

«Nomen christianum»: sul reato di cristianesimo (*)

1. Introduzione – 2. Prime misure anticristiane – 3. Il fondamento giuridico delle persecuzioni ai cristiani – 4. Le regole procedurali nei processi ai cristiani. – 5. Il sistema delle pene – 6. Conclusione

1. Il dibattito sulle persecuzioni dei cristiani, ancora vivo e vivace in dottrina, ha impegnato a lungo gli studiosi delle varie discipline storiche¹. La ricchezza dei problemi ad esso connesso, la varietà degli angoli visuali dai quali osservare il fenomeno, l'enorme importanza che esso assunse in ordine agli sviluppi successivi del mondo antico sono tutti elementi che concorrono a rendere la questione estremamente affascinante.

Un'indagine completa su questi temi deve essenzialmente analizzare, a nostro avviso, vari aspetti del problema: in *primis*, la questione delle accuse formalmente contestate ai cristiani, e cioè l'individuazione del fondamento giuridico dei processi contro gli stessi; in secondo luogo, la questione delle regole processuali seguite nella conduzione dei processi. Resterà, infine, da chiarire il sistema delle sanzioni penali adottate.

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

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

Tra le fonti, un posto preminente è occupato dal famoso epistolario² tra Plinio e Traiano, del 112 d.C. L'occasione per legiferare si presenta quando Plinio, inviato in Bitinia dall'Imperatore Traiano, si trova ad assistere a procedimenti giudiziari contro i cristiani. Com'è noto, Plinio mostra la propria perplessità, dichiarando esplicitamente di non sapere come comportarsi, sia rispetto al modo di condurre l'inchiesta, sia rispetto alla commisurazione della pena, lamentando inoltre di non sapere se andasse punito il semplice nome, nel senso di appartenenza alle comunità cristiane, ovvero i delitti connessi al nome. Invia quindi una richiesta a Traiano, chiedendo dei chiarimenti in proposito.

*) Il contributo riprende il testo della relazione esposta in occasione del I Simposio di diritto penale Turco-Italiano, tenutosi ad Instambul il 4-9 Giugno 2013 presso la Özyeğin University of Istanbul, e destinata, con parziali modifiche, anche alla pubblicazione negli *Atti* del Simposio.

¹) E' impossibile, in questa breve relazione, proporre una bibliografia generale sulle persecuzioni dei cristiani. Si rinvia pertanto, per tutti, a F. D'IPPOLITO, F. LUCREZI, *Profilo storico istituzionale di diritto romano*³, Napoli, 2012, p. 318-320, M. SPERANDIO, *Nomen christianum: La persecuzione come guerra al nome cristiano*, Torino, 2010, specie p. 64-119, e L. SOLIDORO, *Profili storici del delitto politico*, Napoli, 2002, p. 79-149.

²) Plin., *ep.* 10. 96.

L'imperatore, in sostanza, avalla la procedura seguita dal proprio funzionario, specificando poi alcuni criteri³, ma senza chiarire la fattispecie criminosa da contestare ai cristiani. Qualche anno dopo, tra il 124 d.C. e il 125 d.C., soluzioni analoghe vengono prese dall'imperatore Adriano⁴. Questi scrive a Minucio Fundano, proconsole d'Asia e successore di Serenio Graniano, il quale aveva chiesto all'Imperatore come comportarsi con riferimento alle pressanti sollecitazioni della popolazione locale, che chiedeva l'emanazione di misure contro i cristiani. L'imperatore lascia ampia discrezionalità al governatore circa la conduzione dei processi avverso i cristiani, affermando l'opportunità di istituire al proposito un'apposita *cognitio*. E' necessario che chi accusi provi la condotta illecita, e che, infine, la pena vada graduata in ordine alla gravità della colpa. Alla fine del rescritto si ordina poi di punire i calunniatori. Fino a Decio⁵, quindi, non si ha traccia di disposizioni generali contro i cristiani. Fu questi, infatti, ad emanare numerosi editti, imponendo a tutti di sacrificare agli dèi di Roma. Com'è noto, si tratta di obblighi formalmente imposti a tutti i sudditi, ma sostanzialmente riguardanti i soli cristiani.

Oltre alle fonti citate, vi sono poi vari interventi giuridici che, sebbene riguardino la disciplina di reati diversi, talvolta potrebbero essere stati utilizzati anche nei procedimenti avverso i cristiani⁶.

Infine, un rinnovato interesse è sorto con riferimento agli atti dei Martiri⁷, documenti giudiziari, da interpretare con le dovute cautele⁸, che testimoniano le modalità di svolgimento delle udienze relativamente ai processi a carico di imputati cristiani.

Nessuna compilazione ospita invece il riferimento agli antichi provvedimenti repressivi in tema di cristianesimo; circostanza, questa, che trova la sua ovvia spiegazione nella svolta ideologica costantiniana.

L'insieme di questo materiale documentario presenta numerose incongruenze e antinomie⁹, le

³) La risposta di Traiano a Plinio è contenuta nella lettera successiva: Plin., *ep.* 10.97.

⁴) Il testo è contenuto, in lingua greca, in Iust., *apol.* 1.68, e in Eus., *bis. eccl.* 4.9, e, in lingua latina, in Ruf., *bis. eccl.* 4.9. Cfr. SOLIDORO, *op. cit.*, p. 103, e G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano, 1973, p. 61.

