

La condanna cristiana della *cupiditas ultionis*. Vendetta privata e vendetta attraverso la legge

VALERIO NERI
Università degli Studi di Bologna

1. Introduzione

La vendetta è un fenomeno pressoché universale nell'essenzialità dei rapporti e delle reazioni psicologiche, sociali e culturali che la producono, presente in epoche e culture diverse, sia pure con notevoli differenze di forme e di intensità. Erich Fromm nel suo *Anatomy of human destructiveness* (Holt 1973) sintetizzava così la valutazione del fenomeno:

«(trad. S. Stefani) La passione della vendetta è talmente radicata in profondità, da essere sicuramente presente in tutti gli uomini. Eppure questo assunto è smentito dai fatti. Per quanto diffusa, essa presenta notevoli differenze di intensità, e in certe culture e individui sembra limitarsi a tracce minime»¹.

La vendetta consiste nella volontà di trovare una compensazione ritenuta giusta ad un oltraggio o presunto tale subito, da parte della vittima, della sua famiglia o del gruppo sociale al quale appartiene. L'oltraggio viene considerato lesivo dell'onore, della identità e della considerazione sociale di cui gode la vittima, e la misura della risposta può essere valutata individualmente o essere regolata da codici scritti e non scritti. La vendetta era un comportamento largamente approvato nel mondo antico, greco e romano. Nel mondo greco, ad Atene in particolare, la cui cultura è certamente la più conosciuta, la ritorsione nei confronti dei propri nemici era considerata pienamente giustificabile e una vendetta coronata da successo costituiva una gioia ed accresceva la reputazione di una persona, anche se, da un'analisi degli oratori attici emerge che i tribunali ateniesi non vedevano di buon occhio una sproporzione della vendetta². Nell'ordinamento romano arcaico la vendetta per un fatto di sangue, come ha ben messo in evidenza Fabio Botta, era deferita agli agnati e ai *gentiles* come un dovere

1. Sulla vendetta, com'è naturale attendersi, esiste un'ampia bibliografia sui versanti psicologico, antropologico e storico. Mi limito a segnalare opere recenti di cui mi sono largamente servito: in ambito antropologico, *Antropologia della vendetta*; in ambito psicologico STILLWELL-BAUMEISTER-DEL PRIORE, *We're all victims*, 253-263; per un ampio disegno storico, *La vengeance 400-1200*.

2. Cfr. GIORDANO, *Injure*, 1-14; HERMAN, *Athenians beliefs*, 7-27.

di solidarietà (*officium pietatis*)³. Lo scopo di questo lavoro è di indagare l'evoluzione in età tardoantica del pensiero cristiano sulla vendetta, che costituisce un pensiero largamente originale, soprattutto circa la vendetta perseguita attraverso il ricorso alla giustizia dello stato.

2. I testi cristiani

Il concetto di desiderio e piacere della vendetta proviene, negli autori cristiani, sia latini sia greci, dalle definizioni filosofiche, alle quali accenniamo in seguito, dell'ira come desiderio di vendetta. Lattanzio ed Agostino soprattutto riprendono la formulazione ciceroniana dell'ira come *libido ulciscendi*, mentre lo stesso passo ciceroniano assimila, nel concetto di desiderio di vendetta, *cupiditas* e *libido*. Gli autori cristiani latini, come vedremo, non si limitano a richiamare la *cupiditas* o *libido ulciscendi* all'interno di definizioni dell'ira, ma, da definizioni come quella ciceroniana, estrapolano il concetto di desiderio di vendetta e danno ad esso un rilievo autonomo come atteggiamento dal quale i cristiani debbono rifuggire. I Padri greci richiamano il concetto di desiderio di vendetta all'interno solo di definizioni dell'ira, citando ora la versione aristotelica ora quella stoica, rispettivamente come ὄρεξις⁴ e come ἐπιθυμία τιμωρίας⁵, ma il termine stesso di τιμωρία viene usato nella grande maggioranza dei casi con il significato di punizione, particolarmente di punizione divina, e non di vendetta, e tanto meno viene dato rilievo, come negli autori latini, alla forma legale della vendetta. Come primo passo ritroviamo ed analizziamo i testi latini cristiani relativi. Il tema della condanna nei cristiani della *cupiditas ultionis* trova spazio nei Padri occidentali a partire dal IV secolo, particolarmente in Ambrogio, in Agostino e in Leone Magno. Il testo evangelico che il papa pone a fondamento di questa condanna è il *dimitte debita* del Pater noster nella versione mattea: Dio sarà indulgente nei confronti dei peccati di coloro che non troverà *cupidos ultionis*, che rimetteranno i debiti dei loro fratelli. Le *iniuriae* di cui vorremmo il risarcimento, secondo un nostro personale senso di giustizia, sono messe a confronto con le *iniuriae* di cui dovremmo rendere conto alla giustizia suprema e verace di Dio ed alla

3. BOTTA, *Vendetta*, 11-38.

4. Arist. *Rhet.* 2, 2, 1378a: Ἔστω δὴ ὄργη ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας; Cfr. Athan. *Expos. in ps.*, PG 27, 180; Ps. Orig. *Sel. in ps.*, PG 12, 1317; Did. Caec. *Comm. in Zach.* 2, 195; 199.

5. Chrys. *Frg. mor.* 396: ὄργη... ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἡδικηκέναι οὐ προσηκόντως. Cfr. Orig. *Frg. ex comm. in ep. ad Ephes.* 22; Clem. Alex. *Strom.* 4, 23, 152.

potenza di questa giustizia⁶. Ma il superamento della *cupiditas ultionis*, oltre a questo patto con Dio, *piissimum pactum*, può nascere anche dalla considerazione dei rapporti con gli altri uomini: riceviamo offese ma ne facciamo anche ad altri, è perciò più desiderabile che le nostre colpe nei confronti di altri non siano punite piuttosto che siano condannate quelle nei nostri confronti⁷. La *cupiditas ultionis* alla quale fa riferimento Leone Magno sembra essere prevalentemente l'*ultio* attraverso la giustizia penale, come è evidente in un'altra omelia del papa: il desiderio di vendetta trova soddisfazione nel carcere e nelle catene (*si quis ergo in quempiam ita cupiditate ultionis exarsit ut eum carceri traderet, aut vinculis inligaret*). In questo caso chi si sia lasciato trascinare da questo desiderio di vendetta deve accelerare l'assoluzione sia di chi sappia innocente, sia di chi sia degno di pena, evidentemente rinunciando nei suoi confronti all'azione penale⁸.

Nel suo commento al vangelo di Luca, Ambrogio introduce nel tema uno sviluppo interessante: il rifiuto della *cupiditas ultionis* deve essere dei *magnanimi* (*procul a religiosis indignatio, procul a magnanimis cupiditas ultionis*)⁹. La *magnanimitas*, congiunta alla pazienza; non è però una virtù aristocratica, una virtù dei sapienti. È la virtù di Cristo che non risponde agli insulti e non reagisce alle percosse con pazienza, ed è una virtù che i cristiani sono esortati ad imitare, rinunciando al desiderio di vendetta (*imitatores mei estote, ultionis studia deponite*)¹⁰. Il rifiuto della vendetta deve essere di tutti i cristiani (*nemo ipse debet quod in alio reprehendit imitari; grauiora contumacibus mansuetudo uulnera refert*)¹¹.

Agostino afferma che l'impulso alla vendetta, che è una passione violenta nell'animo umano, deve essere superato con l'aiuto di Dio attraverso la

6. Leo. Magn. *Tract.* 43, ll. 114 ss: *Dicente namque domino: Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet uobis et pater uester qui in caelis est, non longe est ab unoquoque quod poscit, cum de benignitate supplicis sententia pendeat iudicantis, qui humanarum precum misericors et iustus auditor, aequitati suae de nostra lenitate praescripsit... ut haberet in eos ius seueritatis, quos non inuenisset cupidus ultionis*. Cfr. anche per il richiamo al *dimitte debita*, *Tract.* 39, ll. 174 ss. È evidentemente dipendente da questo passo una lettera di Ruricio di Limoges, che fiorisce nella seconda metà del V secolo (*Ep.* 2, 20).

