che oggi come in passato la figura di Cicerone può destare in taluni, in un vero e proprio insulto alla sua intelligenza e la sua cultura, che egli in ogni caso non merita.

D’altra parte, i risultati cui Antonello Calore perviene, se liberati della paternità di Cicerone e dell’augusta matrice di una sua personale «riflessione» e soprattutto se collocati non su di un piano tecnico-giuridico ma in una lata dimensione culturale, si presentano indubbiamente plausibili e convincenti, tanto da far sorgere per vari versi spontanea la domanda del motivo per cui l’autore insista nel ricollegare ad una personale elaborazione ciceroniana quegli spunti che, pur forniti dalle sue opere, potrebbero egualmente essere visti come semplici idee circolanti nella cultura dell’epoca e da questi mutuate e magari in parte elaborate pur senza soverchie originali innovazioni, rimanendo comunque interessanti e decisivi elementi nelle vicende storiche dell’idea di «guerra giusta» (si vedano tra l’altro le osservazioni di Luigi Loreto – specie p. 75 ss. e 81 ss. –, per il quale i riferimenti alla *iusta causa*, come del resto l’affermazione – *off.* 1.11.35 – secondo cui la guerra ha come fine la pace, rimangano su di un piano *lato sensu* filosofico e per altro verso politico-propagandistico del tutto diverso dalla dimensione giuridica in cui si pone la nozione di ‘*bellum iustum*’, in una netta distinzione tra «sein» storico e «sollen» ideale ed irrealizzabile, o tra ‘*utilis*’ immanente ed ‘*honestum*’ trascendente).

In ogni caso, secondo l’autore (p. 170 s.), tale nuova costruzione del ‘*bellum iustum*’ operata dal «pensiero di Cicerone» sarebbe legata da una parte alle trasformazioni del diritto della tarda repubblica rispetto ai tempi arcaici in cui si enucleò il diritto feziale, e per altro verso alle innovazioni verificatesi in ambito bellico passando dalle guerre laziali a quelle italiche sino ai conflitti transmarini: cosicché, «consapevole di tali cambiamenti e senza abbandonare la dimensione giuridica, il Nostro ripensò il vecchio schema feziale della dichiarazione di guerra, adattandolo alla nuova realtà», in sintonia con il nuovo clima in cui, per usare le parole di Mario Bretonne cui qui l’autore ricorre, «il formalismo rigido e rigoroso» del diritto arcaico era stato ormai superato da un lento ma inarrestabile processo di laicizzazione che aveva imposto un «formalismo di tipo interpretativo».

In tale situazione (p. 172), la *rerum repetitio* si era ormai liberata dalle rigidità formali dell’antica procedura feziale e, ormai separata dalle restanti procedure della *indictio belli*, poteva esplicarsi non solo prima, ma altresì durante la dichiarazione di guerra, spiegandosi così, a giudizio dell’autore, le discrepanze rilevabili tra *rep.* 3.23.35 e *off.* 1.12.28: e l’«intento storico di Cicerone» – volto ad «armonizzare l’idea del *bellum iustum* alla nuova realtà giuridico-polemologica, recuperando alcuni elementi teorici dell’*indictio belli* feziali», specie nel rapporto tra la *rerum repetitio* e la *denuntiatio-indictio* della guerra – sarebbe stato appunto quello di «ricostruire» lo schema del *bellum iustum* (ricostruzione non si comprende bene se intrapresa a titolo personale e meramente speculativo ovvero sulla base di una qualche legittimazione fornita dall’ordinamento e quindi con una eventuale efficacia pratica) imperniandolo essenzialmente sulla solennità dell’‘*indicere bellum*’, appunto in quanto la *rerum repetitio*

– se non addirittura da considerare, come sostiene Luigi Loreto nel suo lavoro su Cicerone, un mero «fossile» di un rituale ormai superato – da tempo non si identificava più con le formalità della *clarigatio*, e d'altra parte l'azione del '*res repetere*' ormai era da tempo condotta dai *legati* senatorii che, pur senza sostituirsi ai feziali, erano dotati di un potere decisionale autonomo circa la pace e la guerra, come sottolinea l'autore (p. 173) rifacendosi ancora a Luigi Loreto.

In tale prospettiva – che spiega può darsi a posteriori perché l'autore, al fine di scolpire meglio tale contrasto, risulti come si è visto (§ 3) tanto rigido nel trattare dei fini della *rerum repetitio* arcaica – il mutamento che aveva investito questo istituto avrebbe prodotto profonde diversità dal suo archetipo arcaico, ma in ogni caso (p. 174) la sua funzione restava legata al «momento in cui i due soggetti in conflitto» – o forse più esattamente in potenziale conflitto – «inquadrandosi con criteri giuridici le rispettive rivendicazioni» (ma l'aggettivo «giuridico» sembra qui eccessivo) «individuavano il terreno per evitare la guerra» (ed anzi l'«accurata riflessione sui feziali di G. Fusinato ...» conduce l'autore a distinguere [nt. 252] due più recenti forme di *rerum repetitio*, la prima effettivamente volta ad evitare la guerra attraverso la intimazione di soddisfare le richieste romane, l'altra avente in pratica il valore di mera formalità). Nella laicizzazione dei costumi e quindi del diritto e nella cresciuta importanza delle trattative diplomatiche condotte dai *legati*, cui seguiva, in caso di fallimento di queste, un ultimatum condizionato, la *rerum repetitio*, liberata dalle formalità della *clarigatio*, rientrava nella complessiva fase di negoziazione internazionale: ed in tale prospettiva l'autore (p. 174 ss.) analizza quindi alcuni episodi della storia bellica romana, in cui l'inizio delle ostilità risulta inequivocabilmente segnato da una *rerum repetitio*: dalla richiesta romana ai Cartaginesi della consegna di Annibale, reo di aver violato il *foedus* attaccando Sagunto, del 218 a.C., alle '*condiciones*' poste dai Romani nel 196 e nel 192 a.C. ad Antioco III di Siria per evitare la guerra poi indetta nel 191 dopo aver consultato i feziali, sino all'episodio, cui si è già fatto cenno, di Perseo, ove le richieste romane ('*satisfaciones*'), che precedettero la terza guerra macedonica indetta nel 171 a.C., vengono interpretate dall'autore appunto in termini di *rerum repetitio* (p. 178 s.). Tale conservarsi nelle guerre transmarine, sia pur al di fuori della rigida scansione del rito feziale, della *rerum repetitio* dimostrerebbe quindi il suo persistere nella procedura bellica connessa alla *denuntiatio-indictio*, «confortando così la riflessione ciceroniana sui requisiti del *bellum iustum*» (p. 180): anche se, vale la pena di notare, ormai la *rerum repetitio* risulta tuttavia perdere ogni specificità rituale e giuridica per risolversi in un mero ultimatum, strumento conosciuto da ogni tempo e da ogni popolo, dove in modo ben diverso l'alternativa della guerra non è più subordinata alla riparazione di una ingiustizia oggettiva acclarata dal giudizio divino, ma soltanto a una scelta umana da operare in base ad una mera considerazione degli effettivi rapporti di forza.

A questo punto Antonello Calore richiama il passo gaiano (*inst.* 3.94) relativo alla *sponsio* internazionale – ed in particolare la distinzione finale che il giurista traccia tra la *stipulatio* dello *ius civile*, in cui '*si quid adversus pactionem fiat, ex stipulatu agitur*', e quest'ultima, ove, in caso di violazione, '*iure belli res vindicatur*' – per dimostrare la propria «convinzione» secondo cui l'espressione '*res vindicari*' rinvierebbe allo schema giuridico del '*res repetere*' (p. 180 s.) attraverso il richiamo di vari testi giuridici (D. 19.2.60.2, D. 6.1.43, C.I. 8.51.1) da cui risulta un del resto prevedibile rapporto di fondo tra '*repetere*', '*restituere*' e '*vindicare*': concludendo per tal via (p. 184) che «l'espressione '*repetere rem*' si riferisce alla 'rivendica secondo le regole generali', da collegarsi direttamente con il termine '*restitutio*» (sembra strano, piuttosto, che l'autore non volga invece l'indagine, in maniera alquanto più ovvia ed immediata, al significato che il verbo '*repeto*' assume nell'ambito, alquanto più prossimo alla *sponsio* internazionale e alla *rerum repetitio*, del *crimen repetundarum*, ove anzi in origine il giudizio di ripetizione di quanto concusso, a quanto si deduce dalla *lex Acilia*, si svolgeva davanti ai *recuperatores*, secondo una procedura introdotta da un *sacramentum* e quindi verosimilmente nella procedura di tale *legis actio*: una tematica che forse sarebbe stata alquanto più proficua per indagare i rapporti tra '*repetere*', '*restituere*' e '*vindicare*'; né si comprende perché mai Antonello Calore [p. 184], dopo aver sottolineato il collegamento tecnicistico tra tali tre verbi, richiami come «esemplare», a riprova del perdurare dell'«originaria natura giuridica» dell'espressione '*res repetere*', Cic., *Brut.* 12.46, dove invece, come egli stesso afferma [p. 100] la locuzione '*res privatae repetere*' – '*... cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae*

longo intervallo iudiciis repeterentus ... – indica, alquanto diversamente, l'amministrazione della giustizia e quindi le attività forensi in generale, riferendosi così a qualsiasi tipo di pretesa e di processo).

Il «quadro conclusivo» che Antonello Calore (p. 184 s.) ricava dalla sua indagine si incentra dunque, oltre che sul ricordato mantenersi inalterato dell'«originaria natura giuridica» dell'espressione '*res repetere*', sulla delineata interpretazione giuridico-formale del termine '*causa*' in rapporto con la *rerum repetitio* e in generale con la figura del '*bellum iustum*', sul perdurare della *rerum repetitio*, sia pur trasformata e libera dalle formalità dell'arcaico rito feziale nella *indictio belli* tardorepubblicana, e sulla stretta connessione stabilita da Cicerone «tra la fase del *res repetere* e l'idea di *bellum iustum*, quasi a intendere la prima elemento indispensabile, *causa*, della seconda», anche se, ancora una volta, desta non poche perplessità il suo ritornare ad ribadire – muovendo da passi per vari versi contraddittorii come *rep.* 2.17.31 (*constituitque ... ut omne bellum quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque inpium iudicaretur*), 3.23.5 (*nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi de repetitis rebus*) e *off.* 1.11.36 (*... potest nullum bellum esse iustum nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum ...*) – che vi fu da parte di Cicerone «il tentativo di armonizzare le diverse istanze» della nuova situazione giuridica e politico-bellica nonché delle nuove modalità delle relazioni internazionali e della negoziazione diplomatica «adattando alcuni elementi tradizionali» quali in particolare la *rerum repetitio* e la *denuntiatio-indictio* (p. 187 s.): la nuova funzione della *rerum repetitio*, ormai assorbita dalle trattative che precedono la formale dichiarazione di guerra, risulta infatti poter al massimo spiegare il motivo per cui Cicerone, nei tre testi richiamati, parli via via, in maniera non lineare, della necessità che vi sia la *denuntiatio-indictio*, ovvero che vi siano la *repetitio*, la *denuntiatio* e la *indictio*, o ancora che vi sia alternativamente o la *repetitio* o la *denuntiatio* e l'*indictio*, ma non appare certo idonea a rendere tale congerie di affermazioni quantomeno tra loro differenti una compiuta dottrina giuridica del '*bellum iustum*' in rapporto alla sua '*causa*'. E, del pari, lasciano alquanto perplessi le parole forse un po' troppo alate che concludono il libro (p. 190 s.), secondo cui l'«innovazione» ciceroniana relativa all'«elemento volontaristico» e «soggettivo» della «guerra giusta» e quindi della «causa» che la legittimava (ossia appunto il '*res repetere*') si sarebbe prestata «naturalmente» – «quando con l'introduzione dei principî cristiani la teoria del *bellum iustum* si spostò sul piano teologico-filosofico» – «ad essere sostituita dalla *voluntas Dei*, cardine della giustificazione eziologica della guerra» (oltre a *Aug., civ.* 7.30 – ove si dice che Dio '*... bellorum quoque ipsorum, cum sic emendandum et castigandum est genus humanum, exordiis progressibus finibusque moderatur ...*' – l'autore ha infatti qui presente, in particolare, *Aug., quaest. hept.* 6.10 – '*... sed etiam hoc genus belli iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat*' –, ma sembra non accorgersi di come qui, prima di aggiungere tra le ipotesi di «guerra giusta» anche – '*sed etiam*' – quella voluta da Dio, secondo le parole da lui stesso riportate [p. 190 nt. 313] sant'Agostino ricordi innanzitutto, le normali ipotesi tradizionali di «guerra giusta»: '*iusta autem bella ea defini solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est. sed etiam ...*'; mentre d'altra parte, scorrendo le posizioni in materia della elaborazione cristiana del '*bellum iustum*', non sembrano esservi indizi per sovvertire le consolidate posizioni della dottrina su tale punto – si veda in breve il ricordato articolo di Aldo Andrea Cassi, p. 111 ss. – antepoendo e sostituendo la *voluntas Dei* alle normali classificazioni teologico-giuridiche della «guerra giusta» fondate pianamente su ipotesi alquanto più terrene).

Alquanto più condivisibile nelle conclusioni di Antonello Calore, invece, la più smussata prospettiva secondo cui (p. 188) Cicerone non solo non elaborò, come si è visto, «un sistema del *bellum iustum* da contrapporre a quello custodito dal collegio dei feziali», muovendosi ben diversamente nell'alveo della tradizione giuridico-sacrale romana, per cui la sua rielaborazione non solo non fu troppo «rivoluzionaria» – poiché egli si mosse appunto in quella che l'autore indulge ad indicare come l'«ottica romana della visione giuridica della guerra» – ma neppure «una riflessione isolata» poiché anche altri autori, tra cui in particolare, oltre agli annalisti, Varrone, si erano mossi in tale direzione e «si erano interessati al concetto di *bellum iustum*» (l'autore [nt. 307] sottolinea qui che Varrone, cosa del resto abbastanza prevedibile, «conosceva il concetto di *bellum iustum ac pium*», ma è più interes-

sante, in tale prospettiva, il fatto che la più recente letteratura in argomento ipotizzi che Cicerone non solo conoscesse le opere di Varrone, ma utilizzasse le *antiquitates* di quest'ultimo nella stesura del *de republica* e, quindi, nella elaborazione delle teorizzazioni relative al *bellum iustum* ivi contenute).

E forse una ricerca che, invece che concentrarsi sulla sola «riflessione ciceroniana», avesse allargato il suo orizzonte di indagine alle diverse e molteplici componenti che possono aver dato il proprio non trascurabile contributo alla elaborazione tardorepubblicana del concetto di '*bellum iustum*', avrebbe forse condotto a risultati più interessanti e compiuti.

Né, sembra, una più vasta indagine sarebbe stata per tal verso troppo difficile: si pensi, in primo luogo, alla vastissima letteratura '*de officio*' che, a partire dai *libri de censoribus* di Lucio Cassio Hemina (metà del II secolo a.C.), investe il diritto soprattutto pubblico romano (se ne veda, nel volume di Aldo Dell'Oro su tale tema [p. 3 ss.], una complessiva descrizione) trattando, non disgiuntamente dagli aspetti storico-antiquari, le competenze e le prerogative delle cariche magistratuali e l'attività del senato, come il famoso *εἰσαγωγικός ad Pompeium* scritto appunto da Varrone, che, secondo lo schema tramandato da Aulo Gellio (*noct. Att.* 14.7.1), trattava analiticamente della procedura attraverso cui tale organo emanava le proprie decisioni (non escluse, si può forse congetturare, quelle relative ai rapporti internazionali e alle soluzioni polemologiche); e se si considera come tra i compiti del magistrato, in quanto comandante militare, vi erano non poche funzioni di ordine augurale legate al *bellum iustum*, su cui si tornerà più avanti, appare verosimile che nei libri *de potestatibus*, ossia sull'*officium magistratum*, non si ignorassero tali incombenze religiose, mentre d'altra parte, se come si è accennato l'attività giuridica, specie di tipo consultivo, del collegio feziale perdurò anche dopo il tramonto dell'antico rito della *indictio belli*, è da osservare come di tali argomenti si dovesse trattare anche nei libri *de re militari*, tanto che, come si è visto, Lucio Cincio Alimento riportava la formula della *indictio belli*: per tal verso, anzi, è interessante notare come, a proposito del *vetustissimus liber di Furius* (forse Lucio Furio Philo, console nel 136 a.C., ma secondo altri da da identificare con il poeta Aulo Furio Anziate), da cui Macrobio (*sat.* 3.9.6.13) trae le formule della *devotio* pronunciata dal console per sottrarre alla città assediata i suoi dei e la loro protezione, e della successiva maledizione del popolo e dell'esercito nemico, si discute se esso fosse intitolato '*de consulis officio*' o '*de re militari*' ovvero fosse dedicato *tout court* allo *ius sacrum*, tanto tali tre temi dovevano essere sotto molti aspetti inscindibilmente intrecciati tra loro. E anche senza ricordare le opere di diritto sacrale compilate dai *prudentes* romani fino ai libri ad esempio *de iure pontificio* scritti ancora tanto da Capitone quanto da Labeone, sembra soprattutto da notare come tali temi, lungi dall'essere confinati all'attività giuridica degli organi della *res publica* ed allo studio dei giuristi, dovessero in realtà riguardare molto più diffusamente la realtà quotidiana romana, dai dibattiti dei tribunali alle discussioni della gente comune: si pensi, per limitarsi solo ad alcuni esempi, alle accese controversie cui davano sovente luogo le pretese dei comandanti vittoriosi all'attribuzione del trionfo, come nell'episodio che nel 241 a.C. contrappose il console Caio Lutazio al pretore Quinto Valerio, che pretendeva anch'egli tale onore già tributato dal senato al primo per la battaglia di Egusa, in cui si giunse, a quanto narra Valerio Massimo (*mem.* 2.8.2), ad un processo ('... *sponsione ... provocavit ...*') risolto dal giudice Attilio Calatino a favore del primo in base al suo maggior grado e quindi al suo *auspicium maius*, o ancora alle diatribe cui poteva dare luogo la norma che prevedeva il trionfo solo per la conquista di nuovi territori e non per la loro riconquista, come avvenne, a quanto narra sempre Valerio Massimo (*mem.* 2.8.4), quando chiesero che venisse loro tributato tale riconoscimento Quinto Flavio, che nel 209 a.C. riprese Capua, e Lucio Opimio, che nel 125 a.C. tolse Fregelle agli Italici. Ma si pensi anche, per concludere con un caso ancora più evidente, al caso (Gell. *noct. Att.* 6.18.1 ss.) dei dieci prigionieri che Annibale invia a Roma per proporre uno scambio di prigionieri – che il senato però non accetta – dietro giuramento di ritornare al campo cartaginese: mentre otto, nonostante le preghiere dei parenti che li scongiurano di non tornare in base allo *ius postiliminii*, tornano dal nemico per non infrangere il giuramento ('*postiliminium iustum non esse sibi responderunt, quoniam deiurio victi forent*'), due di essi sostengono invece di avere già adempiuto al giuramento essendo rientrati con un pretesto nell'accampamento punico subito dopo esserne usciti e decidono quindi di rimanere a Roma

(*‘solutosque esse se ac liberatos religione dicebant ... ita iureiurando satisfacto rursus iniurati abissent’*): l’infrazione sostanziale del giuramento (*‘fraudulenta calliditas’*) ed il mancato *postliminium* (che costituisce per vari versi il nodo del problema) giunge a interessare non solo il senato (in cui si discute se sia il caso di rinviarli in catene da Annibale: in Aulo Gellio, che si rifa a Cornelio Nepote, la soluzione è negativa, ma il contrario è tramandato da Liv., *urb. cond.* 22.61.4, da Polyb., *hist.* 6.58.1. ss., e da Cic., *off.* 3.32.113) nonché le supreme magistrature (i censori li colpiscono con ogni nota di ignominia: *‘omnium notarum et damnis et ignominis’*), ma coinvolge il popolo nel suo complesso (*‘ut contempti vulgo discerptique sint’*), che li condanna ad un completo isolamento che li conduce addirittura ad un suicidio da intendere in termini di vendetta divina (*‘usque adeo intestabiles invisosque fuisse, ut taedium vitae ceperint necemque sibi consciverint’*). Anche nella cd. *causa Mancini*, ossia nelle conseguenze che la pace conclusa dal console con i Numantini nel 137 a.C. senza *publicum consilium*, con conseguente *deditio* del responsabile ai nemici, risultano infine essersi occupati, oltre a Cicerone, Valerio Anziato e Claudio Quadrigario, ma altresì i massimi giuristi del tempo, dato che, contro Marco Giunio Bruto, Publio Mucio Scevola, nemico degli Ostili, sostenne la perdita della cittadinanza da parte del console dopo la *deditio*, mentre soprattutto la *lex Furia Atilia de C. Hostilio Numantinis dedendo* del 136, approvata con il consenso dello stesso Mancino, dovette dare a tali tematiche giuridiche una risonanza pressoché generale anche tra il popolo romano.