⁵) Negli anni successivi al rescritto adrianeo, altri imperatori emanarono disposizioni in proposito. Abbiamo notizia di un rescritto di Antonino Pio (Eus., *bis. eccl.* 4.26-10), il quale avrebbe obbligato i magistrati interessati a seguire una procedura regolare nella conduzione dei processi contro i cristiani. Iust., *apol.* 2.2, inoltre, riproduce la lettera che Marco Aurelio avrebbe rivolto al senato a seguito del famoso «miracolo della pioggia», avvenuto in occasione della spedizione militare da lui condotta in Germania. In sostanza, Marco Aurelio, trovatosi in una situazione disperata, senza acqua né cibo, nel tentativo di trovare un comodo capro espiatorio, cercò di addossare la colpa ai soldati cristiani, i quali chiesero aiuto al proprio Dio. Prima che l'ira del futuro imperatore si scagliasse contro di loro, una miracolosa pioggia devastante per i Germani cadde dal cielo. A seguito di questo episodio, pare che Marco Aurelio avrebbe disposto la pena di morte per gli accusatori dei cristiani, a prescindere da un'effettiva colpevolezza degli stessi, invitando i magistrati ad evitare le abiure forzate. Dell'intervento di Marco Aurelio abbiamo testimonianza anche in Tert., *apol.* 5.6, e, sebbene solo relativamente all'invio di un messaggio al senato, in Cass. Dio, *hist. Rom.* 71.10-5. La previsione di una pena di morte per gli accusatori dei cristiani (non dunque solo per i calunniatori) sembrerebbe confermata anche da Eus., *bis. eccl.* 5.21.2-3. Stando alla ricostruzione di quest'ultimo (*bis. eccl.* 6.28), inoltre, un'azione anticristiana fu intrapresa anche da Massimino il Trace, il quale ordinò di eliminare i capi delle chiese. In ogni caso, questi interventi, che non avrebbero innovato nella sostanza la procedura seguita, non contengono nemmeno indicazioni circa il formale capo di accusa da contestare ai cristiani, oltre ad essere dubbi sotto il profilo dell'autenticità ed attendibilità.

⁶) Cfr. Paul. Sent. 5.21.2, ove si incrimina la condotta di coloro che introducono nuove sette e religioni sconosciute alla ragione, dalle quali vengono fuorviati gli animi degli uomini, sanzionando con la *deportatio* gli *honestiores* e con la pena capitale gli *humiliores*, D. 48.19.30 (Mod. 3 *de poen.*), ove si punisce invece con la *relegatio in insulam* chi ha irretito gli animi degli uomini con il timore superstizioso della potenza divina, D. 1.18.13 (Ulp. 7 *de off. proc.*) dove, allo scopo di rendere la provincia pacificata, si ordina di ricercare e punire sacrileghi, i banditi, i plagiari e i ladri, e D. 48.13.4.2 (Marc. 14 *inst.*) riguardante i sacrileghi.

⁷) Su cui esiste un'ampia letteratura giuridica. Cfr. per tutti LANATA, *Gli atti dei martiri*, cit., p. 21-40.

⁸) LANATA, *op. cit.*, p. 38, dichiara parziale e non corretta la considerazione degli Atti dei Martiri solo come letteratura sul martirio, o come documentazione religiosa. Essi, al contrario, necessiterebbero di un lavoro critico-filologico al fine di ricostruire, attraverso essi, una documentazione atta a permettere una ricostruzione più fedele degli atti processuali; analogamente V. GIUFFRÈ, *La passione di San Potito*, Napoli, 2001, p. 1, pone l'accento sulla necessità di distinguere, per lo studio degli Atti dei Martiri, la parte romanzata, infarcita di abbellimenti e particolari romanzeschi, dalla parte centrale, che viene, al contrario, ritenuta autentica.

⁹) SOLIDORO, *op. cit.*, p. 81, afferma che la mancanza di un chiaro e costante capo di imputazione, l'anomalia delle procedure, le divergenze tra le fonti, sono tutti elementi che hanno convinto la dottrina che le persecuzioni dei cristiani furono un fenomeno tutt'altro che giuridico.

quali possono essere spiegate solo osservando come la repressione del proto-cristianesimo non fu un fenomeno unitario. I procedimenti giudiziari avverso i cristiani, infatti, furono di varia natura, condizionati sia dalle contingenze storiche che dalle scelte religiose dei vari imperatori e dei governatori¹⁰, che ne alimentarono, o scoraggiarono, la prosecuzione.

Pur tuttavia è possibile individuare un filo conduttore che lega i singoli fenomeni repressivi. Ma vediamo i vari punti problematici.

3. Molto dibattuta è in dottrina¹¹ la questione del fondamento giuridico delle persecuzioni ai danni dei cristiani.

Bisogna innanzitutto specificare che l'incertezza circa il fondamento giuridico della repressione del cristianesimo sembrerebbe essere molto più complessa solo per la fase anteriore a Decio¹². Si è da tempo notato, infatti, che, a partire da quest'imperatore, i cristiani furono condannati più semplicemente per la violazione degli ordini imperiali di sacrificare agli dèi e al genio¹³ dell'imperatore, ormai considerato 'dominus et deus'. Le innumerevoli teorie formulate in materia sono riconducibili a tre filoni fondamentali: l'esistenza di una legge speciale repressiva del cristianesimo, l'adozione di azioni repressive di polizia, l'applicazione del diritto penale comune.

