

LA ‘CAPACITÀ’ DELLE PRIMITIVE COMUNITÀ CRISTIANE*

Luciano Minieri**

1. – Quando, qualche tempo fa, il gruppo di docenti di materie romanistiche della Facoltà di Giurisprudenza della Seconda Università di Napoli ebbe l’idea di avviare una riflessione sul concetto di persona¹, riflessione che è poi sfociata nell’organizzazione di questo Seminario Internazionale interdisciplinare, avevo tra le mani alcuni volumi sul tema della parrocchia che, com’è noto, è oggi l’ente territoriale di base della Chiesa² e che ha le caratteristiche di una persona giuridica³.

Per questo mi sembrò interessante, pur consapevole di non poter affrontare compiutamente le complesse problematiche inerenti al tema, procedere a verificare la presenza, nel mondo antico, di comunità religiose locali che avessero, alla stregua delle odierne parrocchie, una loro autonomia territoriale ed economica con una qualche soggettività giuridica e che fossero in qualche modo riconducibili al concetto di, per così dire, ente ecclesiastico locale. Ed ancora, in caso di risposta positiva, determinare da che epoca ciò si fosse verificato.

Quelle letture rappresentarono l’occasione, lo spunto per riflettere su una realtà che, da un lato, si differenzia dalla Chiesa nella sua totalità e, dall’altro, si distingue dalla somma dei soggetti che ne

*Testo, con modifiche, della relazione pronunciata in occasione del Seminario internazionale su “Individui e *res publica*. Dall’esperienza giuridica romana alle concezioni contemporanee. Il problema della persona”, che si è tenuto a S. Maria Capua Vetere e Napoli dal 26 al 29 ottobre 2010, di futura pubblicazione anche nei relativi Atti.

** Professore aggregato di Diritto penale romano presso il Dipartimento di Giurisprudenza della Seconda Università di Napoli.

¹ La riflessione sul concetto di persona, sia a proposito della persona fisica sia di quella giuridica, ha prodotto di recente un approfondito dibattito tra gli specialisti della storia e del diritto antico. È qui sufficiente citare il volume pubblicato dal CEDANT (A. Corbino, M. Humbert, G. Negri (a cura di), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell’identità nell’esperienza giuridica romana*, Pavia 2010) e gli Atti del diciassettesimo Convegno dell’Accademia Romanistica Costantiniana, svoltosi nel 2005 a Perugia e a Spello, sul tema “*La persona, il suo diritto, la sua continuità nell’esperienza tardo antica*”, pubblicati a Roma nel 2010. Su questi temi si v. da ultimo O. Sacchi, *Antica Persona. Alle radici della soggettività in diritto romano tra costruzione retorica e pensiero patristico*, Napoli 2012.

² G. Damizia, sv. Parrocchia, in *Enciclopedia cattolica* 9 (1952) 856 ss.; A. Longhitano, F. Coccopalmerio, C. Bonicelli, D. Mogavero, P. Urso, *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987, 5 ss.; V. Bo, *Storia della parrocchia. 2. I secoli dell’infanzia (sec VI – XI)*, Roma 1990, 13 ss.; A. Borras, *Diritto canonico e prospettive pastorali*, tr. it. Bologna 1997, 33 ss.

³ Come disposto dall’attuale Codice di diritto canonico, la parrocchia viene considerata un tutt’uno, congiungendo comunità parrocchiale e funzione pastorale del parroco ed è una persona giuridica (can. 515.3: “la parrocchia eretta legittimamente gode di personalità giuridica per il diritto stesso”). Nel Codice del 1917 trovavano spazio solo persone fisiche e persone morali (can. 99: queste ultime, tali per diritto divino, sono la Chiesa Cattolica e la Sede Apostolica). Nel nuovo codice alle prime due fattispecie si aggiunge la categoria delle persone giuridiche, che sono gli enti creati da una disposizione del diritto ecclesiastico. La parrocchia, come è noto agli studiosi di tale diritto, rientra tra le persone giuridiche (can. 113.2: “un soggetto di obblighi e diritti che corrispondono alla sua natura”) e, secondo quanto previsto dal can. 116.1, viene considerata una persona giuridica pubblica, cioè uno di quegli “insiemi di persone o di cose, che vengono costituite dalla competente autorità ecclesiastica perché, entro i fini ad esse prestabiliti, a nome della Chiesa compiano, a norma delle disposizioni del diritto, il proprio compito, loro affidato in vista del bene pubblico; tutte le altre persone giuridiche sono private”. I canoni 537 e 1255 attribuiscono poi alla parrocchia il diritto di possedere e di amministrare beni temporali per realizzare la sua missione mentre i canoni 532 e 537, 1281 – 1288 impongono l’obbligo di gestirli in conformità del diritto. Cfr. A. Borras, *Diritto canonico e prospettive pastorali* cit. part. 71 ss.

fanno parte in una comunità di preghiera e di fede e che, in qualche modo, è anche titolare di beni mobili e immobili, prescindendo dalle entità patrimoniali dei singoli individui.

Le primitive collettività dei fedeli - che pure si differenziavano dalla individualità dei singoli che ne facevano parte -, com'è noto, sono cosa ben diversa dalle moderne parrocchie, soprattutto perché collocate in un'epoca in cui il concetto di persona giuridica così come lo intendiamo oggi non esisteva. Si tratta di due situazioni che, dal punto di vista storico e metodologico, non sono comparabili e che sarebbe anacronistico collegare meccanicamente.

L'impossibilità di rapportare direttamente le due situazioni è evidente anche a livello terminologico. Infatti il termine *paroecia* (e la sua variante *parochia*), che pure è presente sin da epoca molto antica⁴, mostra un significato assai diverso e più ampio rispetto all'odierna definizione di parrocchia. Alla fine del primo secolo la parola designa la Chiesa locale di una città o di un dato territorio in cui la comunità è situata. Da questa accezione, forse all'inizio del quarto secolo e specialmente in Oriente, - il vocabolo venne utilizzato, alla pari di *dioecesis* (termine, peraltro, proprio del linguaggio amministrativo romano), per indicare la circoscrizione territoriale ecclesiastica, guidata da un vescovo e/o dai presbiteri⁵.

Insomma il termine *paroecia/parochia* nei primi secoli dell'era cristiana non veniva utilizzato per indicare qualcosa di simile all'attuale parrocchia ma per definire un'entità territoriale più grande per lo più su base cittadina, contenente al suo interno - alla pari dell'attuale diocesi - comunità più piccole.

2.- Esclusa ogni possibilità di comparazione diretta tra la attuale parrocchia e le primitive comunità cristiane, sembra allora preferibile concentrarsi l'attenzione su queste ultime.

Le primitive comunità di cristiani all'inizio erano costituite da riunioni di fedeli che si tenevano presso case private ma con il massiccio aumento dei credenti fu indispensabile disporre di luoghi di culto stabili (anche a causa della elaborazione ulteriore della liturgia battesimale e della celebrazione eucaristica) e della necessaria disponibilità di nuovi sedi per la gerarchia ecclesiastica. Non erano semplici riunioni di individui uniti dalla comune fede cristiana ma di associazioni religiose accomunate dalla partecipazione collettiva alla vita culturale, riunite in una condizione stabile e dotate di una organizzazione reale seppur ancora modesta, tra l'altro detentrici di beni mobili e immobili che nelle grandi comunità dovettero essere anche abbastanza ingenti. Dei beni mobili, facevano parte soprattutto donazioni in denaro e in beni di prima necessità che dovevano servire per il sostentamento del clero, per le spese funerarie e per fini di carità; tali offerte, nate come elargizioni occasionali di singoli privati ricchi, si trasformarono in versamenti fissi ed obbligati, in modo da costituire una vera e propria cassa comunitaria, una istituzione stabile⁶ con un tributo

⁴ *Paroecia/parochia* deriva dal sostantivo greco παροίκια, che a sua volta proviene dal verbo παροικεῖν ed indica l'abitare presso, nelle vicinanze di altri. Nella terminologia del diritto pubblico greco l'aggettivo παροικός si riferisce alla categoria degli stranieri che abitino stabilmente in un paese a differenza degli ἐπιδημῶνες, cioè di coloro che solo temporaneamente risiedono in città; nella lingua letteraria παροικεῖν, in opposizione a κατοικεῖν, indica, al di là di ogni valutazione giuridica, la differenza tra lo stabilirsi in modo transitorio e il risiedere in modo permanente. Nel linguaggio cristiano il termine, riprendendo il significato della lingua letteraria, indica lo stato di temporaneità del cristiano sulla terra, in attesa del mondo che verrà dopo la morte. Sul termine v. Ae. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis* 3, Patavii 1965, 576; H. Schaefer, sv. *Paroikos*, in *PW* 18.1 (Stuttgart 1949) 1695 ss.; A. Ernout A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* 4 (Paris 1967) 484., sv. *Parochia (parroc(h)ia)* e , più ampiamente, P. de Labriolle, *Paroecia*, in *Recherches de science religieuse* 18 (1928) 60 ss.; D. E. Lanne, *Églises locales et patriarchats à l'époque des grands conciles*, in *Irénikon* 34 (1961) 292 ss.; C. Pietri, *Chiesa e comunità locali nell'Occidente cristiano (IV - V d. C.): l'esempio della Gallia*, in *Società romana e impero tardo antico. 3. Le merci, gli insediamenti* (Roma Bari 1986) 762 e nt. 5.

⁵ In Occidente accanto alla parola *paroecia* si usavano i termini di *ecclesia*, *territorium*, *fines episcopatus* e *dioecesis*.

⁶ Ignat. Ant. *Ad Polyc.* 4; Iustin. *Apol.* 6.7.12.

mensile volontario⁷. Tra i beni immobili quali v'erano soprattutto gli edifici in cui si celebravano i riti religiosi e i terreni per le sepolture. Si venne così formando un patrimonio ecclesiastico il cui controllo e la cui amministrazione spettava al vescovo locale. L'esistenza di tali patrimoni non poteva essere ignota alle autorità statali, visto che tanto Tertulliano quanto Origene ne parlano pubblicamente⁸. Se tali patrimoni non furono toccati dallo stato (fatta eccezione per il periodo delle persecuzioni) si deve presupporre che le singole comunità ne fossero in qualche modo considerate le legittime proprietarie.

Stando così le cose ci si deve chiedere se le singole comunità costituite da un insieme di fedeli ma non riducibili alla semplice somma di essi, organizzate anche gerarchicamente e dotate di propri beni mobili e immobili, potessero avere una qualche autonoma soggettività giuridica.

3. - Su questo difficile problema - il titolo in base al quale le comunità poterono disporre dei propri beni e ancor prima quale fosse il loro status giuridico - gli studiosi hanno prodotto una quantità di spiegazioni ma, come ha notato Gaudemet⁹, nessuna di esse ha ottenuto una generale accettazione.