Se quindi anche per il popolo tutto era normale discutere di conseguenze giuridico-sacrali dello spergiuo e di problemi di *postliminium iustum* o ancora della obbligatorietà dei *foedera* e delle conseguenze della *deditio* sul piano della cittadinanza, secondo modi di pensiero e di vita propri del mondo antico e non solo di esso (non troppo diversamente, secoli dopo, Gregorio di Nissa si lamentava del fatto che sulle piazze ogni rivendugliolo si sentiva legittimato ad esprimere la propria idea sulla Trinità), si può quindi pensare che, quantomeno, né il collegio dei feziali, né il senato e certo neppure i *prudentes* in generale mancarono di occuparsi – prima e meglio di Cicerone – delle trasformazioni che nella tarda repubblica coinvolsero la *indictio belli* e con essa la nozione stessa di *‘bellum iustum’*, questione certo non secondaria nei nessi che legavano la trattazione giuridica dell’attività dei consoli e gli *officia* di questi, la *res militaris* ed in generale lo *ius sacrum* (sui verosimili precedenti, specie varroniani, a tali spunti ciceroniani si veda del resto Luigi Loreto – *Il bellum iustum*, p. 97 ss –, che, muovendo dal lemma festino *‘status dies <cum hoste>’* – *verb. sign.*, L.², p. 410: *‘... eius enim generis ab antiquis hostes appellabantur, quod erant pari iure cum populo Romano; atque hostiri ponebatur pro aequare’* –, ipotizza altresì – p. 50 – uno sviluppo di tali temi da parte dell’antiquaria anteriore a Cicerone).

D’altra parte – se rimane invero misteriosa la specifica legittimazione della pur importante figura di Cicerone ad elaborare una nuova costruzione del *‘bellum iustum’* che riformasse in tale materia il consolidato ordinamento romano – è altresì da notare come ancora per Pomponio (D. 50.16.118) e Ulpiano (D. 49.15.24) è sempre ancora necessaria soltanto una dichiarazione di guerra *publice decreta*: per cui, anche sotto tale aspetto, non è dato scorgere alcuna influenza ciceroniana sul regime positivo di tale fenomeno (che del resto Antonello Calore non procede menomamente ad indagare).

Per un verso, dunque, è giusto ed apprezzabile che Antonello Calore, sia pure sul limine finale del proprio lavoro, ammetta che l’elaborazione di tali nuovi concetti «giuridico-polemologici» sia stata fenomeno più vasto e risalente rispetto alla «riflessione» ciceroniana (e per tal verso sarebbe stato sufficiente considerare come la grande massa di opere ciceroniane pervenuteci, rispetto agli scarsi lacerti conservateci della letteratura giuridico-pubblicistica testé richiamata, renda per tal verso inconclusivi, specie per quanto riguarda la loro originalità, gli accenni al *‘bellum iustum’* che si possono trovare nell’Arpinate). Tuttavia, sotto un ulteriore aspetto, queste considerazioni sembrano altresì mettere a nudo il punto debole di fondo della ricerca dell’autore, secondo cui si dovrebbe appunto a Cicerone (il quale peraltro, è da sottolineare, come osserva Luigi Loreto – p. 13 ss. – non pone mai la nozione di *‘bellum iustum’* in esplicita e diretta relazione con la causa sostanziale della guerra) la sistemazione della nuova *indictio belli* nel quadro del diritto *lato sensu* internazionale romano: se infatti si postula che tale scrittore abbia elaborato un nuovo concetto politico-filosofico di «guerra giusta», come in effetti è stato fatto, tale tesi, per quanto come si è visto improbabile nei suoi risulta-

ti, appare in ogni caso astrattamente legittima e si può ritenere che una qualche innovazione di ordine teorico-speculativo possa essere fatta risalire anche a lui, che nella filosofia romana, sia pur in relazione alle dottrine greche che egli in linea di massima mutuava, ebbe in ogni caso un posto di relativo rilievo; ma se invece si vuole sostenere, come fa Antonello Calore, che l'innovazione in esame fu invece di ordine tecnico-giuridico, sembra alquanto difficile che l'elaborazione del diritto romano avesse bisogno, su di un punto per nulla trascurabile quale la *indictio belli*, di attendere Cicerone e la sua «riflessione» certo non propriamente tecnico-giuridica.

E, in tale improbabile originalità del pensiero ciceroniano in materia, può altresì trovare una più compiuta spiegazione il carattere contraddittorio dei tre frammenti (*off.* 1.11.36, *rep.* 2.17.31 e *rep.* 3.23.5) da cui si vorrebbe dedurre la sua «ricostruzione» dello schema giuridico del '*bellum iustum*' imperniata sulla solennità dell' '*indicere bellum*', e che ben diversamente, come si è più volte sottolineato, risultano affermare – forse proprio in quanto mutuati da autori o contesti diversi – tre visuali tra loro per nulla perfettamente congruenti. E tutto questo senza considerare che la prospettiva ciceroniana, partendo dal presupposto che l'unico '*bellum iustum*' è, in linea di massima, quello ritualmente dichiarato ('*nullum bellum iustum habetur nisi ...*'), sembra perdere di vista il fatto che le guerre di difesa intraprese *propulsandorum hostium causa* così come le ostilità aperte contro soggetti che non sono considerabili in termini di '*iustus hostis*', pur non essendo del genere da lui preso in considerazione, in ogni caso non risultano affatto *iniustae*.

8. Una simile sopravvalutazione dei testi ciceroniani sul '*bellum iustum*', del resto come si è in parte visto alquanto diffusa nella letteratura in materia, sembra almeno sotto taluni aspetti presente anche nel saggio, contenuto nel volume miscelaneo curato da Antronello Calore, di Francesco Sini, dedicato alla «guerra giusta» nel sistema giuridico-religioso romano e derivante il suo titolo ('*ut iustum conciperetur bellum*') da Varr., *ling. Lat.* 5.15.86 ('*fetiales, quod fidei publicae inter populos praerant: nam per hos fiebat ut iustum conciperetur bellum et inde desitum, ut foedere fides pacis constitueretur. ex his mittebantur, ante quam conciperetur, qui res repeterent, et per hos etiam nunc fit foedus, quod fidus Ennius scribit dictum*'), nel quale l'autore riprende per vari versi (esimendosi quindi da ogni sospetto di seguire spunti e mode troppo attuali) le ricerche oggetto di un suo libro di circa dieci anni prima incentrato sulla nozione di '*bellum nefandum*' nella prospettiva *lato sensu* giuridico-internazionalistica di Virgilio.

L'articolo, forse anche in vista della sua brevità, nella quale l'autore ha peraltro voluto concentrare non pochi aspetti delle sue vastissime conoscenze di diritto sacro, appare fornire una prospettiva in certo modo piuttosto parziale e tendenzialmente «mirata» della costruzione romana dell'idea di '*bellum iustum*', risultando nel suo complesso, pur nella estrema raffinatezza e scaltrita competenza in materia dello studioso che in particolare ne rendono alcune pagine non poco affascinanti, alquanto limitato e per certi versi perfino insoddisfacente nella ricostruzione della visione romana della «guerra giusta» per tal via delineata.

Sin dal paragrafo iniziale del saggio (p. 31-39), dedicato al «carattere originario del 'diritto internazionale' di Roma antica», stupiscono in effetti le molte pagine dedicate ad un problema che, tutto sommato, può dirsi oggi ormai del tutto superato: ossia il preteso normale stato di guerra permanente che, in alcune teorie ottocentesche, avrebbe caratterizzato i rapporti tra le varie comunità arcaiche non legate tra loro da parentele etniche ovvero da trattati, prospettiva che faceva capo soprattutto a Theodor Mommsen ma che già dalla metà del secolo scorso era stata per lo più sostituita da una visione che postulava invece un più neutro rapporto di reciproca tolleranza che poteva per vari versi essere definito in termini di *amicitia*, specie per quanto riguarda le relazioni tra i singoli cittadini dei due gruppi, che si ritenevano potere appunto commerciare tra loro tranquillamente ed altresì contrarre vicendevoli obbligazioni di *hospitium* (mi rifaccio quasi alla lettera, come esempio indicativo, alle parole che dedicava all'argomento Vincenzo Arangio-Ruiz nel suo manuale di storia del diritto romano, sin dalla prima edizione del 1937, p. 134). Tale *excursus* (p. 32 ss.) serve all'autore per introdurre il *ius fetiale* ed in genere il diritto «internazionale» romano secondo prospettive improntate ad una marcata ecumenicità che, come si vedrà in seguito, sembra andare al di là delle stes-

se posizioni dottrinali cui l'autore fa riferimento, dalla virtuale universalità del sistema giuridico-religioso romano incentrato su Zeus, individuata da Pierangelo Catalano – che rimane in linea di massima legata a precise realtà locali come il *nomen Latinum* e le federazioni tra città-stato – ai rapporti giuridici esistenti in modo spontaneo ed originario tra i Romani e gli altri popoli su cui insisteva Alfred Heus sino alla cosiddetta concezione «volontaristica», e non fondata soltanto su legami storici o trattati perpetui, dei rapporti tra Roma e l'Italia da cui muove Virgilio Ilari (e d'altra parte, pur senza volere contraddire tale ormai prevalente posizione, rimane in ogni caso il fatto che gli «*iura communia*» in cui tale situazione di «amicitia» si colloca, pur rispettati in una prospettiva soprattutto religiosa, non sembrano in ogni caso assumere quella definitiva intangibilità giuridico-sacrale riconosciuta, in particolare, ai trattati).

Oggetto del paragrafo successivo (p. 40-43) sono le «concezioni romane della guerra (e della pace)», in una trattazione che, per contrastare la tesi della ostilità naturale di cui si è detto, ritiene per illustrare tali nozioni «sufficiente proporre la testimonianza di Virgilio», anche se si ammette che la ricerca richiederebbe un più ampio esame delle fonti letterarie su tali argomenti, rinviando in nota alle opere in materia sia dello stesso autore che di altri studiosi: e si sottolinea quindi come dalle parole di Virgilio emerga chiaramente come la guerra appaia «una violazione della religione e del diritto», «una triste necessità cui si deve talora ricorrere, ma solo dopo aver fatto constatare agli Dèi, mediante rituali che si ripetevano immutati nel tempo, l'esistenza dell'ingiustizia e il rifiuto degli uomini a riparare», insistendo su come nel poeta il *bellum* venga definito «*horridum*», «*crudele*» e, in quanto appartenente alla sfera del «*nefas*», «*nefandum*» e «*infandum*», in una prospettiva ove, una volta ricordato che Virgilio risulta conoscitore estremamente informato e preciso delle tradizioni giuridico-religiose romane, come in particolare attesta Macrobio, si passa soprattutto a parlare dell'uso tecnico che il poeta fa di «amicitia» in relazione a «*foedus*», e dei riferimenti da esso recati, sempre con estrema esattezza dal punto di vista del diritto sacrale, alle nozioni di «*hospitium*» e «*foedus*», per concludere, apologeticamente, con le parole di Francesco De Martino, secondo il quale in tali «elaborazioni sacerdotali» che si conserva nella sostanziale integrità originaria «il pensiero antichissimo di un popolo, il cui fine supremo è la pace e l'amicizia con lo straniero». Stupisce quindi, in tale contesto irenico, l'osservazione secondo cui «in merito alle concezioni virgiliane della pace e della guerra, bisogna evidenziare la perfetta coincidenza di esse con l'elaborazione teologica e giuridica dei sacerdoti romani», affermazione piuttosto stupefacente, specie se si considera che in nota lo stesso autore ammette che «le occorrenze virgiliane del termine *bellum* non sono mai riferiti aggettivi tipici del lessico religioso e giuridico quali *iustum*, *pium*, *felix*» (né sembra rilevante, nella prospettiva seguita dal saggio, la ben diversa impostazione liviana, che, pur richiamandosi ad altri autori, viene esplicitamente ricordata [p. 59 nt. 83], ma in ogni caso quasi in senso negativo, in termini di assenza, nello storico, dell'ispirazione religiosa e pacifica della visione vergiliana: il che, tra l'altro, lascia piuttosto perplessi altresì in relazione alla asserita mancanza di una prospettiva «religiosa» in Livio).

Segue quindi un non breve paragrafo (p. 43-55) dedicato ad illustrare il fenomeno storico-semanticamente per cui «*hostis*», che in origine significa «straniero» («*peregrinus*»), passa con il tempo ad indicare il «nemico»: aspetto lessicale del resto noto a qualsiasi studente sin da quando, nel manuale di storia o di istituzioni, sia posto di fronte alla «*aeterna auctoritas adversus hostem*» di *xii Tab.* VI.4, e per il quale, quindi, l'economia stessa dell'articolo non richiedeva forse una dimostrazione che – a parte note di dottrina alquanto vaste e tali da travalicare tale specifico argomento – si dilunga invece tra passi del *de officiis* ciceroniano, citazioni del *de re militari* di Lucio Cincio Alimento circa il giuramento dei *militēs* recate da Aulo Gellio, lemmi festini sullo «*status dies cum hoste*», distinzioni varroniane tra «*hostis*», «*peregrinus*» e «*perduellis*», richiami plautini, immancabili escerti vergiliani e notazioni gelliane sul più più tardo significato di «*iusti hostes*», nonché in narrazioni liviane sulla *deditio* dei Collatini e precisazioni pomponiane, gaiane ed ulpianee circa la distinzione tra «*iustus hostis*» e «*latro*» o «*praedo*», oltre che sulle corrispondenze storiche tra i concetti di «*hostes*» e di «*perduelles*» (si veda tra l'altro, in maniera non equivoca ma più semplice, Cic., *off.* 1.12.37). D'altra parte, pur indulgendo a tale sin troppo particolareggiata analisi, l'autore tende nondimeno a forzare in senso recenziore (con tutte le impli-

cazioni ideologico-ricostruttive che ciò comporta) tale mutamento semantico: se infatti, in Cicerone (*off.* 1.1.37, appena citato nell'articolo: p. 44 s.) questo viene visto come del tutto compiuto nella sua *vetustas*, l'autore afferma nondimeno (p. 48) che «l'originaria accezione di *hostis* si presenta modificata definitivamente solo nell'ultimo secolo della repubblica», peraltro citando qui in nota due autori (Francesco De Martino ed Edouard Cuq) che invece parlano di una datazione non poco più risalente (il primo parla del tempo delle guerre della espansione italica ed il secondo degli ultimi secoli della repubblica). In generale, non si comprende appieno il significato di fondo di tale *excursus*, posto che, anche se l'uso di '*hostis*' nel senso di «nemico» risulta relativamente non troppo antico, ciò non comporta affatto, come sembrerebbe in qualche modo implicitamente non escludere la prospettiva apologetica dell'articolo, che le nozioni giuridiche legate a tale termine siano tanto recenti e quindi non originarie, come invece mostra tutto l'insieme dei riti e delle prescrizioni legate alla guerra (su cui peraltro l'articolo non insiste più di tanto): e vi è anzi il concreto rischio che il lettore poco accorto possa dedurre (non si dimentichi che si tratta degli atti di un seminario destinato principalmente agli studenti), se non addirittura che, non esistendo un termine per indicare il «nemico», la Roma più antica non dovesse dunque avere alcun nemico, quantomeno che, se non esisteva un termine specifico per indicarla, la nozione di «nemico» non doveva avere troppa importanza in tale contesto arcaico (anche l'uso di '*perduelles*' nell'antico senso di «nemici», infatti, viene considerato più che altro in una prospettiva indiretta, ossia in connessione al diverso significato originario di '*hostes*', piuttosto che sottolineato come preciso termine una volta indicante – secondo le precise parole di Gaio in D. 50.16.234.pr. – coloro '*cum quibus bellum esset*').

Anche nel quarto paragrafo, intitolato «la guerra tra religione e diritto: il concetto di *bellum iustum*» (p. 55-70), altresì tale argomento è stranamente affrontato muovendo dalla «prospettiva virgiliana», dato che a giudizio dell'autore – «pur connotate in senso negativo» da un poeta che ha «ripugnanza» (nt. 68) per qualsiasi riferimento a '*bellum*' di «aggettivi tipici del lessico e giuridico religioso quali *iustum*, *pium*, *felix*, che infatti non compaiono nel lessico virgiliano» – «le quasi 200 occorrenze di *bellum* si presentano materiale di prim'ordine per la ricostruzione delle peculiarità giuridiche e religiose della guerra»: peculiarità che – al di là della reiterata insistenza sul *bellum* criminale, scellerato ed *insanus*, nonché *horridum*, *asperum*, *crudelē*, *dirum*, *triste* ed ovviamente *nefandum* e *infandum* in quanto, come si è visto, appartenente alla «sfera del *nefas*» – consisterebbero nei riti e nelle cerimonie che, sia pur «con qualche anacronismo», Virgilio descriverebbe «in perfetta adesione alla teologia e alla giurisprudenza dei sacerdoti romani» (ossia a quella «teologia e giurisprudenza» in tale prospettiva piuttosto guerrafondaia incentrata, a dire il vero, sull'abborrita nozione di '*bellum iustum*').

In ogni caso, la trattazione si sofferma innanzitutto sulla contrapposizione tra «pace» e «guerra» espressa da Virgilio, con terminologia arcaizzante, attraverso i termini '*duellum*' (come si è visto, verosimilmente versione originaria della parola '*bellum*') e '*domus*' (che del resto rimane a lungo contrapposta a '*bellum*' ed alla *res militaris* anche in espressioni quali ad esempio '*imperium domi*').

La descrizione della concezione della guerra che segue sembra, d'altra parte, riguardare non i Romani ma una civiltà diversa e sconosciuta, sia pur in qualche modo e in alcuni tratti a loro simile (a me ha fatto un po' venire in mente la saga di Videssos, serie di romanzi tra la fantascienza ed il genere «fantasy» in cui lo storico Harry Turtledove immagina che un comandante venga «sbalzato» con la sua legione in una dimensione parallela ove trova un impero somigliante nei suoi tratti essenziali a quello romano, ma alquanto remoto da esso in non pochi particolari di più o meno decisiva importanza). Si inizia con l'asserire (p. 58) che «sul piano giuridico-religioso la guerra fu sempre concepita dai Romani come rottura traumatica delle naturali relazioni pacifiche tra i popoli», spiegando per tal via la nozione di '*bellum iustum*' e precisando subito (p. 58 ss.) che «la consapevolezza che l'esercizio della guerra poneva il *miles* a contatto con qualcosa di «sacrilego» e che, in ogni caso, l'uso immoderato della violenza rischiava di provocare l'ira degli dei, spinse il popolo romano ... a preoccuparsi fin da epoca remota di attrarre anche la guerra nella sfera del *fas*» (tale costruzione della guerra come '*nefas*', come si è accennato, è infatti senza problema definitivamente dedotto dall'autore, senza bisogno di ulteriori riprove, dall'uso virgiliano di aggettivi come '*nefandum*' ed '*in-*

fandum). Avvalendosi quindi «degli strumenti concettuali offerti dalla riflessione teologica e giuridica dei suoi *sacerdotes*» – si aggiunge (p. 60) in una prospettiva alquanto «deterministica» e soprattutto «a posteriori» – ecco che «formule e riti dello *ius fetiale* e dello *ius pontificium* furono perciò elaborati con la funzione precipua di liberare i pacifici cittadini dalla paura del sangue versato, di aiutarli con la religione a vincere l'antico terrore davanti al *furor*, segno di un possesso che priva l'uomo della libertà, di esimerli infine dal terrore di impegnarsi in azioni sgradite agli Dèi», come avviene innanzitutto (nt. 85) nel caso «delle formule e procedure elaborate dai *Fetiales* per l'*indictio belli*» (che queste ultime servissero in primo luogo ed anzi specificamente per assicurarsi l'aiuto degli dei nella guerra intrapresa, e che magari gli dei romani potessero essere magari persino favorevoli alla guerra, non è infatti sospetto preso in considerazione dalla trattazione).