Per quanto riguarda la prima ipotesi, è stato più volte sostenuto che la repressione del cristianesimo poggiasse sulla emanazione di una legge particolare che vietava la sua pratica. Queste ipotesi si basano su alcuni scritti apologetici di Tertulliano, Minucio Felice, Lattanzio, e sui testi dei primi storici della Chiesa, Rufino, Eusebio e Atenagora, i quali, in vari passaggi, sembrano far presumere l'esistenza di un 'non licet esse Christianos', ossia l'esistenza di una legge speciale che renderebbe fuorilegge il cristiano in quanto tale. Questa tesi è stata anche riformulata di recente da Sperandio¹⁴, il quale, dopo aver confutato la possibilità di sostenere, sulla base delle fonti in nostro possesso, che i cristiani fossero condannati per *laesa maiestas* o per *sacrilegium*, ritiene più semplicemente che la sorte dei martiri fosse segnata dalla loro stessa professione di fede ('non scelus aliquod esse vos, sed nomen')¹⁵. Questo ipotetico provvedimento di validità generale, come nota ancora la Solidoro¹⁶, è stato spesso identificato in un *senatusconsultum* emanato sotto il regno di Tiberio. Tertulliano¹⁷, Sulpicio Severo¹⁸, Eusebio¹⁹ e gli Atti di Apollonio²⁰, infatti, ci danno notizia di una relazione inviata da Pilato a Tiberio e illustrante l'esistenza di alcuni disordini in Giudea, scoppiati a causa di un certo Cristo, morto sulla croce per decisione dello stesso Pilato. A quanto pare, risulta, da queste testimonianze, che Tiberio avrebbe chiesto al senato di consacrare la persona di Gesù, chiedendone il riconoscimento, ma il senato avrebbe respinto la proposta. Non si hanno, però, le prove documentali per sostenere che questo provvedimento negativo avesse anche qualificato il cristianesimo come reato: esso dimostrerebbe solamente che Cristo non avrebbe ottenuto l'ingresso tra le divinità riconosciute di Roma.

Altri studiosi, invece, fanno risalire l'esistenza di una tale legge speciale ad un provvedimento emanato da Nerone. Questa teoria si basa sul famoso passo di Tacito²¹ circa l'incendio scoppiato a

¹⁰) Che le persecuzioni siano state un fenomeno per lo più provinciale lo nota, tra gli altri, anche LANATA, *op. cit.*, p. 58-82.

¹¹) Per la bibliografia completa ed aggiornata si veda, da ultimo, M. SPERANDIO, *op. cit.*, p. 64-119.

¹²) Così D'IPPOLITO, LUCREZI, *op. cit.*, Napoli, 2012, p. 320, L. SOLIDORO, *op. cit.*, p. 81, e G. SQUITIERI, *Cristianesimo ed impero romano*, Salerno, 1981, p. 54.

¹³) Cfr. M. SPINELLI, *Minucio Felice, Octavius - Atti e passioni dei martiri africani*, Roma, 2012, p. 161, nt. 8, il quale spiega come, essendo il «genio» dell'Imperatore una divinità minore, pregare in suo nome poteva rappresentare, per i cristiani, un atto idolatrico. Cfr. anche Tert., *Apol.* 32.2.

¹⁴) *Op. cit.*, p. 119.

¹⁵) Tert., *apol.* 2.18.

¹⁶) SOLIDORO, *op. cit.*, p. 85;

¹⁷) Tert., *apol.* 5.1-2.

¹⁸) Sulp. Sev., *Chr.* 20.21.4.

¹⁹) Eus., *his. eccl.* 2.2.1-6.

²⁰) *Acta Apoll.* 23.

²¹) Tac., *ann.* 15.38-44.

Roma sotto il regno di Nerone, a seguito del quale l'imperatore stesso, per evitare di essere additato come l'effettivo colpevole dell'episodio, avrebbe fatto ricadere la colpa sui cristiani²², già profondamente invis alla popolazione. Secondo questa ricostruzione, Nerone avrebbe, quindi, emanato un editto di validità generale, concernente la proibizione del cristianesimo. Anche questa teoria, però, non avrebbe sufficiente riscontro nelle fonti.

Altra parte della dottrina, invece, ritiene che il cristianesimo non fu mai perseguito come tale, e, sulla scia del Mommsen, afferma che i cristiani furono condannati in virtù delle misure adottate dai magistrati romani dotati di *coercitio* (la cd. «Religionspolizei»)²³. Tale teoria, basata sull'autorità dell'illustre studioso che la formulò, se ha il merito di spiegare la varietà delle accuse formulate (che non avrebbero validità giuridica) e le diverse procedure adottate, potrebbe, però, essere non conciliabile con alcune fonti in nostro possesso: in dettaglio, l'epistolario tra Plinio e Traiano, gli Atti dei Martiri e le varie testimonianze letterarie; questi testi sono concordi, infatti, nel mostrare come, almeno in parte, i procedimenti che subirono i cristiani furono dei veri e propri processi, rientranti nell'orbita delle cosiddette *cognitiones extra ordinem*.

Infine, altra parte della dottrina²⁴ ha ritenuto che la base giuridica delle persecuzioni sarebbe da ricercarsi nel diritto penale comune e che i cristiani sarebbero stati condannati, quindi, per specifiche violazioni a loro attribuite, di volta in volta, come incendiari, maghi, omicidi, sacrileghi, atei, agitatori politici, etc.

La tesi si basa sui numerosi scritti apologetici, in cui si rende nota della sussistenza di una pluralità di illeciti contestati ai cristiani e avverso i quali i Padri della Chiesa cercavano di difendersi, talvolta mediante scritti di tenore giuridico, quasi fossero delle difese da depositare in tribunale. A questo proposito, è utile ricordare che il diritto penale romano non conobbe mai il principio di stretta legalità²⁵, per cui potevano essere sanzionati anche comportamenti non formalmente costituenti reato.