Tra le teorie più note e con più diffuso consenso vi è quella che vede nelle primitive comunità cristiane una sorta di *collegia tenuiorum*, cioè quelle associazioni di soggetti di modesta condizione sociale per le quali c'era una presunzione di liceità e non era necessaria un'esplicita autorizzazione dello stato¹⁰. Ma altra parte della dottrina ritiene si tratti di associazioni *religionis causa*¹¹, formalmente lecite, autorizzate sulla base del principio che ne prevedeva la libertà di associazione salvo specifico provvedimento contrario.

Queste ipotesi hanno tentato di conciliare due dati apparentemente contrastanti, ossia la proprietà di beni da parte delle comunità cristiane e la persistente illiceità giuridica del cristianesimo. Si è ipotizzata una sorta di formale tolleranza di fatto praticata nei confronti di queste comunità, almeno

⁷ Tert. Apol. 39; Orig. In Matth. Hom. 11. 3; Ciprian. De op. et elem. 10 ss. Su queste fonti K. Baus, *Le origini. Inizi e affermazioni della comunità cristiana*, in H. Jedin, (a cura di), *Storia della Chiesa* 1, Freiburg im Breisgau 1962, tr. it. Milano 1992, II ed., rist. 2002, 448.

⁸ Per una valutazione di queste fonti K. Baus, *Le origini* cit. 1. 449.

⁹ J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, tr. it. Torino 1998, 124 s.

¹⁰ Sul problema dei *collegia tenuiorum* cfr. Dig. 47.22.1.pr. - 2 (Marc. 3 inst.): pr. *Mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum, ne patiantur esse collegia sodalicia neve milites collegia in castris habeant. Sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu huiusmodi illicitum collegium coeat. Quod non tantum in urbe, sed et in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus rescripsit. 1. Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur. 2. Non licet autem amplius quam unum collegium licitum habere, ut est constitutum et a divis fratribus: et si quis in duobus fuerit, rescriptum est eligere eum oportere, in quo magis esse velit, accepturum ex eo collegio, a quo recedit, id quod ei competit ex ratione, quae communis fuit.* Sul punto v. G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana* 1, Roma 1864 - 1877, 101 ss. che per primo formulò l'ipotesi esposta. Cfr. anche F. M. De Robertis, *Contributi alla storia delle corporazioni in Roma*, Bari 1934, 89 ss.; Id., *Il diritto associativo romano dai collegi della Repubblica alle corporazioni del Basso impero*, Bari 1938, 366 ss.; Id., *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano* 2, Bari 1971, 64 ss. Si v. anche B. Saleilles, *L'organisation juridique des premières communautés chrétiennes*, in *Mél. P. F. Cornil* 2, Paris 1912, 472 s.; G. Longo, *Comunità cristiane primitive e 'res religiose'*, in *BIDR* 18 - 19 (1956) 237 ss. e C. Munier, *L'Église dans l'Empire romain (II^e - III^e siècles)*. 3. *Église et cite*, Paris 1979, 271 ss.

¹¹ Cfr. Dig. 47. 22. 1. pr. - 2 (Marc. 3 inst.). Il passo è riportato a nt. 11. Tra coloro che ritengono le primitive comunità cristiane delle associazioni con scopi religiosi G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Milano 1949, 141 ss. Una posizione simile è quella espressa da F. De Visscher, *Le régime juridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome*, in *Analecta Bollandiana* 69 (Bruxelles 1951) 49 ss., ora in Id., *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963, 261 ss.; P. G. Caron, *Proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero*, in *AARC* 9 (Napoli 1993) 213. Un tentativo di mediazione tra le due teorie in L. Solidoro Maruotti, *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani*, in *Profili storici del delitto politico*, Napoli 2002, 122 ss. e in *Cristiani nell'Impero romano*, Napoli 2002, 160 ss.; Ead., *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani*. Lezione tenuta presso la sede napoletana dell'AST il 17 febbraio 2009.

a partire dalla fine del secondo secolo d. C. da parte dello stato, coniugata con “la non necessità ... di una autorizzazione formale”¹².

A fianco di queste teorie, che sembrano convincere la maggior parte degli studiosi, ve ne sono altre che basano la loro ricostruzione o sulla sola tolleranza di fatto¹³ o sull’esplicito riconoscimento fornito dalle autorità romane a collegi ecclesiastici formati localmente dal vescovo o dai preti e dai diaconi¹⁴.

Più articolata, e in molti punti convincente, la proposta di Marta Sordi la quale, pur distinguendo la situazione delle comunità nel periodo antecedente all’editto di Gallieno e in quello successivo¹⁵, ha ritenuto che, almeno per l’epoca precedente, lo *status* della chiesa – e di conseguenza anche delle sue organizzazioni sul territorio – avrebbe mantenuto un profilo di fatto equivoco, assolutamente non clandestino ma nello stesso tempo certamente non riconosciuto se non di fatto. Le autorità statali - in un atteggiamento fluido e insieme vigile, attraverso la possibile schedatura dei soggetti che ne facevano parte¹⁶, ma anche tollerante e a tratti benevolo – avrebbero collocato le comunità dei cristiani “in quella zona ambigua in cui il diritto finisce e in cui comincia ... il favore o l’abuso, la discrezione o l’arbitrio”¹⁷.

Come si può notare da questo rapido e non certo esaustivo *excursus* sull’argomento, le opinioni degli studiosi sono molto differenti tra di loro e, forse anche a causa della difficoltà prodotte dalle relative fonti – dovute alla loro totale atecnicità ma anche al loro numero -, si è ben lungi dal poter dare a questo tema una soluzione definitiva che possa essere anche pienamente condivisa. Per tentare di fare qualche passo in avanti è forse necessario evitare un approccio teorico e dogmatico cercando di far rientrare a forza mere situazioni di fatto in fattispecie giuridiche astratte (che non sono in grado di riprodurre la complessità della realtà storica) e percorrere, invece, un’altra strada prendendo in considerazione un metodo di indagine, per così dire, più concreto. Credo si possa cioè procedere ad analizzare una serie di passi, in parte già esaminati da precedenti studiosi, ma che, considerati l’uno alla luce dell’altro, possono offrire qualche ulteriore spunto di ricerca.

4. - Il primo dei passi che intendo prendere in considerazione è un famoso brano dell’*Apologeticum* di Tertulliano che parte della dottrina ha letto come un riferimento alle comunità cristiane.

Il polemista cristiano - la cui opera sarebbe stata scritta, come è noto, verso la fine dell’anno 197 d. C.¹⁸, epoca in cui iniziava ad essere abbandonata la pratica delle riunioni in case di privati e si procedeva alla costruzione di edifici specificatamente deputati alla preghiera collettiva - confuta le accuse mosse ai cristiani di *occulta facinora*, di *facinora manifestiora*, dimostrando la veracità della loro fede e la irreprensibilità dei loro costumi. In particolare afferma che essi si astengono dagli

¹² M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, 468 ss., part. 470; J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico* cit. 126 s. Cfr. pure P. G. Caron, *Gli inizi della proprietà monastica nella legislazione del tardo impero*, in *AARC* 10 (1995) 469 s.

¹³ S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel basso impero*, in *Rapports du XI^e Congrès International des Sciences Historiques*, Stockholm 1960, ora in *Antico, tardo antico ed era costantiniana* 1, Bari 1974, 74 ss.

¹⁴ G. Saumagne, «*Corpus Christianorum*». I. *Essai sur la notion juridique de «corpus»*, in *RIDA* 7 (1960) 437 ss., II. *Premiers témoignages d’une capacité juridique des associations ecclésiastiques* in *RIDA* 8 (1961) 257 ss.

¹⁵ M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma* cit. 471. Per la studiosa l’editto del successore di Valeriano avrebbe sancito per la prima volta “in modo esplicito ... l’esistenza e la proprietà delle chiese e il diritto dei vescovi di rappresentarle”.

¹⁶ Cfr. Tert. *De fuga* 13. 5 (*Sed quid non timiditas persuadebit? Quasi et fugere scriptum permittat et redimere praecipiat! Parum denique est, si tinus aut alius ita eruitur: massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt! Nescio, dolendum an erubescendum sit, cum in matrioibus beneficiariorum et curiosorum inter tabernarios et ianeos et fures balnearum et aleones et lenones Christiani[s] quoque vectigales continentur*), il quale afferma che i cristiani erano schedati dalle autorità insieme ai *tabernarii* e ai *lenones*; cfr. anche 14.1, ove l’apologeta ricorda che se le riunioni di cristiani si svolgevano alla luce del sole era solo perché erano distribuite sostanziose elargizioni alla polizia.

¹⁷ M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma* cit. 473.

¹⁸ C. Becker, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung* (München 1954); P. Frassinetti, *Tertulliano e l’“Apologetico”*, Genova 1974; G. Eckert, *Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum*, Stuttgart 1993.

spettacoli dei pagani perché li ritengono immorali¹⁹ e descrive le attività dei cristiani come innocue ed edificanti, consistenti in preghiere, lettura della Santa Scrittura, processi, contribuzione volontaria per aiutare i bisognosi, atti di amore fraterno, pasti innocenti in comune. Contesta, inoltre, la illiceità dei comportamenti dei fedeli sia da singoli che in gruppo e nega che le loro riunioni siano pericolose per l'ordine pubblico²⁰.

Si è voluto vedere nelle parole di Tertulliano un riferimento ad una visione giuridica delle singole comunità cristiane che dovevano costituire, ognuna, una vera e propria associazione di fedeli²¹. Certo l'apologeta utilizza, da buon conoscitore del diritto²², dei termini tecnici quali *factio*²³, *corpus*²⁴, *coitio*, *curia*, cosa che sembra superare la semplice polemica apologetica e puntare verso un approccio anche giuridico al problema ma è probabile che Tertulliano abbia soltanto voluto impiegare le categorie giuridiche in modo ironico per ridicolizzare in qualche modo le accuse rivolte ai cristiani.

Quel che mi pare risulti, tuttavia, con certezza ad una lettura del passo attenta e scevra da pregiudizi è che, come è stato affermato, l'apologeta sembra riferirsi "all'intera cristianità – in quanto, dovunque essi si trovino, i cristiani sono uniti gli uni agli altri, mediante tali vincoli spirituali – e non a singoli gruppi"²⁵. Nel passo si parla di riunioni *in coetum et congregationem* ma l'attenzione è

¹⁹ Tert. *Apol.* 38. 4: *Aequae spectaculis vestris in tantum renuntiamus, in quantum originibus eorum, quas scimus de superstitione conceptas, cum et ipsis rebus, de quibus transiguntur, praetersumus. Nihil est nobis dictu visu auditu cum insaniam circi, cum impudicitia theatri, cum atrocitate arenae, cum xysti vanitate.*

²⁰ Tert. *Apol.* 39: *Edam iam nunc ego ipse negotia Christianae factionis, ut, qui mala refutaverim, bona ostendam. Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. 2. Coimus in coetum et congregationem, ut ad deum quasi manu facta preceationibus ambiamus orantes. Haec vis deo grata est. Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.... 5. Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res dei constat. Etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit et si modo velit et si modo possit, apponit. Nam nemo compellitur, sed sponte confert. 6 Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humanisque et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis iamque domesticis senibus, item naufragis et si qui in metallis et si qui in insulis vel in custodiis, dumtaxat ex causa dei sectae, alumni confessionis suae fiunt.... 20. Haec coitio Christianorum merito sane illicita, si illicitis par, merito damnanda, si quis de ea queritur eo titulo, quo de factionibus querela est. 21. In cuius perniciem aliquando convenimus? Hoc sumus congregati, quod et dispersi, hoc universi, quod et singuli: Neminem laedentes, neminem contristantes. Cum probi, cum boni coeunt, cum pii, cum casti congregantur, non est factio dicenda, sed curia.*

²¹ J. - P. Waltzig, sv. *Collegia*, in *Dictionnaire Archeologique Chrét. et Lit.* 23. 2 (Paris 1914) 2017 ss., part. 2120; F. M. De Robertis, *Il diritto associativo romano* cit. 366 ss.; Id., *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano* cit. 2. 64 ss., part. 80 ss.; J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico* cit. 125 ss., ivi altra bibliogr.