Dopo aver accennato (p. 60 s.) al calendario sacrale della guerra e alle cerimonie lustrali che di anno in anno accompagnano il ritmo stagionale dell'inizio e della fine delle operazioni militari (elemento in cui non viene peraltro colta alcuna ovvia implicazione di normalità della guerra contrastante con quanto appena asserito circa la sua eccezionalità), si ritorna alla definitiva dimostrazione del carattere di '*nefas*' proprio della guerra che sarebbe fornita da Virgilio per spiegare come il potere «contaminante» di questa potesse, da un punto di vista religioso il *miles* in una condizione di '*impiatus*' (*impietas*) necessitante di una purificazione. Ora, a parte il fatto che su quest'ultimo punto la trattazione sembra andare molto al di là degli usuali perimetri in cui nella comune dottrina si colloca tale pur indubitabile necessità di purificazione del *miles* di ritorno dalla battaglia, trasformando soprattutto quella «ambivalenza» di fondo propria del guerriero propria di molte concezioni antiche, normalmente accettata dagli studi in materia, in una pregnante negatività complessiva di tale figura (tra l'altro, un'opera pur non secondaria su tale punto come *Heur et malheur du guerrier* di Georges Dumézil non viene, pur nei vasti riferimenti richiamati in nota, neppure mai citata), sembra soprattutto da tenere presente, a proposito delle illusioni circa la visione del *bellum nefandum* riscontrabile in Virgilio, il particolare contesto di secolare guerra civile (che in *eccl.* 4.13 egli definisce '*nostrum scelus*'), finalmente superato con Augusto, in cui il poeta vive, e, quindi, la peculiare prospettiva di amore per la pace ed odio per la guerra che per tal verso lo caratterizza (come negli atti di questi seminari sottolinea [p. 7] Italo Lana): se quindi Virgilio, nonostante la visione romana della guerra – che ammette non solo il *bellum iustum*, ma anche al di fuori di quest'ultimo ulteriori ipotesi di guerra lecita –, insiste sul carattere *nefandum* della guerra, o ci si limita a ritenere che egli lo faccia in una dimensione soltanto morale e poetica, oppure, volendo invece sostenere che egli voglia con ciò collocarsi in una tecnicistica falsariga giuridico-sacrale, si dovrebbe allora più compiutamente dimostrare che la visione della guerra come fenomeno appartenente alla sfera del '*nefas*' – prospettiva a prima vista non facilmente inquadrabile nelle coordinate di fondo del diritto sacrale romano – trovi invece, in ipotesi, definitivi riscontri nelle testimonianze offerte dalle fonti in tal senso, e quindi nella complessiva visione romana di tale fenomeno, poiché altrimenti si finisce inevitabilmente con il far sospettare Virgilio persona poco accorta e scarsamente informata di tali argomenti (cosa che egli certamente non è): e per dimostrare compiutamente tale estrema tesi, ossia la sintonia del preteso tecnicismo vergiliano con la visione romana di tale fenomeno, sarebbero necessarie ben più vaste e definitive costruzioni argomentative, che del resto non appaiono né facili né verosimili allo stato dei documenti a disposizione, e che, soprattutto, non si riescono rintracciare non solo nell'articolo di Francesco Sini qui in esame, ma neppure nel quarto capitolo, dedicato a tale punto, del suo libro sul *bellum nefandum*.

E d'altra parte sembra altresì da considerare – in una prospettiva più ampia che non escluda quella poetica, ovviamente centrale e tale da precedere ogni dissezione *sub specie* giuridica dei suoi versi, e guardando quindi per tal via in maniera più generale al complessivo significato del dettato vergiliano – come l'ostilità dell'autore verso la guerra, che egli ha conosciuto nella sua versione civile, appaia trarre la sua forza e la sua specifica originalità proprio dalla tensione dialettica che si instaura tra l'orrore e l'odio verso la guerra proprio del poeta e, in maniera per certi versi più ambivalente, del suo eroe (non si dimentichino infatti passi come quello dell'uccisione di Lauso, in cui Enea – *Aen.* 10.812 ss. – '*exultat demens*') e le concezioni di una civiltà che, per quanto provata da un secolo

di lotte civili, concepiva in ogni caso la guerra come un fenomeno normale e, sia pure nei limiti che le sono posti dall'ordinamento, «giusto» e per gli uomini doveroso: per tal verso, anche se non sarebbe qui certo possibile entrare in non brevi discorsi di critica letteraria, sembra in ogni caso di potere osservare che, se l'orrore di Virgilio per il «*bellum nefandum*» si riducesse a rispecchiare la scontata posizione della cultura romana, in tal caso il risultato poetico potrebbe risultarne non poco banalizzato: e questo anche senza considerare come la nozione di «pace» risulti conoscere in Virgilio, com'è comunemente ammesso, un vasto spettro di significati che, oltre alla mera opposizione tra essa e la guerra, possono riguardare, ad esempio, il suo valore nel diritto umano ed internazionale (specie nel nesso con i fenomeni dell'*amicitia* e del *foedus*) così come i rapporti con la divinità (dove essa sembra implicare un senso di «perdono» e di «benedizione» del dio), mentre d'altra parte la pace in senso assoluto, come irenico rifiuto totale della guerra («*nulla salus bello*»: *Aen.* 11.326), non appare sostituire in maniera definitiva la nozione di «*pax Romana*», intesa come stato generale di ordinata sicurezza garantito nel caso dall'uso della forza contro chi vi attenti, e quindi implicante il ricorso alla guerra che è ad essa strumentale, ma al contrario risulta anzi presupporla quale irrinunciabile polo di una complessità fenomenologica in cui la pace tende ad essere vista come un dono degli dei che era proprio della mitica età dell'oro e che l'uomo può e deve riconquistare (per tal verso, se la guerra che in concreto Virgilio ha presente è quella civile che per un secolo ha insanguinato Roma – egli apparteneva infatti ad una generazione che, dopo aver sperato che le precedenti lotte tra Mario e Silla non dovessero più ripetersi, dovette invece assistere prima allo scontro tra Pompeo e Cesare e dopo la morte di quest'ultimo a quelli contro i cesaricidi nonché tra Ottaviano ed Antonio –, d'altra parte Augusto, se storicamente ebbe indubbiamente il merito di inaugurare un troppo procrastinato ed anzi ormai non più sperato periodo di pace, si presentò per vari versi, secondo attese legate altresì a mutamenti astrali quali la precessione degli equinozi, che interessarono in maniera analoga popoli diversi e religioni tra loro remote, come una figura *lato sensu* messianica in cui molti concentrarono le loro speranze di un ritorno ciclico alle primigenie età incontaminate di pace e di felicità: e per tal verso, senza certo volere entrare qui in tali ben più complessi problemi che d'altra parte richiederebbero la considerazione di fattori alquanto più vasti e profondi di quanto qui cursoriamente richiamato, sembra che assolutizzare la pace, nella concezione vergiliana, come negazione della guerra rischi di smarrire, in una semplificazione troppo drastica, non pochi dei più complessi significati che tali temi assumono nell'opera del poeta).

In ogni caso, dopo aver trattato della *pax* vergiliana, l'articolo arriva quindi, finalmente, alla nozione di «*bellum iustum*», dove peraltro le fonti in materia – dai ricordati Varr., *ling. Lat.* 5.15.86, ed Isid., *orig.* 18.1.2, sino a Liv., *urb. cond.* 9.1.10 («*iustum est bellum ... quibus necessarium, et pia arma quibus nulla nisi in armis relinquitur spes*») – vengono inquadrare in una struttura portante ove si insiste soprattutto su come «una parte consistente della letteratura greca e romana nel II e nel I secolo a.C. aveva contestato proprio il concetto di *bellum iustum*, teorizzando l'inconciliabilità di *bellum* e *iustitia*», in un visione che sarebbe stata «connessa profondamente con la riflessione storico-giuridica sulla legittimità dell'egemonia 'mondiale' dei Romani» (p. 66). In tale contesto, la prospettiva apologetica ed ideologica della trattazione porta così, ad esempio, ad interpretare Cic., *rep.* 2.17.31 («... *ut omne bellum quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque inpium indicaretur*») e 3.23.35 («*illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. nam extra <quam> ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest*») – passi peraltro, come si è visto, non del tutto coincidenti tra loro nella verosimile mancanza di *indictio* del «*propulsandorum hostium causa bellum*», e dovuti nell'ultima parte del secondo più che altro ad Isidoro di Siviglia – scorgendo in tali testi la descrizione di «alcune tipologie di *bellum iustum*, per quanto modellate in negativo, mediante la qualificazione della guerra ingiusta e empia» (p. 68 s.): e questo senza accorgersi che affermazioni quali il carattere *iniustus* e *impius* di ogni guerra che non sia stata *denuntiata* ed *indicta* non può in ogni caso venire intesa alla lettera, se non altro perché Cicerone, pur teorizzando una nozione di «guerra giusta» ispirata al diritto feziale, non sembra avere alcuna intenzione di rinnegare una piana tradizione romana che riconosceva legittime anche guerre non ritualmente dichiarate, tributandosi anzi loro, nel caso, quella *ovatio* che ricorda Gell.,

noct. Att. 5.6.21, menzionata dall'autore stesso poco più sopra (p. 49): né del resto sembra da dimenticare come, al di là di qualsiasi eventuale condanna etica della guerra, questa in ogni caso rimane sempre per Cicerone (*off.* 1.11.34) il mezzo ordinario di risoluzione delle controversie internazionali non superabili mediante trattativa. Soprattutto, sembra alquanto arduo – come si è avuto modo di osservare seguendo le ricerche di Antonello Calore – affermare *tout court*, sulla base dei testi richiamati, che «secondo Cicerone il *bellum* per poter essere considerato *iustum* abbisognava, dunque, di requisiti formali e sostanziali» (p. 69) e che, quindi, «in ultima analisi il principio *'illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta'*, mentre frena l'arbitrio e la cupidigia del popolo Romano, ne assicura al tempo stesso la legittimazione religiosa all'*imperium* universale» (p. 70).

Segue quindi l'ultimo e decisivo paragrafo, intitolato «dalla guerra alla pace» (p. 71-76), che prende le mosse dai notissimi versi vergiliani (*Aen.* 6.851 ss.) *'tu regere imperio populos, Romane, memento / (haec tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos'*. Tuttavia, se in tali versi è indubbiamente presente la prospettiva non solo bellica ma altresì di pace propria della missione romana, volta ad imporre a tutte le genti una civile convivenza (si vedano in ogni caso, negli atti dei seminari, le parole di Italo Lana [p. 6] nonché le specifiche critiche di Vincenzo Giuffrè [p. 30] ad impostazioni come quella in esame), egualmente fa un po' sobbalzare il lettore la visuale che l'autore subito giustappone a tale passo, affermando (p. 71) che «la prima evidenza che emerge dai versi appena citati è il carattere bilaterale e imperativo della *pax*», poiché, se il carattere «imperativo» può risultare spiegato dal ricorso al termine *'mos'*, connesso a *'lex'* dal commento di Servio a tale luogo vergiliano, nonché dall'uso del verbo *'imperare'*, il carattere propriamente «bilaterale» di tale *pax* parrebbe intrinsecamente contrastare con una prospettiva in cui questa è imposta al mondo dai Romani risparmiando chi si sottomette e debellando i superbi che si oppongono a tale missione, in una chiara prospettiva di superiorità romana del resto implicita nelle parole *'tu regere imperio populos'* (si vedano tra l'altro, ad esempio, le parole di Italo Lana [p. 6 e 14] circa tali versi dell'*Eneide*). Francesco Sini insiste invece nell'affermare (p. 72 s.) che «nella pace e nella sua conservazione risiedevano dunque le motivazioni teologiche e giuridiche della dimensione universale dell'*imperium populi Romani*»: il che è certamente una prospettiva che riflette non pochi aspetti dell'imperialismo romano, e del resto non è raro riscontrare nella letteratura in materia; tuttavia nel passo di Virgilio una simile impostazione, nel suo carattere paradossale – ossia contrario alle aspettative dell'opinione comune in virtù del suo ribaltare la realtà apparente in un suo contrario che alla fine risulta rispecchiare la verità – deve come in ogni paradosso essere tenuta sul filo del rasoio e portata avanti con accorta prudenza, poiché altrimenti, se essa viene esasperata, si rischia di sfociare nell'antifresi, ossia in una battuta ironica, in cui, intendendo implicare il contrario di quanto si afferma, il risultato è quello di prendere in giro i Romani dicendo che essi sono stati così tanto amanti della pace da passare tutta la loro storia a far guerre per imporre la pace al mondo intero: ed è questa, alla fine, l'impressione che si rischia di ricavare dalla prospettiva marcatamente apologetica dell'autore, nell'ossimoro di un pacifismo armato che può essere prospettiva euristica ma altresì sorta di ironia involontaria.

In ogni caso, il carattere «bilaterale» della pace romana che si desumerebbe dai versi vergiliani viene argomentato dall'autore richiamando (p. 73 ss.), a riprova di come il carattere bilaterale della pace fosse evidente anche nelle definizioni che ne davano gli giuristi e antiquari, la voce *festina* (Lindsay², p. 338) *'pacem a pactionem condicionum putat dictam Sinius Capito, quae utriusque inter se populo sit observanda'* ed il passo ulpiano conservato in D. 2.14.1-2, secondo cui *'pactum autem a pactione dicitur (inde etiam pacis nomen appellatum est) et est pactio duorum pluriumve in idem placitum et consensus'*, da cui si deduce altresì una conferma di ordine etimologico (riconnesso per vari versi all'idea stessa di *'pax deorum'*) di tale significato «bilaterale» della nozione di «pace» che, insieme alla qualifica di «imperativa», dimostrerebbe (p. 75) la sua natura di «accordo tra le parti in conflitto» e di «atto quindi rivolto alla pace e non alla 'situazione di pace' che da esso conseguiva» (l'autore sottolinea infatti [p. 74] la differenza tra il latino *'pax'* – atto che pone fine alla guerra – ed il greco εἰρήνη, volto a indicare il contenuto e i frutti del tempo di pace), in una prospettiva in cui il termine «prefigurava, a simiglianza della *pax deorum*, una gerarchizzazione dei rapporti tra le parti contraenti, pur in presenza di un *idem pla-*

citum et consensus» (p. 75 s.) da cui deriverebbe appunto «lo strettissimo legame tra la guerra e la pace, o meglio tra la vittoria militare ed il *pacem imponere morem*, che rappresenta l'essenza della vocazione pacifica ed universalistica del *populus Romanus*, seppure attraverso una storia di guerre ininterrotte» (p. 76).

Al di là del paradosso finale, certo accettabile una volta separato e distinto dai toni apologetici dell'autore (che tra l'altro pur richiama – nt. 132 – la ben diversa prospettiva con cui Dario Sabbatucci spiega la dialettica tra pace e guerra nella religione romana), quello che sembra inficiare nella loro lettera le conclusioni testè richiamate (e un lettore attento si rende subito conto dell'equivoco insito nel termine «gerarchizzazione» cui esse ricorrono, in un accenno subito superato dal discorso ma tuttavia alquanto significativo) risulta la ambivalenza della parola «bilaterale», che se intesa in senso formale (anche il cosiddetto patto leonino è certamente, in una prospettiva dogmatico-classificatoria, «bilaterale»), è cosa tanto ovvia da poter essere persino sottointesa, poiché qualsiasi trattato in quanto tale è per forza «bilaterale» e fino a prova contraria nessuno si sogna per fortuna di stipulare formali trattati con se stesso (e infatti, tecnicamente, è del resto «bilaterale» persino la *deditio in fidem* al vincitore che segue la resa): ma se esso è invece inteso in senso sostanziale, implicando quindi una accezione di tendenziale parità e quindi di giustizia in qualche modo effettiva – come appare importare la prospettiva ecumenica di pacificazione e di universale concordia sottesa alla impostazione qui in esame – in tal caso la dimostrazione fornita dal finale del saggio diviene evidentemente monca della sua parte più essenziale, fallendo senza speranza nel suo reale scopo ricostruttivo, poiché la pace imposta dai Romani era innanzitutto una situazione di sottomissione, in cui come è noto a tutti il *foedus*, quando pur vi si ricorreva, era normalmente sempre *iniquus* (e non a caso la condizione dei *socii* parrebbe per vari versi paragonabile a quella dei *clientes*), mentre d'altra parte, se a partire da Augusto si instaurò una nuova visione, in qualche modo se non certo paritaria quantomeno non più tanto predatrice, dei rapporti tra Roma e le provincie, ciò avvenne in ogni caso secondo prospettive ben più late e del tutto al di fuori di un preteso carattere sostanziale bilaterale della *pax* – termine come si è visto inteso l'autore nel senso di «atto» che pone fine alla guerra – che aveva assoggettato tali territori ai Romani. Infine, è da ricordare come quella del trattato, sia pur normalmente *iniquus*, non è in ogni caso la soluzione unica che pone fine alla guerra, dato che questa può non raramente finire con la cancellazione dell'opposta comunità in quanto stato sovrano, in una conquista militare a tutti gli effetti (si veda in particolare il saggio di Virgilio Ilari del 1985) che la espelle da ogni dimensione giuridica e considera i suoi cittadini – quando non siano ridotti in schiavitù o senz'altro uccisi – come semplici sudditi dell'impero romano privi di qualsiasi ordinamento proprio derivante dalla loro precedente nazionalità (cosiddetti *dediticii*). Argomento che ovviamente il saggio in questione si guarda bene dall'affrontare.

9. In effetti, come pone efficacemente in luce l'immediatamente successivo articolo di Alfredo Valvo, dedicato a «il *bellum iustum* e i generali romani nel III e II secolo a.C.» (p. 76-99), la nozione di '*bellum iustum*' non sfugge ad una generale visione religiosa in cui la divinità può essere quiescente e persino benevola verso gli uomini, ma «non è mai provvidenziale», e deve intendersi come «confitto 'conforme allo stato di *ius*' cioè 'secondo lo stato di regolarità, di normalità che è richiesto dalla regola rituali' ..., che rispetta cioè un rituale *ex more maiorum*» (p. 77): una nozione in cui, esclusa ogni implicazione di giustizia di ordine sostanziale circa la singola guerra nonché prospettive messianiche di un compito metastorico di Roma volto a rendere legittima la sua conquista del mondo (prospettiva questa, alquanto più tarda e individuata «a posteriori»), «il rispetto della prassi, governata dal *ius fetiale*, era sufficiente a mantenere inalterato il patto con gli dei di Roma» (p. 78: anche se per tal verso si devono tenere presenti in generale le prescrizioni volte a preservare la *pax deorum*), mentre d'altra parte, come osservava altresì Emilio Gabba parafrasando Liv. *urb cond.* 37.54.16, nei Romani «era ben radicata ... la convinzione di godere della protezione e della benevolenza degli divini per il grande rispetto in cui essi tenevano gli dei» (p. 93), in una «ideologia della vittoria» fondata sul «primato di Roma» (p. 84) che a sua volta diviene quella che si può definire, se si vuole proprio ricorre-

re a tale termine, la «giustificazione» ultima dell'imperialismo romano.

Perdere di vista tali coordinate di fondo, del resto diffusamente ammesse dalla dottrina, significa inevitabilmente travisare le fonti. Come ad esempio avviene per i due passi di Cicerone – *rep.* 2.17.31 e 3.23.35 – che, come si è visto, Francesco Sini invoca per introdurre, nella visione ciceroniana e quindi romana, una nozione altresì sostanziale di 'bellum iustum' che, come si è visto, risulta invece alquanto improbabile: operazione nella quale, molto di più della forzatura in tal senso dei due passi, quello che porta ad un notevole travisamento del loro dettato nella stessa prospettiva ciceroniana è il fatto che essi vengano estrapolati dal loro contesto e quindi dalla visione di fondo della guerra che vi è sottesa: si prenda, in particolare, il passo del *de republica* che alcuni editori ricavano da Lact., *inst. div.* 6.9.3-4, e richiamato da tale studioso (p. 66) a suffragio della ricordata teorizzazione, da parte di una consistente componente della cultura greca e romana, di una intrinseca inconciliabilità tra guerra e *iustitia* (questione strettamente connessa al «bilateralismo egualitario» tratto in tale prospettiva dal versatile cilindro delle fonti a disposizione), dato che in esso Cicerone (p. 67 s.) «ricorre all'esempio della guerra per dimostrare *quantum ab iustitia recedat utilitas*» (*cur enim per omnes populos diversa et varia iura sunt condita, nisi quod una quaeque gens id sibi sanxit, quod putavit rebus suis utile? quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus Romanus docet, qui per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena cupiendo atque rapiendo possessionem sibi totius orbis comparavit*).

Il passo, preso in se stesso, potrebbe sembrare implicare una qualche contrarietà di Cicerone all'imperialismo romano, ma risulta alquanto agevole ridurne la portata ad una parentesi polemica senza conseguenze sulla generale visuale dell'autore se solo si seguono in una prospettiva più ampia le ideologie su cui si fonda il *de republica* (tema che ho un po' approfondito in un mio lavoro di qualche anno fa sul *partus ancillae*), partendo innanzitutto dal problema della legittimità della schiavitù, tema, questo, anch'esso caro al tormentone delle moderne istanze giustizialiste che vorrebbero conformare la realtà romana ai loro pretesi parametri universali cui tutto andrebbe perequato per poter divenire accettabile e degno di studio (Ulpiano non è forse di recente diventato inopinatamente il «paladino dei diritti umani»?): in Aug., *civ.* 19.21.2, passo anch'esso utilizzato da vari editori per ricostruire le parti perdute di tale opera, si parte anche qui dai dubbi circa la «giustizia» sostanziale di una simile istituzione, ma Cicerone, in una prospettiva che mira altresì a giustificare l'atteggiamento imperiale proprio di Roma e la conseguente sottomissione dei popoli vinti, sostiene senza problema, in una falsariga non poco diversa da quella che si potrebbe dedurre dal passo di Lattanzio e soprattutto in una ben diversa visione utilitaristica dell'armonia del creato forse mutuata da Panezio, che la schiavitù appare viceversa per determinati uomini un bene in sé e un intrinseco miglioramento delle loro condizioni (*disputatur certe acerrime atque fortissime in eisdem ipsis de re publica libri adversus iniustitiam pro iustitia et, quoniam, cum prius ageretur pro iniustitiae partibus contra iustitiam et diceretur nisi per iniustitiam rem publicam stare augerique non posse, hoc veluti validissimum positum erat, iniustum esse ut homines hominibus dominantibus serviant; quam tamen iniustitiam nisi sequatur imperiosa civitas cuius est magna res publica, non eam posse provinciis imperare. responsum est a parte iustitiae ideo iustum esse quod talibus hominibus sit utilis servitus et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt*).