Anche questa teoria ha trovato, però, valide obiezioni. Molte fonti, infatti, lascerebbero presumere che alcuni cristiani furono condannati in quanto tali, cioè perchè cristiani. D'altronde i Padri della Chiesa furono concordi nell'esaltare il martirio, allorché esso fosse conseguenza di una condanna inflitta per il '*nomen christianum*'²⁶ e sia Tertulliano²⁷ che Giustino²⁸, per limitarci ad alcuni dei tanti apologeti del II secolo, concorderanno nel contestare ai Romani l'incoerenza giuridica delle loro azioni processuali, volte a condannare a causa di un nome, non a causa di un reato.

In sintesi, quindi, queste le teorie avanzate circa l'individuazione del fondamento giuridico delle persecuzioni. La storiografia recente²⁹, però, dato che risulterebbe estremamente difficile conciliare tutte le fonti in nostro possesso per sintetizzarle in una teoria unitaria, ha rivolto, volta per volta, la propria attenzione ai singoli fenomeni persecutori, opportunamente distinguendo una re-

²²) Anche Lact., *mort. pers.* 2.6, indica Nerone come il '*primus omnium*' a perseguire i cristiani.

²³) T. MOMMSEN, *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*, Berlin, 1890, p. 399.

²⁴) La teoria è stata inizialmente formulata da E. LE BLANT, *Les persécuteurs et les Martyrs*, Paris, 1893, p. 51-71. Cfr. anche P. BREZZI, *Cristianesimo e impero romano*, Roma, 1944, p. 41.

²⁵) Cfr. M. SCOGNAMIGLIO, *Nullum crimen sine lege*, Salerno, 2009, p. 99-141. Con riferimento al divieto di analogia in senso sostanziale, l'Autrice ribadisce che gli studiosi sono concordi nel considerare inesistente il principio di legalità nella procedura delle *cognitiones extra ordinem*, invitando però a distinguere tra l'uso dell'analogia nei procedimenti per *quaestiones* e quella nelle *cognitiones*. Nel primo caso, l'interpretazione analogica, invocata secondo i canoni retorici, era un'attività puramente ermeneutica. Nel secondo essa diviene lo strumento attraverso il quale non solo si decideva la singola questione, ma si ampliava anche la previsione legislativa: l'attività svolta era pertanto anche normativa.

²⁶) Così afferma Paul., *ep. Petri*, 1.4.15-16: «Nessuno di voi abbia a soffrire come omicida o ladro o malfattore o delatore. Ma se uno soffre come cristiano, non ne arrossisca; per questo nome, anzi, dia gloria a Dio», inaugurando una posizione che sarà propria di tutta la patristica. Sull'esistenza di uno specifico reato cristiano cfr. M. LAURIA, *Nomen Christianum*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli», LXXIX, 1968, p. 201-264, ora in *Studi e ricordi*, Napoli, 1983, p. 477-537. Cfr. anche F. LUCREZI, *Postfazione*, in V. GIUFFRÈ, *La passione di San Potito*, cit (nt.8), p. 67-79.

²⁷) Tert., *apol.*, 2.

²⁸) Iust., *apol.* I 4.24 e *apol.* II 2.10.

²⁹) SOLIDORO, *op. cit.*, p. 79-149.

pressione cristiana provinciale da quella avvenuta in territorio italico, differenziando la posizione degli imputati cristiani a seconda della loro condizione sociale (*'bonestiores'*, *'humiliores'*, *'cives Romani'*, *'peregrini'*, *'milites'*), cercando di porre in luce l'impossibilità di ridurre ad unità tutti gli episodi.

Un ultimo filone investigativo resta, peraltro, da menzionare: la considerazione del cristianesimo non come delitto individuale, ma come reato associativo³⁰.

Secondo questa teoria, le originarie comunità cristiane, inizialmente confuse con l'ebraismo e le sue sinagoghe³¹, furono, da parte dell'Impero romano, ricondotte nell'alveo delle associazioni, per cui il presupposto per l'individuazione dell'illecito, contestato ai cristiani, sarebbe da ricercare nella legislazione associativa romana.

Questa considerazione si basa su alcuni passi dell'apologetico di Tertulliano³² e su altre testimonianze letterarie³³ che attesterebbero l'attribuzione, alle originarie comunità cristiane, di una personalità giuridica, nei limiti in cui essa esisteva nella giurisprudenza romana³⁴. Che i cristiani fossero considerati come *'corpus'* risulterebbe, tra l'altro, anche da Plinio³⁵, il quale, nella richiesta formulata a Traiano circa l'indicazione delle regole da adottare nei processi avverso i cristiani, fa riferimento alle disposizioni emanate dall'imperatore sulle associazioni³⁶.

E' opportuno ricordare come il nucleo essenziale del diritto associativo romano d'epoca imperiale sia rappresentato dalla *Lex Iulia*³⁷, che, sciogliendo le associazioni esistenti, prescrisse l'obbligo, per tutte, di ottenere una specifica autorizzazione, che sarebbe stata largita volta per volta. Tale obbligo venne meno per alcuni tipi particolari di associazioni, quali i *'collegia tenuiores'*³⁸, comunità di indigenti con il fine specifico di consentire la sepoltura dei defunti anche ai soggetti privi della necessaria disponibilità economica, in virtù di uno specifico *senatusconsultum*³⁹.

In assenza, quindi, di una specifica autorizzazione largita *ex lege Iulia*, non risultano che due alternative: o si ritiene che le comunità cristiane fossero illecite, oppure non resta che ritenerle validamente costituite, perché rientranti nella sanatoria concessa dal *senatusconsultum* sui *tenuiores*. A meno che non si voglia considerare le stesse formalmente illecite, ma di fatto tollerate dall'Impero⁴⁰, soluzione che, com'è stato notato⁴¹, non sembra soddisfacente per diversi motivi.