²² Cfr. P. Vitton, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma 1972, part. 34 ss.; A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, 1930, rist. Aalen 1967, 49 ss., 60 ss.; J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle* (Mediolani 1978) 15 ss. Si v. anche F. Sini, *Religione e poteri del popolo in Roma repubblicana*, in *Diritto@storia* 6 (2007), con ult. bibliogr.

²³ V. la bibliografia e il passo riportato alla nt. successiva ma anche *Apol.* 38.1 – 2: *Proinde nec paulo lenius inter <il>licitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quale de illicitis factionibus timeri solet. 2. Nisi fallor enim, prohibendarum factionum causa de providentia constat modestiae publicae, ne civitas in partes scinderetur, quae res facile comitia concilia curias ontiones, spectacula etiam aemulis studiorum compulsationibus inquietaret, cum iam et in quaestu habere coepissent venalem et mercenariam nomine violentiae suae operam.*

²⁴ In particolare, a proposito di *corpus*, viene richiamato il passo di Gaio sui *collegia* (Dig. 3.4. 1. 1, Gai 3 *ad ed. prov.*: *Quibus autem permissum est corpus habere collegii societatis sive cuiusque alterius eorum nomine, proprium est ad exemplum rei publicae habere res communes, arcam communem et actorem sive syndicum, per quem tamquam in re publica, quod communiter agi fierique oporteat, agatur fiat.*). Su questo problema e per l'esame del passo gaiano, v. oltre agli aa. riportati alla nt. 21, anche A. Ehrhardt, *Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht*, in *ZSS* 70 (1953) 299 ss., 71 (1954) 254 ss.; G. Saumagne, «*Corpus Christianorum*» cit. I. 437 ss., II. 257 ss.; J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico* cit. 124 ss.

²⁵ F. E. Adami, *Rilievi sulla proprietà ecclesiastica in età precostantiniana e costantiniana*, in *Annali di storia del diritto* 12 – 13 (1968 – 1969) 321 ss., part. 369 ss. Per lo studioso nel passo non vi è un riferimento "ad associazioni, nel senso

tutta incentrata sull'intera comunità cristiana che si riunisce per pregare e per svolgere altre attività proprie della morale cristiana, non pericolose per l'ordine pubblico. Dal momento che nel brano non v'è, dunque, alcun riferimento a singole associazioni, si deve concludere che esso non può essere utile ai fini di un'indagine sulla nascita e la struttura delle comunità cristiane delle origini.

Altrettanto estraneo all'indagine che si sta qui portando avanti è un passo tratto dalla Vita di Alessandro Severo scritta da Elio Lampridio e che buona parte della dottrina ha invece ritenuto essere rilevante²⁶.

Nel passo Lampridio riferisce di un noto episodio avvenuto durante il regno di Alessandro Severo. Un gruppo di cristiani, peraltro non meglio identificati, aveva occupato un luogo che in precedenza era stato pubblico scatenando le ire di un raggruppamento di osti che ne rivendicavano il possesso al punto che la questione fu posta all'imperatore. Alessandro decise in favore dei cristiani con la motivazione che fosse preferibile che quel luogo fosse destinato a una qualsiasi forma di culto in onore di una qualsivoglia divinità piuttosto che affidarlo a degli osti²⁷.

Il brano è assai scarno e non offre molte informazioni. Da esso non si può ricavare la data precisa – l'episodio deve perciò essere collocato tra il 222 e il 235, gli anni del regno di Alessandro –, non viene indicata la città in cui era situato il luogo pubblico – che probabilmente può essere Roma –, non viene precisato se il *locus publicus* aveva perso le sue caratteristiche divenendo un suolo (o un edificio) liberamente occupabile da privati, né viene specificato se si tratti di un particolare gruppo di cristiani o si intende fare solo un riferimento generico ad appartenenti alla fede cristiana.

Alcuni studiosi hanno voluto vedere in questa vicenda un riconoscimento del diritto di proprietà attribuito alla Chiesa nella sua totalità o ad una singola *ecclesia*²⁸. In particolare il Bovini ha ritenuto che “la stessa autorità pubblica” avrebbe riconosciuto “alle associazioni cristiane la capacità di disporre legalmente di una proprietà immobiliare” e che “il riconoscimento imperiale è tanto più significativo in quanto questa proprietà si creava su di un terreno che prima era stato pubblico”²⁹.

Ma in realtà nella fonte, come si è detto, non v'è alcun riferimento ad una singola associazione di cristiani, né alla assegnazione in proprietà di un terreno – come sembra potersi ricavare da un'interpretazione letterale del termine *locus*³⁰ – o di un edificio che per la sua ampiezza

proprio della parola, bensì a quell'unione che collega fra di loro i cristiani, non tanto costituita da vincoli umani, ma che trova il suo fondamento nella fede comune”.

²⁶ SHA *Alex. Sev.* 49. 6: *Cum Christiani[s] quendam locum, <qui> publicus fuerat, occupassent, contra popinarii dicerent sibi eum deberi, rescripsit melius esse, ut quemammodumque illi[hi]c deus colatur, quam popinariis dedatur.*

²⁷ Sul passo v., oltre alla bibliogr. riportata alle ntt. successive, A. Alföldi, *Der Rechtsstreit zwischen der römischen Kirche und dem Verein der Popinarii (Ein Beitrag zur Beurteilung der "Historia Augusta")*, in *Klio* 37 (1938) 249 ss.; R. Soraci, *L'opera legislativa e amministrativa dell'imperatore Alessandro Severo*, Catania 1974, 225 ss., in part. 225 nt. 25, con ampia bibliogr.; C. Munier, *L'Église dans l'Empire romain* cit. 269; M. Sordi, *I cristiani e l'impero*, Milano 2004, 240 ss. (che identifica il luogo con l'area Callisti su cui sorge la chiesa di Santa Maria in Trastevere); L. Solidoro Maruotti, *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani* cit. 161 ss.; R. Bratoz, *Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio*, in G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari 2012, 31 (per il quale l'episodio costituisce un primo caso di equiparazione della “Chiesa alle altre istituzioni e a quanti in varie occasioni si rivolgevano agli imperatori e da essi ricevevano risposte”, alla stregua ad es. degli episodi attribuiti a Gallieno, Aureliano e Galerio, su cui si v. infra nel testo).

²⁸ In questo senso già G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana* cit. 1. 105; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*³ 1, Paris 1923, 383 nt. 2; ma soprattutto, con ulteriore bibliogr., G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica* cit. 56 ss.; H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruxelles 1951, 148, secondo il quale sarebbe stato Alessandro Severo a consacrare il diritto di proprietà della Chiesa sui luoghi di culto e sui cimiteri. In senso contrario, oltre alla bibliogr. precedente riportata dallo stesso Bovini, v. B. Saleilles, *L'organisation juridique des premières communautés chrétiennes* cit. 469 ss., part. 477 s.; C. Saumagne, «*Corpus Christianorum*». cit. II. 261 ss.; G. Matthiae, *Le chiese di Roma dal IV al X secolo*, tr. it. Bologna 1962, 14.

²⁹ G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica* cit. 57 s.

³⁰ D. 50.16.60 (Ulp. 69 *ad ed.*); pr. “*Locus*” est non fundus, sed portio aliqua fundi: “fundus” autem integrum aliquid est. Et plerumque sine villa “locum” accipimus: ceterum adeo opinio nostra et constitutio locum a fundo separat, ut et modicus locus possit fundus dici, si fundi animo eum habuimus. Non etiam magnitudo locum a fundo separat, sed nostra

permetterebbe tanto lo svolgimento di attività religiose che quelle proprie di una taverna³¹ ma, come sembra correttamente ritenere Mazzarino, non si tratterebbe altro che della concessione di una locazione dietro pagamento di un canone³² alla stregua di quanto avvenuto per la cosiddetta *lis fullonum*³³.

Naturalmente nel passo si accenna al fatto che il *locus publicus fuerat*, il che potrebbe far supporre che al momento della disputa fosse diventato privato, ma null'altro oltre il breve accenno della *vita Alexandri* dimostra con certezza che ciò sia accaduto. Né sappiamo a sufficienza sul regime dei *loci publici* da ipotizzare con una qualche certezza quali fossero le modalità con cui un bene pubblico potesse diventare privato³⁴.

Inoltre, se pur il passo costituisce – insieme ad altri cinque contenuti sempre nella *vita Alexandri*³⁵ – la traccia di un atteggiamento filocristiano di Alessandro Severo³⁶, non prova che l'imperatore abbia inteso attribuire in proprietà ai cristiani il *locus*.

5.- Un altro passo da prendere in considerazione è un noto brano di Eusebio di Cesarea relativo al cd. primo editto di tolleranza³⁷, quello attribuito a Gallieno³⁸.

Lo storico ecclesiastico, unica fonte sull'argomento, riferisce che Gallieno, dopo la sconfitta e la prigionia del padre Valeriano ad opera dei Persiani, avrebbe ordinato, come primo provvedimento da imperatore unico, l'immediata cessazione delle persecuzioni nei confronti dei cristiani, la restituzione dei beni e il permesso di partecipare alle celebrazioni liturgiche, nonché la cessazione del divieto di uso (e/o di frequentazione) dei cimiteri³⁹.

affectio: et quaelibet portio fundi poterit fundus dici, si iam hoc constituerimus. Nec non et fundus locus constitui potest: nam si eum alii adiunxerimus fundo, locus fundi efficietur. 1. Loci appellationem non solum ad rustica, verum ad urbana quoque praedia pertinere Labeo scribit. 2. Sed fundus quidem suos habet fines, locus vero latere potest, quatenus determinetur et definiatur.

³¹ In questo senso C. Saumagne, «*Corpus Christianorum*». cit. II. 261 s

³² S. Mazzarino, *Religione ed economia sotto Commodo e i Severi*, in *Antico, tardo antico ed era costantiniana* cit. I. 51 ss., part. 70 ss.