Per tal verso, anzi, come si ricava da Nonio Marcello (*comp. doctr.* II, sv. 'famulantur' [Lindsay I, p. 155 = 109 M.]), Cicerone dichiara che la schiavitù risulterebbe da condannare soltanto quando riguardasse uomini invece degni di essere liberi (*est enim genus iniustae servitutis, cum bi sunt alterius qui sui possunt esse*), in una visione gerarchizzata non solo del regno vegetale e di quello animale rispetto all'uomo, ma altresì intrinseca alla stessa razza umana, per la quale, del pari, risulta pianamente giusto che determinati soggetti siano sottoposti alla guida di individui a loro superiori, come si ricava ancora, sempre secondo vari editori, da Aug., *civ.* 19.21.2: *subditumque est, ut ista ratio firmaretur, veluti a natura sumptum nobile exemplum atque dicendum est: an non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infimorum datum? cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini iracundiaeque et ceteris vitiosis eiusdem animi partibus?*. In effetti, l'ordine naturale implicato da tale rapporto tra la ragione divina e la pulsionalità inferiore, fondamentale specie nella visione stoica che Cicerone enfa-

tizza rispetto alla prospettiva della *politica* di Aristotele, da cui egli mutua tale impostazione, si traduce quindi in una inevitabile gerarchia sottesa all'ordine del creato, e risulta quindi giusto che, così come la debolezza di certi uomini inferiori sia sottoposta alla guida di altri che ne dispongono e li guidano, analogamente alcuni popoli non possano che essere sottomessi ad altri, come si ricava da Aug., *c. Tul.* 4.12.61, sempre riferito da vari editori alla parte perduta del *de republica* ciceroniano: '*sed et imperandi et serviendi ... sunt dissimilitudines cognoscendae. nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini, sed corpori ut rex civibus suis aut parens liberis; libidini autem et servis dominus, quod eam coercet et frangit. sic regum, sic imperatorum, sic magistratum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt ut corporibus animus; domini autem servos ita fatigant ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillitasque partes ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras*'.

Dunque per Cicerone, come per Aristotele, è perfettamente legittimo, e conforme all'ordine intrinseco alla natura, che per il loro stesso bene determinati uomini e determinati popoli siano asserviti e sottomessi ad altri uomini o ad altri popoli a loro superiori, così come è inevitabile e proficuo che il figlio sia sottoposto al padre, la moglie al marito, il governato al governante: e per tal verso, la episodica polemica contro l'imperialismo romano, che isolata dal suo contesto potrebbe magari sembrare alquanto significativa, si riduce – per di più ammesa la fidabilità che per tal verso può avere la prospettiva cristiana di Lattanzio – ad una conchiusa parentesi senza alcun vasto ed effettivo addentellato nella costruzione generale del *de republica*; né sembra più accettabile, in tale prospettiva, l'affermazione che Francesco Sini (p. 70) ricava da tale opera ciceroniana, secondo cui «la legittimazione religiosa dell'*imperium* universale» sarebbe da rinvenire nel «principio *illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta*»: tale legittimazione, ben diversamente, era immediatamente intrinseca alla pressoché autoevidente superiorità del popolo romano, in quanto tale, rispetto ad ogni altro popolo (non troppo diversamente, come si ricorderà tra breve, i Greci consideravano sempre lecita la guerra contro i «barbari», appunto in quanto esseri «inferiori»).

Per tal verso, come nota sempre nel volume miscelaneo in esame Italo Lana (p. 12), il reale motivo per cui a Cicerone interessava il problema della «guerra giusta», così da interessarsi nel *de republica* alle motivazioni che vi aveva dato Aristotele, è quello «della giustificazione dell'esistenza stessa dell'impero» romano e «della sua spinta espansionistica», cosicché sulla base di tali motivazioni aristoteliche egli può giustificare le guerre combattute da Roma, arricchendo anzi tale impostazione con «valutazioni religiose collegate all'importanza riconosciuta al diritto dei feziali» (e in effetti è noto come Cicerone, sulla falsariga di Aristotele, teorizzi – *rep.* 3.23.35 = Non., *comp. doctr.* IX, sv. '*genitivus*' [Lindsay III, p. 800 = 498 M.] – una sorta di imperialismo difensivo romano: '*noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est*').

In questa prospettiva, è in particolare da tenere presente che, se i Greci avevano tra l'altro teorizzato anche ipotesi di «guerra sacra», come quelle indette dall'anfizionia pilaico-delfica per difendere l'incolumità o punire la violazione del santuario di Apollo, come ricorda il già richiamato articolo di Aldo Andrea Cassi (p. 107), Aristotele, pur individuando nella pace il fine ultimo della guerra, affermava nella maniera più esplicite, forte della superiorità intrinseca ai Greci rispetto ai «barbari», come sottolinea sempre tale autore (p. 106 s.), che «l'arte bellica è per natura in un certo modo arte di acquisizione – e infatti l'arte della caccia ne è una parte – e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta» (*pol.* 1.8.13 [1256b, 23-27]): affermazione che segue immediatamente, nella prospettiva crematistica della necessità di procurarsi gli alimenti (le anime belle non se ne stupiscano), la constatazione che nell'ordine naturale – come giù si è visto a proposito di Cicerone – nulla è senza scopo, e quindi tutto risulta destinato all'uomo, come avviene in primo luogo per gli animali (*pol.* 1.8.12 [1256b, 21 s.]: «se dunque la natura niente fa né imperfetto né invano, di necessità è per l'uomo che la natura li ha fatti, tutti quanti»).

In un ordine naturale improntato alla più rigida gerarchizzazione degli esseri viventi, Aristotele affronta infatti l'accusa di «ingiustizia» ed anzi di «illegalità» mosso all'istituto della schiavitù, in quanto frutto della prevaricazione del più forte, da taluni «esperti di diritto»: «c'è in realtà uno schia-

vo e una schiavitù anche secondo la legge, e questa legge è un accordo per cui ciò che si è vinto in guerra dicono appartenere al vincitore; ora questo diritto molti giuristi accusano d'illegalità ...: essi trovano strano che, se uno è in grado di esercitare violenza ed è superiore in forza, l'altro, la vittima, sia schiavo o soggetto» (*pol.* 1.6.1-2 [1255a, 6-11]); tuttavia, si risponde, non tutti gli uomini sono uguali, poiché non sempre la natura, pur aspirandovi, riesce a far nascere «da buoni il buono», né è in ogni caso assoluto che «da uomo nasce uomo e da bestia bestia» (*pol.* 1.6.8 [1255b, 1 ss.]), ed è dunque «evidente che taluni sono per natura liberi, altri, schiavi, e per costoro è giusto essere schiavi» (*pol.* 1.5.11 [1255a, 1 ss.]); in base a tale distinzione intrinseca agli uomini, la schiavitù (a parte i casi in cui eccezionalmente un uomo destinato ad essere libero si trovi invece ad essere asservito) risulta così pianamente giustificata, poiché «la distinzione esiste, e che allora agli uni giova l'essere schiavi, agli altri essere padroni, e gli uni devono obbedire, gli altri esercitare quella forma di autorità a cui da natura sono stati disposti e devono quindi essere effettivamente padroni» (*pol.* 1.6.9 [1255b, 5 ss.]), dato che – se, al pari di quanto avviene per gli animali, esistono dunque degli «schiavi per natura», per i quali (*pol.* 1.5.8 [1254b, 19 s.]) «il meglio è star soggetti a questa forma di autorità», e, così come «nelle relazione del maschio verso la femmina l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata» – anche gli uomini differiscono tra loro «quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia», e taluni si ritrovano in una condizione in cui la loro attività «si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne possa trarre» (*pol.* 1.5.8 [1254b, 19 s.]).

In tale ordine naturale, in cui l'animale domestico è infatti migliore e si trova meglio di quello selvaggio «e a tutti questi è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza» (*pol.* 1.5.7 [1254b, 10 ss.]), anche il comandare così come obbedire sono non solo necessari, ma altresì utili, ed infatti gli esseri si dividono sin dalla nascita secondo tale distinzione, per cui essi vengono al mondo in parte per comandare, altri per essere comandati (*pol.* 1.5.2 [1254a, 21 ss.]).

La schiavitù individuale come la sottomissione dei popoli inferiori si inseriscono quindi in una visione generale in cui la superiorità dei Greci risulta evidente, per Aristotele così come per Ippocrate o Platone, per intrinseche ragioni, prima ancora che culturali, di ordine innanzitutto razziale – suffragate dalle prospettive della scienza medica e delle sue impostazioni fisiognomiche e temperamentali – in cui la guerra diviene «giusta» non tanto per il motivo che l'ha provocata, quanto per l'immediata *ratio* generale che nell'ordine fenomenologico subordina il popolo inferiore a quello superiore, e rende scontata la sua obbedienza al secondo rendendo inevitabile, in caso di sua ribellione a tale gerarchia, l'uso della forza per ricondurlo al ruolo assegnatogli dalla natura stessa. Per tal verso, la costruzione teologica-giuridica cristiana della «guerra giusta» potrà rinvenire agevoli basi per giustificare in quanto tale la guerra mossa agli eretici come ai maomettani (in particolare, le crociate erano *in re ipsa* giuste), mentre d'altra parte, come ricorda Aldo Andrea Cassi (p. 124), per quanto in desuetudine in relazione ai nemici cristiani, non scomparirà il principio della riduzione in schiavitù degli *infideles* caduti prigionieri: tali impostazione ed i loro referenti antichi saranno anzi alla base della colonizzazione del nuovo mondo, in cui i barbari *indios*, «cattivi per natura», si ritengono poter essere *de iure gentium* perciò puniti con la riduzione in schiavitù (p. 140 s.), in una visione in cui ha non poca parte la costruzione aristotelica secondo cui i soggetti *imperfecti*, incapaci di autogovernarsi, devono sottomettersi al potere dei sapienti idonei a guidarli, rendendo, in caso di rifiuto, una ipotesi di *iustum bellum*, per diritto di natura, l'uso della forza per sottometterli e ricondurli alla ragione, anche se, secondo i canonisti tale rapporto di sudditanza deve essere volto «non tamen ad eos puniendos», ma «ad eos in moribus corrigendos».

Il carattere assai poco politicamente corretto di tali principii potrebbe condurre non pochi romanisti ad escludere qualsiasi loro influenza sul diritto romano: tuttavia, come si è visto, essi non sono in primo luogo del tutto estranei alla visuale che non solo in Cicerone rende naturale ed intrinsecamente «giusto» l'istituto della schiavitù (nel mondo antico non è infatti rara la metafora secondo cui l'uomo sta alla divinità come lo schiavo sta alla persona libera), ed anzi tale visione, che oggi può apparire piuttosto razzista, non sembra affatto priva di conseguenze su taluni aspetti del diritto internazionale romano relativi ai rapporti pattizi con i popoli stranieri nonché, in particolare, appunto

alla costruzione del *'bellum iustum'*.

In effetti, come ricorda il saggio monografico di Antonello Calore (p. 105 nt. 218), la tesi di Theodor Mommsen, secondo cui i principii del *'bellum iustum'* sarebbero stati vigenti solo nell'ambito dei rapporti con le città-stato legate a Roma da *foedera* (anche in quanto la *clarigatio* avrebbe presupposto una procedura di *reciperatio*, vigente solo tra popolazioni tra loro legate da simili rapporti), è stata ampiamente superata dalla letteratura moderna (ed è qui sufficiente per tal verso rinviare a Francesco De Martino), ma questo non può certo giustificare le prospettive universalistiche ed ecumeniche che tendono addirittura a parificare nella visione dei Romani qualsiasi popolo straniero, indipendentemente dalla sua civiltà e dai suoi costumi e, quindi, dalla similarità che esso può presentare rispetto al modello di «popolo» da essi implicitamente presupposto (e ciò anche in vista di una prospettazione «gerarchizzata» delle diverse comunità così come dei vari individui che, come si è accennato specie a quest'ultimo riguardo, è propria della cultura greco-romana, come tra l'altro può forse testimoniare la stessa distinzione delle popolazioni assoggettate, nell'ambito dell'impero romano, in base ad una diversificata quanto precisa serie di condizioni giuridiche che, com'è noto, vanno dal *civis Romanus* ai *dediticii*): per tal verso, se è stato sostenuto che ad esempio la soluzione del *foedus* risulta riguardare collettività che si presentino nella forma politica della città-stato o comunque ordinate secondo strutture federative ad essa assimilabili, questo diversificare la posizione degli altri popoli in base a criteri di somiglianza trova una spiegazione logica innanzitutto in una prospettiva storica, poiché i Romani ebbero i primi rapporti internazionali con gruppi della loro stessa etnia, ossia con i Latini, per allargarli progressivamente a popoli relativamente diversi da loro per cultura e costumi (e tale adattamento, d'altra parte, doveva venire sovente reso meno agevole dal formalismo romano che guidava in base a tradizioni ormai codificate tali rapporti: si pensi, ad esempio, all'improntarsi del rito feziale della *indictio belli* sulla presupposizione di una comunità che abbia dei confini, una città con mura e porte nonché un foro, strumentali alla ripetizione in tali luoghi della formula prescritta). Tuttavia, per quanto sia verosimile che i Romani, nell'espansione verso territori e popoli sempre più lontani, adattassero i loro strumenti giuridici alle nuove situazioni che via via si presentavano (e ne è ad esempio una riprova il succedere ai feziali, nell'allontanarsi del teatro di guerra da Roma e dall'Italia, di legati senatorii con più ampi poteri decisionali), tutto questo implicava in ogni caso un tempo minimo di reazione e di elaborazione (si pensi, in particolare, alla soluzione cui si pervenne per *emittere l'hostiam* non più presso il confine del nemico, ma rimanendo sempre a Roma, attraverso la *factio* costituita dall'*ager hosticus*, cui fa riscontro, per la *repetitio auspicioorum* che il comandante sconfitto dovrebbe effettuare tornando a Roma, l'inversa *factio* dell'*ager Romanus* in territorio straniero).

Per tal verso, anche in ordine all'ambito di applicazione del *'bellum iustum'*, si può supporre che non sia stata del tutto immediata l'inclusione nel novero degli *'hostes iusti'* di popoli non poco diversi dai Romani, come in primo luogo, secondo taluni, i Galli (che ad esempio Livio – *urb. cond.* 5.38.3 – chiama *'barbari'*), con i quali in seguito i Romani pur giunsero ad usare normali schemi diplomatici specie in ordine alla dichiarazione di guerra (analogamente, pur nel diverso contesto dell'epoca imperiale, si esiterà a chiamare *'hostes'* piuttosto che *'latrones'* le popolazioni barbariche, la cui natura nomade faceva in particolare mancare un territorio stabile quale elemento identificativo della comunità e della sua organizzazione politica). Se quindi per aversi un *'bellum iustum'*, con tutti le conseguenze che ne derivavano, occorre riconoscere innanzitutto al nemico lo *status* di *'iustus hostis'*, risulta netta e ferma nel tempo la distinzione tra quest'ultimo e quelli che Cicerone chiamava *'vexatores ac praedatores'*, ossia, soprattutto, i predoni (*'latrones'*, *'latrunculi'*) e i pirati (cui sono da aggiungere le bande di schiavi), nonché, almeno per certi versi e tenendo presente come tale termine abbia nelle fonti in un significato alquanto lato e generico, i *'barbari'* in generale (come si può dedurre, sia pur in modo non definitivo ma tuttavia verosimile, oltre che dal ricordato Liv., *urb. cond.* 21.35.1.2, da Cic., *Verr.* II.2.55.122, secondo cui l'*aedes Minervae* ad opera di Verre *'sic spoliata atque direpta est, non ut ab hoste aliquo qui tamen in bello religionem et consuetudinis iura retineret, sed ut a barbaris praedonibus vexata esse videatur'*: ed è da tenere altresì presente, tra l'altro, che, secondo taluni, la qualifica di *'latrocinium'* aveva

una sua elasticità strumentale e politica, per cui forme di ribellione e di resistenza vennero considerate in tali termini anche quando in realtà si concretavano in guerre vere e proprie, non volendosi riconoscere in tali casi al nemico lo *status* di ‘*iustus hostis*’, mentre d’altra parte l’esclusione altresì delle guerre civili dalla nozione di ‘*bellum iustum*’ – parlandosi a tale proposito appunto di ‘*bella iusta hostiliaque*’: Cic., *Deiot.* 5.13 – aveva portato a definire quali *latrones* – Cic. *Cat.* 1.13.33 e *Phil.* 8.3.9 – anche «ribelli» come Catilina ed Antonio).

Da tali criteri di distinzione, come si è accennato, può essere verosimilmente sussunta una generale regola astratta, così come propone Karl-Heinz Ziegler, ritenendo che il principio generale consistesse nella esclusione dallo *status* di ‘*hostes iusti*’ dei casi in cui mancasse appunto una «comunità organizzata» («organisiertes Gemeinwesen»: del resto la regola per cui la guerra propriamente detta rimane confinata esclusivamente ai rapporti tra Stati – al di là di un breve offuscamento di tale principio in età altomedioevale, dove, nota Giulio Vismara, le regole in materia vengono applicate altresì a conflitti tra individui – rimarrà ferma e verrà in particolare sviluppata dalla dottrina moderna): si veda in particolare – in riferimento a Cic., *rep.* 1.25.39 (‘...*populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*’) – Cic., *Phil.* 4.6.14-15 (‘... *ac maioribus quidem vestris, Quirites, cum eo hoste res erat qui haberet rem publicam, curiam, aerarium, consensum et concordiam civium, rationem aliquam, si ita res tulisset, pacis et foederis: hic vester hostis vestram rem publicam oppugnat, ipse habet nullam; senatum, id est orbis terrae consilium, delere gestit, ipse consilium publicum nullum habet; aerarium vestrum exhausit, suum non habet. ... est igitur, Quirites, populo Romano, victori omnium gentium, omne certamen cum percussore, cum latrone, cum Spartaco ...*’). Sulla base di tali discriminanti, i *prudentes* affermano quindi che, rispetto a *latrones*, *latruncoli* e *piratae* (Pomp. D. 50.16.118), la prigionia non sia *iusta* e si conservi quindi lo *status libertatis* (Paul. D. 49.15.19.2, Pomp. D. 49.15.6, Ulp. D. 50.16.199 e, in riferimento ai prigionieri delle guerre civili, Ulp. D. 49.15.21.1) né vi sia conseguentemente in tal caso alcuna applicazione del *postliminium* (Ulp. D. 49.15.24): e per tal verso è altresì da escludere che con tali nemici potesse essere concluso una qualsiasi forma di trattato, se si vuole prestare fede a quanto afferma Cicerone (*off.* 3.29.107: ‘*ut si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris nulla fraus est ne si iuratus quidem id non feceris. nam pirata non est ex perduellium numero definitus sed communis hostis omnium cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune*’).

In tale prospettiva, il divieto di «empie alleanze» con gli infedeli che nella tradizione giuridica cristiana medioevale colpirà con la scomunica chi concluda un trattato (*impium foedus*) con maomettani o altri pagani quali i vichinghi o i tatarsi (infedeli contro i quali, come si è accennato, ogni guerra è in linea di massima «giusta» per definizione), non risultava quindi per nulla estraneo alla tradizione giuridica romana classica (oltre che, com’è più evidente, a quella del tardo impero, di segno non solo cristiano ma altresì pagano): anche se essa si inserisce ovviamente in una nuova prospettiva teologica in cui al *corpus mysticum* di Gesù Cristo (la Chiesa dei fedeli) si oppone l’esercito del male di Satana, e trova del resto le sue immediate basi scritturali in Paul., *Cor.* II.6.14 (‘... *nolite iugum ducere cum infidelibus ...*’), questa impostazione può dunque ricollegarsi ad un filone giuridico peculiare al pensiero romano che, se sul versante laico rifiutava il riconoscimento dello *status* di ‘*iusti hostes*’ a comunità ritenute nella loro essenza incompatibili con tale nozione, d’altra parte, nel suo risvolto più marcatamente sacrale, non era affatto aliena, sin dall’epoca più arcaica, a prospettive sistematiche tendenti a considerare determinati individui, in vista della loro intrinseca «disumanità», estranei al genere umano e quindi privi dei diritti che vengono invece normalmente riconosciuti agli uomini e quindi, innanzitutto, ai *cives* (si pensi, ad esempio, all’accusa di questo tipo che Virginio muove ad Appio Claudio quando questi, dopo la caduta del decemvirato, invoca la *provocatio ad populum*, la quale invece, per il padre di Virginia, compete ai *cives* ma non a chi, come lui, si è dimostrato – Liv. *urb. cond.* 3.56.4-3.57.3 – ‘... *omnium ... impie nefarieque alia super alia ... ausus ... castellum omnium scelerum ... sanguini civium infestus ... deorum hominumque contemptor ...*’ e dunque ‘... *et legum expertem et civilis et humani foederis ...*’: e se una sorte analoga colpirà non a caso Catilina, il cui *bellum domesticum* è ovviamente un *impium bellum ac nefarium*, e che viene quindi indicato da Cicerone come *hostis* in quanto ormai escluso ed estraneo dalla comunità cittadina, non troppo diversamente, dopo più di sette se-

coli, l'editto contro i manichei di Diocleziano – coll. 15.3.4 – contrapporrà alla tranquilla e naturale vita pacifica dei Romani l'ostile disumanità dei Persiani ed i *nova et inopinata prodigia* della loro *superstitio*, che tenta di *inficere* 'Romanam gentem modestam atque tranquillam et universum orbem nostrum veluti venenis de suis malivolis').