7. Leo. Magn. *Tract.* 49, ll. 108 ss.

8. Leo. Magn. *Tract.* 39, ll. 174 ss.

9. Ambr. *Exp. Ev. sec. Luc.*, 7, ll. 302 ss.

10. Ambr. *Exp. Ev. sec. Luc.* 7, 585 ss.

11. *Ibid.*

preghiera¹². Esso è presente anche nella figura del cristiano tiepido che egli tratteggia nel trattato contro i Pelagiani che invia al papa Bonifacio, un cristiano che pure ritiene di essere fedele ai valori della sua religione. Si fa trasportare, tra le altre cose, dall'ira e della *ulciscendi cupiditas*, ma, per essere in qualche misura osservante dell'esortazione a rimettere i debiti ai nostri debitori, se ne viene richiesto (presumibilmente da un'autorità religiosa) accorda il perdono¹³. Nell'epistola scritta al vicario di Africa Macedonio, in cui tratta a lungo del rapporto fra giustizia e misericordia, Agostino presenta come esemplarmente convincente l'atteggiamento di Gesù nei confronti dell'adultera, che i Giudei avrebbero voluto lapidare secondo la legge: chi è senza peccato scagli la prima pietra. Gesù non critica la legge ma presenta la misericordia come una via obbligata in quanto non c'è uomo che non possa considerarsi un peccatore. Anche il marito della donna, aggiunge Agostino, se fosse stato presente, sarebbe stato spinto al perdono, rinunciando alla volontà di vendetta (*exterritus animum ad voluntatem parcendi ab ulciscendi cupiditate deflexit*)¹⁴.

Il desiderio di vendetta viene presentato in molti casi dai cristiani come tetro piacere, *voluptas*, *libido*, di vendetta. Nell'epistola a Nettario di Calama, scritta nel 409-410, Agostino, ribadendo la sua concezione della pena come funzionale all'emendamento del colpevole e non come mera bramosia di vendetta, descrive la torbida violenza di questa passione, che deve essere assente da un animo cristiano: l'animo viene trascinato da questo impulso (*ad poenam cuiusque rapiatur*), è infiammato dall'ardore di nuocere (*nocendi inflammetur ardore*), si pasce della vendetta anche quando è concessa dalla legge (*vindicta etiam lege debita pasci desideret*)¹⁵. Scrivendo al tribuno Marcellino, che è stato incaricato di giudicare delle violenze donatiste nel 411, lo mette in guardia contro la *ulciscendi libido*, che può essere anche dei giudici, se si lasciano trascinare dall'ira nei confronti dei rei¹⁶. La *nocendi libido* è una caratteristica della città terre-

12. Aug. *Enarr. in ps.* 108, 5: *Nos vero etiam pro nobis (sc. Oremus) ut animum nostrum Deo opitulante vincamus quo ferimur in ulciscendi cupiditatem, cum detrahitur sive praesentibus sive absentibus nobis.*

13. Aug. *Contra duas ep. Pelag.*, 3, 5, 14.

14. Aug. *Ep.* 153, 9.

15. Aug. *Ep.* 104, 8.

16. Aug. *Ep.* 133, 2: *imple, christiane iudex, pii patris officium, sic succense iniquitati ut consulere humanitati memineris ne in peccatorum atrocitatibus exerceas ulciscendi libidinem...*

na, a differenza dalla *iusta ultio* di Dio che domina la città celeste¹⁷. La passione che trascina alla *ulciscendi libido* è identificata con l'ira, come nel pensiero stoico, in Agostino e, prima di lui, in Lattanzio. Nel *de civitate Dei* Agostino attribuisce genericamente agli antichi una definizione dell'ira come *ulciscendi libido*, la cui irrazionalità si spinge fino a sfogarsi e a cercare una qualche sorta di retribuzione anche contro gli oggetti, come nel caso di uno che spezzi uno stilo che non scrive bene¹⁸. Lattanzio invece attribuisce a Seneca nel *de ira*, in un passo che non è pervenuto nella tradizione del testo, due definizioni dell'ira in rapporto alla vendetta, la seconda delle quali è presentata come una citazione di Posidonio. Le due definizioni si trovano in Cicerone, che riporta il pensiero stoico, nelle *Tusculanae disputationes*¹⁹.

Riassumendo, dai testi che abbiamo analizzato finora²⁰, si ricava che la condanna cristiana della *cupiditas* o della *libido ulciscendi* è giustificata essenzialmente dal richiamo a due testi scritturali, Mt 6, 12 (*dimittite nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*) e l'esortazione paolina nella Lettera ai Romani 12, 17 di non rendere male per male²¹ e, nella stessa lettera 12, 19, il riconoscimento a Dio solo della prerogativa della punizione e della vendetta (*mihi vindicta, ego retribuam*), che riprende un testo del Deuteronomio 32, 35. Per i cristiani dunque la rinuncia alla vendetta costituisce un'obbligatoria obbedienza ad un precetto divino. Il de-

17. Aug. *de civ. Dei* 11, 33.

18. Aug. *de civ. Dei*, 14, 15.

19. Lact. *de ira Dei*, 13. La prima definizione attribuita a Seneca, *ira est cupiditas ulciscendae iniuriae*, richiama Cic. *Tusc. disp.* 3, 5, 11 (*sic enim definitur; iracundia ulciscendi libido*), cfr. *ibid.* 4, 19, 44, mentre la seconda, che cita Posidonio (*cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum*), richiama *Tusc. disp.* 4, 9, 21 (*ut ira sit libido poeniendi eius qui videatur laesisse iniuria*), e comunque, come vedremo, richiama la definizione stoica dell'ira. Il passo attribuito a Seneca, se non è da considerare come una svista di Lattanzio, potrebbe essersi trovato in una lacuna della tradizione del *de ira*, come molti pensano.

20. Vi possiamo aggiungere Hieron. *Ad Eph.*, 3, col. 549 (*si enim ira desiderat ultione, omnis autem ultio rependere cupit ei malum a quo se laesam putat*) che richiama Cic. *Tusc. disp.* 4, 9, 21, citato alla nota precedente; Hieron. *Tract. In ps.* 93, l. 21ss (*Si Deus ultionum dominus est... quid te cupis vindicare, homo?*).

21. Nei testi che abbiamo citato finora, il richiamo alla Lettera ai Romani in rapporto alla condanna della vendetta si trova in Aug. *Ep.* 104, 8 e 138, 9, in cui il vescovo di Ippona suggerisce l'identità tra l'esortazione della lettera di Paolo a non rendere male per male, e la condanna della *ulciscendi libido* prodotta dall'ira nel pensiero stoico (*quid est autem non reddere malum pro malo nisi abhorrere ab ulciscendi libidine?*).

siderio di vendetta è talora considerato una manifestazione dell'ira, come negli Stoici, con un richiamo esplicito alla definizione stoica dell'ira, di cui discuteremo più avanti.

2. La vendetta attraverso le leggi: i cristiani e la giustizia penale

La vendetta può far parte di rapporti privati, dai quali la legge dello stato è esclusa o, in certi casi, non ha ragione di intervenire, dal momento che non si compie attraverso azioni penalmente perseguibili. In molti casi tuttavia è evidente, anche nella condanna cristiana del fenomeno, un richiamo alla vendetta ricercata attraverso la legge e la giustizia secolare. Ne abbiamo visto un esempio in un'omelia citata di Leone Magno²². In un passo delle *Quaestiones in Heptateuchum*, Agostino condanna la vendetta perseguita attraverso l'accusa nel processo penale (*quidam vero codices habent... id est ne arguendo vindicare te velis*)²³. Già Tertulliano distingue fra l'*ultio* del giudice che applica la legge e l'*ultio* del cittadino consapevole del rilievo penale dell'*iniuria* che vuole perseguire attraverso la legge e il tribunale²⁴.