³³ Sulla cd. *lis fullonum* (CIL 6. 266) vi è una ampia bibliografia; si riportano qui solo alcuni contributi, rimandando alle citazioni ivi contenute per ulteriori indicazioni: D. A. Musca, *Lis fullonum de pensione non solvenda*, in *Labeo* 16 (1970) 307 ss.; F. M. De Robertis, *Lis fullonum (CIL VI, 266). Notazioni critiche e ricostruttive*, in *SDHI* 43 (1977) 113 ss.; Id., *Lis fullonum (CIL VI, 266). Oggetto della lite e causa petendi*, in *ANRW* 2. 14 (1982) 791 ss.; N. Tran, *Le "procès de foulons": l'occupation litigieuse d'une espace vicinal par des artisans romains*, in *MEFRA* 119 (2007) 597 ss.

³⁴ Per un'informazione sui *loci publici* v. N. De Marco, *I loci publici dal I al III secolo. Le identificazioni dottrinali, il ruolo dell'usus, gli strumenti di tutela*, Napoli 2004, 1 ss.; M. Giagnario, *Il contributo del civis nella tutela delle res con publico usu*, in *TSDP* 6 (2013).

³⁵ SHA *Alex. Sev.* 22.4, 29.2, 45.6, 49.6, 51. 7 – 8.

³⁶ In questo senso E. dal Covolo, *La politica religiosa di Alessandro Severo. Per una valutazione dei rapporti tra l'ultimo dei Severi e i cristiani*, in *Salesianum* 49 (1987) 359 ss.; Id., *I Severi e il cristianesimo. Un decennio di ricerche (1986 - 1996)*, in *AHig* 8 (1999) 43 ss., part. 50 s.; S. Angiolani, *Alessandro Severo e i cristiani nella Historia Augusta*, in *AUMA* 27 (1994) 9 ss., con ulteriore bibliogr. Si v. pure K. Baus, *Le origini* cit. 1.286 e F. Coarelli, *La situazione edilizia di Roma sotto Alessandro Severo*, in *L'Urbs. Espace urbain et histoire I^{er} siècle avant J. - C. - III^e siècle après J. - C.*, Roma 1987, 432, che parla di una apertura verso i cristiani giustificata dalla debolezza della figura dell'imperatore e da spiegare in chiave «politica».

³⁷ Sul concetto di editto di tolleranza e più in generale sul concetto di tolleranza religiosa v. P. Garnsey, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, in W. J. Shiels (a cura di), *Persecution and Toleration*, Oxford 1984, 1 ss.; M. U. Sperandio, *Nomen christianum. 1. La persecuzione come guerra al nome cristiano*, Torino 2009, 3 s. e la relazione tenuta a Napoli il 26 novembre 2013 da Andrea Giardina dal titolo *Costantino 2013: riflessioni intorno a un bimillenario* per l'Associazione di Studi Tardoantichi.

³⁸ Euseb. *h. e.* 7. 13.

³⁹ Sul cd. editto di Gallieno e sul relativo passo di Eusebio v'è una cospicua bibliografia. Qui mi limiterò a citare, rinviando alla letteratura ivi riportata, G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica* 58 ss.; C. Saumagne, «*Corpus Christianorum*» cit. II. 263 ss.; C. Munier, *L'Église dans l'Empire romain* cit. 270; L. Pietri, *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano*, in J. – M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Religione Politica Cultura. 2. La nascita di una cristianità (250 – 430)*, tr. it. Roma

Più che di un editto si sarebbe trattato di tre provvedimenti distinti: il primo, che risulta emanato nell'estate del 260, è relativo alla fine delle persecuzioni nei confronti dei cristiani e accorda ai vescovi (τοῖς τοῦ λόγου προεστῶσιν) la possibilità di adempiere liberamente alle loro normali attività di culto. Il secondo sembrerebbe una *subscriptio* (ἀντιγραφῆ), cioè la risposta, emessa nel 262, alla richiesta fatta da Dionigi di Alessandria, Pinna, Demetrio e da altri vescovi di Egitto (τοῖ λοιποῖ ἐπισκόποι) di poter porre in essere le pratiche della fede; a tal fine l'imperatore ricorda di aver già disposto la libertà religiosa e la riapertura dei luoghi di culto in modo che nessuno venga molestato per motivi religiosi e di aver già dato indicazioni in tal senso al *procurator summarum rationum* Aurelio Quirino⁴⁰. Il terzo provvedimento ricordato da Eusebio è, invece, una *constitutio* (una δῶταξις) di data non precisata e indirizzata ad altri vescovi, che aveva come oggetto il riottenimento dei cimiteri.

Il passo, a parere di alcuni studiosi⁴¹, costituirebbe la prova che all'epoca di Gallieno (ma anche in epoca precedente, dal momento che le disposizioni del successore di Valeriano erano solo la revoca di provvedimenti precedenti e consistevano nella restituzione dei luoghi sacri e nella riassegnazione del possesso dei cimiteri) le singole comunità avevano un loro patrimonio e che di conseguenza disponessero di una qual certa soggettività giuridica. Il Bovini, ad esempio, criticando precedenti opinioni contrarie, ha sostenuto che "l'editto di Gallieno doveva logicamente presupporre una perdurante disponibilità della Chiesa sui suoi beni in forza di diritti subiettivi"⁴².

Ma non è assolutamente certo che il brano dello storico ecclesiastico conduca a questa conclusione. Il brano, che come si è detto rappresenta l'unica fonte al riguardo, non è affatto un esempio di chiarezza né presenta informazioni sufficienti per comprendere appieno la natura e il contenuto degli editti di Gallieno. Non offre, infatti, alcun particolare a proposito delle motivazioni che spinsero l'imperatore a cambiare posizione nei confronti dei cristiani dopo la prigionia di Valeriano⁴³, né consente di ricavare alcun dato sulla considerazione della religione cristiana da parte di Gallieno. Neppure permette di dimostrare se dopo l'annullamento degli editti di Valeriano il cristianesimo sia rimasto una religione tollerata solo di fatto - non una *religio licita* - o se gli editti di Gallieno abbiano attribuito "un riconoscimento giuridico" al cristianesimo ponendo su basi nuove il rapporto tra cristiani e impero⁴⁴.

Neanche a proposito della restituzione degli edifici di culto e dei cimiteri – e del relativo eventuale riconoscimento di una capacità giuridica delle singole comunità religiose da parte dello stato sulla base del fatto di possedere alcuni beni – credo il brano di Eusebio offra spunti certi per la

2000,169 ss.; L. Solidoro Maruotti, *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani* cit. 194 ss.; R. Bratoz, *Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio* cit. 25 ss.

⁴⁰ Su questo funzionario (la sua carica potrebbe indicare che le proprietà menzionate nel testo di Eusebio dovevano essere state incamerate dal fisco) P. v. Rohden, sv. *Aurelius*, in *PW*. 2 (Stuttgart 1896) 2524 (n.204); N. Santos Yanguas, *El cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el imperio romano*, Oviedo 1996, 147 s.

⁴¹ In questo senso G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica* cit. 58 ss.; L. Pietri, *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano* cit. 169 ss.; R. Bratoz, *Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio* cit. 25 ss., nonché K. Baus, *Le origini* cit. 1. 294, il quale però non sembra prendere una posizione certa. In senso contrario K. Baus, *Le origini* cit. 1. 448 ss.; C. Saumagne, «*Corpus Christianorum*» cit. II. 263 ss.; F. E. Adami, *Rilievi sulla proprietà ecclesiastica* cit. 364 ss., tutti con ulteriore bibliogr.

⁴² G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica* cit. 59 s.

⁴³ Nel passo è affermato solo che Gallieno amministrò il potere con più saggezza ma è molto probabile che, come è stato ipotizzato (R. Bratoz, *Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio* cit. 26), scopo di quei provvedimenti fosse quello di ottenere il sostegno della comunità cristiana in un momento politico di crisi sia politica che militare.

⁴⁴ Su questi aspetti L. Pietri, *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano* cit. 169 s. e, da ultimo, R. Bratoz, *Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio* cit. 26 ss., con ampia bibliogr., 27 ntt. 7 – 9, il quale giustamente propende per l'interpretazione che vede nel cristianesimo una religione tollerata solo di fatto sulla base sia dei contenuti dei provvedimenti di Gallieno sia per la debole eco prodotta dai suoi editti nella successiva storiografia cristiana, soprattutto occidentale.

ricostruzione dei fatti. Infatti, a parte la genericità delle informazioni relative, non mi sembra che possa ricavarsi alcuna certezza a proposito della riassegnazione dei cimiteri perché non si parla di riottenimento della proprietà di singoli luoghi ma solo della loro riapertura, della possibilità di usarli da parte dei cristiani, così come accadde anni prima all'epoca di Alessandro Severo.

Più in generale, nel passo non vengono utilizzati termini che possano far riferimento con precisione a singole situazioni giuridiche: né il verbo ἀποχωρέω che significa 'retrocedere', 'allontanare da', sembra avere il significato tecnico di restituzione in proprietà, né il verbo ἀπολαμβάνω utilizzato da Eusebio a proposito dei cimiteri, che può essere reso in italiano con 'ricevere', 'recuperare', 'riprendere' ma anche 'intercettare', 'impedire', 'tagliare fuori', ha una valenza tecnica e indica una situazione di possesso giuridicamente tutelato.

Troppo poco per ricavare da questo passo una condizione particolare delle comunità cristiane e una loro presunta disponibilità patrimoniale.

Neppure credo si possa intravedere un qualche indizio utile ai fini della presente indagine dal fatto che almeno due dei tre provvedimenti imperiali riferiti da Eusebio sono indirizzati a singoli vescovi o a singoli gruppi di vescovi. Se, infatti, questo passo da un lato costituisce la prova che, come è stato sostenuto, Gallieno "viene di fatto ad equiparare la Chiesa alle altre istituzioni e a quanti in varie occasioni si rivolgevano agli imperatori e da essi ricevevano risposte"⁴⁵, esso non sembra, dall'altro, far riferimento a singole comunità minori, diverse rispetto alla Chiesa universale con autonomia patrimoniale e una qual certa soggettività giuridica.

In realtà nel terzo secolo, pur se già da tempo c'era coscienza di quel ruolo che poi diventerà il primato della Chiesa di Roma⁴⁶ rispetto alle altre Chiese episcopali locali, queste ultime avevano una loro autonomia e le comunità ecclesiastiche di città come Alessandria, Antiochia, Roma, Cartagine possedevano un peso specifico ed una qual certa indipendenza che giungeva ad una sintesi nei sinodi e nei concili⁴⁷.

Voglio, cioè, dire che le singole comunità – e i singoli vescovi che le rappresentano (cui Gallieno si riferisce) - non devono essere viste come parti di un tutt'uno, singole *ecclesiae* nel seno della più grande *Mater Ecclesia*, frazioni territoriali, ambiti locali nel quadro di una organizzazione gerarchica, di una Chiesa centralizzata e divisa al suo interno in tante unità locali, ma come il risultato della creazione di singole comunità di fedeli sorte a macchia di leopardo sin dal primo secolo nell'intero territorio dell'impero romano partendo dalla predicazione apostolica, ponentisi più o meno su un piano di sostanziale parità delle une rispetto alle altre⁴⁸.

⁴⁵ R. Bratoz, *Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio* cit. 31.