10. La lettura delle due opere, ed in particolare, oltre che del saggio monografico di Antonello Calore, dell'articolo di Francesco Sini (che pur nella sua relativa brevità concentra in poche pagine la più parte degli aspetti portanti del suo libro sul *bellum nefarium*, e quindi va considerato piuttosto in termini di volume che di un semplice breve studio), ha portato queste note, come spesso avviene a chi scrive, ad un forse eccessivo dilungarsi su tali disparati argomenti, del resto per vari versi strumentale ed anzi imprescindibile ad una più compiuta comprensione del dettato dei due autori e del tema qui in esame.

In tale prospettiva, sembra anzi di potere aggiungere che, nonostante la pregevole analisi sul '*bellum iustum*' condotta con la consueta ordinata puntigliosità da Antonello Calore e, soprattutto, nonostante la vastissima e raffinata cultura giuridico-sacrale di Francesco Sini, le trattazioni sinora esaminate lascino fuori dalla loro indagine tutta una parte non trascurabile, e anzi fondamentale della concezione romana del '*bellum iustum*', offrendo così un quadro piuttosto incompleto e sotto certi aspetti financo fuorviante di tale istituto.

Una prima osservazione in tal senso è che seguendo tali lavori – forse troppo condizionati dalla visione moderna della «guerra giusta», essenzialmente incentrata sui casi in cui è lecito, in base ad una causa «giusta», aprire le ostilità – è stato sinora pressoché del tutto trascurato come nelle sua stessa struttura il '*bellum iustum*' romano, appunto per raggiungere il fine cui mira, non può limitarsi a considerare la fase iniziale della guerra, cui è in linea di massima preposto il rito feziale della *clarigatio* e della *indictio belli*, ma deve inevitabilmente considerare nella loro interezza anche le successive fasi della guerra, dalle varie battaglie ai diversi elementi che le legittimano da un punto di vista giuridico-sacrale sino alle implicazioni assunte sempre su tale piano dagli ulteriori atti *lato sensu* diplomatici che possono avvenire nel corso delle ostilità, e che determinano il carattere '*ustum*' o '*iniustum*' del corso della guerra non meno della corretta esplicazione della proceduta iniziale della dichiarazione, condizionandone quindi in pari misura l'esito favorevole, e richiedendo sovente, al pari della *indictio belli*, l'intervento dei feziali e venendo quindi non diversamente da essa disciplinate dal loro diritto.

In effetti i feziali – che Cicerone (*leg.* 2.21) chiama '*belli indices*' –, hanno come oggetto sostanziale del loro diritto quello che oggi, come già nella tardarepubblica, è inquadrabile nell'ambito delle relazioni internazionali di Roma con altri popoli: ma in una più esatta prospettiva non è da dimenticare che lo *ius fetiale*, in quanto parte dello *ius sacrum*, mira in primo luogo ed in maniera specifica a garantire un esatto rapporto, nel contesto bellico e internazionale, tra i Romani e la divinità, nell'ambito di una «*religio*» in cui lo scopo primario ed essenziale della loro opera è quello di assicurare il favore degli dei nella guerra intrapresa, ove la correttezza dei rapporti che in essa si vengono ad instaurare con l'altro popolo a partire dalla *indictio belli* rimane in ogni caso solo un aspetto strumentale e per taluni versi secondario rispetto a tale fine immediato: come osservava Georges Dumézil in *Idées Romaines*, «... ils donnent une assise religieuse à tout acte de droit international, et d'abord à toute entreprise militaire; dans ses rapports avec l'étranger, ils mettent les dieux du côté de Rome ...» (ed è appunto in questo che la concezione romana si distingue strutturalmente da quella greca, con cui purtuttavia presenta talune non trascurabili analogie, a cominciare da quella «concezione agonale» della guerra, pur per nulla disgiunta da una dimensione sacrale, su cui soprattutto insisteva Johan Huizinga in *Homo ludens*).

Il trascurare questo aspetto, irrinunciabile ad una esatta comprensione della concezione romana del '*bellum iustum*', come si è accennato dipende con ogni probabilità dalla eccessiva preoccupazione di rapportare quest'ultimo alle visuali attuali e quindi ad una «guerra giusta», imperniata in tale giudizio esclusivamente sulla sua causa iniziale, in una prospettiva che distingue nettamente lo *ius ad bellum* (ossia l'aspetto della «legittimità» della guerra), che rimane problema aperto e dibattuto, dallo *ius in bello* (la «legalità» della guerra), suscettibile certo di ulteriori discussioni volte a limitare la guerra

in riferimento alle sue concrete esplicazioni anche in riferimento a nuove tecniche ed a strumenti di recente introduzione, ma in ogni caso di minor spessore filosofico e quindi relegato su un piano più tecnico e giuridico in cui oggi l'interprete può tranquillamente rinviare al diritto consuetudinario internazionale e alle varie convenzioni vigenti in materia («laws of war»).

E' ovvio che nella terminologia romana non si ritrovano le espressioni '*ius ad bellum*' e '*ius in bello*', parlandosi al massimo in Cicerone, e senza soverchio tecnicismo, di '*iura belli*' (*rep.* 2.17.31, *Verr.* II.4.55.122) o '*bellici*' (*Balb.* 19.45) e di '*de iure belli*' (*leg.* 2.14. 34), distinguendo tuttavia, a proposito di tale argomento, tra dichiarazione e conduzione della guerra ('*sequitur enim de iure belli; in quo et suscipiendo et gerendo et deponendo ius ut plurimum valeret et fides, eorumque ut publici interpretes essent, lege sanximus*'). Ma soprattutto, al di là di tale immediato aspetto terminologico, la visuale romana è in una prospettiva sostanziale alquanto differente da quella odierna, dato che, sotto un primo aspetto, non risultano sussistere divieti specifici – al di là di talune generali implicazioni della *pietas* religiosa e di alcune late prescrizioni sacrali imperniate, forse più che sulla tutela della vittima, sulla purezza ed il pericolo di contaminazione dell'agente ed indirettamente sul carattere stesso del *bellum* che potrebbe in casi estremi perdere il carattere *iustum ac pium* e quindi il favore degli dei – e la conduzione della guerra non è soggetta a limitazioni giuridiche nella sua concreta esplicazione (si veda in particolare *Liv., urb. cond.* 31.30.2-5: '*... neque id se queri, quod hostilia ab hoste passi forent; esse enim quaedam belli iura, quae ut facere ita pati sit fas: sata exuri, dirui tecta, praedas hominum pecorumque agi misera magis quam indigna patienti esse; verum enim vero id se queri, quod is qui Romanos alienigenas et barbaros vocet adeo omnia simul divina humanaque iura polluerit, ut priore populatione cum infernis deis secunda cum superis bellum nefarium gesserit. omnia sepulcra monumentaque diruta esse in finibus suis, omnium nudatos manes, nullius ossa terra tegi ...*'); come infatti nota, peraltro trascurando forse tali limiti generali, Francesco De Martino, risultano condannati soltanto l'avvelenamento del nemico, l'impiego di sicari o traditori contro i suoi capi nonché, ma non in assoluto, lo stupro delle donne, mentre d'altra parte non è di per sé esclusa l'uccisione di donne e bambini (in particolare, l'avvelenamento delle fonti, pur nel mondo greco previsto da Enea Tattico, era '*nefas*' – '*contra fas*' – per i Romani, stando alla deplorazione di tale espediente recata da Floro – *ep.* 1.35.7 – a proposito del console Manio Aquilio, che nel 129 in Asia '*belli reliquias confecit, mixtis – nefas! – veneno fontibus ad deditionem quarundarum urbium. quae res ut maturam, ita infamen fecit victoriam, quippe cum contra fas deum moresque maiorum medicaminibus impuris in id tempus sacrosancta Romana arma violasset*'). Di fatto, oltre alla distinzione tra il comportamento nelle guerre di sopravvivenza e nelle guerre di conquista posto da Cicerone nel ricordato *off.* 1.12.38 – secondo cui queste ultime '*... minus acerbe gerenda sunt ...*' –, era più efferato l'atteggiamento punitivo verso il nemico reo di avere insultato i Romani con comportamenti particolarmente gravi, quali il tradimento, l'offesa agli ambasciatori o la riduzione in schiavitù di *cives*, mentre normalmente (*Cic., off.* 1.24.82) la popolazione, eccetto i capi, veniva di solito risparmiata (altro problema è se da tale lata «proporzionalità» della reazione romana e quindi dalla implicita «reciprocità» di tali limiti comportamentali si possa tecnicamente dedurre – come vorrebbe Luigi Loreto, *Il bellum iustum*, p. 47 ss. e 61 ss. – una impostazione giuridica volta, anche tramite il riconoscimento della condizione di '*iustus hostis*' a determinati soggetti, all'individuazione di *iura communia* bellici tra i vari popoli e quindi alla formazione di una sorta di diritto internazionale).

Tuttavia questo non implica che il diritto sacrale romano non avesse, sia pur in termini diversi da quelli moderni, un proprio '*ius in bello*', strumentale anch'esso allo scopo primario della regolamentazione giuridico-religiosa della guerra propria di tale concezione, ossia l'ottenimento e la conservazione del favore divino, nel cui quadro, appunto, anche determinati comportamenti efferati e crudeli potevano venire giudicati da evitare proprio per non compromettere tale atteggiamento benigno degli dei. Il carattere *iustum* e *pium* del *bellum* non era automaticamente determinato una volta per tutte dalla *clarigatio* e dalla *indictio belli* feziale, ma doveva essere accuratamente assicurato dal successivo comportamento romano, perché solo il suo perdurare inalterato poteva garantire ai Romani una vittoria determinata in ultima analisi dalla sola volontà divina: e per tal verso si può anzi notare come il prevalere in non poche trattazioni moderne di una accentuazione del *bellum* cosiddetto '*iustum*', che

dimentica l'altro polo dell'endiadi, ossia l'aggettivo *'pius'*, tenda a porre in secondo piano e a far trascurare tali implicazioni religiose della concezione romana della guerra, specie se, inoltre, ci si limita ad interpretare l'aggettivo *'iustus'* – che viceversa nel mondo romano ha sufficientemente precise implicazioni sacrali nonché in particolare augurali – in una accezione soltanto laica, secondo una riduttiva impostazione ancora una volta determinata dalla distorcente equazione tra il *'bellum iustum'* antico e la «guerra giusta» moderna.

In tale *«ius in bello»* in senso lato non è in effetti arduo fare rientrare, soprattutto, le specifiche prescrizioni giuridico-sacrali che riguardano i compiti del comandante in ordine alla guida dell'esercito e alla conduzione della guerra (e per tal verso, in relazione all'*auspicium* che si associa all'*imperium*, si può risalire più indietro sino alla sua nomina ed entrata in carica), ed in particolare le ritualità religiose che riguardano – senza qui poter ovviamente entrare in più specifiche analisi – azioni come la convocazione dell'esercito, il passaggio del pomerio, l'attraversamento di un corso d'acqua o la partenza della guerra (dove anzi gli *auspicia* vanno ripetuti in caso che gli eventi bellici li rivelino viziati smentendone il carattere favorevole); e in tale prospettiva è da ricordare il cosiddetto *tripudium pullarium* (si veda ad esempio Liv., *urb. cond.* 9.14.4, 10.39.8 e 10.40.4 e 11, nonché Cic., *div.* 1.15.27, 2.7.20, 2.34.72-73 e 2.26.77), dove, in tale forma minima di osservazione dei *signa* divini, il termine *'tripudium'* – verosimilmente «danza a tre tempi», ma secondo una falsa etimologia derivante da *'terripudium'* – si riferisce al cadere di un pezzo di cibo, dal becco dell'uccello che si ingozza, a percuotere il suolo, o forse più esattamente al comportamento simile ad una danza degli animali che corrono a mangiare, in un rituale attraverso cui il comandante doveva interrogare la volontà divina, per ingaggiare battaglia solo in caso di esito favorevole del rituale (*'tripudium solistimum'*, da *'sollus'* ossia «completo»: Cic., *div.* 2.34.72): metodo augurale poi andato in desuetudine e che se si vuole può anche apparire, come già a Cicerone, piuttosto buffo – e si ricorda infatti il noto episodio (Serv., *in Aen.* 6.198) in cui il console *cupidus belli gerendi*, contrariato dal fatto che i polli si rifiutassero di mangiare, li fece sacrilegamente (*'irridens consul augurium'*) gettare nel Tevere affinché, se non mangiavano, almeno bevessero –, ma che in ogni caso rispondeva nella maniera più seria alla fondamentale esigenza che la battaglia avvenisse con il favore degli dei (*'in proelio vide ut ingrediare auspicato'*: Plaut., *Pers.* 606 s.), interrogando con i mezzi prescritti, eventualmente da ripetere più volte, il volere divino, e tenendo altresì presenti (Macr., *sat.* 1.16.15-20) i *dies iusti* in cui era lecito procedere al combattimento. Se tali prescrizioni non erano osservate, quindi, le concezioni religiose romane, salve alcune ipotesi di infrazioni minori cui era possibile rimediare, consideravano inevitabile la sventura (come ad esempio nel caso del sacrilego annegamento dei polli augurali, cui segue il naufragio dell'esercito pur vittorioso: in Servio, *'inde navibus victor revertens in mari cum omnibus quos dicebat extinctus est'*), secondo uno schema causale che, com'è noto, conduce in generale a ricollegare alla rottura della *pax deorum* – emblematico è per tal verso il caso dell'*incestum* della vestale – il verificarsi di lutti, carestie, sciagure, eventi mostruosi ed appunto rovine belliche.

Le fonti, in particolare, attestano, analizzandone implicitamente lo schema giuridico-sacrale, vari episodi in cui la sconfitta militare viene imputata al venir meno dei comandanti militari a tali prescrizioni religiose, ed in generale ad analoghi comportamenti colpevoli di altri magistrati o sacerdoti: così, la disfatta di Canne viene retrospettivamente spiegata con il fatto che il console Varrone, da edile, organizzando i *ludi circenses*, aveva provocato l'ira di Giunone ponendo sul carro di Giove *ad exuvias tenendas* un giovane e bellissimo istrione, empietà che, tornata alla memoria alcuni anni dopo, sarà espiata dai Romani con sacrifici (Val. Max., *mem.* 1.1.16), e la sconfitta della flotta di Antonio viene spiegata con il fatto che il suo comandante Turullio aveva tagliato il legname per costruire le navi da un bosco sacro ad Esculapio (nel quale, non a caso, dopo la sconfitta Turullio venne ucciso dai soldati di Ottaviano: Val. Max., *mem.* 1.1.19), mentre la vittoria nel 105 a.C. dei Cimbri ad Arausio viene imputata dal tribuno Geno Domizio Enobarbo al pontefice Marco Emilio Scauro, che fu poi assolto, in vista di sue pretese negligenze nei sacrifici celebrati a Lanuvio (Asc., *Scaur.* 1.1): analogamente, la sconfitta che nel 249 a.C. il cartaginese Aderbale inflisse alla flotta romana comandata da Publio Claudio Pulcher e da Lucio Giunio si ritiene dovuta al rifiuto di questi,

ed in particolare di Claudio, di ottemperare agli auspici sfavorevoli (sch. Bob., *Syll.* 24 [Stangl p. 90], 1 ss.), così come la disfatta del lago Trasimeno del 217 a.C. viene spiegata con il fatto che Caio Flaminio aveva inaugurato il suo consolato lontano da Roma e senza presa di auspici (Liv., *urb. cond.* 22.1.5: ‘*duos se consules creasse, unum habere; quod enim illi iustum imperium, quod auspicium esse?*’), cosicché il nuovo console Quinto Fabio Massimo procede a riti espiatori per ristabilire la *pax deorum*, e poiché la situazione è disastrosa, si procede altresì alla consultazione dei *libri sibyllini*, scoprendo così che a compromettere la situazione vi era altresì stato soprattutto un vizio di un *votum* a Marte (Liv., *urb. cond.* 22.9.7-10: ‘*Q. Fabius Maximus dictator iterum quo die magistratum iniiit vocato senatu, ab diis orsus, cum edocuisset patres plus negligentia caerimoniarum auspicio-
<que quam> temeritate atque inscitia peccatum a C. Flaminio consule esse quaeque piacula irae deum essent ipsos deos consulendos esse, pervicit ut, quod non ferme decernitur nisi cum taetra prodigia nuntiata sunt, decemviri libros Sibyllinos adire iuberentur. qui inspectis fatalibus libris rettulerunt patribus, quod eius belli causa votum Marti foret, id non rite factum de integro atque amplius faciendum esse, et Iovi ludos magnos et aedes Veneri Erycinae ac Menti vovendas esse, et supplicationem lectisterniumque habendum, et ver sacrum vovendum, si bellatum prospere esset resque publica in eodem, quo ante bellum fuisset, statu permansisset*’). Ancora più interessante è poi la narrazione liviana (*urb. cond.* 20.18.1-20) relativa al caso di Plemnio, legato di Scipione, che nel 204 a.C. viola la santità del tempio di Proserpina sottraendone il tesoro (sacrilegio cui era tra l’altro seguita una tempesta che aveva colpito le navi che trasportavano il maltolto: ‘*classis postero die foedissima tempestate lacerata, omnesque naves quae sacram pecuniam habuerunt in litora nostra eiectae sunt*’ [§ 5]), cosicché l’ambasceria locrese inviata a Roma fa presente al senato i rischi che un simile sacrilegio può comportare e il conseguente pericolo che incombe sull’intera *res publica* (il tesoro sarà infatti restituito nel doppio, e seguiranno acconci sacrifici espiatori): ‘*unum est – scelus – de quo nominatim et nos queri religio infixae animis cogat, et vos audire et exsolvere rem publicam vestram religione, si ita vobis videbitur, velimus, patres conscripti; vidimus enim cum quanta caerimonia non vestros solum colatis deos, sed etiam externos accipiatis*’ (§ 1); la *pollutio* derivante da tale *scelus* non riguarda soltanto i colpevoli, contagiando altresì i *milites* di cui si sono serviti (§ 8: ‘*ausi sunt nihilominus sacrilegas admovere manus intactis illis thesauris et nefanda praeda se ipsos ac domos contaminare suas et milites vestros*’), ma soprattutto rischia di contaminare Roma in quanto tale e va adeguatamente espita per evitare che l’ira divina comprometta la guerra contro Annibale (§ 18: ‘*sed et nunc et tunc et saepe alias dea suam sedem suumque templum aut tutata est aut a violatoribus gravia piacula exegit; nostras iniurias nec potest nec possit alius ulcisci quam vos, patres conscripti; ad vos vestramque fidem supplices confugimus*’): se infatti già il *furor* conseguente allo sdegno di Proserpina *agitat* le truppe romane (§§ 12-15: ‘*at hercule milites contactos sacrilegio furor agitat, in ducibus ipsis puniendis nullum deae numen apparuit. immo ibi praesens maxime fuit. virgis caesi tribuni ab legato sunt; legatus deinde insidiis tribunorum interceptus, praeterquam quod toto corpore laceratus, naso quoque auribusque decisis exsanguis est relictus. recreatus dein legatus ex vulneribus tribunos militum in vincla coniectos, dein verberibus adfectos servilibusque omnibus supplicii cruciatos occidit, mortuos deinde prohibuit sepeliri. has dea poenas a templi sui spoliatoribus habet, nec ante desinet omnibus eos agitare furis quam reposita sacra pecunia in thesauris fuerit*’), quanto soprattutto risulta esiziale è il non intraprendere, prima che lo *scelus* risulti adeguatamente espiato e sia quindi ristabilita la *pax deorum*, ulteriori iniziative militari in Italia o in Africa, che nella attuale situazione andrebbero inevitabilmente incontro all’insuccesso e alla disfatta, così da far scontare ai colpevoli l’insulto fatto a Proserpina non solo personalmente, ma altresì con la sventura dell’intero popolo romano (§ 9: ‘*quibus per vos fidemque vestram, patres conscripti, priusquam eorum scelus expietis, neque in Italia neque in Africa quicquam rei gesseritis, ne quod piaculi commiserunt non suo solum sanguine sed etiam publica clade luant*’).

Non è quindi per nulla sufficiente che la guerra venga indetta con le esatte ritualità feziali, ma occorre anche che essa venga combattuta nella sua interezza nel rispetto della volontà divina, interrogando i segni del loro favore e del loro sfavore ed comportandosi di conseguenza, e soprattutto indagando se, per ulteriori cause anche non direttamente connesse alla conduzione delle ostilità, una rottura della *pax deorum* possa compromettere l’azione militare. Per tal verso, se è ovvio che, mirando la *clarigatio* e la *indictio belli* ad assicurare attraverso l’aiuto degli dei alla vittoria in un *bellum* che deve essere *iustus ac pius*, tale iniziale condizione di consonanza della volontà divina deve essere

mantenuta sino alla fine della guerra, non essendo evidentemente sufficiente un mero favore iniziale, è soprattutto da notare come la stessa situazione sostanziale sottesa alla *rerum repetitio* che è a base del rito feziale non riguarda, nel suo intrinseco oggetto, soltanto la fase iniziale della guerra, ma può riproporsi, come si vedrà meglio in seguito, altresì durante il suo corso, poiché anche dalle varie patteggiamenti concluse nel corso delle ostilità possono derivare obblighi che, se violati, comportano il carattere *iniustum* delle successive attività militari del colpevole, che quindi incontrano lo sfavore divino (si pensi, in particolare, al mancato rispetto, o al rifiuto di consegnare le cose o le persone di cui in sede di tregua si è promessa la restituzione).