D'altronde nello stato romano come altrove, la legge, condannando la vendetta privata, aveva inteso rendere giustizia ai cittadini danneggiati da *iniuriae* offrendo loro una *ultio* legale²⁵. Il cittadino, facendosi accusatore nel processo, può richiedere l'*ultio* di una *iniuria* subita. Nella *Sirmondiana* 14, Onorio afferma che non ci si può attendere che l'*ultio* delle *iniuriae* da loro subite da parte dei donatisti (ma si tratta appunto di una categoria specifica per la quale vale un'eccezione) possa essere richiesta dai vescovi stessi ai quali il loro ruolo impone il perdono, ma deve essere, in questo caso, esercitata autonomamente dai poteri pubblici²⁶. La consapevolezza che la legge garantisca una *ultio* alle *iniuriae* subite dai privati in forme codificate è d'altronde presente ben prima della tarda antichità: per esempio,

22. Leo. Magn. *Tract.* 39, ll. 174 ss.

23. Aug. *Quaest. in Hept.* 3, *quaest.* 70.

24. Tert. *Apol.* 4, l. 51: *Nulla lex uetat discuti quod prohibet admitti, quia neque iudex iuste ulciscitur, nisi cognoscat admissum esse quod non licet, neque cuius fideliter legi obsequitur ignorans, quale sit quod ulciscitur.*

25. Cfr. RIVIÈRE, *Pouvoir*, 7-42.

26. Sirm. 14: *Adque ita provinciae moderator sacerdotum et catholicae ecclesiae ministrorum, loci quoque ipsius et divini cultus iniuriam capitali in convictos vel confessos reos sententia noverit vindicandam, nec exspectet ut episcopus iniuriae propriae ultionem deposcat, cui sacerdotii sanctitas ignoscendi solam gloriam derelinquit.*

nell'*Institutio oratoria* di Quintiliano²⁷ e nelle *Declamationes minores* attribuite a Quintiliano, che non è escluso che possano essere assegnate allo stesso maestro piuttosto che alla sua scuola, in cui troviamo un'espressione rivelatrice²⁸: *si non habuissem quam educerem ad magistratus, cuius vice me ulciscerer*²⁹. Seneca stesso, se spesso accenna alla vendetta in generale, senza distinguere fra vendetta privata e vendetta legale, mette in evidenza il risarcimento che la legge garantisce a chi ha subito *iniuriae*³⁰. Questa funzione delle leggi era tuttavia già presente anche in Cicerone³¹.

Anche i cristiani dunque, condannando la *cupiditas ulciscendi*, anche quando non fanno esplicitamente riferimento alla vendetta attraverso la legge, intendono anche dissuadere i fedeli dal fare ricorso alla giustizia penale. Questo atteggiamento ha come fondamento una lunga storia nel cristianesimo primitivo. L'esortazione a non reagire alle *iniuriae* sia fisiche sia patrimoniali anche attraverso il ricorso ai tribunali è già neotestamentaria³². Nel testo paolino essenziale a questo proposito, Rm 12-13, i cristiani sono esortati ad evitare i conflitti ("per quanto dipende da voi, vivete in pace con tutti") e a rinunciare ad ogni desiderio di vendetta e di ritorsione per i torti subiti, lasciando a Dio il compimento di una superiore giustizia ("non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina")³³. Paolo esorta dunque a confidare, per ottenere giustizia, in Dio, non nei tribunali. La giustizia esercitata dal potere politico è una funzione che ad esso è affidata da Dio e perciò deve essere accettata e rispettata dai

27. Si veda per es. in *Inst.* 12, 9, 10 il riferimento ai *litigatores* che nel processo cercano l'*ultio* (*qui ultionem malunt quam defensionem*).

28. Cfr. recentemente PASETTI, *Declamationes*, XXXIV-XXXV..

29. Ps. Quint. *Decl. min.* 270, 26.

30. Cfr. Sen. *de clem.* 1, 22, 1: *Transeamus ad alienas iniurias, in quibus vindicandis haec tria lex secuta est, quae princeps quoque sequi debet: aut eum, quem punit, emendet, aut ut poena eius ceteros meliores reddat aut suolati malis securiores ceteri vivant.*

31. Per es. Cic. *Part. Or.* 131; *Pro Mil.* 38; *In Verr., act. sec.* 2, 9.

32. Cfr. Mt. 5, 38-40: «Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente; ^[39]ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; ^[40]e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello».

33. Circa il testo paolino che ha sempre sollevato, come è noto, una grande mole di discussione, anche circa la sua autenticità, non si può che rimandare ad alcuni significativi studi recenti: HARRILL, *Paul*, 281-311; KRAUTER, *Gewalt*, 371-401; ALETTI, *Soumission*, 459-476; Winter, *Roman law*, 67-102; BERGMEIER, *Loyalitätsparänese*, 144-160; ELLIOTT, *Romans*, 184-204; LEGASSE, *Paul*, 516-532.

cristiani, è “al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male”, ma Paolo non sembra dire: non fatevi giustizia da soli ma rivolgetevi alle autorità per avere giustizia; piuttosto aspettatevi che le autorità puniscano di propria iniziativa il male, così come premiano il bene. Anche in 1Cor 6, 1-8 Paolo condanna il ricorso ai tribunali per dirimere i conflitti interni alla comunità, che sembrano essere principalmente conflitti patrimoniali, ma che comprendono anche fattispecie di reati, come l’adulterio e la rapina, *μοιχοί* ed *ἄρπαγες*, che sono perseguibili penalmente sia in diritto romano che in diritto greco³⁴. La soluzione arbitrale all’interno della comunità, caldeggiata da Paolo, è quella prevalente in questi casi nelle comunità giudaiche³⁵.

La legittimazione paolina della giustizia penale dello stato fino alla pena di morte non solleva obiezioni in linea di principio nella patristica, ma ne viene in molti casi limitata l’assolutezza ed attenuata la durezza³⁶. Un’interpretazione non letterale di Rm 13, che non giustificasse la legittimità della funzione penale dello stato, poteva essere sostenuta da comunità cristiane sottoposte alla repressione statale, in quanto giudicate eretiche o scismatiche. Agostino testimonia che teologi donatisti interpretavano le autorità investite da Dio del compito della punizione del male dell’epistola paolina come le autorità ecclesiastiche e il gladio di cui disponevano come la punizione spirituale comminata nella scomunica³⁷. I Padri tardoantichi rendono esplicite significative riserve circa il ricorso alla giustizia dello stato, particolarmente alla giustizia penale. Come principio regolatore del suo personale comportamento nei confronti della giustizia penale, senza farne un principio generale, Basilio di Cesarea afferma che non intende sottrarre alla giustizia coloro che vi sono sottoposti, in omaggio all’affermazione di Paolo, ma che sceglie di non consegnare alcuno al giudizio per umanità³⁸. Giovanni Crisostomo sostiene che i cristiani dovrebbero tenersi lontani dai

34. Cfr. WINTER, *Civil litigation*, 559-572. Esisteva nel diritto attico la possibilità di un’accusa di adulterio, una *γραφὴ μοιχείας*, presso il tribunale cittadino. Cfr. APOLITO, *Adulterio*.