⁴⁶ Sul concetto di Chiesa Universale e di primato della Chiesa di Roma rispetto alle altre sedi episcopali v., per tutti, G. Hamman, *I cristiani del secondo secolo*, tr. it. Milano 1973, 173 ss., in part. 191 ss.; V. Saxer, *La missione: l'organizzazione della Chiesa nel terzo secolo*, in J. – M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Religione Politica Cultura. 2. La nascita di una cristianità (250 – 430)* 53 ss., part. 78 ss.; C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, II ed., Bologna 2003, 15 ss., part. 28 ss., 35 ss., con ulteriore bibliogr. Si v. anche K. Baus, *Le origini* cit. 1.452 ss. e K. Baus E. Ewig, *L'epoca dei concili*, in H. Jedin, (a cura di), *Storia della Chiesa* 2 (Freiburg im Breisgau 1971, tr. it. Milano 1992², rist.2001) 253 ss.

⁴⁷ Sulle forme di organizzazione della chiesa dei primi secoli v. K. Baus, *Le origini* 1.450 ss. e K. Baus E. Ewig, *L'epoca dei concili* cit. 256 ss.

⁴⁸ Sulla storia della diffusione del cristianesimo, problema che qui è impossibile trattare anche soltanto per sommi capi – la Chiesa non ebbe un'espansione gerarchica sin dal suo sorgere ma si organizzò per singole entità che avevano una condizione di eguaglianza tra di loro - v. K. Baus, *Le origini* cit. 1.452 ss.; L. Pietri J. Flamant, *La crisi dell'Impero romano e l'affermazione di una nuova religiosità*, in J. – M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Religione Politica Cultura. 2. La nascita di una cristianità (250 – 430)* 25 ss. Sul concetto di chiesa locale, sui significati del termine *ecclesia* e sulle funzioni che il vescovo è tenuto a svolgere in quanto titolare di essa M. Meslin, *Istituzioni ecclesiastiche e clericalizzazione nella chiesa antica (dal II al V sec.)*, in *Concilium* 5 (1969) 1328 ss.; K. Baus E. Ewig, *L'epoca dei concili* cit. 253 ss.; G. Barone Adesi, *L'urbanizzazione episcopale nella legislazione tardo imperiale*, in *L'Évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*, Roma 1998, 49 ss.

6. – Un ulteriore passo da inserire in questa trattazione è sempre contenuto nella Storia ecclesiastica di Eusebio⁴⁹.

Si tratta, come elegantemente titola Saumagne, del cosiddetto “affaire d’Antioche”⁵⁰, cioè della famosa vicenda del vescovo di Antiochia Paolo di Samosata che, pur scomunicato nel 268/269 da un sinodo di vescovi e sostituito dal vescovo Domno⁵¹, era rimasto in carica fino al 272 e non aveva voluto abbandonare l’edificio vescovile. In quell’anno la curia della città chiese all’imperatore Aureliano di intervenire e costringere Paolo a lasciare la sede vescovile abusivamente detenuta. L’imperatore, secondo quanto riportato da Eusebio, avrebbe deciso l’allontanamento di Paolo e concesso la *domus ecclesiae* (ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος) a coloro che avevano relazioni epistolari col vescovo di Roma e con gli altri vescovi di Italia⁵².

L’episodio è molto interessante e meriterebbe ulteriori approfondimenti perché solleva svariati interrogativi sia sul piano dei rapporti tra l’impero e la chiesa sia sul versante della stessa storia della chiesa. Ad esempio la richiesta fatta dalla curia di Antiochia ad Aureliano è stata considerata come il secondo (dopo quello di Gallieno) “riconoscimento da parte dell’impero dell’organizzazione ecclesiastica”⁵³ o come la prova che Aureliano per la definizione del caso considerava validi “i criteri che stabilivano all’interno della chiesa la legittimità di un vescovo” e cioè “i vincoli di comunione con le altre chiese e specialmente con quella di Roma”⁵⁴, facendo compiere così anche un passo avanti al riconoscimento del primato del vescovo della città eterna.

Ancora sarebbe importante approfondire da un lato le posizioni teologiche di Paolo di Samosata e le accuse che gli venivano mosse⁵⁵, e dall’altro le ragioni politiche dell’intervento di Aureliano all’indomani della sconfitta della regina di Palmira, Zenobia (di cui Paolo sembra essere stato un partigiano)⁵⁶.

Ma in questa indagine conviene occuparsi soltanto del riferimento alla struttura contesa da Paolo e dal nuovo vescovo Domno, e che a giudizio della Chiesa di Roma prima e di Aureliano poi doveva essere assegnato a chi risultasse essere il vero vescovo⁵⁷.

Procedendo ad una lettura senza pregiudizi deve dirsi che dal passo non si ricavano elementi certi sulla appartenenza dell’edificio: non risulta, infatti, chiaro se la costruzione in questione sia una abitazione privata, adattata alla necessità del culto, nella quale si radunavano i fedeli, o un edificio

⁴⁹ Euseb. *h. e.* 7.30.18 – 19.

⁵⁰ C. Saumagne, «*Corpus Christianorum*». II. 270 ss.

⁵¹ Euseb. *h. e.* 7.29 .1 - 30.19.

⁵² Sull’episodio v., oltre a Saumagne, G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica* cit. 60 ss.; C. Munier, *L’Église dans l’Empire romain* cit. 270; K. Baus, *Le origini* cit. 1. 406, 471 s.; K. Baus E. Ewig, *L’epoca dei concili* cit. 2. 22 s.; V. Saxer, *La missione: L’organizzazione della Chiesa nel terzo secolo* cit. 78; C. Pietri, *La nuova geografia*, in J. – M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Religione Politica Cultura. 2. La nascita di una cristianità (250 – 430)* cit. 95 ss.; L. Pietri, *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano* cit. 170 s.; L. Solidoro Maruotti, *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani* cit. 195 s.; R. Bratoz, *Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall’editto di Gallieno all’editto di Galerio* cit. 31 s., tutti con ulteriore bibliogr.

⁵³ R. Bratoz, *o. e l. u. c.*

⁵⁴ C. Pietri, *La nuova geografia* cit. 97.

⁵⁵ Paolo, considerato come un parvenu, nato povero e arricchitosi ricoprendo la carica di ducenario, fu accusato di condurre una vita lussuosa e licenziosa e di coabitare con delle *subintroductae*, cioè donne che vivevano a servizio dei chierici nella stessa abitazione. La sua teologia fu poi considerata eretica. Su Paolo v., oltre gli aa. già citati alle ntt. precedenti, G. Bardy, *Paul de Samosate. Etude historique*, II ed., Louvain 1929, 174 s.; H. de Riedmatten, *Les actes du process du Paul de Samosate. Etude sur la christologie du IIIe au IVe siècle*, Friburgo 1952.

⁵⁶ Cfr. F. Millar, *Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: the Church, Local Culture and Political Allegiance in ‘Third-Century Syria’*, in *JRS* 61 (1971) 27 ss.; Id., *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)*, London 1992, 571 ss.

⁵⁷ Naturalmente obiettivo della richiesta della curia di Antiochia non è il riconoscimento della proprietà dell’edificio ma la definizione di chi fosse titolato ad utilizzarlo in quanto vero vescovo della città, come esattamente ha notato C. Saumagne, «*Corpus Christianorum*» cit. II. 274.

nella disponibilità della comunità cristiana della città⁵⁸ né se la decisione di Aureliano attribuisca in proprietà la costruzione o se l'imperatore riconosca, solo di fatto e per mera tolleranza, la semplice disponibilità dell'edificio ai cristiani di Antiochia. Data questa scarsità di notizie certe non credo che il passo possa essere utilizzato per provare l'esistenza di un patrimonio - in questo caso immobiliare - della comunità di Antiochia e di conseguenza una qual certa sua condizione di soggettività⁵⁹.

7. – Ancora altri tasselli da inserire in questo mosaico.

Eusebio, subito dopo aver descritto l'episodio della decisione di Aureliano sulla situazione di Antiochia, si sofferma sulla condizione di tranquillità goduta dai cristiani per circa un quarantennio⁶⁰. In particolare lo storico descrive l'affollamento delle riunioni di preghiera, l'insufficienza degli edifici esistenti e la necessità della costruzione di nuove sedi ampie e spaziose specificamente destinate al culto⁶¹.

Il passo mi sembra importante perché - pur riferendosi Eusebio ancora a edifici costruiti come residenze private e ristrutturati per le esigenze della preghiera comune, e non a costruzioni realizzate specificamente per l'attività religiosa - credo rappresenti una testimonianza dell'esistenza di fabbricati appositamente dedicati al culto che certo non potevano essere costruiti e finanziati da un singolo.

Questa situazione di pace, già venuta ad incrinarsi durante gli ultimi anni di regno di Aureliano e poi sotto gli imperatori successivi, si concluse con Diocleziano nel 303. In particolare il 23 febbraio di quell'anno questi emise a Nicomedia il primo dei suoi editti di persecuzione nei confronti dei cristiani ordinando tra l'altro⁶² di radere al suolo le chiese e di bruciare le Scritture, come si ricava da Lattanzio e da Eusebio che riportano il contenuto del provvedimento⁶³. In questo editto non si fa, però, riferimento alcuno alla proprietà di tali chiese e non si accenna neppure a comunità o a gruppi di preghiera.

⁵⁸ Sui diversi concetti di *domus domesticae* e di *domus ecclesiae* e sulla differente nozione di *titulus* v., ad es., G. Matthiae, *Le chiese di Roma dal IV al X secolo* cit. 12 ss.; A.G. Hamman, *I cristiani del secondo secolo* cit. 173 ss. Quanto alle risultanze archeologiche in tema di *domus ecclesiae* vi è da segnalare, oltre ai già noti casi di Dura Europos e di Lallington- Park in Inghilterra (su cui, ad es. G. Matthiae, *ouc.*15; C. Munier, *L'Église dans l'Empire romain* cit. 264) la recente scoperta di un luogo che, secondo alcuni studiosi, potrebbe essere identificata con una *domus ecclesiae* nei sotterranei del duomo di Nola nella cripta di San Felice che sulla base dell'analisi delle malte adoperate e delle strutture esplorate sarebbe da datare tra il primo e il secondo secolo d. C. (Cfr. La Repubblica di mercoledì 10 luglio 2013 nelle pagine della cronaca napoletana). Per ulteriori notazioni sullo scavo G. Vecchio, *Le recenti indagini archeologiche nella cripta di S. Felice nel duomo di Nola*, relazione tenuta durante il Convegno Internazionale di Studio "Luoghi di culto, necropoli, e prassi funeraria fra tarda antichità e medioevo" (Premio Cimitile) che si è svolto a Cimitile - Santamaria C. V. il 19 e 20 giugno 2014.

⁵⁹ In senso contrario P. G. Caron, *Gli inizi della proprietà monastica nella legislazione del tardo impero* cit. 470 s., per il quale l'editto "non solo affermava la preminenza del Pontefice Romano, ma riconosceva pure l'esistenza d'una proprietà ecclesiastica corporativa".