In una simile impostazione, dunque, il carattere '*iustum*' del *bellum* trascende ogni troppo facile valutazione umana e rimane nelle sue ragioni ultime inconoscibile, in un equilibrio cosmico che riguarda sola il giudizio della divinità: neppure la vittoria finale di un popolo dimostra propriamente che la sua causa era '*iusta*', ma soltanto che esso, in una dimensione procedurale, si è comportato in maniera '*iusta*' rispetto alla *pax deorum*, dato che, come si è accennato, sarebbe stata sufficiente ad esempio l'infrazione dell'obbligo di castità da parte di una vestale, divenuta *incesta* pur senza che nessuno ne fosse a conoscenza, o persino una pur minima infrazione delle prescrizioni rituali, affinché la difatta colpisse inesorabilmente l'intera comunità. E tutto ciò mostra ancora una volta l'abisso incommensurabile che separa il '*bellum iustum*' romano dalla «guerra giusta» dei moderni.

Per tal verso, è quindi assolutamente parziale ed insufficiente concentrarsi come fa non poca parte della dottrina in materia sul pur più coreografico ed apparentemente significativo momento della *clarigatio* e della *indictio belli*, dimenticando, sulla falsariga della concezione moderna della «guerra giusta», che la procedura feziale non è altro che un momento, sia pur essenziale, di un un più ampio *iter* sacrale che deve essere rispettato in ogni sua singola fase (*'certe cuiusque rei potissima pars principium est'*, notava Gaio in D. 1.2.1, peraltro dopo aver premesso che *'in omnibus rebus animadverto id perfectum esse, quod ex omnibus suis partibus constaret'*).

L'agire in conformità della volontà divina è dunque la chiave fondamentale della tecnica giuridico-sacrale elaborata dalla sapienza religiosa romana altresì in ordine alla guerra, e per tal verso caratteristica fondamentale del magistrato romano – anche senza potere certo qui entrare in tali tematiche – risulta appunto essere l'*auspicium*, ossia la capacità di entrare in contatto con la divinità interpretandone il volere, in una sottomissione agli dei che diviene la via per trionfare sul mondo e governarlo (Hor., *carm.* 3.6.5-6: *'dis te minorem quod geris, imperas. / hinc omne principium, huc refer exitum'*): nell'inscindibile nesso tra *imperium* ed *auspicium* e nell'*auctio* che quest'ultimo comporta, una delle prime qualità del comandante romano è appunto tale sintonia con la divinità e quindi – in connessione alla specificità di Roma di essere città benedetta dagli dei in quanto attenta a preservare la *pax deorum* – la sua lata condizione di '*felicitas*' religiosa che, in una sempre più affermantesi ideologia di vittoria, diventa tutt'uno con il carisma che caratterizza il comandante, che con i suoi successi attesta tale capacità di operare come strumento della divinità che egli in certo modo incarna: come illustra efficacemente il ricordato articolo di Alfredo Valvo – dedicato alla divinizzazione di qualità astratte quali *Honos, Virtus, Mens, Concordia, Fides, Salus, Spes, Victoria*, oggetto degli *ex voto* dei generali romani – tale nozione di '*felicitas*', intrinseca al condottiero romano, tende addirittura a condurre, se non all'abbandono, almeno ad un certo superamento degli stessa *auspicia*, dato che tali tecniche di accertamento della volontà divina divengono per vari versi superflue di fronte all'accertata capacità personale del comandante di procurarsi la collaborazione degli dei, sembrerebbe, anche senza la presa degli *auspicia*, in un rapporto con questi ultimi che, come avviene in particolare con Scipione, sembra situarsi su di un piano più alto e spirituale rispetto alla meccanicità delle tecniche formali proprie delle antiche ritualità sacrali. In generale, poi, è da tenere presente che sin dalle origini, una volta intraprese le ostilità, il ruolo del comandante diviene centrale e relativamente autonomo (a parte la competenza esclusiva del senato, com'è noto forse non tanto risalente quanto le fonti vorrebbero far credere, in materia di trattati), poiché, una volta dichiarata la guerra, gli organi della *res publica* romana, a differenza ad esempio dalla *Ecclesia* ateniese, che mantiene sotto il proprio stretto controllo le operazioni belliche al pari di ogni altro affare pubblico, non hanno più competenza sul-

la gestione del conflitto né, salvo casi del tutto eccezionali, possono intervenire in ordine ad esso e alle decisioni prese sul campo dal comandante dell'esercito.

Certamente, il rispetto degli *auspicia* quale condizione necessaria per la vittoria ed in genere tale sintonia tra il comandante romano e la divinità si collocano, pur trovando vastissimi riscontri nella vita quotidiana, su di un piano teorico e di principio, che com'è ovvio non esclude una realtà pragmatica sovente non poco distante dal rigore di tali posizioni astratte. Specie per quanto riguarda l'età più antica, vi furono certamente situazioni di guerra endemica in zone sovente considerate in maniera forse troppo affrettata come assoggettate, ove di fatto la decisione circa l'inizio o la ripresa delle ostilità era lasciata ad un giudizio di opportunità del comandante locale (che magari vi procedeva anche per motivi non del tutto cristallini quali il desiderio di bottino), senza che quindi vi fosse alcuna dichiarazione ufficiale di guerra (ammesso che ve ne fosse giuridicamente bisogno, dato che il più delle volte poteva trattarsi di ribellioni, e quindi di guerre difensive, ovvero di nemici non considerabili quali *'iusti hostes'*).

Ma tali aspetti non risultano affatto mettere in dubbio la necessità giuridica che, in linea di principio, la guerra dovesse essere mossa in sintonia con il volere divino, e dovesse costituire dunque un *'bellum iustum'* o quantomeno, secondo la distinzione sopra tracciata, una guerra che, pur non ritualmente dichiarata secondo il rito feziale, non fosse in ogni caso *iniusta* (come infatti avviene nel caso delle ostilità intraprese per legittima difesa o contro *hostes* non *iusti*), poiché tale aspetto, lungi da essere una mera sovrastruttura retorica, rispondeva immediatamente allo scrupolo sacrale di combattere con il favore divino, e questo, come si è visto, non è soltanto aspetto religioso, ma irrinunciabile presupposto fatto proprio dallo stesso diritto pubblico romano. Al contrario, tali aspetti della realtà quotidiana dimostrano semmai l'eccessivo formalismo e la rigida astrattezza di irreali posizioni interpretative moderne che si fermano alla nozione di *'bellum iustum'* come guerra ritualmente indetta dai feziali, tendendo in linea di massima a postulare erroneamente, contro ogni diversa testimonianza delle fonti, che non vi fosse altra guerra legalmente possibile.

Si tratta qui, come si è in parte già visto, di prospettive improntate a criteri di fondo del tutto moderni ed anzi propri di una mentalità affatto recente, che tende ad ergere a parametri universali le misure morali del proprio irenismo disabituato alla guerra: questa era invece per gli antichi (e rimarrà ovviamente a lungo nella storia) una parte normale della loro vita, che faceva parte della loro pressoché quotidiana esperienza, né tantomeno essi vedevano tale fenomeno secondo visuali paghe della propria condizione e rinunciarie verso la sua difesa, ma piuttosto nel quadro di una comune volontà di autoaffermazione in cui, in linea di massima, nessuno si opponeva alla guerra in quanto tale, ma tendeva a considerarla un'aspetto inscindibile del comune desiderio di espansione nazionale e del patriottismo che lo accompagnava. Poteva accadere, occasionalmente, che in concreto taluno tendesse a sottrarsi agli oneri che la guerra gli imponeva (si pensi, ad esempio, alla richiesta dei cittadini delle colonie marittime, nel 191 a.C., di essere esentati dal servizio della flotta: Liv., *urb. cond.* 36.3.5), e d'altra parte è ovvio che gli interessi dei singoli gruppi o della contrapposte classi si scontrassero in ordine all'opportunità o meno di una determinata impresa di militare, ma un'opposizione popolare alla guerra risulta in ogni caso fenomeno eccezionale, ed appare alquanto significativo come, ad esempio, Livio, quando nel 200 a.C. si verifica un fenomeno di questo genere, osservi sprezzantemente come il tribuno Quinto Bebio avesse fatto ricorso alla vecchia tattica (*'via antiqua'*) di attaccare i *patres* perché avevano intrapreso una guerra dopo l'altra negando alla plebe di godere della pace (*urb. cond.* 31.6.3).

D'altra parte, ben lungi da ogni prospettiva di ecumenismo egualitario oggi corrente, vi era semmai negli antichi un sentimento, non solo implicito ma semmai proclamato e teorizzato, di piena coscienza della propria superiorità e di disprezzo verso civiltà nemiche percepite come immediatamente ed intrinsecamente inferiori, alimentato non solo, come si è accennato, dalla convinzione del proprio superiore *status* culturale e della predilezione dei Romani da parte degli dei, ma via via sempre più attestato dai propri inarrestabili successi bellici: *'certe iidem vos estis Romani qui ideo felicia bella vestra esse quia iusta sint prae vos fertis, nec tam exitu eorum, quod vincatis, quam principibus, quod*

numquam sine causa suscipiatis gloriamini? (Liv., *urb. cond.* 45.22.5). Certamente, chi voglia a tutti i costi rintracciare nei testi antichi riprove delle opposte posizioni di una sua ideologia moderna da imporre retrospettivamente ai Romani, potrà rintracciare nelle fonti a disposizione non poche testimonianze di segno contrario, ed invocare scettiche dichiarazioni dell'uguaglianza di tutti i popoli, ironie verso la civiltà romana e convinte condanne di ogni guerra: ma certo sarebbe metodologicamente poco accorto scambiare simili episodiche teorizzazioni con la normale realtà romana.

Nella città antica la guerra risulta indubabilmente un fenomeno costante e naturale, scandito a Roma da un ritmo stagionale che si riflette nelle stesse fasi del calendario religioso e che nella storia conosce ben poche pause, così come anche a Sparta o ad Atene furono ben pochi gli anni non segnati da una qualche operazione militare: inscindibile nesso della vita della città con la guerra che, del resto, anche in una prospettiva religiosa si riflette a Roma come altrove nella figura di un dio Marte che, com'è noto, è divinità della guerra ma altresì agricola, secondo uno stretto nesso dei due aspetti su cui non è qui ovviamente possibile soffermarsi.

Se anzi si è usi definire la città-stato grecoromana in termini di corporazione di uomini liberi padroni e sovrani del proprio territorio, è altresì noto come, in una prospettiva comparatistica, il diritto di cittadinanza piena è nelle società antiche legato, in Grecia come a Roma sino ad esempio agli antichi Ebrei, alla proprietà di un appezzamento di terra che consente al *civis* di pagare i tributi e di partecipare come soldato alla difesa della patria con armi proprie, in un inscindibile nesso per cui il venir meno di tali due diverse capacità *lato sensu* contributive, legato all'indebitamento e quindi alla perdita della propria terra, comporta del pari la compromissione della propria condizione di *civis*: come ricorda Vincenzo Giuffrè nel suo articolo (*Ius e bellum come manifestazioni correlate della politica*, p. 26 s.), la partecipazione del cittadino all'esercito e alla guerra, incardinata nel meccanismo censitario e contributivo, segna decisamente a Roma la nascita della «democrazia», in una unione strutturale tra l'esercito oplitico ordinato su base timocratica e il comizio centuriato che ne costituisce l'immediato risvolto istituzionale: nel quadro, quindi, di un assetto militare della *civitas* che diviene altresì assetto giuridico dell'organizzazione statale e quindi sorta di fondamento ultimo del suo diritto.

Se anche per tal verso, dunque, la vita della *civitas* risulta nella maniera più diretta riflettere la funzione centrale che la guerra assumeva in tale cultura, questa doveva del resto risultare tanto normale da far sì che la decisione di combattere fosse presa da uomini che per lo più ne avevano già avuto una esperienza diretta, e che quindi dovevano temerla, e che sarebbero andati essi stessi a combatterla, dal comandante ai piccoli proprietari che costituivano la fanteria pesante fino ai poveri con cui si equipaggiava la flotta: una prospettiva per noi alquanto remota, che non si può tentare neppure di comprendere senza un non facile sforzo di immedesimazione in una mentalità che non è più la nostra, evitando di indulgere alla cattiva metodologia di pensare che, nonostante tutto, gli antichi sotto sotto dovessero in fondo essere eguali a noi, elevando magari ad eterna categoria dello spirito soddisfatti e pigri atteggiamenti rinunciatari propri di un imbelles irenismo decadente.

11. Se quindi le episodiche ed inconclusive teorizzazioni ciceroniane, che insistono su di una dichiarazione di guerra quale requisito giuridico del '*bellum iustum*', e sembrano voler indicare in termini tendenzialmente «illegali» qualsiasi ulteriore guerra, non tengono in realtà conto come al di là della guerra dichiarata secondo la procedura feziale vi fossero ulteriori forme belliche, come quella di difesa e quella contro *hostes iniusti*, che invece non richiedevano affatto tale rito dichiarativo, non molto diversamente la visione della «guerra giusta» incentrata sulla sua «causa», e quindi sul solo momento iniziale, non risulta per nulla prospettiva idonea a comprendere compiutamente la concezione romana del '*bellum iustum*', che mirando nella sua intrinseca struttura ad una sintonia dell'agire umano con la volontà divina che conduca alla vittoria, non può certo ridursi da un punto di vista giuridico-religioso a prescrizioni relative alla sola dichiarazione, investendo tale costruzione sacrale l'intero complesso degli atti bellici che concorrono appunto a determinare l'esito della guerra.

Ma, molto di più di questi due aspetti fuorvianti, sembra definitivamente compromettere una qualsivoglia comprensione compiuta della concezione romana del '*bellum iustum*' un ulteriore fattore

distorsivo, dovuto soprattutto ad una visione moderna che tende inevitabilmente ad identificare il «giusto» con categorie innanzitutto etiche e sostanziali, improntate per di più ad una razionalità laica e a ideologie tendenzialmente umanitarie, piuttosto che con specifiche categorie giuridiche e quindi innanzitutto formali, dimenticando che in latino l'aggettivo '*iustum*' (etimologicamente derivante, com'è noto, da '*ius*', e quindi imperniato sul significato di «conforme al *ius*»), prima di corrispondere ad una accezione di equità di tipo moderno si richiama innanzitutto ad un valore procedurale e di osservanza delle prescrizioni stabilite che in linea di massima risulta, in una prospettiva sacrale, avere un valore *lato sensu* performativo affinché il rito raggiunga i suoi effetti (si pensi, per limitarsi a un solo esempio, al significato dell'espressione '*iusta facere*' nel contesto funerario, ove esso, in una prima approssimazione, significa appunto l'esatto compimento di quegli atti che producono, *ope operato*, una definitiva rappacificazione del defunto nel mondo ultraterreno).

Pur forse con grande scandalo di una mentalità coeva abituata a rifiutare anche retrospettivamente tutto ciò che vada contro i canoni del «politicamente corretto», ne deriva inevitabilmente che, nel caso, il '*bellum iustum*' romano può purtroppo risultare, secondo i nostri canoni di «giustizia», senza rimedio ingiusto, e tuttavia nondimeno idoneo, nella prospettiva religiosa antica, a produrre i suoi effetti sostanziali e a condurre così al trionfo delle armi romane.

In effetti, per quanto beffeggiato dai moderni come religione solo formale ed esteriore, non provvidenziale ed apparentemente inadatto a qualsiasi conforto esistenziale dell'individuo, privo, si dice, di mitologia, nonché caratterizzato da un formalismo esteriore che appare ormai assurdo, il paganesimo è per gli antichi Romani sistema culturale che costituisce un tutt'uno con la loro civiltà e la loro visione del mondo, tale da risultare idoneo a soddisfare le loro aspettative trascendenti fornendo loro le vie per una sottomissione alla volontà degli dei che è non solo adempimento degli obblighi derivanti dalla *religio*, ma altresì sintonia con la vita e pienezza di rapporto con il mondo fenomenologico. Soprattutto, in quanto fede nel trascendente, tale sistema di credenze e di riti non può che andare oltre la ragione, e, con essa, superare le inadeguate angustie di un diritto umano che si vorrebbe fondato su sistemi di valori inesorabilmente separati dal divino: in tale originaria visuale, anche la guerra non risulta in sé stessa «giusta» in quanto *giustificata* da considerazioni etiche umane che, come pur parrebbe implicare la *rerum repetitio*, misurino con trascurabili stadere i conti dei torti subiti e delle contrapposte querimonie, guardando alla plausibilità delle rivendicazioni che una parte può opporre all'altra: il '*bellum iustum*' è tale, semplicemente, in quanto voluto dagli dei ed è quindi combattuto in sintonia con tale dimensione divina della realtà, e non può che essere vinto proprio in quanto questo è appunto il volere delle forze trascendenti che governano il mondo fenomenologico. Esso è '*iustum*' poiché «conforme al *ius*», in una visione innanzitutto procedurale della giustizia ove l'esatto adempimento dei riti prescritti conta incomparabilmente più della verità sostanziale, pur attestata dal flamine attraverso la *clarigatio*, delle pretese fatte per tal via valere. Un'azione è nobile non tanto perché appare in se stessa tale, ma perché compiuta da una persona nobile, si potrebbe dire rieccheggiando il giovane Nietzsche della *Dissertatio de Theognide Megarensi*, e non troppo diversamente, in tale non trascurabile né secondaria componente del pensiero antico, una guerra è *iusta, pura e pia* perché ritualmente proclamata in sintonia alla volontà divina, non certo perché i suoi motivi appaiono giustificati ai parametri di una secondaria contabilità etica degli umani.

Un episodio che sembra dare compiuta contezza di tale incommensurabilità di fondo tra il giudizio umano e la volontà divina, e di come soprattutto il '*bellum iustum*' romano sia in ultima analisi qualcosa di intrinsecamente non rapportabile alla «guerra giusta» dei moderni e alle prospettive moraleggianti che sono ad essa sottese, è offerto nella maniera più compiuta dalla narrazione liviana delle vicende della guerra sannitica che culminano nella disfatta delle Forche Caudine (*urb. cond.* 9.1.1. ss.). Non interessano qui, ovviamente, né i problemi di datazione del noto episodio, collocato da Livio nel 321 a.C., né la questione del tipo di accordo – *sponsio* ovvero *foedus* – concluso in tale occasione, e neppure le discussioni moderne in ordine a possibili anticipazioni riscontrabili negli aspetti giuridici di tale narrazione (in particolare, in una formulazione che si può dire estrema ma non priva di verosimiglianza, Virgilio Ilari, nella voce enciclopedica sui trattati internazionali nel mondo

romano [p. 1340], ha sostenuto che la *sponsio* internazionale in realtà non sarebbe nemmeno un istituto, ma «un argomento – quasi un cavallo – escogitato all'epoca del *foedus* di Mancino con Numanzia» – 137 a.C. – allo scopo di legittimare la tesi secondo cui gli impegni assunti dai comandanti militari senza l'autorizzazione dei comizi e del senato, e senza l'espletamento del rito feziale, non costituivano una *religioni obligatio* del popolo romano, bensì una *obligatio* personale dello *sponsor* o, come qui, degli *sponsores*). Del resto, simili parziali falsificazioni ed antedatazioni, dal punto di vista che qui interessa, rifletterebbero *e contrario*, in maniera ancor più significativa, una arcaica concezione romana che nei suoi aspetti essenziali sopravvive inalterata nella media e tarda repubblica.

Più rilevante, semmai, una osservazione di Luigi Loreto recata dal suo articolo sulla *pax Caudina* (p. 655), secondo cui il console Postumio, ideatore dello stratagemma giuridico-sacrale con cui il torto sostanziale romano si risolverà da un punto di vista rituale in un '*bellum iustum*', sarebbe da considerare – nel senso lato che il termine può avere in riferimento a tale epoca – appunto un «giurista», tale da conoscere sufficientemente le strutture dello *ius fetiale* per potere manipolare le applicazioni dei suoi principii di fondo a vantaggio dei Romani.

L'episodio risulta forse non a caso propiamente ignorato dalle trattazioni moderne che tendono ad identificare il '*bellum iustum*' romano con la «guerra giusta» dei moderni (Antonello Calore, nel suo saggio monografico [p. 30 e nt. 59], lo equivoca ritenendo che a consentire ai Romani di riprendere un '*iustum primumque ... bello*' [Liv., *urb. cond.* 9.8.6] sia la consegna dei consoli, riferendo a anzi tale circostanza altresì la successiva frase '*eo vobis iustum in nos factum esse bellum*' (9.11.11), da collegare invece all'inopinato comportamento tenuto da Postumio, come si vedrà, nell'incontro con i Sanniti ('*ita di credent Sannitem civem Postumium, non civem Romanum esse et a Samnite legatum Romanum violatum*'): maggiore importanza, invece, tributano ad esso le indagini sulle concezioni religiose romane, come in particolare quella di Franz Altheim (p. 78 ss.), di cui piace qui riportare la narrazione, che è anche spiegazione, di tale episodio.