Stando così le cose, i cristiani sarebbero stati condannati in quanto appartenenti ad una setta

³⁰ Cfr. H. LECLERCQ, *Comment le christianisme fut envisagé dans l'empire romain*, Parigi, 1911, p. 141-176.

³¹ Sul problema della distinzione tra ebrei e cristiani da parte dei romani, si veda per tutti G. JOSSA, *Giudei o cristiani?*, Brescia, 2004, p. 105-125.

³² Tert., *apol.*, 38-39, definirà le comunità cristiani utilizzando termini tecnici quali *'factio Christiana'*, *'corpus'*, *'secta dei'*, *'coitio Christianorum'*, *'curia'*, etc.

³³ Cf. ad esempio R. L. WILKEN, *The christians as the Romans saw them*, Yale, 1984, trad. it. – *I cristiani visti dai romani* –, Brescia, 2007, p. 76, che nota come, nel II secolo d.C., oltre a Plinio, furono tanti i pagani ad utilizzare i termini relativi alle associazioni per descrivere i cristiani, come ad esempio Lucian., *mort. pers.* 2.

³⁴ Cfr. R. ORESTANO, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Torino, 1968, p. 79-89.

³⁵ Plin., *ep.* 10.96.

³⁶ Plin., *ep.* 10.96.

³⁷ Di cui è menzione nella epigrafe di un collegio di *sympioniaci*, in «CIL.» VI.4416. Sono incerti la data, le modalità applicative e il fondamento giuridico di questa legge. Su tali temi si vedano F. DE ROBERTIS, *Il diritto associativo romano*, Bari, 1938, p. 171-242, T. MOMMSEN, *De Collegiis et sodaliciis romanorum*, Kiel, 1843, p. 78-82, e U. COLI, *Collegia et sodalitates*, Bologna, 1913, p. 99-129.

³⁸ Cfr. sul punto, e in generale per la disanima di tutta la disciplina assistenziale romana, C. CORBO, *Paupertas - La legislazione tardo antica*, Napoli, 2006, p. 157-219.

³⁹ D. 47.22 (Marc. 3 *inst.*): *'Mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum ne patientur esse collegia sodalicia, neve milites collegia in castris habeant. Sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu huiusmodi illicitum collegium coeat ... Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatusconsultum quo illicita collegia arcentur.'*

⁴⁰ E' la soluzione proposta da J. WALTZING, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, Lonvain, 1895-1900, I, p. 47, ripresa poi, con alcuni correttivi, da L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'église*³, Paris, 1923, I, p. 387, e da O. KRUEGER, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirche*, Stuttgart, 1935, p. 232 ss.

⁴¹ Cfr. per tutti G. BOVINI, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Milano, 1948, p. 105-134.

illecita. Il cristianesimo si sarebbe configurato, pertanto, agli occhi dei funzionari romani, come una sorta di delitto associativo e le originarie comunità cristiane come delle vere e proprie organizzazioni criminali, i cui associati sarebbero stati puniti come tali, a prescindere dai delitti che la medesima associazione, di volta in volta, commetteva. Un po' come avviene, oggi, per la repressione dell'illecito di cui all' art. 416 c.p. (associazione per delinquere). La semplice partecipazione ad associazioni vietate, secondo la Solidoro⁴², sarebbe rientrata nell'orbita del *crimen maiestatis*.

Il diritto romano, inoltre, proibiva, a qualunque titolo effettuate, sia le riunioni notturne che quelle clandestine⁴³ e, il fatto stesso che molti padri della Chiesa⁴⁴ ammonissero i fedeli all'osservanza di queste disposizioni, farebbe presumere che, in alcuni casi, i cristiani fossero stati condannati anche per le violazioni di tali divieti.

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

4. Per quanto riguarda invece le regole adottate durante i procedimenti avverso i cristiani, bisogna innanzitutto analizzare le disposizioni ricordate dalla già citata *epistula* di Plinio a Traiano⁴⁵. Dalla lettura di tale documento emergono alcuni criteri fondamentali⁴⁶: a) i cristiani '*conquirendi non sunt*': non possono essere ricercati d'ufficio. Essi vanno puniti solo a seguito di *delatio* non anonima; già Tertulliano⁴⁷ criticava la coerenza giuridica di una tale decisione, che, invero, alla luce dei principii giuridici criminali dell'epoca tardo antica, risulterebbe comunque costituzionalmente legittima; b) possibilità del perdono a seguito dell'apostasia: i cristiani vanno perdonati qualora si pentano di essere stati tali; c) distinzione tra '*cives*' e '*peregrini*': se i *peregrini* vanno condannati, qualora sussistono gli elementi, i *cives* romani devono essere invece inviati a Roma per la celebrazione del processo davanti ai funzionari imperiali romani⁴⁸; d) condanna inflitta per ostinazione: Plinio, in ogni caso, aveva provveduto a condannare coloro che persistevano nel dirsi cristiani. Si è voluto, qui, inquadrare la fattispecie nell'ambito del *crimen maiestatis*: i cristiani furono, a quanto pare, condannati per ostinazione, per sfida nei confronti dell'autorità, facendo presumere che si trattasse di '*laesa maiestas*'.

Dal rescritto adrianeo, d'altro canto, si potrebbe ulteriormente osservare che: a) la pena deve essere graduata in base alla specifica colpa di ognuno⁴⁹; b) vanno puniti i calunniatori⁵⁰.

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

Una conferma della validità di questi principi giuridici la potremmo ricercare negli *Acta et passiones martyrum Africae*, un nutrito gruppo di documenti che testimoniano, a vario titolo, i procedi-

⁴²) *Op. cit.*, p. 119.