35. Cfr. DERRETT, *Judgement*, 559-572.

36. Cfr. NARDI, *Lecture*, 673-684.

37. Aug. *Contra ep. Parm.* 1, 10, 36: *Nisi forte, quemadmodum nonnulli eorum sane imperitissimi hoc intelligere solent, de honoribus ecclesiasticis dictum est, ut gladius intellegatur vindicta spiritalis quae excommunicationem operatur, cum providentissimus apostolus consequenti contextione satis aperiat quid loquatur.*

38. Bas. Caes. *Ep.* 289.

tribunali secolari, che non solo giudicano secondo leggi umane e non divine, ma sono soggetti alla corruzione ed alle pressioni dei contendenti potenti³⁹. I difetti della giustizia terrena nella letteratura patristica soprattutto occidentale sono spesso richiamati opponendo ad essa la giustizia divina, dipingendo Dio come il giudice perfetto in cui si realizza la sintesi dei valori che si vorrebbero realizzati nella giustizia terrena, il rigore e l'umanità. Dio giudica alla fine dei tempi con assoluto rigore, dopo aver esercitato durante la vita degli uomini un'assoluta misericordia; condanna e assolve non sulla base delle leggi e dei comportamenti ma di una conoscenza totale del cuore e della mente, incorruttibile e inappellabile. In uno scritto attribuito a Pelagio, il *de divitiis*, la polarità delle figure del giudice terreno e del giudice celeste è assoluta⁴⁰. Il giudice di cui l'autore descrive la figura raggiunge il potere attraverso la corruzione e l'adulazione dei potenti, siede in tribunale con alterigia, *superba elatione subnixus*, diventando protagonista di uno spettacolo di sadica crudeltà, in cui comunque sono i potenti ad utilizzare la giustizia dello stato per le loro personali vendette. Invece, in un passo famoso del *de civitate Dei*, Agostino si impegna a far convivere la piena consapevolezza dei limiti della giustizia penale con una piena accettazione della sua funzione ordinatrice voluta da Dio. I giudizi degli uomini sugli uomini sono *misera et dolenda*, perché legati ai limiti della condizione umana, in cui coesistono l'incapacità di conoscere pienamente le cose di cui si giudica, la *necessitas nesciendi* e la necessità di assolvere comunque al compito che ad essi viene affidato, la *necessitas iudicandi*⁴¹. Alla ricerca della verità i giudici sono costretti a usare strumenti dei quali il vescovo di Ippona sottolinea l'inefficacia e l'assurdità, come la tortura.

La logica della giustizia penale dello stato è, per il vescovo di Ippona, una logica di rigore, di *severitas*, o addirittura di vendetta, di *ultio*, nell'esigere attraverso l'afflizione corporale fino alla morte, un risarcimento nei confronti della persona lesa e dello stato come regolatore della convivenza sociale. Questa logica non può essere rifiutata, anche alla luce dell'affermazione paolina nella lettera ai Romani; viene ammessa in linea di principio una *vindicta lege debita*⁴², ma si afferma che il cristiano non deve pascersene. Si tratta tuttavia di una logica cieca senza comprendere che il giudizio

39. Joh. Chrys., *In ep. I ad Cor.*, PG 61, 11.

40. Cfr. TOSCANO, *Sub iudice*, 603-618.

41. Aug. *de civ. Dei* 19, 6.

42. Aug. *Ep.* 104, 3

di Dio, che è il vero e definitivo giudizio, va ben oltre, senza riconoscere che a lui spetta la *vindicta*, come afferma Paolo stesso in Rm 12, 19. Il giudice cristiano stesso non deve accettare acriticamente questa logica, non deve cedere alla *ulciscendi libido*⁴³.

Il compito però di equilibrare, anzi, di dare senso alla *severitas* penale, rappresentando il versante della misericordia, spetta per Agostino alla chiesa ed ai vescovi, al di là dell'esercizio della clemenza come valore classico nell'amministrazione della giustizia. In taluni casi viene formulato un esplicito divieto ai cristiani a fare ricorso alla giustizia penale. Lattanzio afferma per ogni cristiano il divieto di farsi accusatore in un processo capitale, in quanto si renderebbe colpevole di omicidio: non c'è differenza infatti fra l'uccidere *ferro an verbo*⁴⁴. I canoni attribuiti al concilio di Elvira, comminano la scomunica perpetua ai cristiani che siano stati accusatori in un processo in cui il reo sia stato condannato a morte o all'esilio, escludono esplicitamente in questi casi il ricorso da parte dei cristiani all'*ultio* penale⁴⁵. Una condanna generale del ricorso da parte di cristiani alla giustizia penale, soprattutto in riferimento ad accuse capitali, nella letteratura cristiana e nei concili del IV-V secolo, non sembra però essere stata rinnovata, se non forse in rari casi da parte dei cattolici⁴⁶. Questa scelta potrebbe essere dettata dalla volontà di non porre in assoluta contrapposizione la giustizia cristiana e quella dello stato e di adottare, come abbiamo visto e come vedremo, forme più sfumate di dialettica. Nei concili africani e gallici del IV-V secolo la proibizione del ricorso alla giustizia penale riguarda solo i chierici. Nel concilio di Agde del 506 è proibito ai chierici di farsi attori di una causa penale *in iudicio saeculari*⁴⁷. Nel concilio di Cartagine del 525 è proibito agli stessi di farsi attori di cause sia civili sia criminali; nel caso di cause criminali i chierici saranno puniti con la perdita della loro dignità ecclesiastica, nel caso di cause civili perderanno l'oggetto del contendere⁴⁸. Al contrario l'affermazione di un rifiuto assoluto di adire la giu-

43. Aug. *Ep.* 133, 2.

44. Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 16.

45. Cfr. VITELLA MASANA, *Sanciones*, 36-37.

46. Un esempio potrebbe essere un canone degli *Statuta ecclesiae antiqua*, degli anni fra il 442 ed il 506, c. 17, in cui vengono condannati alla scomunica gli *accusatores fratrum*, presumibilmente presso un tribunale secolare.

47. *Conc. Agath. a.* 506, SL 148, 207.

48. *Conc. Carth. a.* 525, SL 149, 264.

stizia penale viene mosso dai donatisti in Africa, in polemica appunto con l'atteggiamento dei cattolici, *malos christianos non licet persequi*. Agostino non solleva obiezioni sul principio ma attribuisce le misure antidonatiste all'iniziativa delle autorità che sono appunto preposte a questo scopo⁴⁹.

3. I vescovi e la *cupiditas ulciscendi*

Se, come abbiamo visto, l'esortazione a vincere la *cupiditas ulciscendi* è rivolta a tutti i cristiani, un obbligo specifico è imposto al clero e soprattutto ai vescovi dalle norme conciliari e, come abbiamo visto nella Sirmondiana 14, è riconosciuto anche dallo stato. Le affermazioni di principio vengono però a volte seguite nella prassi con evidenti ambiguità, come emerge con particolare chiarezza nel conflitto tra cattolici e donatisti, soprattutto nei confronti di quella che viene presentata come l'ala violenta del movimento, quella dei *circumcelliones*, nella descrizione che ne offre Agostino. Questi ultimi, sotto la guida di chierici donatisti, sono accusati di violenze contro il clero ed i *possessores* cattolici⁵⁰. La strategia cattolica, propugnata da Agostino, come egli scrive qualche anno dopo, nel 417, al *tribunus* poi *comes Africae* Bonifacio, non è quella di trattare questi eccessi come reati perseguibili penalmente e dunque di richiedere l'intervento dello stato e dei suoi funzionari su questo piano, ma di applicare ai vescovi ed al clero donatisti, per costringerli ad intervenire sul piano disciplinare dove si fossero verificate violenze, una legge di Teodosio del 392, che comminava agli eretici una multa di dieci libbre d'oro (CTh. 16.5.21).