«Dopo ripetute sconfitte i Sanniti sono presi da sconforto. Il popolo si ammassa e incomincia ad agitarsi: la guerra contro Roma è stata intrapresa in modo ingiusto, contro i trattati esistenti, per cui si combatte più contro gli dèi che contro gli uomini. Il generale dissenso forza allora i capi sanniti a consegnare ai Romani colui che aveva causato la guerra e con lui il bottino e i prigionieri. Poiché è lo stesso responsabile a darsi la morte, i Sanniti offrono ai Romani il suo cadavere, ma questi rifiutano. A loro bastano i prigionieri ed il bottino».

«L'ambasceria sannitica ritorna senza aver compiuto la sua missione. Ma un nuovo capo, Gaio Ponzio, sa affrontare lo scoraggiamento. Il conflitto giuridico terreno è stato un insuccesso, diversamente si risolve quello dinanzi agli dèi. I Sanniti hanno fatto tutto quello che era in loro potere per riparare la loro colpa verso gli dèi. Così la guerra è diventata un *bellum iustum* e le armi sono diventate *pia arma*. 'Pertanto' così esclama Pontius 'poiché è estremamente importante anzitutto sapere se nelle vicende umane si agisce col favore degli dèi o contro di essi, sappiate dunque che le precedenti guerre sono state condotte più contro gli dèi che contro gli uomini, e che d'ora in poi combatteremo sotto la guida degli stessi dèi' (Liv. 9,1,11)».

«Ricomincia la lotta ed i Romani subiscono la catastrofe di Caudio. L'esercito romano passa sotto il giogo; spogliata e senza armi, l'orda battuta raggiunge la patria. Nel senato il vecchio console Spurio Postumio viene chiamato a giustificarsi. Egli reca la prova che il trattato di capitolazione non vincola il popolo romano ed indica che c'è solo una cosa da farsi: che i consoli nudi e in catene vengano consegnati al nemico dai Feziali. Con ciò il popolo sarebbe stato liberato da ogni vincolo religioso (*religio*). Né il diritto umano né quello divino avrebbero impedito *quominus iustum primumque ineatur bellum* (Liv. 9,8,6-7). Quel che avevano prima fatto i Sanniti viene ripetuto da parte romana».

«In formula solenne viene annunciata la non validità del trattato, e i Feziali consegnano il console colpevole e il suo collega al nemico» (come osserva Maria Rosa Cimma, la *deditio* doveva infatti essere '*iusta*', e cioè i colpevoli dovevano essere consegnati nudi e con le mani legate dietro alla schiena [Liv., *urb. cond.* 9,10,7]: '*praegressi fetiales ubi ad portam venere, vestem detrabi pacis sponsoribus iubent, manus post tergum vinciri. cum apparitor verecundia maiestatis Postumi laxe vinciret, 'quin tu' inquit 'adduces lo-*

rum, ut iusta fiat deditio?»; la formula pronunciata dal feziale è secondo Livio [9,10,9]: ‘quondaque hisce homines iniussu populi Romani Quiritium foedus ictum iri spoponderunt atque ob eam rem noxam nocuerunt, ob eam rem quo populus Romanus scelere impio sit solutus hosce homines vobis dedo’).

«Ci si domanda a questo punto» – prosegue Altheim – «quale potrebbe essere il comportamento dei Sanniti, se questi, come i Romani, rifiuteranno o no tale consegna. Ma accade qualcosa di inatteso. Postumio nell’essere consegnato al nemico, è divenuto egli stesso sannita, e come tale colpisce il Feziale. A voce spiegata esclama di essere cittadino sannita e come tale di aver oltraggiato l’ambasciatore romano contravvenendo al diritto delle genti. Così egli forza gli eventi. La liberazione dei consoli aveva creato il presupposto per un *ustum bellum*, così la violazione del diritto da parte di questi Sanniti acquisiti rinforza la posizione romana in questo strano processo dinanzi al tribunale degli dèi: *eo iustus bellum gesturos* (Liv. 9,10,10)».

«Con ciò è accaduto l’irrimediabile, e nulla può più cambiare la situazione di fatto. Troppo tardi Pontio rifiuta la consegna dei consoli. Egli insiste sul compimento del trattato, si richiama al suo buon diritto e stigmatizza la perfidia dei Romani, appellandosi agli dèi, ma tutto quel che egli fa resta senza effetto; nelle sue appassionate parole c’è soltanto la rabbia di chi è stato ingannato. Quel che Postumio ha fatto e ha detto *clara voce*, non può più essere annullato. Non soltanto i consoli ritornano a Roma incolumi, ma i Romani hanno raggiunto una posizione di vantaggio sul nemico, uscendo così vincitori in questa sorta di corsa per il favore degli dèi. Del tutto coscienti della vittoria imminente i Romani riprendono la lotta».

‘*Ita di credent Sannitem civem Postumium, non civem Romanum esse et a Sannite legatum Romanum violatum*’: ciò che appare agli uomini – non solo ai Sanniti ma, verosimilmente, in certo modo altresì agli stessi Romani – callido sotterfugio formalistico e, da un punto di vista sostanziale, truffaldino artificio leguleico, risulta nondimeno decisivo in una prospettiva giuridico-sacrale, cosicché per lo *ius fetiale*, grazie alla escogitazione di Postumio, i Romani possono combattere un *bellum iustum* (*‘eo vobis iustum in nos factum esse bellum*’, ammettono, sempre in Livio [9.11.11], gli stessi Sanniti). Difficilmente si potrebbe rintracciare nelle fonti un episodio che meglio di questo possa fornire completa contezza dell’abissale incommensurabilità che separa dalla «guerra giusta» moderna il ‘*bellum iustum*’ dei Romani (in cui, come si è visto, neppure la vittoria dimostra il carattere ‘*ustum*’ della causa del vincitore, ma soltanto la situazione di maggior conformità alla *pax deorum* propria di tale popolo): mostrando definitivamente l’impossibilità di qualsiasi diretto nesso, per tal verso, tra i due concetti che non passi per una non breve disamina della lentissima evoluzione che, attraverso i millenni, li può in qualche modo collegare pur nella loro netta diversità.

In particolare – per arrivare ai prodromi delle concezioni moderne che muovono dal superamento della nozione procedurale di ‘*bellum iustum*’ sostituendola con una costruzione di ordine sostanziale –, sarà fondamentale la rilettura (e lo stravolgimento) dei testi, in particolare ciceroniani, operata dagli apologisti cristiani, che compiranno una sorta di crisi ideologica di tali elementi ove, come è stato osservato, sarà soprattutto obliterato l’elemento formale e ritualistico caratterizzante la originaria concezione romana, e dove d’altra parte, è soprattutto da aggiungere, rispetto agli aspetti tecnico-giuridici del ‘*bellum iustum*’ ancora presenti in Cicerone saranno invece privilegiate le generiche affermazioni, di ordine come si è visto più che altro etico e politico-propagandistico, che in tale autore tendevano semplicemente a mostrare le ragioni di fatto che giustificavano su di un piano empirico le guerre intraprese dai Romani. Così, in primo luogo, tornando al già richiamato *quaest. hept.* 6.10, Agostino potrà riprendere il presupposto fattuale della *rerum repetitio*, preterendo del tutto il decisivo elemento della *indictio belli*, per affermare che *‘iusta autem bella ea defini solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est’*: come nota Luigi Loreto (*Il bellum iustum*, p. 101 ss.), il fattore della ‘*iniuria*’ – che nello *ius fetiale* rilevava solo come aspetto qualificante dell’evento fatto valere nella *rerum repetitio*, ove appunto si asseriva che l’evento lamentato era avvenuto *iniuria*, ma senza che tale presupposto condizionasse per nulla in senso sostanziale la validità *indictio belli*, che dipendeva invece da aspetti formali e procedurali – diviene invece per sant’Agostino una immediata relazione logi-

ca tra il presupposto fattuale da cui muove l'*indictio belli* ed il carattere appunto «giusto» della guerra. Non troppo diversamente, come si è visto, avviene in Isidoro di Siviglia: dove Cicerone (*rep.* 3.23.25) affermava '*nullum bellum iustum habetur nisi denuntiationem, nisi indictum, nisi de repetitis rebus*', per cui '*iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta*' (ove dunque il *bellum non iustum* corrisponde a quello non *denuntiatum* ed *indictum* ritualmente dopo una regolare *rerum repetitio*, risultando quindi sotto tale aspetto '*sine causa*'), ecco che in *orig.* 18.1.2-3 quest'ultima affermazione viene invece spiegata aggiungendo '*nam extra <quam> ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest*': affermazione magari ricavata da un discorso sempre ciceroniano, ma di ordine ben diversamente etico-politico, che inserita qui ha in ogni caso l'effetto di stravolgere ancora una volta in senso sostanziale il discorso dell'Arpinate relativo alla regolarità puramente formale e rituale del *bellum iustum* (procedura che d'altra parte, come si è visto, non riguardava necessariamente le guerre intraprese *propulsandorum hostium causa*).

In tale prospettiva, ogni discorso sul '*bellum iustum*' si svincola dal significato originario di '*iustum*', inteso come conformità di ordine innanzitutto procedurale all'ordinamento positivo (ed in particolare, qui, lo *ius fetiale*), per relazionarsi direttamente ad una nozione di '*iustitia*' di natura universale e trascendente (prospettiva cristiana che appare sostanzializzare ed assolutizzare l'antica visione relativistica del '*ius*' e del '*iustus*' in una visione che forse non è estranea – anche se ovviamente sarebbe qui del tutto fuori luogo tentare di approfondire la questione – alla nota inversione etimologica per cui, in D. 1.1.1.pr., Ulpiano [1 *inst.*] risulta stranamente far derivare '*ius*' da '*iustitia*' e non viceversa). Ed in una simile nozione non più formale e rituale ma affatto sostanziale di '*iustus*' è naturale che i discorsi tecnico-giuridici di Cicerone sul '*bellum iustum*' tendano a non distinguersi per nulla dalle osservazioni di ordine invece etico-filosofico nonché politico-propagandistico ove tale autore guardava ben diversamente al carattere empiricamente «giusto» delle guerre intraprese dai Romani (si veda, in particolare, il già richiamato Aug., *civ.* 19.21.2, ove si cita il discorso ciceroniano che giustifica, in base alla naturale gerarchia esistente in tale visione tra gli uomini e tra i popoli, tanto la schiavitù quanto l'imperialismo romano, usando in particolare i termini '*iustus*' e '*iustitia*' in una prospettiva appunto filosofica e non certo giuridica). In particolare, la distinzione sociologica tracciata da Cicerone tra guerre di difesa e guerre di espansione (*off.* 1.12.38) diventa in Agostino (*civ.* 3.10.1 ss.) la base teologico-giuridica per negare la legittimità della seconda, in una costruzione ove le guerre intraprese per *libido dominandi* ed *aviditas adipiscendae laudis humanae* sono guerre ingiuste per definizione.

Tuttavia, in tale nuova architettura di segno marcatamente etico, vi sono d'altra parte aspetti assai meno prossimi alle concezioni moderne di quanto, in una affrettata visione attualizzante, ci si potrebbe attendere dalle coordinate generali su cui esse si modellano.

In effetti, mentre il rito feziale era in ogni caso un controllo oggettivo da parte dell'ordinamento giuridico sulla legittimità, pur solo formale, della dichiarazione di guerra, nel nuovo contesto l'*auctoritas suscipiendi belli* diviene senz'altro prerogativa del *princeps*, in cui si identifica lo Stato, ed il cui *legitimum imperium* prende appunto il posto di qualsiasi procedura regolata giuridicamente (e si svilupperà del resto in una prassi medioevale ove la legittimazione a dichiarare la guerra si configurerà in ogni caso come una *excusatio iuris* di un sovrano *superiorem non reconoscens*). Per altro verso, la prospettiva cristiana, scostandosi dall'impostazione romana per impennarsi sulla valutazione sostanziale della guerra, non risulta troppo distante dalla visione aristotelica, per il quale la guerra – che al pari della caccia è attività cremastica volta all'acquisizione di beni e di schiavi, uomini inferiori creati per servire altri – è «giusta» (δικαιος πόλεμος; *pol.* 7.14 [1333b, 42 ss. - 1334a, 1 ss.]) se è difensiva, ossia volta a non cadere nella soggezione di altri, se mira a ricercare una egemonia utile all'interesse dei sottomessi o se è usata per imporre ed esercitare il proprio potere a chi merita di servire (ossia i '*natura servi*' costituiti innanzitutto dai «barbari»: e in effetti, in tale costruzione, il tema della guerra e della schiavitù, uniti dall'elemento del «barbaro», risultano inestricabilmente intrecciati, e rinvergono quindi una reciproca prospettiva legittimante): casi cui si aggiunge – anche se potrebbe per vari versi rientrare nella prima ipotesi – quello della cosiddetta guerra «sacra», ossia in difesa del santuario di

Apollo. E, al di là delle richiamate schematizzazioni generali di matrice ciceroniana secondo cui *'iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur iniurias'*, anche sant'Agostino, insistendo su come fine auspicabile della guerra debba essere la pace (che peraltro è un *'incertum bonum'*: *civ.* 19.12.1), pone una classificazione secondo cui la guerra è lecita (*quaest. hept.* 6.10 ed *epist.* 189.6) se dichiarata dall'autorità legittima, se rappresenta l'unico mezzo rimasto a disposizione per rispondere ad una *iniuria* e se mira a riprestinare la pace (restando in ogni caso immune – *c. Faust.* 12.70 – da maligni sentimenti: *'nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi ...'*).

La speculazione agostiniana, se non appare certo soverchiamente sistematica né esaustiva, risulta in ogni caso segnare l'inizio dell'edificazione di una visione cristiana della guerra in una dimensione propriamente giuridica: ma, pur poggiando su requisiti di ordine sostanziale, non sembra affatto, come si diceva, rappresentare quel netto «progresso» rispetto al formalismo procedurale romano che ci si aspetterebbe, né tantomeno avvicinarsi, come alcuni vorrebbero implicare, alle prospettive moderne in materia.

Sotto un primo aspetto, infatti, la guerra è legittima quando dichiarata dall'autorità del *princeps*, né il giudizio sulla sussistenza degli altri requisiti sostanziali è certo demandato ai governati o ad un'ordinamento che li rappresenti, ed anzi sant'Agostino respinge, rispetto al *princeps* cristiano, le idee favorevoli verso l'obiezione di coscienza che Tertulliano aveva propugnato rispetto al *princeps* pagano, insistendo al contrario sull'obbligo di obbedire al *princeps* (che è il solo responsabile, ma esclusivamente di fronte a Dio) anche se questi indica un *bellum iniustum*, di cui del resto i combattenti non possono essere considerati colpevoli (*civ.* 1.26.3).

D'altra parte, pur nella condanna dei maligni sentimenti che determinino la condotta in guerra, in Agostino non vi è alcun limite (diversamente dalle più astratte teorizzazioni di Isidoro di Siviglia) circa le modalità di esecuzione di questa una volta che ne sia riconosciuto il carattere «giusto» (*c. Faust.* 22.74 s.), e possono senza problema venire usati inganni, insidie e tradimenti: *'cum autem iustum bellum susceperit, utrum aperta pugna utrum insidiis vincat, nihil ad iustitiam interest'* (*quaest. hept.* 6.10).

Tale indifferenza alla crudeltà della guerra si ricollega al terzo aspetto della costruzione agostiniana che discende da tali premesse: nella visione cristiana, infatti, se è giusta la guerra che rappresenti l'unico mezzo rimasto a disposizione per rispondere ad una *iniuria* e che miri a riprestinare la pace, essa è d'altronde giusta in quanto voluta da Dio (si ricordi *quaest. hept.* 6.10: *'sed etiam hoc genus belli iustum est, quod Deus imperat'*), e in una temperie millenaristica in cui, come si è ricordato, si attende, dopo la nascita dell'Anticristo, la *παρουσία*, ossia la seconda venuta di Cristo e l'avvento del regno celeste in terra, e dove il mondo si divide tra il corpo mistico della Chiesa, *cuius caput est Christus*, e l'esercito del male guidato da Satana in cui confluisce ogni peccatore nonché ogni nemico della fede, la lotta tra il bene e il male implica necessariamente che se la guerra è giusta il nemico si identifichi senz'altro con il male che insidia la pace dell'armonia divina di cui l'imperatore romano-cristiano è il rappresentante in terra. In tale prospettiva, dunque, le posizioni di sant'Agostino non sembrano troppo differenziarsi dalle prospettive aristoteliche secondo cui la guerra contro i barbari è sempre in quanto tale giustificata (*epist.* 220.7): memore in particolare dell'orrore destato nella cristianità dal sacco di Roma del 410 da parte dei Goti di Alarico, anch'egli si allinea quindi su di una posizione che era già stata di sant'Ambrogio (*off. min.* 1.27-29), che legittima comunque la guerra contro i «barbari» nemici di Dio e della sua gente identificando senz'altro chi combatte per la difesa dell'impero cristiano (esercito da cui viene presto esclusa ogni eterodossia religiosa) con un «difensore della religione» da considerare alla stregua di un «ministro di Dio». Quella contro il *corpus mysticum* del male, in effetti, non può che apparire al credente una guerra assoluta e totale, esiziale per l'avvento del regno divino, che coinvolge ogni peccatore ed ogni eretico al pari di ogni nemico esterno dell'impero romano-cristiano (come dirà Nestorio a Teodosio II – Socr., *hist.* 7.29 – «dammi, o imperatore, la terra purgata dagli eretici ed io ti restituirò il cielo: debella con me gli eretici ed io debellerò con te i Persiani»); ed in un contesto in cui lo stesso sant'Agostino tende a giustificare, com'è noto, la persecuzione religiosa dell'eterodossia, non deve stupire che la guerra che l'esercito del bene combatte, in quanto lotta contro il male che bisogna sconfiggere per la vittoria finale di Cristo, sia per

definizione una «guerra giusta»: impostazione generale che, ovviamente, priva di non poca importanza le dichiarazioni di principio per cui *'iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur iniurias'*: la presenza nel mondo di simili esseri votati al male è, per il cristiano, di per se stessa una *iniuria*.

In tale dimensione di giustizia sostanziale della guerra, che in realtà riprende in non poca parte le impostazioni aristoteliche (che del resto rimanevano, anche se su di un piano filosofico e non giuridico, la giustificazione di fondo dell'imperialismo romano così come della schiavitù), la fede del nemico diviene quindi la discriminante di fondo per stabilire il carattere *iustum* o meno della guerra, al pari di come per i greci era in quanto tale giusta la guerra contro i barbari: se per un verso la crociata diverrà quindi, come tra l'altro teorizza San Tommaso, intrinsecamente legittima (nel diritto comune, del resto, contro i mori anche la guerra offensiva apparirà in realtà difensiva e quindi sempre lecita, data la pericolosità di tali nemici della chiesa, traducendosi dunque in una sorta di attacco preventivo volto a stroncare la potenziale pericolosità e quindi le future aggressioni del nemico, cosicché la distinzione tra guerre *inter christianos* e *contra infideles* tende a sostituire ogni dicotomia tra guerra difensiva e offensiva), anche la schiavitù del nemico di guerra, riconosciuta *iure gentium* ma caduta in desuetudine *inter christianos*, è ritenuta ancora attuale e lecita da Bartolo in riferimento agli *infideles*; e, come si è accennato, anche per quanto riguarda i «barbari» indios americani (la cui inferiorità legitimerà altresì in una prospettiva giuridica la conquista del Nuovo Mondo), quando riconosciuti «cattivi per natura (*'mali intentione naturae'*), sarà giusta la loro riduzione in schiavitù (la libertà si considererà infatti subordinata alla «capacità di vivere come uomini», e quindi come «uomini liberi»), mentre – sempre rifacendosi alle teorizzazioni aristoteliche – se essi rifiutano la sottomissione alla superiorità dei *sapientes* (*natura domini*), sarà *iustum bellum* nei loro confronti la guerra che li sottomette all'autorità cristiana e all'evangelizzazione – precisa ancora nel XVI secolo Diego De Covarrubias, congiungendo ancora una volta la condizione di *'infideles'* e di *'natura servi'* – benché tale guerra, si aggiunge piamente, debba mirare *non ad eos puniendos, ma ad eos moribus corrigendos*, e viene anzi sentita non propriamente come *bellum*, ma appunto come *correctio* (d'altra parte, i cruenti riti sacrificali degli indios, considerati criminosi *contra naturam* al pari del cannibalismo loro attribuito, erano stati invocati, specie in relazione alle popolazioni che ne erano vittime, per giustificare contro di essi una guerra «giusta» in quanto punitiva ma altresì – nella prospettiva odierna – in qualche modo «umanitaria» rispetto alle vittime: mentre per converso la gerarchia aristotelica, distinguendo tra *sapientes* e *natura servi*, giustifica intrinsecamente – nello *ius praedae* connesso alla «guerra giusta» – che tali popolazioni siano private delle loro terre per metterle a disposizione, in una migliore allocazione delle risorse, dei colonizzatori europei).