⁶⁰ Euseb. *h. e.* 8. 1. 1 – 17. Sul passo cfr. L. Pietri, *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano* 170 s., che ne dà una valutazione tutto sommato un po' critica. Cfr. anche L. Solidoro Maruotti, *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani* cit. 195 s.

⁶¹ Euseb. *h. e.* 8. 1. 5.

⁶² L'editto prevedeva anche l'allontanamento dei cristiani dai pubblici uffici e la perdita dei privilegi sociali e politici in precedenza riconosciuti, nonché la privazione della libertà nel caso che avessero ribadito la loro professione di fede.

⁶³ Lact. *De mort. pers.* 13. 1: *Postridie propositum est edictum quo cavebatur, ut religionis illius homines carerent omni honore ac dignitate, tormentis subiecti essent, ex quocumque ordine aut gradu venirent, adversus eos omnis actio valeret, ipsi non de iniuria, non de adulterio, non de rebus ablati agere possent, libertatem denique ac vocem non haberent.* Euseb. *h. e.* 8.2.4 – 5. Sulla persecuzione diocleziana v., per tutti, L. Pietri, *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano* cit. 171 ss.; A. Marcone, *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, in *Storia di Roma. 3. L'età tardo antica. 1. Crisi e trasformazione*, Torino 1993, 234 ss.; L. Solidoro Maruotti, *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani* cit. 196 ss.; M. U. Sperandio, *Nomen christianum* cit. 103 s. e nt. 316.

Speculare rispetto a quanto ordinato in merito da Diocleziano è il cosiddetto editto di tolleranza di Galerio⁶⁴ emanato a Serdica e pubblicato a Nicomedia il 30 aprile 311⁶⁵, nel quale, oltre al riconoscimento della libertà di associazione e di riunione per i cristiani, venne accordata la possibilità di edificare nuove chiese⁶⁶.

Il testo fa riferimento in particolare alla concessione di costruire di nuovo (αὐθις) gli edifici nei quali i cristiani erano soliti riunirsi, con una chiara allusione, credo, alle costruzioni innalzate nel periodo di pace precedente a Diocleziano e che, invece, erano state distrutte durante il regno di questo imperatore. Non v'è, invece, alcun riferimento a singole comunità cristiane: si parla genericamente di Χριστιανῶν e soprattutto di οἴκοι, termine che mantiene ancora il generico significato di casa, dimora, abitazione⁶⁷. Manca poi il riferimento ad una norma su una eventuale restituzione di beni precedentemente confiscati.

Tale norma restitutiva, invece, è presente nella disposizione del 311- 312 emessa da Massenzio⁶⁸ e riferita da Agostino nel *Breviculus collationis cum donatistis*, opera composta tra il 411 e il 412 nel pieno della polemica antidonatista⁶⁹.

Massenzio, che non era stato inserito tra i quattro imperatori indicati nell'editto emanato da Galerio perché considerato usurpatore, ordinò la restituzione dei luoghi di culto sotto sequestro in Africa e in Italia⁷⁰.

⁶⁴ Nel testo del cd. editto di Galerio sono inseriti da Eusebio i quattro imperatori allora considerati legittimi: Galerio stesso, Costantino, Licinio e Massimino Daia. In questo senso L. Pietri, *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano* cit. 181. Sull' *inscriptio* dell'editto v. anche M. Amelotti, *Da Diocleziano a Costantino, note in tema di costituzioni imperiali*, in *SDHI* 27 (1961) 280 e nt.109; C. Castello, *Per una rilettura dell'editto di Galerio del 30 aprile 311*, in *Studi in onore di Remo Martini* 1, Milano 2008, 503 ss.

⁶⁵ Lact. *De mort. pers.* 34; Euseb. *h. e.* 8. 17. 1 – 11; Rufin. *h. e.* 8. 17. 1 - 11. Sull'editto, sul suo contenuto, sulle motivazioni che spinsero Galerio a porlo in essere e sul suo atteggiamento nei confronti della religione cristiana v., oltre a L. Pietri, *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano* cit. 180 ss., M. Amelotti, *Da Diocleziano a Costantino, note in tema di costituzioni imperiali* cit. 241 ss., part. 280 ss.; K. Baus, *Le origini* cit. 1. 506, 510 s.; C. Munier, *L'Église dans l'Empire romain* cit. 270; A. Marcone, *La politica religiosa* cit. 240 ss.; P. Siniscalco, *L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della terminologia*, in *AARC* 10. 41 ss.; Id., *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo*, in J. Gaudemet, P. Siniscalco, G. L. Falchi, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000,79; L. Solidoro Maruotti, *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani* cit. 200 ss.; C. Castello, *Per una rilettura dell'editto di Galerio del 30 aprile 311* cit. 503 ss.; M. U. Sperandio, *Nomen christianum* cit. 3 ss.; e poi H. Brandt, *Galerio legislatore* cit. 17 ss.; R. Bratoz, *Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio* cit. 31 s.; A. Marcone, *Editto di Galerio e fine delle persecuzioni* cit. 47 ss.; K. M. Girardet, *Galerius, Konstantin und das Christentum* cit. 113 s., tutti contenuti nel recente volume di G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino* cit.

⁶⁶ Euseb. *h. e.* 8. 17. 9; Lact. *de mort. pers.* 34. 4: ... *ut denuo sint Christiani et conventicula sua component, ita ut ne quid contra disciplinam agant*. Sul passo K. M. Girardet, *Galerius, Konstantin und das Christentum* cit. 120 s.

⁶⁷ Mi sembra significativo che Lattanzio (*De mort. pers.* 34. 4) adoperi il termine *conventiculum* che indica genericamente la riunione e solo metonimicamente i luoghi di riunione. Ma sul termine v. quanto detto da C. Pietri, *Chiesa e comunità locali nell'Occidente cristiano* cit. 761 ss.

⁶⁸ Aug. *brev. coll.* 3. 18. 34: *Quibus peractis cum cognitor miraretur aliud promissum et aliud recitatum, illi adhuc eius patientiam deposcentes, gesta alia recitarunt, in quibus legebatur Miltiades misisse diaconos cum litteris Maxentii imperatoris et litteris praefecti praetorio ad praefectum urbis, ut ea reciperent quae tempore persecutionis ablata memoratus imperator christianis iusserat reddi.*

⁶⁹ Come è noto, il *Breviculus collationis cum donatistis* rappresenta un resoconto quasi stenografico degli atti della conferenza tenuta tra cattolici e donatisti a Cartagine nei giorni uno, tre e otto giugno 411, conferenza indetta dall'imperatore Onorio e presieduta dal tribuno Marcellino. Su questa opera e su quel tentativo di risoluzione dei contrasti tra i due gruppi P. Brezzi, *Storia del cristianesimo. Le polemiche di S. Agostino contro i donatisti, i manichei ed i pelagiani*, Napoli s. d., 120, 137 s.; È. Lamirande, *Aux origines de dialogue interconfessionnel: saint Augustin et les donatistes: vingt ans de tentatives infructueuses (391-411)*, in *Studia canonica* 32 (1998) 202 ss.; Id., *La conférence de Carthage (411) et les réactions de saint Augustin: un procès singulier, fatal aux donatistes*, ibidem 415 ss.

⁷⁰ Sulla disposizione di Massenzio C. Munier, *L'Église dans l'Empire romain* cit. 270; P. Siniscalco, *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo* cit. 78 s.

Anche in questo passo non si fa riferimento a singole comunità ma ai cristiani in generale e soprattutto non si specificano i beni che erano stati sequestrati e che venivano ora ad essere riconsegnati. Quindi, ai fini della nostra indagine, il brano non sembra offrire spunti interessanti se si esclude il fatto stesso della restituzione.

8.- L'ultimo segmento di questo *excursus* è rappresentato dagli editti restitutori⁷¹ di Costantino (e di Licinio) che sono riferiti ancora una volta da Lattanzio⁷², Eusebio⁷³ e Rufino⁷⁴. A parte poche varianti gli stessi concetti ed anche le stesse parole si ripetono, offrendo interessanti argomenti per questa analisi.

Gli avvenimenti del 312 e del 313 sono troppo noti e troppo ampia la bibliografia sull'argomento per doverla riconsiderare in questa sede⁷⁵. Basterà, credo, soffermarsi sulle decisioni prese da Costantino e Licinio nell'incontro di Milano del febbraio 313 e sul successivo editto pubblicato a Nicomedia qualche mese dopo e indirizzato al preside di Bitinia⁷⁶, nonché sull'editto inviato al proconsole d'Africa Anulino e sui provvedimenti relativi ai provinciali di Palestina e d'Oriente⁷⁷.

Dopo la vittoria su Massenzio avvenuta il 28 ottobre 312, i due vincitori, incontratisi a Milano nel febbraio del 313, presero di comune accordo una serie di decisioni (*Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum cinvenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent*)⁷⁸ tra le quali apparvero prioritarie quelle che riguardavano la religione e in particolare la libertà per i cristiani di praticare la propria fede, sopprimendo tutte le disposizioni limitative precedentemente prese nei confronti degli appartenenti a questo credo.

Per quanto riguarda in particolare il problema degli immobili dei cristiani confiscati durante le precedenti persecuzioni, i due imperatori ne ordinavano la restituzione anche se nel frattempo fossero stati acquistati da altri, con la conseguente rescissione di tutti gli atti anteriori.

Questa disposizione si ricava, nell'ottica di una "politica di riparazione" probabilmente poi estesa a tutte le province dipendenti da Costantino, innanzitutto da un rescritto emanato da questo imperatore nei primi mesi del 313⁷⁹ e indirizzato al proconsole d'Africa Anulino⁸⁰, editto che conteneva

⁷¹ Secondo C. Pietri (*La conversione: propaganda e realtà della legge e dell'evergetismo*, in J. – M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Religione Politica Cultura. 2. La nascita di una cristianità (250 – 430)* cit. 197) questa disposizione non può essere considerata un editto di tolleranza alla pari di quello di Galerio che era il risultato di una sconfitta ma rappresenta il prodotto della vittoria dei due imperatori i quali spiegavano "che si trattava dell'interesse dell'impero, ormai sostenuto dalla preghiera dei cristiani".

⁷² Lact. *De mort. pers.* 48.1 -12.

⁷³ Euseb. *h. e.* 10. 5. 1- 13.

⁷⁴ Rufin. *h. e.* 10. 5. 1- 13.

⁷⁵ Come detto nel testo, la bibliografia è amplissima: qui mi limito a citare perché molto recenti, L. De Giovanni, *L'editto di Milano: testo, contesto e peso storico*, in P. Naso (a cura di), *Chiesa e potere. Libertà evangelica, laicità e spazio pubblico*, Torino 2013, 15 ss.; V. Carro, *Qualche osservazione sull'eredità dell'editto di Milano*, in A. Palma (a cura di), *Civitas e civilitas. Studi in onore di Francesco Guizzi 1*, Torino 2013, 172 ss. e, per il loro interesse, oltre a C. Pietri, *La conversione: propaganda e realtà della legge e dell'evergetismo* cit. 196 ss., M. Amelotti, *Da Diocleziano a Costantino, note in tema di costituzioni imperiali* cit. 288ss.; A. Marcone, *Costantino il grande*, Bari 2000, 46 ss.; Id., *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma - Bari 2002 ; P. Siniscalco, *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo* cit. 80 ss.; L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003 ; Id., *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardo antico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007, 175 ss., tutti con ult. bibliogr.