⁴³) Si tratta di due provvedimenti legislativi la cui veridicità è però fortemente messa in dubbio. Della prima ne fa menzione solo Porc. Latr., *decl. in Cat.* 19: '*Primum XII tabulis cautum esse cognoscimus, ne quis in urbe coetus nocturnos agitare*' (K.G. BRUNS, *Fontes Iuris Romani Antiqui*⁷ – ed. O. GRADENWITZ -, Tübingen, 1909, I, p. 34). La prima disposizione sarebbe quindi attribuita alle XII Tavole (VIII.26), la quale avrebbe infatti sanzionato le *coitiones* notturne, mentre la seconda, riguardante le riunioni clandestine, sarebbe stata espressa da una *Lex Gabinia*. In dottrina è prevalente la tesi secondo cui tali disposizioni non siano mai esistite. Cfr. in proposito, e in generale sul contenuto di tali disposizioni, DE ROBERTIS, *Il diritto associativo*, cit., p. 69, nt. 23.

⁴⁴) Cfr. ad esempio Tert., *apol.* 38.

⁴⁵) Plini., *ep.* 10.96.

⁴⁶) In questo senso, già SOLIDORO, *op. cit.*, p. 102, e SQUITIERI, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁷) Tert., *apol.* 1, su cui cfr. F. COSTABILE, *I processi contro i cristiani e la coerenza giuridica di Traiano*, in «Fides. Humanitas. Ius. Studi L. Labruna», Napoli, 2007, II, p. 1169-1186.

⁴⁸) Non è chiaro, peraltro, se la richiesta provenne dagli imputati, e in questo caso saremmo in presenza di una vera e propria '*appellatio ad Caesarem*', ovvero se essa fu disposta d'ufficio da Plinio.

⁴⁹) Ovviamente però, non è affatto chiaro in che modo essa vada graduata. Circostanza che deriva, ancora una volta, dall'indeterminatezza del capo d'accusa contestato ai cristiani. Cfr. BARZANÒ, *op. cit.*, p. 120, nt. 17.

⁵⁰) E' questa una costante di tutta la legislazione di Adriano. Cfr. M. SORDI, *I primi rapporti tra lo stato romano e il cristianesimo e l'origine delle persecuzioni*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», XII, 1957, p. 74.

menti celebrati a carico dei cristiani della provincia d'Africa negli anni compresi tra il 180 (*Acta martyrum Scilitanorum*) e il 304 (*Passio sanctae Crispinae*)⁵¹. In tutti questi documenti, profondamente diversi per contenuto, ampiezza e validità, si possono, però, rinvenire alcuni tratti essenziali comuni. Convergenze in particolare si trovano proprio con riferimento alle regole adottate nella conduzione delle udienze nei confronti degli imputati cristiani. Prima di essere condotti in tribunale, infatti, tutti gli imputati vengono arrestati. Successivamente, nel tribunale, ha luogo l'interrogatorio, in cui, alle volte, traspare una certa riluttanza, da parte del magistrato romano, nel condannare gli accusati. Agli imputati viene, spesso, accordato, poi, un po' di tempo per pensare ad una eventuale apostasia, il che renderebbe loro salva la vita. Tutti i documenti, inoltre, si concludono con una professione di fede (breve negli atti, lunga nelle passioni), a seguito della quale vi è, nelle passioni, il racconto dell'esecuzione della sentenza. Traspaiono dunque, a prima vista, le affinità con il procedimento adottato da Plinio: possibilità del perdono, inversione dell'onere della prova, infondatezza delle accuse, condanna spesso inflitta per ostinazione.

Particolarmente problematica è l'individuazione della persistenza del divieto di ricercare i cristiani. Gli atti precedenti alla persecuzione di Decio sembrano far riferimento (sebbene senza mai menzionarlo) ad un'accusa formulata da privati cittadini⁵². Tutto sembra cambiare quando, invece, da Decio in poi, s'inaugurerà la «grande persecuzione». Già Cipriano⁵³, infatti, dirà *'Legibus vestris bene atque utiliter censuistis delatores non esse; itaque deferri a me non possunt'*, avallando, quindi, l'ipotesi secondo cui i cristiani ora, e a partire da Decio con certezza, vadano ricercati d'ufficio.

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

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

5. Se parte della storiografia cerca di enfatizzare il racconto delle persecuzioni, sottolineando l'eccessiva severità delle pene, altri studi hanno dimostrato come le pene adottate appaiono estremamente coerenti con il sistema sanzionatorio imperiale.

La più frequente è ovviamente la pena capitale⁵⁴, nelle sue varie modalità di applicazione. Tra i modi per dare la morte ai cristiani figuravano i *'summa supplicia'*, la condanna alle belve (*'et damnat ad bestias'*)⁵⁵ e la decapitazione (*'gladio animadverti placet'*). Alle volte⁵⁶ figura anche un riferimento alla vivicombustione, profondamente invisa ai martiri in quanto v'era la credenza che una simile morte fosse d'ostacolo alla resurrezione dei corpi, creduta per fede.

Tra le pene comminate ai cristiani raramente figura l'esilio, ossia l'allontanamento dalla città di origine. In modo particolare, sembrerebbe che una tale misura fosse adottata soprattutto con riferimento agli ecclesiastici, al fine di allontanarli dalla propria comunità d'origine, forse per la convin-

⁵¹) Cfr. SPINELLI, *op. cit.*, p. 145, nt 32.