Il caso esemplare in cui questa strategia viene perseguita è quello del vescovo donatista di Calama, Crispino. Secondo la versione cattolica degli eventi, depositata presso i funzionari municipali, il vescovo cattolico di Calama, Possidio⁵¹, era stato oggetto di un tentativo di violenza da parte di una banda donatista capeggiata da un chierico omonimo del vescovo, ed aveva dovuto cercare rifugio in una fattoria⁵². I cattolici non presentarono presso i tribunali statali un'accusa di violenza. Ci si attendeva invece un intervento disciplinare del vescovo Crispino contro il suo omonimo pre-

49. Aug. *Ep.* 87, 8.

50. Sui *circumcelliones* e i loro rapporti con i donatisti esiste una ingente bibliografia. Cfr. da ultimi, SHAW, *Sacred violence*, 58-62; NERI, *Ancora sui circumcelliones*, 185-198; CACITTI, *Furiosa turba.*; ACHILLI, *Circumcelliones*, 923-933.

51. Su Possidio cfr. HERMANOWICZ, *Possidius*.

52. Aug. *Contra Cresc.* 3, 46, 50-51; Possid. *Vit. Aug.* 12.

sbitero, dando dunque per scontata la sua colpevolezza nell'incidente. La stessa versione cattolica della vicenda attribuisce al presbitero Crispino un invito, accolto, di porre freno alle violenze contro il vescovo cattolico (*ubi ne gravius saevirent intercessit ipse Crispinus velut aliis rogantibus flexus*), anche se lo colloca nella fase finale dell'aggressione di cui il presbitero sarebbe stato il leader. Il vescovo Crispino non prese, contro le aspettative cattoliche, alcun provvedimento ed i cattolici reagirono facendolo condannare come eretico alla multa di dieci libbre d'oro dal proconsole d'Africa, multa che poi, per intercessione dello stesso Possidio, fu condonata. Questa strategia veniva presentata, e in qualche misura lo era, come un'espressione di *mansuetudo*⁵³, dal momento che la rinuncia ad un'azione penale poteva evitare condanne più severe. Era però anche un comodo strumento di pressione nei confronti dell'episcopato donatista, perché evitava un accertamento giudiziario dei fatti, che non sarebbe stato privo di controversie (abbiamo visto che anche i cattolici riconoscevano che il presbitero Crispino avrebbe esercitato un'azione moderatrice, sulla quale avrebbe potuto insistere la difesa).

Quando, più tardi, si afferma una linea più dura nei confronti di donatisti e *circumcelliones* che porta nel 411 alla condanna capitale delle persone riconosciute colpevoli dell'omicidio di un chierico cattolico e del ferimento di un altro, i vescovi cattolici, pur accettando la necessità di un intervento repressivo statale, scelgono di tenersi lontani da un coinvolgimento come accusatori nel procedimento penale, di chiedere dunque un'*ultio* penale. Agostino afferma che i cattolici non sono responsabili dell'accusa, dal momento che l'inquisizione sul caso è stata autonomamente condotta dalle autorità⁵⁴. La strategia cattolica emerge chiaramente dalla *Sirmondiana* 14, inviata nel 409 al prefetto del pretorio Teodoro. L'imperatore Onorio, rimproverando le autorità africane di non essersi impegnate a sufficienza per reprimere e condannare le violenze donatiste contro i vescovi cattolici, afferma che questi, come abbiamo già visto, non possono, per i loro principi, accusare i responsabili di *iniuriae* nei loro confronti e chiederne la condanna. L'imperatore riconosce dunque l'obbligo morale dei vescovi cattolici a non cercare una *ultio* penale delle *iniuriae* subite dai donatisti,

53. Aug. *Ep.* 88, 7.

54. Aug. *Ep.* 133, 1: *Quamvis enim ab eorum interitu dissimulare possemus, qui non accusationibus nostris, sed illorum notoria ad quos tuendae publicae pacis vigilantia pertinebat, praesentati videantur examini.*

che però non esclude la punizione da parte della giustizia statale. Del fatto che l'osservanza del principio di rifiuto di ricerca di una *ultio* penale costituisca un vincolo reale all'azione delle autorità cristiane ed una debolezza del patronato ecclesiastico in difesa dei più deboli, di cui c'era una generale consapevolezza, abbiamo testimonianza in Agostino stesso scrivendo ad Alypio; *contemnimur enim ab improbis quia sciunt nos professione ecclesiastica colligatos non posse aliquid agere unde periclitentur sive puniantur*⁵⁵.

4. Tribunali dello stato e tribunali della chiesa

Un ruolo importante in questo contesto ha la concorrenza in ambito penale tra i tribunali dello stato e i tribunali ecclesiastici riguardo un certo numero di reati che sono al contempo anche peccati, nei confronti dei quali la chiesa può far valere nella penitenza la sua concezione della giustizia, che escludeva per principio il desiderio di vendetta⁵⁶. La chiesa impone penitenze e scomuniche temporanee o anche vitalizie, che sono comunque più lievi delle pene imposte dai giudici civili, ma soprattutto non hanno un carattere precipuamente afflittivo, non hanno come scopo l'*ultio* degli accusatori e dello stato stesso, ma la redenzione del peccatore e la sua riconciliazione con Dio e con i fratelli, particolarmente con il fratello che ha subito una *iniuria*.

Come è noto, veniva riconosciuta dallo stato alla chiesa, a partire da Costantino, nell'istituto della *episcopalis audientia*, una giurisdizione in cause civili, particolarmente in conflitti di proprietà⁵⁷. Nelle costituzioni imperiali successive al regno di Costantino viene esplicitamente messo in evidenza che ai vescovi è sottratta la giurisdizione penale. Una costituzione di Graziano del 376, indirizzata ai vescovi di Gallia e di Spagna, riserva la giurisdizione criminale ai tribunali statali, lasciando ai vescovi, oltre al giudizio su controversie religiose, anche il giudizio sui *levia delicta* che evidentemente vi siano collegati⁵⁸. Questi *levia delicta* all'interno di conflitti religiosi potranno essere stati violenze non gravi o altre azioni di perturbazione dell'ordine pubblico in questo contesto, la cui repressione si affidava alla disciplina ecclesiastica, alleggerendone i giudici civili.

55. Aug. *Ep.* 22*, 3.

56. Cfr. NERI, *Cristiani*, 369-386.

57. Cfr. recentemente PULIATTI, *Audientia*, 299-330; HUCK, *Audience*.

58. CTh. 16.2.23: *Si qua sunt ex quibusdam dissensionibus levibusque delectis ad religionis observantiam pertinentia.*

Questa esplicita esclusione dell'ambito penale nella definizione del potere giurisdizionale dei vescovi potrebbe però essere messa in relazione con la volontà imperiale di porre freno alla tendenza da parte dei vescovi e dei cristiani in genere, di estendere la loro funzione e la loro capacità arbitrale anche all'ambito penale che è attestata dalle fonti contemporanee. Facciamo qualche esempio. Nei canoni penitenziali di Basilio di Cesarea, l'omicida volontario, che si sia pentito ed abbia confessato il suo delitto, viene condannato all'esclusione per venti anni dalla partecipazione alla liturgia. I primi quattro di questi anni il penitente deve piangere il suo peccato in piedi davanti alle porte della chiesa, supplicando i fedeli che entravano di pregare per lui. In questo modo però l'omicida ed il suo delitto sarebbero esposti per un periodo lungo alla conoscenza non solo da parte dei membri della comunità, ma anche di persone esterne, che potrebbero recare alle autorità giudiziarie la *notitia criminis*. (non c'è traccia in questo canone penitenziale del ruolo della famiglia dell'ucciso)⁵⁹. Se ammettiamo che questo canone abbia o possa avere avuto o aspirato ad avere un'applicazione concreta e non rappresenti solo un'ipotesi astratta, dobbiamo pensare che questo genere di penitenza fosse possibile non solo dopo che il vescovo aveva giudicato della realtà del pentimento, ma dopo che aveva ottenuto il consenso dei familiari della vittima alla rinuncia all'*ultio* penale e impegnato la comunità nel suo complesso ad accettare e ad essere testimoni di questa vicenda di redenzione, nonché forse ottenuto il rispetto da parte delle autorità civili della protezione accordata dalla chiesa a persone in questa condizione. Non è naturalmente facile pensare che questo equilibrio potesse mantenersi per tempi lunghi, ma, in ogni caso, il peccatore confesso poteva sperare che la situazione potesse durare qualche tempo e di poter ottenere poi il patrocinio del vescovo nella eventuale causa penale. D'altronde i vescovi erano ben coscienti dei pericoli della divulgazione di un peccato grave che potesse essere punito come un crimine capitale dalla giustizia secolare. Agostino affaccia la possibilità che un vescovo venga a conoscenza di un omicidio attraverso una confessione. È necessario in questo caso che il peccatore venga ripreso e compia il suo percorso penitenziale segretamente, perché non sia esposto ad una denuncia⁶⁰. Questa protezio-