⁷⁶ Lact. *De mort. pers.* 48.1 -12; Euseb. *h. e.* 10. 5. 2- 14. Cfr., per tutti, M. Amelotti, *Da Diocleziano a Costantino, note in tema di costituzioni imperiali* cit. 292 ss.

⁷⁷ V. infra ntt. 86 ss.

⁷⁸ Lact. *De mort. pers.* 48. 2.

⁷⁹ La lettera sembra possa essere datata al mese di gennaio ma in dottrina è stata proposta anche una sua collocazione in altri mesi dello stesso anno. Per una rassegna delle varie opinioni M. Amelotti, *Da Diocleziano a Costantino, note in tema di costituzioni imperiali* cit. 290 e nt. 135. Cfr. anche K. Baus, *Le origini* cit. 1. 524, che data, però, la lettera al 312.

disposizioni che si riferivano soltanto alla Chiesa cattolica, come sottolinea Eusebio nel titolo che lo storico ecclesiastico antepone al brano. Con questa disposizione veniva previsto che nelle singole città o anche in altri luoghi ogni bene, già appartenente a cristiani che fosse stato acquistato da cittadini o da altri soggetti, dovesse essere restituito alle Chiese e alle comunità che lo avevano posseduto in precedenza. Veniva pure specificato che anche giardini, case e qualunque altro bene appartenente a queste Chiese venisse restituito al più presto⁸¹.

È da notare che nel passo si parla al plurale di ἐκκλησίαι (καθολικαὶ ἐκκλησίαι τῶν Χριστιανῶν) con un chiaro riferimento alle singole comunità e non alla chiesa nella sua interezza.

Le stesse disposizioni vengono riportate nell'editto emanato a Nicomedia da Licinio il 13 giugno e destinato a regolare in via generale la posizione dei cristiani in Oriente. Tra le altre norme era anche prevista la restituzione dei beni immobili che doveva avvenire senza alcuna indennità per i nuovi proprietari sia se avessero acquistato direttamente dall'erario o da un intermediario sia se li avessero ottenuti in dono, dal momento che gli acquirenti avevano ricevuto i beni sulla base di leggi ormai abrogate e giudicate inique. Doveva essere utilizzata la *restituito in integrum* ed era prevista la possibilità del ricorso in appello dinanzi al Vicario. Per coloro che spontaneamente restituivano i beni era annunciata la possibilità di una indennità. I beni dovevano essere restituiti alla comunità dei cristiani senza indugio⁸². E' necessario sottolineare che per indicare detta comunità sia Lattanzio che Eusebio adoperano l'espressione *corpus Christianorum* (το σῶμα τῶν Χριστιανῶν), così come faceva prima Tertulliano⁸³, termine che certamente è pregno di significati giuridici ma che in questo caso sta solo ad indicare la comunità dei cristiani senza altre specificazioni⁸⁴.

Ma è il brano successivo, sia in Lattanzio che in Eusebio, che è particolarmente interessante ai fini di questa indagine. In esso, come abbiamo visto, è prevista anche la restituzione di luoghi di riunione non di proprietà di singoli ma che appartengono a gruppi, a comunità e alle loro assemblee⁸⁵. Nei passi i due autori affermano che i beni devono essere restituiti sia alla collettività dei cristiani sia alle singole comunità e adoperano rispettivamente i due termini *corpus* e *conventicula* (lo storico greco σῶμα e συνόδος) che vengono riportati affiancati, il primo al singolare e il secondo al plurale, in modo da indicare l'intero e le singole parti.

Disposizioni con eguale contenuto sono poi riportate da Costantino dopo la sconfitta (e la morte) di Licinio avvenuta a Chrisopolis il 18 settembre del 314⁸⁶. Costantino, divenuto ormai imperatore

⁸⁰ Su Anulino, forse figlio di C. Annio Anulino proconsole d'Africa nel 303 e prefetto urbano nel 306 – 307 e 312, v. Euseb. *h.e.* 10. 5. 15, 18, 20; 6.4.7; August. *epist.* 88.2, 89.3, 128.2, 129.4, *de unic. Bapt.* 16. 28. Cfr. O. Seeck, sv. *Anulinus*, in *PW.* 1 (Stuttgart 1894) 2651 (n.8).

⁸¹ Euseb. *h.e.* 10. 5. 15 – 17.

⁸² Lact. *De mort. pers.* 48.7.8: *Atque hoc insuper in persona Christianorum statuendum esse censuimus, quod, si eadem loca, ad quae antehac convenire consuerant, de quibus etiam datis ad officium tuum litteris certa antea forma fuerat comprehensa, priore tempore aliqui vel a fisco nostro vel ab alio quocumque videntur esse mercati, eadem Christianis sine pecunia et sine ulla pretii petitione, postposita omni frustratione atque ambiguitate restituant; qui etiam dono fuerunt consecuti, eadem similiter eadem Christianis sine pecunia et sine ulla pretii petitione, postposita omni frustratione atque ambiguitate restituant, qui etiam dono fuerunt consecuti, eadem similiter isdem Christianis quantocius reddant, etiam vel hi qui emerunt vel qui dono fuerunt consecuti, si petiverint de nostra benivolentia aliquid, vicarium postulent, quo et ipsis per nostram clementiam consulatur. Quae omnia corpori Christianorum protinus per intercessionem tuam ac sine mora tradi oportebit;* cfr. Euseb. *h.e.* 10. 5.9 - 10.

⁸³ V. retro.

⁸⁴ Sul termine v. retro ntt. 23 - 24.

⁸⁵ Lact. *de mort. pers.* 48. 9: *Et quoniam idem Christiani non [in] ea loca tantum ad quae convenire consuerunt, sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia, ea omnia lege quam superius comprehendimus, citra ullam prorsus ambiguitatem vel controversiam isdem Christianis id est corpori et conventiculis eorum reddi iubebis, supra dicta scilicet ratione servata, ut ii qui eadem sine pretio sicut diximus restituant, indemnitate de nostra benivolentia sperent;* Euseb. *h.e.* 10. 5. 11.. Era previsto anche un indennizzo per coloro che restituivano immediatamente e senza compenso i beni precedentemente sequestrati.

⁸⁶ Per una esposizione degli avvenimenti di quegli anni e in particolare della vittoria su Licinio v., per tutti, C. Pietri, *La conversione: propaganda e realtà della legge e dell'evergetismo* cit. 200 ss., con ampia bibliogr.

unico, emanò nell'autunno del 324 un editto⁸⁷ indirizzato ai provinciali di Palestina che era rivolto sia ai cristiani sia ai pagani⁸⁸.

Con questo provvedimento vengono restituiti diritti, cariche politiche e militari a coloro che a causa della loro fede ne erano stati privati e vengono eliminate condanne penali e al lavoro forzato nelle miniere o nelle fabbriche per la lavorazione del lino.

In particolare gli immobili⁸⁹ che erano stati sottratti ai singoli cittadini che professavano la fede cristiana dovevano essere, così come previsto dal provvedimento del 313, restituiti da coloro che ne erano venuti in possesso⁹⁰. Costantino prevede, invitando nel frattempo gli attuali proprietari dei beni a restituirli con la massima sollecitudine, che questi ultimi potessero trattenere i profitti che nel frattempo si erano prodotti e sancì anche una pena per coloro che cercavano con pretesti di evitare la restituzione. Veniva inoltre introdotta la possibilità che gli eredi di coloro che avevano subito il martirio o altre condanne dovessero riceverne i beni sequestrati. Nel caso in cui non fosse rimasto in vita alcun erede i beni, ormai divenuti vacanti, dovevano essere attribuiti alle singole chiese locali⁹¹. La stessa sorte sarà riservata a quei beni che erano appartenuti a cristiani e che erano nella disponibilità del fisco: dovranno essere ceduti in proprietà alle "sante chiese" senza che non si possa nemmeno far opposizione⁹². Poco più avanti Eusebio poi parla dei *martyria*, i luoghi di supplizio dei martiri, che ancora una volta dovevano essere restituiti sempre alle "sante chiese". In tutti questi tre casi lo storico adopera il termine ἑκκλησίαι e lo usa sempre al plurale, cosa che non mi sembra assolutamente priva di rilevanza⁹³.

Il contenuto dei luoghi di Eusebio (ma anche di Lattanzio) qui esaminati ha fatto pensare ad alcuni studiosi che nella decisione della restituzione dei beni precedentemente sequestrati vi fosse la volontà dell'imperatore di procedere ad un implicito riconoscimento della titolarità da parte delle comunità cristiane e indirettamente all'individuazione di una loro qual certa soggettività. Il Gaudemet, ad esempio, ha sostenuto che la restituzione "«alle Chiese» (episcopali), e non a individui o alla Chiesa universale" significava risolvere "non in maniera esplicita ma tramite un semplice riferimento allo stato di fatto anteriore, la questione del titolare della proprietà ecclesiastica"⁹⁴. Allo stesso modo Charles Pietri ha affermato che "l'editto imperiale introduceva, attraverso l'espedito di descrivere i beni ecclesiastici, un principio che ignorava il diritto romano ... prevedendo che la comunità ... potesse diventare titolare delle proprietà, a somiglianza dei collegi"⁹⁵.

⁸⁷ Euseb. v. *Const.* 2. 28 – 42, ma un accenno è già riportato a 2.20,1 – 3. L'editto è composto da due parti: la prima è costituita da un proemio (24 – 29) in cui si accenna ad una interpretazione della storia in senso provvidenziale (così L. Tartaglia nella edizione di *Sulla Vita di Costantino* di Eusebio di Cesarea, Napoli 1984, 97 ss. e nt.54.), la seconda (30 – 41) contiene le norme vere e proprie. Sul passo di Eusebio H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954, 43 ss.; H. Hunger, *Prooimion. Elemente der Byzantinistischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964, 34 ss. Si v. ora, anche G. Crescenzo, *Sulla 'capacità patrimoniale' dei monaci nella legislazione tardo antica*, in *Koinonia* 37 (2013) 203 ss., part. 206 s.

⁸⁸ L'editto era indirizzato a cristiani e a pagani, diversamente dalla lettera inviata ad Anulino che invece era riservata alla sola Chiesa cattolica (v. retro). La differenza nei destinatari dimostra, come ha sostenuto C. Pietri (*La conversione: propaganda e realtà della legge e dell'evergetismo* cit. 201) che Costantino "organizzò una propaganda che rese pubblici i principi ispiratori che determinavano il nuovo orientamento della politica religiosa dell'Impero".

⁸⁹ Per Eusebio si tratta non solo di costruzioni ma anche di terreni, orti e di qualsivoglia altra sostanza (2.39) nonché dei *martyria* (2.40) i luoghi in cui i martiri erano stati sottoposti a supplizio e su cui erano stati eretti dei santuari.