Infine, è da notare che se nel mondo romano l'impostazione formalistica faceva sì che vi fosse una necessaria corrispondenza tra il *'bellum iustum'* e la condizione di *'iusti hostes'*, la prospettiva sostanziale di ascendenza aristotelica propria del diritto intermedio implica che contro i nemici della fede la «guerra giusta» venga in quanto tale combattuta contro avversari che, poiché infedeli, di per sé sono da considerare barbari e criminali, ossia *'iniusti'* (con tutte le conseguenze che ne derivano), mentre a sua volta ogni guerra da essi intrapresa è *ipso facto* una «guerra ingiusta».

Se si è insistito in misura persino forse eccessiva in tale *excursus* sulle teorizzazioni tardoantiche e quindi sul diritto cristiano medioevale e moderno sul *bellum iustum* (del resto in base a nozioni velocemente tratte soprattutto dal ricordato articolo di Aldo Andrea Cassi), è stato solo per mostrare come l'attribuzione agli antichi Romani e in particolare a Cicerone di teorizzazioni sulla necessità di una *iusta causa belli* e quindi su di una nozione sostanziale di «guerra giusta» che superi la dimensione esclusivamente procedurale del *'bellum iustum'* proprio dello *ius fetiale*, non conduca in realtà per nulla, come sembrano invece implicitamente postulare i sostenitori di simili attualizzazioni del diritto romano, ad una analogia di prospettive con le moderne posizioni relative alla guerra «giusta» (del resto, com'è noto, non risulta che in linea di massima la *iusta causa belli* giunga ad assumere un valore propriamente giuridico in senso moderno prima delle costruzioni giusinternazionalistiche di Ugo Grozio). In effetti, è fuorviante rifarsi ad un contesto in cui l'esistenza di una comunità internazionale supera nella sua globalizzante visione le posizioni soggettive dei vari popoli che tendono a legittimare in

quanto tale la guerra contro i nemici delle proprie culture e religioni (e in effetti, il primo ad attribuire uno *status* giuridico ai non cristiani tale da permettere loro di avere il *dominium* delle loro terre e di non esserne privati a causa della loro diversa fede risulta essere stato, nella teologia degli inizi del XVI secolo, Tommaso de Vio detto Gaetano, precursore di quel Francisco de Vitoria che per primo ammetterà tra l'altro la possibilità di una guerra soggettivamente «giusta» per entrambi i contendenti, in una rinuncia ad ogni esaustivo criterio di giustizia assoluta per giudicare le vicende terrene che apre le porte ad un decisivo ruolo della comunità internazionale – *totius orbis* – nella considerazione dei rapporti tra i vari popoli).

Così come accadeva ai greci ed accadrà ancora a lungo nel moderno mondo cristiano, una pretesa «evoluzione» del diritto romano verso una visione sostanziale dei presupposti del '*bellum iustum*' verosimilmente non avrebbe dunque fatto altro che attrarre in una dimensione giuridica e non più soltanto filosofica le teorizzazioni circa l'intrinseca superiorità religiosa e culturale dei Romani che legittimava l'assoggettamento di altri popoli, così come sostenuto da Cicerone sulla falsariga di Aristotele (come si è visto nel ricordato Aug., *civ.* 19.21.2), in una inscindibile unione tra giustificazione della schiavitù e della guerra di conquista: traducendo su piani altresì giuridici l'idea filosofica di fondo secondo cui le guerre «imperialistiche» dei Romani erano intrinsecamente «giuste» in quanto volte ad imporre la civiltà di questi a popoli in quanto tali inferiori, così come era avvenuto presso i Greci e così come avverrà in seguito nel Medioevo cristiano. Anche per tal verso, dunque, appare non poco ingenuo pensare che, se i Romani avessero voluto circoscrivere le ipotesi di '*bellum iustum*' alla presenza di *instae causae* sostanziali, questo di per sé li avrebbe in qualche modo avvicinati alle odierne impostazioni del carattere «giusto» o meno delle guerre in Afghanistan e in Iraq: problema che, per fortuna, non ha nulla a che vedere con il diritto romano, o che in ogni caso può trovare in esso solo il punto di partenza per una storia giuridica alquanto lunga e tortuosa dei presupposti della «guerra giusta» nel mondo coevo.

In tutto questo, del resto, ciò che è buffo è che i coevi sostenitori di un assurdo pacifismo romano che trasforma il '*bellum iustum*' in una «guerra giusta» moderna non si siano assolutamente accorti che la prospettiva formale e ritualistica romana, collocandosi in una dimensione tecnico-giuridico-sacrale, costituiva già di per sé, proprio dal loro peculiare punto di vista, un notevole progresso rispetto alla «guerra giusta» in senso sostanziale propria dei Greci così come del Medioevo cristiano.

12. Al di là dei lavori qui presi in considerazione, che come si è visto si collocano su piani sufficientemente accorti e rigorosi per cadere in simili eccessi, quello che in ogni caso più rimane da temere in ordine ad un eventuale futuro degli studi romanistici sembra dunque che lentamente tali freni metodologici vengano meno, e che si debba presto assistere ad un completo stravolgimento delle coordinate di fondo della storiografia giuridica antica.

La tentazione di trasformare in una sorta di saggezza degna del Siracide il «niente di nuovo sotto il sole» della pretesa perfetta corrispondenza sostanziale tra *πόλεμος δίκαιος* greca, '*bellum iustum*' dei Romani e «guerra giusta» moderna potrebbe, del resto, essere forse comprensibile se tale prospettiva ricostruttiva si limitasse a tradurre in un errore storico la scontata tendenza a considerare assolute ed atemporali le proprie categorie di giudizio ed il sistema di valori cui esse vorrebbero ispirarsi, anche se è ovvio che una pur minima sensibilità storica dovrebbe bloccare sul nascere simili aberrazioni metodologiche. Ma forse non si tratta soltanto di una debolezza umana cui anche lo studioso finisce con l'indulgere, né semplicemente della ricerca di qualche icona o santino per nobilitare attraverso una discendenza antica e quindi in qualche modo sempiterna le proprie pusille idee circa una nozione di «giusto» ahimè ormai sempre più modellata su irriflessi consensi massmediatici e sulle compiaciute vaniloquenze del «politicamente corretto». Molto di più, la reale questione sottesa a tendenziali falsificazioni storiche di tal genere potrebbe in futuro risultare piuttosto un malcelato malessere verso caratteristiche degli antichi Romani inaccettabili ad una certa mentalità moderna: agli occhi di un intollerante paciottismo aggressivo e multicolore, infatti, difficilmente vi può essere comprensione per lo slancio romano verso l'esterno e per il senso di superiorità e di autoaffermazione che li condusse nei secoli

ad imporre al mondo il proprio impero; cosicché, inevitabilmente, essi debbono apparire nient'altro che degli abominevoli guerrafondai ai non pochi portatori di queste correnti ideologie dei nostri giorni, che certamente fanno non poca fatica nel pervenire ad una qualsiasi pur vaga comprensione della diversa mentalità antica: e che sicuramente all'oraziano *'dulce et decorum est pro patria mori'* (carm. 3.2.13), già beffeggiato da Bertold Brecht, preferiscono l'abbandono dello scudo archilocheo se non senz'altro il «mèj vèss vigliacch mè's'òra che mòrt tûta la vîta» di Edoardo Ferravilla. E in tale sconsolante prospettiva, in cui gli antichi Romani vengono percepiti e giudicati in base a parametri assolutamente estranei alla temperie del loro mondo, a questo metodo pseudostoriografico non resterà altro – essendo ovviamente impossibile negare del tutto la naturale propensione romana alla guerra – che ridurre tale componente del mondo antico, da fattore fondamentale modellante l'intera cultura di una civiltà, a mero aspetto contingente ed accidentale, ponendo in primo piano il loro amore per la pace (che è cosa innata ed ovvia anche e innanzitutto in ogni vero popolo guerriero) e considerando quindi la guerra come semplice deviazione dai pretesi principii irenistici che avrebbero informato nel suo reale sostrato la visione romana della vita e del mondo.

Operazione, questa, relativamente facile, dato che nelle fonti a disposizione vi sono sia dati di un tipo bellicistico quanto elementi di aspetto opposto, e stabilire quale dei due debba prevalere sull'altro e improntare decisamente la sintesi dei due versanti è, ovviamente, oggetto di una valutazione che lo studioso rivendica a sé – forse non dimentico delle pur in massima parte superate discussioni sul mestiere dello storico in voga qualche decennio fa – nella maniera più squisitamente soggettiva e tendenzialmente impermeabile ad ogni riscontro concretamente obbiettivo. Partendo dai lacerti che esaltano la pace, in effetti, non sarà difficile costruire una teoria generale sui suoi rapporti con la guerra che esalti il valore fondamentale della prima presentando i pur prevalenti dati che riguardano l'altra come secondaria irregolarità storica, ed ecco che così nasceranno più o meno ponderosi volumi che seguiranno costruzioni apparentemente implete in se stesse e solide nelle loro fondamenta logico-ricostruttive, ma in realtà basate semplicemente su di una cernita selettiva ed aprioristica dei dati su cui edificare le proprie architetture ricostruttive.

Di fronte a simili impostazioni storiografiche, pronte a porre al servizio di povere ideologie contemporanee lo studio del passato e bisognose di giustificare lo studio degli antichi mostrando come essi non fossero in fondo tanto diversi da noi, quasi che la scienza storica dovesse «servire» a qualcosa, ed anzi a soddisfare meschini bisogni di assicurazione del presente, si rimpiange il vecchio Rudolf von Jhering, che in un modulo che gli chiedeva di specificare la propria religione rispose scherzosamente, ma non senza una precisa affermazione d'identità, «Romanist»: la cosiddetta scienza, e così gli studi storici, non servono niente, semmai si fanno servire ...

Per tal verso, non sembra improbabile che, nell'attuale trascolorare della dignità degli studi romanistici, un sempre più pronunciato uso propagandistico della storia giuridica romana possa divenire col tempo imperante, e se seriamente si potrà ritenere che i Romani siano stati sostanzialmente dei veri pacifisti nonostante abbiano passato la loro vita a guerreggiare e a conquistare il mondo, poiché lo fecero soltanto per imporre a tutti i popoli la pace che tanto amavano, è d'altra parte non poco tempo che, nelle trattazioni in materia nonché in ambiti più generali, si assiste ad una scontata affermazione di come essi, pur vivendo per la maggior parte della loro storia grazie al lavoro servile ed anzi considerando gli schiavi tanto lontani dall'uomo libero quanto un uomo lo può essere da un dio, in realtà non concepivano alcuna sostanziale differenza ontologica tra il padrone e lo schiavo, prevalendo in essi, al contrario, una visione democratica che poneva entrambi sul medesimo piano esistenziale: cosicché, nonostante il trascurabile accidente di una economia pressoché interamente basata sulla mano d'opera servile, è da ritenere che in fondo i Romani fossero in sostanza contrari all'istituto della schiavitù ed assolutamente inimici di una tale sopraffazione di un uomo su un altro uomo.

In tale revisione politicamente corretta della storia giuridica antica (in cui del resto si è già da tempo arrivati nella maniera più piana e scontata a sovrapporre balordamente l'omoerotismo antico con l'omosessualità e la «bisessualità» moderna), sarà dunque possibile leggere che i Romani erano

in realtà pacifisti, antischiavisti, contrari alla pena di morte, inorriditi dalla pedofilia e magari assolutamente astemi, e che anzi, secondo i principii di fondo della loro religiosità, essi non avrebbero sacrificato agli dei se non fiori e piante, ed anche questi con parsimonia per un innato rispetto degli innati diritti soggettivi dei vegetali, e che furono soltanto secondarie contingenze contrarie alle loro effettive convinzioni a condurli talvolta a uccidere nei loro riti animali e casuali coppie di Greci e di Galli. Forse, in tale riscrittura di una storia a misura della sensibilità contemporanea, presto si arriverà addirittura a sospettare che i Romani, nonostante il loro conclamato politeismo, non fossero in realtà tali, e, poiché il paganesimo non è certamente elegante e *à la page* e sembra anzi troppo rozzo nelle abituali visuali del *prête à penser* coevo, si comincerà a sussurrare e ad implicare che essi, sostanzialmente, fossero senz'altro convinti monoteisti: ed anzi – poiché oggi essa è in gran voga tra i cultori del *politically correct* – non sarà difficile mostrare, in tale prospettiva progressista e democratica, essi fossero tendenzialmente dei maomettani *ante litteram*.

E chi creda che quest'ultima considerazione sia soltanto una *boutade* eccessiva ed anzi persino di cattivo gusto, può andare a leggere, sul «Corriere della Sera» del 7 febbraio 2002 (p. 37), l'«elzeviro» *La regina dei deserti sfidò la grande Roma*, ove una nota firma giusantichistica, fra ammiccanti allusioni alle «forme giunoniche di Anita Ekberk», colti riferimenti a Calderón de la Barca e a Paisiello e a Tiepolo, prese di posizione sull'«uso più illuminato del potere» da parte delle donne, promozioni della «tolleranza religiosa» e valorizzazioni del «contributo degli intellettuali», presenta la mostra dedicata a Zenobia («Il sogno di una regina d'Oriente» tenutasi, dopo che a Parigi, nel palazzo Briche-rasio di Torino nella prima metà di tale anno), narrando in toni pressoché apologetici la storia della regina di Palmira, ed affermando in particolare che essa, nientemeno, avrebbe avuto dal marito Odenato un figlio chiamato con un nome – ossia *Wabballāth*, latinizzato in *Vaballatus* – che significava letteralmente «dono di Allah».

Il lettore, se attento, sobbalza a tale antedatatione di quasi quattro secoli dell'egira, in cui il figlio di Zenobia prenderebbe il nome di Dio ancora sconosciuto ai suoi stessi fedeli: in effetti, «Al-lāh» (letteralmente «Iddio») è termine che deriva dalla contrazione del termine «*ilāh*» («divinità») con l'articolo «*al*», e con «*al Lāh*» si indicava già in tempi molto anteriori a Maometto un dio universale superiore alle altre divinità, ma sempre in un contesto politeista in cui «*al Lāh*» era padre della triade femminile composta da «*al-'Uzzā*», «*al-Lāt*» e «*al-Manāt*», dette appunto «*banāt al Lāh*» («le figlie di *al Lāh*»): ma la prima, «*al-'Uzzā*», era altresì sposa di «*al Lāh*» nella trinità semitica, e loro figlio era «*Hubal*»); è anche vero che, secondo Maometto, tale costruzione religiosa sarebbe stata in origine monoteista, e soltanto i rapporti con i vicini popoli pagani aveva portato ad accostare «*al Lāh*» ad altre divinità: tuttavia parlare di «Allāh» senza alcuna altra specificazione non può che ovviamente rinviare al Dio maomettano, facendone così Zenobia – che fino a prova contraria non vive nella penisola araba bensì in Palmira – un'adoratrice già nella seconda metà del III secolo d.C.

L'articolo nel suo complesso, del resto, non smentisce affatto ma anzi conferma in vari modi tale percezione islamizzante della regione siriana di tale epoca: in particolare, si afferma innanzitutto che Zenobia «estese il suo dominio sui territori arabi che circondavano Palmira» e «realizzò, nel cuore del mondo arabo, imprese politiche e militari che non hanno pari nella storia delle donne occidentali». E, anche qui, è vero che nella geografia antica – mentre in origine i Greci chiamavano con tale nome la sola penisola araba – a partire da Tolomeo e dal II secolo d.C. si iniziò a distinguere l'*Arabia Felix* e l'*Arabia Desertica*, corrispondenti sempre alla regione tra il Golfo Persico e il Mar Rosso, dall'*Arabia Petrea*, situantesi nella regione siro-palestinese, che a partire da Traiano (106 d.C.) costituì la provincia dell'Arabia (ed in effetti Palmira fu l'erede della giordana Petra, che iniziò a decadere con la conquista romana): ma egualmente parlare della Siria come del «cuore del mondo arabo» appare sempre riflettere una strana visuale storica ove ad una dimensione romana di tale regione si sovrappongono ben diversi echi di età alquanto successive, in cui la nozione di «Arabia» si è estesa in certo modo ad indicare l'ambito territoriale maomettano e dove l'espressione «mondo arabo», del resto di per sé alquanto problematica in un contesto antico, appare com'è normale significare «mondo islamico».

Tali inconfessabili sospetti su di una non lieve confusione storica da parte di tale «elzeviro» su

Zenobia si rafforzano poi quando, con frase tipica, ancora una volta, del *prête à penser* contemporaneo, si sottolinea che l'illuminata «politica culturale» di questa era ovviamente «ispirata ad uno spirito di grande tolleranza» e, soprattutto, «promuoveva il dialogo sia con il paganesimo greco-romano che con il cristianesimo» implicando una terza posizione della religione locale: e poiché quest'ultima, in realtà, era ovviamente anch'essa sempre politeista (ed incentrata su divinità maschili originariamente legate al mondo della vegetazione che in seguito assunsero altresì la dimensione di divinità astrali), non si riesce assolutamente a vedere quale mai contrapposizione religiosa con il paganesimo imperiale e con quale equidistanza dal cristianesimo la povera Zenobia, nella sua politica «ispirata ad uno spirito di grande tolleranza» e *pour cause* improntata al «dialogo», avrebbe dovuto giungere a risolvere così illuminatamente. A meno di pensare – secondo il noto detto per cui a pensar male si fa peccato ma si indovina – che chi firma l'elzeviro in questione avesse qui in mente proprio un islamismo in quanto tale appunto equidistante dal paganesimo e dal cristianesimo.

Ma la riprova definitiva della islamizzazione di Zenobia e del suo contesto storico operata dall'articolo in questione è fragorosamente fornita da un inciso che sottotono afferma – benché in generale si dica in Palmira si parlava aramaico e si conosceva il greco, che con vezzo modernizzante viene definito «l'inglese dell'epoca» – che, così come il nome del figlio di Zenobia significava «dono di Allah», analogamente «il suo nome, in arabo, era al-Zabba».

Ora com'è noto, l'arabo risulta essere un dialetto semita della penisola arabica facente parte del gruppo meridionale di tale gruppo di lingue – la cui diffusione si deve appunto alla espansione del culto maomettano, di cui, a partire dal Corano stesso, è la lingua religiosa – e che certo non si parlava in Palmira ai tempi dell'imperatore Aureliano: e se è quindi assolutamente stupefacente che si voglia dare alla regina un originario nome arabo, per di più assai distante da quello di Zenobia con cui è conosciuta nel mondo greco-romano quanto nei secoli successivi, non è difficile rendersi conto dei motivi del tragico equivoco in cui cade l'islamizzante visione del mondo romano che caratterizza tale articolo. Infatti, «al-Zabba», che in arabo significa «la velata», è epiteto che le fonti islamiche medievali riferivano invece alla regina di Saba, che stando al Corano e ai suoi commentatori, sarebbe apparsa a Salomone come dotata di gambe estremamente villose e perciò coperta da ampie vesti: particolare, questo, che più che al lato estetico si lega alle credenze che facevano di essa un essere androgino dalla ambigua natura a metà tra l'umano ed il demoniaco; Zenobia, invece, pur rivelando anch'essa nell'immaginario tradizionale una natura per vari aspetti maschile – è infatti noto il suo comandare l'esercito vestendosi in fogge militari –, non fu mai chiamata, né in greco né in aramaico, «la velata»: il suo nome, in quest'ultima lingua, risulta essere stato *Bat-zabbay*, che significa «figlia – o discendente – di Zabbay», mentre soltanto in epoca medioevale, quando il nome aramaico risultava ormai incomprensibile, sempre in ambiente islamico ma altresì nel mondo ebraico si cominciò a confondere il nome *Bat-zabbay* con il soprannome della regina di Saba, ossia con *al-Zabba*, in una sintesi tra i due personaggi favorita, oltre che da peculiarità comuni ad entrambe come in primo luogo il loro lato carattere androgino, dal fatto che nella rappresentazione leggendaria di tale contesto culturale era diffusa la credenza che fosse stato il re Salomone a fondare Palmira, e che d'altra parte proprio qui fosse stata sepolta la regina di Saba.

Tutto questo, ovviamente, non autorizza a fare della pagana Zenobia una credente di Allah, ma è agevolmente comprensibile che, in una distratta visione moderna in cui gli episodi della storia antica vengono irriflessamente interpretati sugli scontati moduli delle vicende contemporanee, non dovesse apparire troppo strano vedere nella regina di Palmira una antesignana della lotta araba contro l'imperialismo occidentale. E in tale peculiare prospettiva – se come scherzava Dostoevskij nel *Diario di uno scrittore*, non sarebbe in fondo brutto se due più due facesse talvolta cinque – a qualcuno sembrerebbe in fondo pur bello poter pur ritenere che la guerra di Zenobia contro Aureliano sia stata in realtà una «*ǧihād*» antiamericana.

E' quindi meglio prepararsi sin d'ora a una riscrittura politicamente corretta della storia romana, in cui tale popolo – non troppo diversamente da quanto avveniva nel succedersi delle edizioni dell'enciclopedia sovietica, dove ogni voce veniva di volta in volta rivista o persino cancellata in ba-

se alle esigenze politiche del momento – sarà finalmente, come si accennava, pacifista ed antimilitarista, umanitario e nemico della schiavitù, monoteista, magari cultore dell' «orgoglio gay», e quindi rispettoso dei diritti dei minori, degli animali e dei vegetali, astemio e contrario alla pena di morte, nonché femminista, democratico e progressista e, ovviamente, antitabagista convinto.