59. Bas. Caes. *Ep.* 217, 56.

60. Aug. *Serm.* 82, 8, 11: *Nos volumus corripere et corrigere; quid si inimicus quaerit audire quod puniat? Novit enim nescio quem omicida episcopus, et alius illum nemo novit. Ego volo publice corripere, at tu quaeris inscribere.*

ne dell'eventuale omicida è giustificata da una concezione della giustizia essenzialmente diversa da quella dello stato: la giustizia dello stato vuole punire, quella della chiesa correggere.

Un esempio particolarmente importante di sovrapposizione fra l'area del peccato e quella del crimine è l'adulterio. L'adulterio era considerato in età tardoantica, a partire dalla legislazione costantiniana, uno dei crimini più gravi, da punire con la massima severità. Abbiamo testi significativi che attestano l'effettiva applicazione all'adulterio della pena capitale, particolarmente una famosa lettera di Gerolamo, la prima del suo epistolario, in cui viene descritta l'esecuzione della condanna capitale a Vercelli di una coppia di adulteri⁶¹. Basilio di Cesarea richiama l'atteggiamento tradizionale della sua chiesa di non rendere pubblica la conoscenza della relazione adulterina di una donna per non esporla al pericolo della pena capitale⁶². I cristiani, fin dall'apostolo Paolo, condannavano in linea di principio allo stesso modo l'adulterio maschile e quello femminile, all'interno di una condanna di tutti i rapporti extramatrimoniali, anche con i propri schiavi e le proprie schiave, come *πορνεία*.⁶³ Almeno però nella prima parte del IV secolo non sempre la chiesa manifestava questa equidistanza, come osserva Teresa Sardella⁶⁴. In Oriente il concilio di Ancyra del 314, non distingue fra uomini e donne adulteri e commina a questi peccatori una scomunica di sette anni (can. 20). Nel concilio di Elvira sono le donne ad essere punite con particolare durezza. Basilio invece, nell'epistola canonica ad Amfilochio, irroga una scomunica di ben quindici anni per il peccato, senza distinguere fra uomini e donne peccatori⁶⁵. Agostino invita in un sermone le donne cristiane a rivolgersi alla chiesa per far condannare le relazioni extraconiugali dei mariti, fra le quali, si può ritenere, principalmente l'adulterio. Le donne sono invitate a non denunciare i mariti presso i tribunali secolari ma di rivolgersi al giudizio della chiesa: *nolite uiros uestros permittere fornicari. Interpellate contra illos ecclesiam. non dico, iudices publicos, non proconsulem, non uicarium, non comitem, non imperatorem, sed Christum*⁶⁶. È presumibile che Agostino, nella sua esortazione, abbia presente la situazione che

61. Cfr. la bella analisi di SIVAN, *Corps*, 231-253.

62. Bas. Caes. *Ep.* 199, 34.

63. Cfr. NERI, *Adulterio*, 89-110.

64. SARDELLA, *Decretali*, 261-278.

65. Bas. Caes. *Ep.* 217, 58.

66. Aug. *Serm.* 392.

viene dichiarata esplicitamente da papa Innocenzo all'inizio del V secolo e che per questa ragione si rivolga esplicitamente alle donne: anche se la chiesa condanna l'adulterio sia dei mariti che delle mogli, le donne non accusano frequentemente di adulterio i loro mariti, anche presso il tribunale ecclesiastico⁶⁷. Il testo di Innocenzo lascia intravedere altresì l'affermarsi, per il reato di adulterio, dell'opzione del ricorso al tribunale ecclesiastico, anziché a quello secolare. Le penitenze inflitte dai tribunali ecclesiastici e da quelli statali per il peccato/reato di adulterio erano evidentemente di durezza ben diversa dalle pene irrogate dai giudici statali: se i tribunali statali potevano punire gli adulteri con la pena di morte o, quanto meno, con l'esilio, i tribunali ecclesiastici potevano infliggere fino ad un massimo di quindici anni di scomunica, senza contare che il vescovo poteva limitarsi ad un ammonimento autorevole a interrompere il rapporto peccaminoso, concedendo il ripudio (a cui però era associata la proibizione, in linea di massima, di un nuovo matrimonio), ma anche impegnandosi in un tentativo di riconciliazione tra i coniugi. La scelta fra le due opzioni, in rapporto alla diversità della pena, dipendeva dai rapporti individuali e sociali fra i due coniugi e dal loro rapporto con il vescovo e la comunità cristiana. L'esposizione del coniuge alla pena capitale poteva essere una scelta estrema, mentre l'esibizione del coniuge tra i penitenti per un lungo periodo poteva essere considerata dall'altro coniuge una umiliazione bastante, dunque in qualche misura una *ultio*, anche se lo scopo della penitenza era tutt'altro.

I vescovi contrastano la richiesta di *ultio* da parte dei cristiani che avevano subito *iniuriae* non solo, in certi casi, offrendo la giustizia del tribunale ecclesiastico in alternativa a quella dei tribunali secolari, ma intervenendo all'interno del processo penale, convincendo gli accusatori a rinunciare all'accusa o facendo pressione sui giudici, attraverso la pratica dell'*intercessio* per una mitigazione della pena⁶⁸. Gregorio di Nazianzo critica come inaccettabile per un cristiano il concetto diffuso che non ci sia colpa nel perseguire giustamente un criminale e consegnarlo alle leggi: le leggi romane sono infatti dure ed eccessive e si spingono fino al sangue a differenza delle leggi cristiane. L'accusatore dovrebbe quindi valutare questa differenza⁶⁹. L'episodio evangelico dell'adultera, di cui Gesù impedisce la lapidazione,

67. Innoc. I pap. *Ep. ad Exup.*, 4

68. Cfr. NERI, *Intercessio*, 107-120.

69. Greg. Naz. *Ep.* 78.6.

viene richiamato da Agostino per affermare che, se in quel caso Gesù proibisce la *vindicta*, l'esecuzione di una pena prevista dalla legge, tanto più ciò deve servire come ammonimento agli accusatori a non perseguire *iniuriae subite*⁷⁰. Il vescovo di Ippona nella stessa epistola, la già citata *ep. 153*, richiama la situazione, presumibilmente in caso di furto qualificato o comunque di occupazione illegale di beni altrui, in cui colui che aveva subito *l'iniuria*, si può pensare attraverso la mediazione, l'*intercessio*, del vescovo, rinuncia a perseguire penalmente il ladro, ma pretende la restituzione del denaro (*ille praesertim qui iam remisit culpam sed quaerit pecuniam et si fraudari metuit non expetit vindicari*)⁷¹. La persona del giudice, al di là ed al di sopra del suo ruolo di funzionario dello stato, e di responsabile di fronte allo stato ed all'imperatore delle sue azioni, è, in questa concezione cristiana della giustizia, sostenuta soprattutto da Agostino, quella di uomo che, come tutti gli uomini, è responsabile di fronte a Dio, per il quale valgono dunque gli stessi precetti e gli stessi ammonimenti rivolti a tutti gli uomini nel contesto del giudizio su altri uomini. Una ulteriore interferenza ecclesiastica nel corso della giustizia pubblica, di chierici e soprattutto di monaci, denunciata da varie costituzioni imperiali⁷², va richiamata da ultimo, : l'impedimento alla esecuzione della condanna, soprattutto alla condanna capitale.