⁹⁰ Euseb. v. *Const.* 2. 35 – 38. La disposizione è ricordata anche da Sozom. *h. e.* 1. 8. 4.

⁹¹ Come esattamente ha notato C. Pietri (*La conversione: propaganda e realtà della legge e dell'evergetismo* cit. 202 nt. 80) la disposizione sui beni vacanti va al di là della legge del 241 che regolava i testamenti in favore delle chiese (Cod.Theod. 16.2.4, su cui infra) e anticipa una costituzione di Teodosio II (Cod. Theod. 5.3.1) del 434 che attribuirà i beni vacanti dei chierici e dei monaci morti senza eredi alle rispettive comunità. Cfr. anche G. Crescenzo, *Sulla 'capacità patrimoniale' dei monaci* cit. 206 s.

⁹² Euseb. v. *Const.* 2. 39.

⁹³ Euseb. v. *Const.* 2. 40.

⁹⁴ J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico* 128.

⁹⁵ C. Pietri, *La conversione: propaganda e realtà della legge e dell'evergetismo* cit. 197.

Non so se Costantino (e Licinio) abbia utilizzato coscientemente un escamotage di questo tipo ma da quanto detto finora emerge che le singole comunità, le singole Chiese divenute ora ufficialmente titolari di beni, dovevano aver raggiunto anche una qual certa soggettività, certamente non come un vero e proprio soggetto giuridico ma almeno come semplice centro di imputazione di beni. Si conclude così un cammino intrapreso (ma come sola situazione di fatto) già all'epoca di Gallieno - e forse anche prima - e che ha come suo traguardo il pieno riconoscimento costantiniano.

9.- Esito di questo percorso mi sembra sia la consapevolezza che, scartato un approccio dogmatico alla questione della soggettività delle primitive comunità cristiane, dagli avvenimenti descritti emerge che fino a Costantino non vi era da parte dello stato alcun riconoscimento ufficiale della piena proprietà di beni delle comunità cristiane e di conseguenza di una anche latente soggettività di esse. I singoli episodi a cui si è fatto riferimento e che per una parte della dottrina costituirebbero la prova o almeno l'indizio certo che il riconoscimento delle singole comunità cristiane sia precedente mi sembrano non pertinenti, come nel caso della decisione di Alessandro Severo, o riguardanti la Chiesa cattolica nel suo complesso, come nel caso degli editti di Galerio e di Gallieno. Ed anche il riferimento al *corpus Christianorum* che tanti fiumi di inchiostro ha fatto scorrere non credo sia molto inerente al tema qui dibattuto.

Solo con Costantino - ripeto - la previsione della riassegnazione di beni sottratti alle comunità cristiane ottenne l'effetto di ufficializzare una situazione che di fatto era già esistente, attribuendo ad esse la piena proprietà dei beni e di conseguenza anche una soggettività giuridica. Per quanto non si possa ritenere con certezza che Lattanzio ed Eusebio riproducano con esattezza il testo delle disposizioni e si debba pensare piuttosto ad una libera esposizione del loro contenuto o ad un semplice riassunto, fino a quel momento, a mio avviso, non si parla di singole comunità ma solo di cristiani e di Chiesa nel suo complesso.

A riprova che, invece, con Costantino - e solo da questo momento - le singole comunità sono ormai riconosciute si possono citare, a campione, costituzioni coeve e, in parallelo, disposizioni conciliari dello stesso periodo.

Un caso emblematico per il contenuto, anche se in parte dubbio per il tenore letterale del testo, è rappresentato da una costituzione di Costantino emanata a Roma il 3 luglio 321:

Cod. Theod. 16.2.4 (= CI. 1.2.1): (Const. a. *ad Populum*) Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. Non sint cassa iudicia. Nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremae voluntatis, post quam aliud iam velle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non redit, arbitrium. Proposita V non. Iul. Romae Crispo II et Constantino II Caess. cons. ⁹⁶

La norma prevedeva che la Chiesa potesse ricevere lasciti testamentari anche se la volontà del testatore fosse stata manifestata in maniera non strettamente conforme alle norme sulla successione testamentaria.

La costituzione non riporta in modo preciso il destinatario di tali disposizioni successorie ma le attribuisce al *sanctissimum catholicae venerabileque concilium*. Questa generica espressione sarebbe la conseguenza, come ha sostenuto il Gaudemet⁹⁷, seguito in questo dal De Giovanni⁹⁸, della non

⁹⁶ Sulla costituzione, oltre agli aa. citati alle ntt. successive, v. B. Biondi, *Diritto romano cristiano* 1, Milano 1952, 391 s., 2, Milano 1952, 297, 3, Milano 1954, 331; J. L. Murga, *La continuidad post mortem de la fundacion cristiana y la teoria de la personalidad juridica coletiva*, in *AHDE* 38 (1968) 481; Id., *Donazione y testamento in bonum animae en el derecho romano tardivo*, in *SDHI* 34 (1968) 110; B. Voci, *Diritto ereditario romano. 1. Introduzione e parte generale*, II ed., Milano 1962, 426 e nt. 101; L. Di Paola, *Intorno ad alcune questioni ereditarie tardo antiche*, in *AARC* 17 (Roma 2010) 364; G. Crescenzo, *Sulla 'capacità patrimoniale' dei monaci* cit. 206 s. e nt. 17.

⁹⁷ J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e - V^e siècles)*, Paris 1989, 299.

precisa conoscenza dell'organizzazione ecclesiastica da parte di quella parte della burocrazia imperiale che si occupava della stesura delle costituzioni. Essa starebbe ad indicare la congregazione dei fedeli e non i singoli soggetti.

Ma dal momento che, come ha affermato Barone Adesi, pare difficile credere ad una impropria conoscenza della struttura interna della Chiesa da parte del redattore della norma perché in quel periodo la formazione della normativa in materia religiosa era largamente ispirata da ecclesiastici cristiani, quella espressione starebbe, invece, a indicare “la consapevolezza nel legislatore dell'appartenenza dei patrimoni ecclesiastici alla Chiesa locale e non ai singoli fedeli”⁹⁹.

D'altra parte anche Dovere, che pure non sembra aderire alla tesi di Barone Adesi, pare in qualche modo avvicinarsi ad essa quando sostiene che essendo la norma genericamente indirizzata al popolo romano, si fosse con quella espressione pensato di individuare altrettanto genericamente “il momento aggregativo ecclesiale operante sul territorio specifico”¹⁰⁰ e cioè ancora una volta la Chiesa locale

Se dunque nelle parole “venerabile e santo concilio” si è voluto intendere, come credo, l'*ecclesia* locale, la specifica comunità, allora questa disposizione costituisce la prova che le singole aggregazioni di cristiani avevano ormai raggiunto una propria soggettività, tanto da poter addirittura ereditare.

Lo medesima situazione emerge dalle norme conciliari dello stesso periodo. Nel concilio di Antiochia, che va collocato in data di poco posteriore al 325, il canone 24¹⁰¹ prevedeva che il vescovo dovesse preparare un prospetto analitico delle sue proprietà individuali in modo da tenerle separate da quelle della comunità di cui era a capo, al fine di non rischiare di sottrarre i beni alla chiesa né di defraudare i propri eredi alla sua morte¹⁰². Il canone successivo, riconoscendo il potere di amministrazione del vescovo sui beni della comunità di cui è a capo, prevedeva la partecipazione del clero alla sua amministrazione allo scopo di rendere possibile una sorta di controllo¹⁰³: in caso di abuso commesso dal vescovo sarà compito del sinodo provinciale fungere da giudice.¹⁰⁴

Insomma dalle fonti imperiali e da quelle conciliari pare emergere con certezza che, nel periodo delle disposizioni costantiniane vi era il pieno riconoscimento delle comunità locali che avevano ormai raggiunto una qual certa soggettività, ampiamente riconosciuta dalle autorità statali.

Abstract . - Con questo lavoro si è inteso dimostrare che, scartato un approccio dogmatico alla questione della soggettività delle primitive comunità cristiane, fino a Costantino non vi era da parte dello stato alcun riconoscimento ufficiale della piena proprietà di beni delle comunità cristiane e di conseguenza di una anche latente soggettività di esse. I singoli episodi a cui si è fatto riferimento sembrano non pertinenti, come nel caso della decisione di Alessandro Severo, o riguardanti la Chiesa

⁹⁸ L. De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa – stato*, V ed., Napoli 2000, 54. Nello stesso senso P. G. Caron, *Proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero* cit. 218 s. e C. Corbo, *Paupertas. La legislazione tardo antica (IV – V sec. D. C.)*, Napoli 2006, 99 ss., 104 ss.

⁹⁹ G. Barone Adesi, *Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel Codice Teodosiano*, in *BIDR* 83 (1980) 221 ss., part. 226 s. Nello stesso senso G. L. Falchi, *La tradizione giustiniana del materiale teodosiano (CTh. XVI)*, in *SDHI* 57 (1991) 11 s., per il quale in origine la disposizione sarebbe stata limitata alle chiese di Roma, città al cui ambito territoriale sarebbe riferita la norma: così si spiegherebbe la sua esclusione dalla *Lex Romana Visigothorum*.

¹⁰⁰ E. Dovere, «*Ius principale*» e «*catholica Lex*» (secolo V)² (Napoli 1999)168, 175.

¹⁰¹ *C. Ant. Can. 24* (H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII, 1*, Berolini 1839, rist. anast. Torino 1959, 86 s.).

¹⁰² Si v. anche *C. Apost. can. 39*; *C. Tarrac. can.12* (a. 516, Bruns 2. 12); *C. Ilerd. can.16* (a. 523, Bruns 2. 23); *C. Vallent. can. 2 – 3* (a. 524, Bruns 2. 24 ss.). Per una valutazione di queste fonti A. H. M. Jones, *Il tardo impero romano* (284 – 602 d. C.) 3, tr. it., Milano 1981, 1342.

¹⁰³ *C. Ant. can. 25* (H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum* cit. 1. 87).

¹⁰⁴ Si v. pure *C. Apost. can. 4* (Bruns 1. 6 s.); Gelas. *ep. 17.1*. Per queste fonti cfr. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain* cit. 306 s.

cattolica nel suo complesso, come nel caso degli editti di Galerio e di Gallieno. Solo con Costantino la previsione della riassegnazione di beni sottratti alle comunità cristiane ottenne l'effetto di ufficializzare una situazione che di fatto era già esistente, attribuendo ad esse la piena proprietà dei beni e di conseguenza anche una qual certa soggettività giuridica.

This work would like to demonstrate that, eliminated a dogmatic approach to the question of the subjectivity of the primitive Christian community, until Constantine there was not any official recognition by the state about the whole property of Christian community goods and therefore about a just latent subjectivity of those.

The single episodes to which it is done reference seem not pertinent, such as the case of Alexander Severus decision, or about the Catholic Church on the whole, such as the case of Galerius and Gallienus Edict.

Only with Constantine, the expectation of the back allotment of the taken away goods to Christian community had the effect of getting official an already existent situation, giving to them the whole property of the goods and consequently attributing them a legal subjectivity.