⁵²) P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari, 2009, p. 85, ritiene che il principio del *'conquirendi non sunt'* elaborato da Traiano fu abrogato già nel 202 d.C. da Settimio Severo, argomentando tale deduzione sulla base di un controverso passo contenuto in Hist. Aug. (Spart.), *Sept. Sev.* 17.1, che testimonierebbe l'adozione di un editto contro il proselitismo giudaico e cristiano. Secondo l'Autore, l'esecuzione della norma esigeva un intervento attivo degli organi di polizia nei confronti delle singole chiese. Non se ne comprende però il motivo: non si hanno infatti le prove per sostenere che la proibizione, sebbene sia mai esistita, avesse intaccato anche i principi processual-penalistici. Infatti ben poteva essere richiesta una delazione privata per l'instaurazione del processo.

⁵³) *Acta Cypriani*, 1.9.

⁵⁴) Quasi sempre la sentenza alla pena di morte veniva dapprima scritta su una tavoletta e poi successivamente letta in pubblico (*'decretum ex tabella recitavit ... gladio animadverti placet'*).

⁵⁵) Ad esempio in *pass Perp.* 6.6.

⁵⁶) Com'è noto, viene ad esempio arso vivo Policarpo (*mart. Polic.* 11). Cfr. anche *pass Mont. et Luc.*, 3.1.

zione che allontanando i capi, le comunità cristiane si sarebbero autonomamente disciolte⁵⁷.

A volte, figura, tra le sanzioni accessorie della condanna principale (morte o esilio), la *publicatio bonorum*, il che potrebbe far pensare che determinati episodi persecutori fossero stati assunti a pretesto per un incremento del patrimonio imperiale.

Una considerazione a parte merita l'uso della tortura, quasi sempre utilizzata nei processi contro i cristiani. In particolare, si discute se essa rappresentasse una effettiva pena, ovvero un mero mezzo processuale, *'ad eruendam veritatem'*⁵⁸. In realtà, se si scorrono le pagine degli Atti e delle Passioni dei Martiri, nonché gli scritti apologetici, si potrebbe desumere che essa veniva utilizzata, nel corso del processo, a vario titolo. Alcuni magistrati, infatti, sembrano averla utilizzata soprattutto per spingere all'apostasia i fedeli, mentre altre volte essa era una misura liberamente presa dai militari posti a sorveglianza dei detenuti. Spesso, inoltre, il supplizio era un corollario della pena⁵⁹, necessario per le finalità pedagogiche della stessa.

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

Molto più problematica è la configurazione del capo d'accusa formalmente contestato ai cristiani⁶⁰. In realtà, la questione, lungi dall'incontrare una soluzione definitiva in dottrina, potrebbe essere diversamente risolta se si tiene presente, ancora una volta, la differenza di fondo che sussiste tra i procedimenti subiti dai cristiani.

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

Dopo questi interventi – senza potere, però, individuare alcuna data precisa – pare delineata la sussistenza di un vero e proprio reato di cristianesimo⁶¹. Gli interrogatori condotti dai magistrati hanno ad oggetto solo la professione di fede, la quale sembra giustificare, nella maggior parte dei casi, la condanna. Ma la previsione di una proibizione generale del cristianesimo non fu conosciuta ed applicata da parte di tutti i magistrati romani e dovette essere un fenomeno più che altro consuetudinario, avallato nella sostanza dagli imperatori⁶², ma mai formalmente espresso. Questo al-

⁵⁷) Cfr. SINISCALCO, *op. cit.*, p. 89, che ricostruisce, attraverso gli *Acta* dei processi contro Dionigi e Cipriano, l'editto di Valeriano del 255 d.C., il quale pare comminasse l'esilio ai vescovi, presbiteri e diaconi, senza intaccare la popolazione comune. Anche secondo l'autore l'esilio veniva utilizzato sovente per limitare il proselitismo.

⁵⁸) LUCREZI, *Postfazione*, cit., p. 67-76, analizzando la tortura dal punto di vista teleologico, ricollega il suo uso a tre ragioni di fondo. Innanzitutto la funzione sanzionatoria, la quale oscillerebbe tra una pluralità di ragioni tipiche della pena (retributiva, preventiva, pedagogica...) e tra i due poli del *'quia peccatum est'* e del *'ne peccetur'*. In secondo luogo la tortura sarebbe utilizzata come mezzo *'ad eruendam veritatem'*, ossia come strumento per la ricostruzione di fatti criminali. Infine, la tortura come strumento per indurre taluno a fare qualcosa (nel caso dei cristiani spesso la confessione, o l'abiura del cristianesimo), e dunque come mezzo per affermare la verità. In quest'ultimo caso il supplizio, definito assertivo, si basa su una concezione «espansiva» e assoluta della verità, che, pur non sconosciuta nelle epoche precedenti, conosce una grande crescita con la comparsa del cristianesimo. Sulla tortura dei cristiani cfr. anche P. FIORELLI, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, Roma, 1954, p. 43-52.

⁵⁹) Cfr. LUCREZI, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁰) Non a caso la sterminata letteratura giuridica presente sull'argomento ha indagato a fondo quest'aspetto, tralasciando i diversi problemi riguardanti la procedura penale e la disanima delle varie tipologie di sanzioni.

⁶¹) Così già LUCREZI, *Postfazione*, cit., p. 72: l'autore ritiene che nei processi contro i cristiani il dubbio configurato da Plinio, se andasse perseguito il semplice nome, ovvero i delitti connessi al nome, si sarebbe rapidamente sciolto in senso estensivo, ossia con il generalizzato riconoscimento dell'illiceità dello stesso dirsi cristiani.

⁶²) LANATA, *op. cit.*, p. 65, in parziale divergenza con la dottrina tradizionale, non ritiene la volontà degli Imperatori determinante per l'instaurarsi dei procedimenti contro i cristiani. L'autrice, infatti, pone l'accento sul fatto che fino all'età dei Severi, le disposizioni imperiali riguardanti il Cristianesimo furono dei rescritti, risposte a singole

meno finché Decio non inaugurò la stagione della «grande persecuzione»⁶³, prevedendo l'obbligo per tutti i cittadini di sacrificare agli dèi⁶⁴ e comminando sanzioni ben precise per l'inosservanza.