5. I precedenti della condanna della *cupiditas ulciscendi*: Platone, gli Stoici

Gli autori cristiani sono consapevoli della novità del loro atteggiamento nei confronti della vendetta, innanzitutto in rapporto alla posizione dell'Antico Testamento, che sfocia nell'opposizione tra un'età della vendetta ed un'età del perdono⁷³. Agostino giustifica l'evoluzione tra la *severior legis vindicta* dell'AT e l'*indulgentia* del NT: la severità della legge mostrava la giustizia della punizione degli iniqui, mentre il Vangelo mette in rapporto l'indulgenza praticata per le offese che subiamo con l'aspettativa dell'indulgenza promessa da Dio per i nostri peccati⁷⁴. La legge del taglione

70. Aug. *Ep.* 153.9.

71. Aug. *Ep.* 153.6.

72. CTh. 16.3.1 del 390; CTh. 16.3.2 del 392; CTh. 9.40.15 del 392; CTh. 9.40.16 del 399. Cfr. BARONE ADESI, *Religio*, 50-55.

73. Cfr. RUIZ-ORTIZ, *Dynamics*; MORRIS, *Biblical justice*, 186-199; DOGNIEZ, *Habits*, 85-97; BUC, *Vengeance*, 451-486.

74. Aug. *Ep.* 153, 16.

nell'Antico Testamento indica i limiti che la legge pone alla vendetta per rendere evidente ciò che viene superato dal perdono (*unde sciretur quid venia relaxaret*)⁷⁵.

L'atteggiamento cristiano nei confronti della vendetta, sia quella privata, sia quella perseguita attraverso le leggi dello stato, ha oggettivamente caratteri di novità anche in rapporto alla filosofia antica. Socrate, nel Critone platonico, esorta a non ricambiare male con male né a trarre piacere da questo comportamento⁷⁶. Il filosofo risponde alle insistenze di Critone, perché accetti di sfuggire all'esecuzione della pena di morte decretata nei suoi confronti, dichiarando di rispettare le leggi della città. In questo contesto pronuncia un rifiuto della vendetta, assimilata al rifiuto di rispondere ad un'ingiustizia subita con un'altra ingiustizia, contrariamente all'opinione generale (Τί δέ; ἀντικακουργεῖν κακῶς πάσχοντα, ὡς οἱ πολλοὶ φασί, δίκαιον ἢ οὐ δίκαιον;)⁷⁷. Il passo era ben noto ai filosofi platonici e Celso lo cita per mostrare che il rifiuto predicato dal Cristo di rispondere alla violenza non era una novità cristiana⁷⁸. Nella tarda antichità lo citano autori cristiani come Eusebio di Cesarea nella *Praeparatio evangelica*⁷⁹ e Teodoreto di Cirro nella *Graecarum affectionum curatio*⁸⁰. Si potrebbe addirittura pensare che l'esortazione di s. Paolo a non rendere *malum pro malo* (nell'originale greco μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες)⁸¹ richiamasse l'*ἀντικακουργεῖν* del passo platonico. L'altro passo neotestamentario che, come abbiamo visto, giustifica la condanna cristiana della *ulciscendi cupiditas*, il *dimitte nobis debita nostra* del *Pater noster* di Mt 6, 12 sposta invece il tema in tutt'altro ambito, questo senz'altro originalmente cristiano.

Altri paralleli importanti con la concezione cristiana della vendetta troviamo nella filosofia stoica, particolarmente nel rapporto fra ira e vendetta, e ad essa fanno riferimento gli autori cristiani. Gli stoici considerano un impulso naturale quello di difendersi dalle aggressioni e vendicarsi delle offese. Cicerone nei *Topica* afferma che il diritto naturale comprende due principi essenziali, dare a ciascuno ciò che gli appartiene e vendicare le

75. Aug. *Quaest. In Hept.* 2, *quaest.* 80.

76. Cfr. VLASTOS, *Socrates*, 179-199.

77. Plato *Crito* 49c.

78. Orig. *Contra Cels.* 7, 58.

79. Eus. Caes. *Praep. Ev.*, 13, 9, 7.

80. Teod. *Graec. aff. cur.* 12, 42.

81. Rm 12, 17; 1 Thess. 5, 15.

offese (parla di un *jus ulciscendi*)⁸². È evidente quanta sia la distanza dal pensiero cristiano neotestamentario, che esorta a porgere l'altra guancia e a non rendere male per male. Il saggio però controlla questo impulso e non si sente toccato da nessuna offesa⁸³. Egli non prende seriamente le offese; qualche volta rimprovera o castiga coloro che le producono, ma non perché se ne senta colpito e intenda vendicarsi di loro, ma per emendarli⁸⁴. Seneca distingue due modi di rinuncia alla vendetta. Da una parte c'è chi non vendica *leves iniuriae* perché non ritiene degno di vendetta chi le ha compiute⁸⁵, dall'altra il saggio non si vendica perché è insensibile alle *iniuriae*. In questo suo atteggiamento il saggio prende le distanze dalla massa alla quale non sono rivolti i suoi insegnamenti. Seneca parla di *magnus animus* in chi rifiuta la vendetta. Abbiamo visto come anche Ambrogio, presumibilmente richiamando Seneca, attribuisca ai *magnanimi* il rifiuto della *cupiditas ultionis*, ma abbiamo anche visto come la *magnanimitas* in Ambrogio non sia la virtù di una élite ma appartenga, assieme alla *patientia*, all'imitazione del modello del Cristo che deve essere perseguita da tutti i cristiani. La vendetta è condannata da Seneca in quanto in essa la ragione viene oscurata da una passione feroce, l'ira, che trascina alla ricerca di un risarcimento irrazionale nella convinzione erronea della sua adeguatezza, come viene esemplificato nella tragedia senecana *Medea*⁸⁶. L'ira è avida di afflizione e questo desiderio per Seneca è tutt'altro che naturale nell'animo umano⁸⁷. Si afferma nell'animo trascinando la ragione in una successione di fasi. Una prima fase consiste in una perturbazione dell'animo in cui si imprime un'immagine dell'*iniuria*⁸⁸, una seconda nell'approvazione di questa *species*, la terza ed ultima nell'eccitazione che spinge l'animo alla

82. Cic. *Top.* 90: *Natura partes habet duas, tributionem sui cuique et ulciscendi ius*. Cfr. *de inv.* 2, 53; *Part. Or.* 42. Cfr. BRISSET, *Stoicisme*, 62-64.

83. Sen. *de const. sap.* 8, 3.

84. Sen. *de const. sap.* 12, 3.

85. Sen. *de ira* 2, 32, 3: *Magni animi est iniurias despicere: ultionis contumeliosissimum genus est non esse visum dignum ex quo peteretur ultio*.

86. Cfr. BRAICOVICH, *Seneca's Medea*, 106-119.

87. Sen. *de ira* 1.5.3: *Ira, ut diximus, avida poenae est, cuius cupidinem inesse pacatissimo hominis pectori minime secundum eius naturam est*.

88. Seneca sembra condividere l'interesse di Posidonio per i *προπαθεια* gli stati dell'anima che non sono ancora *πάθη* perché manca ancora l'assenso. Dopo questo movimento preliminare interviene un giudizio, la condanna dell'*iniuria*, che è seguita dall'azione, la ricerca della vendetta. Cfr. VOGT, *Anger*, 57-74..

vendetta *voluntate et iudicio*, cioè con la convinzione irrazionale della giustizia del proprio desiderio e la volontà di agire per realizzarlo⁸⁹.