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

Da Decio in poi gli imperatori romani cominciarono ad emanare editti di validità generale, concernenti gli obblighi di sacrificare agli déi di Roma. Tutto culminò poi, com'è noto, con i quattro editti repressivi emanati da Diocleziano⁶⁵, finché, all'esito della battaglia di Ponte Milvio, sconfitto l'usurpatore Massenzio ed emanato il cd. editto di Milano⁶⁶, s'inaugurò la nuova stagione dell'era cristiana, cominciando quel processo di profondo rinnovamento della legislazione imperiale che determinò, in pochi anni, un'inversione di rotta. Ben presto, infatti, i cristiani perseguitati, in nome di una violenta rivalsea contro i loro persecutori, inaugurarono la lotta al paganesimo, che segnò, probabilmente, la definitiva fine della tradizionale tolleranza romana⁶⁷.

e specifiche contingenze, e che, pertanto, i procedimenti a carico dei cristiani ebbero altra giustificazione, essendo l'intervento imperiale circoscritto alle sollecitazioni esterne. Che le persecuzioni ebbero motivazioni differenti è ormai un dato acquisito. Ma anche la volontà dei singoli imperatori dovette avere un peso determinante in tal senso.

⁶³) A ben vedere lo stesso termine utilizzato dalla storiografia tradizionale, «persecuzioni», non pare corretto. Alla luce delle brevissime considerazioni precedenti, infatti, le procedure intraprese contro i cristiani s'inseriscono nell'ordinaria attività imperiale di repressione criminale, secondo la coscienza giuridica del tempo. Ragion per cui non si può parlare tecnicamente di «persecuzione», termine che include un'accezione negativa sganciata da un modello criminale di riferimento. Inoltre, l'uso del termine evoca una generalizzata intrusione nella sfera intima dell'individuo, che sembrerebbe esclusa nel caso in questione. In questo senso già F. ZUCCOTTI, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano, 1992, p. 244 ss., che ritiene di poter individuare «una relativa continuità delle impostazioni di fondo con cui l'ordinamento penalistico romano reprime i culti contrari all'ortodossia dominanti, sia prima che dopo il cristianesimo», ancorando, pertanto, le persecuzioni religiose romane a motivi di ordine pubblico: cfr. anche G. G. ARCHI, *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli, 1976, p. 110 ss.

⁶⁴) SOLIDORO, *op. cit.*, p. 137-138, considera l'editto di Decio come l'inizio di una nuova fase delle persecuzioni. Da quel momento in poi, secondo l'autrice, l'Impero romano assunse una netta posizione anticristiana, uscendo allo scoperto e non nascondendosi dietro la falsa tolleranza o l'operato discrezionale degli organi periferici.

⁶⁵) D'IPPOLITO, LUCREZI, *Profilo storico*, cit., p. 320.

⁶⁶) Com'è noto, nel febbraio del 313 d.C. Costantino e Licinio si incontrano a Milano dove prendono accordi circa la politica religiosa da seguire nei confronti dei cristiani e degli altri culti tollerati. La storiografia si divide tra chi pensa che a Milano ci sia effettivamente stata l'emanazione di un provvedimento generale sul cristianesimo, e chi invece ritiene che gli accordi di Milano non confluirono mai in un testo legislativo. Probabilmente il testo del cd. «editto di Milano» non fu effettivamente prodotto in quell'occasione, ma risale ad un periodo successivo. Esso, secondo la maggior parte della dottrina, fu elaborato successivamente dal solo Licinio, e fu elaborato dalla sua cancelleria, con lo scopo di rendere edotti i sudditi circa le decisioni prese. E' comunque pacifico che le disposizioni ivi contenute rientrano in ogni caso nella politica ecclesiastica di Costantino. Il testo di tale documento ci è pervenuto con diverse varianti, in greco (Eus., *his. eccl.* 10.5) e in latino (Lact., *mort. pers.* 48): Eusebio premette alla traduzione greca dell'originale latino una breve introduzione che non è presente in Lattanzio; i due testi però sostanzialmente concordano nel loro contenuto. Su tali questioni, si veda G. GUIZZI, *Costantino, la Chiesa e il Clero*, in «Fides, Humanitas, Ius. Studi L. Labruna», Napoli, 2007, p. 2378, nt. 6, M. ADRIANI, *La storicità dell'editto di Milano*, in «Studi Romani», IV, Roma, 1954, p. 18-34, M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna, 1965, p. 398-404, EAD., *I cristiani e l'impero romano*, Como, 2004, p. 176-183, G. LOMBARDI, *L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato*, in «SDHI.», L, 1984, p. 1-98, A. BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano, 1996, p. 59-61, T. CANNELLA, *Le leggi costantiniane negli Actus Silvestri: una normativa ideale*, in «Diritto romano e identità cristiana» (cur. A. SAGGIORO), Roma, 2005, p. 40, C. CORBO, *Paupertas*, cit., p. 95 nt. 20, e T. BARNES, *Constantine. Dynasty, religion and power in the later Roman Empire*, Malden, 2012, p. 90-116. In definitiva, è comunque impreciso parlare di «editto di Milano», preferendo la recente dottrina l'espressione «concordato di Milano». Cfr. anche P. GIUSTINIANI, *Signum crucis*, in corso di pubblicazione in «Aisthema. International Journal».

⁶⁷) Cfr., tra gli autori che concordano su tali valutazioni, D'IPPOLITO, LUCREZI, *op. cit.*, p. 320-324.