Come abbiamo visto, Lattanzio richiama una definizione di Cicerone dell'ira come *ulciscendi libido*⁹⁰, che è evidentemente ispirata dal pensiero stoico (che però nella definizione del rapporto ira-vendetta riprende una nota definizione aristotelica)⁹¹. Lo stoico Crisippo definisce l'ira, l'ὄργη, come desiderio di vendetta, ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἡδίκηκεναι οὐ προσηκόντως⁹². La stessa definizione Diogene Laerzio riporta nella Vita di Zenone⁹³, ed essa compare anche in un frammento di Origene⁹⁴. Tra i cristiani greci, oltre ad Origene, in termini simili, la riporta Clemente Alessandrino⁹⁵. Tra i Padri latini, oltre a Lattanzio, che attribuisce, come abbiamo visto, a Seneca una citazione di Posidonio che riprende letteralmente la definizione di Crisippo⁹⁶, anche Agostino riprende la definizione stoica del rapporto fra ira e vendetta, nella formulazione ciceroniana, nel *de civitate Dei*⁹⁷ e nelle *Quaestiones in Heptateuchum*⁹⁸. In un sermone, Agostino definisce suggestivamente l'ira stessa come il nemico che uccide l'anima di cui bisogna vendicarsi⁹⁹.

Come nel caso della *miser cordia*, Lattanzio polemizza con gli Stoici anche circa la concezione dell'ira. Seneca aveva polemizzato con quelli che lui definisce *inlustres philosophi*, con Aristotele e la scuola aristotelica, che avevano affermato in certe circostanze, come nella guerra e in generale nell'azione, il valore positivo dell'ira. Seneca aveva di contro messo in ev-

89. Sen. *De ira* 2, 3, 5.

90. Lact. *De ira Dei* 17, 20: *Nam definitio Ciceronis, 'ira est libido ulciscendi', non multum a superioribus distat. Cfr. Cic. Tusc. Disp. 4, 19, 44.*

91. Arist. *Rhet.* 2, 2, 1378a: "Ἐστω δὴ ὄργη ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. Cfr. Konstan, Aristoteles, 99-120; HARRIS, *Saving*, 452-454.

92. Chrys. *Frg. mor.* 396.

93. Diog. Laert. *Vit. philos.* 7, 113.

94. Orig. *Frg. ex comm. in ep. ad Ephes.* 22.

95. Clem. Alex. *Strom.* 4, 23, 152.

96. Lact. *de ira Dei* 17, 12: *(Ira est) cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum.*

97. Aug. *de civ. Dei* 14, 15: *Nam et ipsam iram nihil aliud esse quam ulciscendi libidinem.*

98. Aug. *Quaest. in Hept.* 3, *quaest.* 70: *Sic enim recte ira definita est, quod sit ulciscendi libido.*

99. Aug. *Serm.* 315: *Frenate iram, quae uos stimulat ad uindictam. Ira enim scorpio est. Si te suis internis flammis excitauerit, magnum aliquid putas, si te de inimico tuo uindicaueris. Si uindicare te uis de inimico tuo, ad ipsam iram tuam te conuerte: quia ipsa est inimica tua, quae occidit animam tuam.*

idenza la violenza brutale alla quale spinge l'ira, ricordando la tortura e la crudeltà delle pene, ma anche l'efferatezza dell'ira della massa, i corpi bruciati o i cadaveri trascinati con gli uncini¹⁰⁰. Lattanzio si dichiara più vicino alla concezione di Aristotele e sostiene che ci può essere un'ira giusta, *adversum delinquentes*¹⁰¹, che non è *cupiditas ultionis*, in quanto non è preceduta da una *iniuria*. D'altronde l'oscillazione fra la tendenza ad un'accettazione limitata dell'ira e il suo rifiuto radicale era presente anche nella tradizione neotestamentaria non implausibilmente in relazione alle discussioni filosofiche sul tema¹⁰². In *Ephes.* 4, 26 viene ammessa la presenza nei cristiani dell'ira, presumibilmente quando è giustificata, ma, con il precetto che sia di breve durata, che non duri oltre la giornata in cui si è manifestata ("Adiratevi, ma non peccate; non tramonti il sole sopra la vostra ira"). Nell'epistola ai Colossesi 3, 8 invece viene prescritta la totale eradicazione dell'ira come di altri atteggiamenti negativi nei confronti dei fratelli ("Ora invece gettate via anche voi tutte queste cose: ira, animosità, cattiveria, insulti e discorsi osceni, che escono dalla vostra bocca"). Non frequentemente nella patristica tardoantica viene giustificata l'ira di uomini nei confronti dei peccati e dei peccatori. Ambrogio parla dell'ira del giusto nei confronti del peccato¹⁰³. Personaggi però come Agostino e Gerolamo sostengono che l'unica ira veramente giusta è quella di Dio nel giorno del giudizio¹⁰⁴. Gerolamo afferma sinteticamente che l'ira di Dio è giusta, quella dell'uomo procede da una mente perturbata¹⁰⁵. L'ira comunque non deve essere mantenuta a lungo, scrive Agostino, come in *Ephes.* 4, 26, perché, prolungandosi, si trasforma in odio¹⁰⁶. È facile, dice Gregorio

100. Sen. *de ira* 3, 3, 6.

101. Lattanzio afferma che sta alludendo non tanto a coloro che infrangono la legge, ma alle mancanza di coloro che sono sotto la propria potestà, come i figli, le mogli, gli schiavi. Cfr. *Div. Inst.* 6, 19, 6-7, dove però aggiunge che l'ira nei confronti dei propri pari è empia e pericolosa.

102. Cfr. KELHOFFER, *Anger*, 307-325.

103. Ambr. *Exp. Ps.* 118, *litt.* 18, 5: *Iustus enim non semper irascitur; sicut ultor culpa, ita moderator est poenae, sicut uindex peccatorum, ita remunerator est uirtutum optimorum que meritorum.*

104. Cfr. MCCARTHY, *Divine wrath*, 845-874; TUCK, *Zorn*, 385-409.

105. Hieron. *Dial. contra Pel.*, 2, 5.

106. Aug. *Ep.* 38, 2. Si può leggere in questa posizione agostiniana un richiamo a *Ephes.* 4, 26-27 («adiratevi, ma non peccate, non tramonti il sole sopra la vostra ira»). Sul passo paolino ARMSTRONG, *Philodemus*, 79-121 ipotizza un riflesso dell'atteggiamento

Magno, nella correzione dei vizi trapassare nella crudeltà sotto una ingannevole immagine di giustizia¹⁰⁷.

Una categoria che, per il suo ruolo, deve particolarmente rifuggire dall'ira e dal desiderio di vendetta è quella dei giudici. Seneca afferma che i giudici debbono punire applicando la legge ma senza ira. La punizione deve essere esclusivamente dettata dalla ragione¹⁰⁸. Lattanzio, in polemica con Seneca e gli Stoici, per i quali l'ira deve essere eliminata dall'animo umano, sostiene che il giudice può essere giustamente irato con chi viola la legge, ma finge ironicamente di ammettere che, come vogliono gli Stoici, il giudice debba e possa, come ministro delle leggi, giudicare con animo tranquillo¹⁰⁹. Agostino, non molto distante dalla posizione di Lattanzio, scrivendo al tribuno Marcellino incaricato di giudicare della violenza di donatisti, non nega che egli possa adirarsi di fronte alla malvagità (*sic succense iniquitati*), ma senza *ulciscendi libido*, e senza rinunciare alla *humanitas*¹¹⁰. Gerolamo evoca la figura di un giudice che si dispone al giudizio trascinato dall'ira e, senza curarsi di appurare la verità del fatto, pronuncia una sentenza già decisa in partenza. In età tardoantica si evoca raramente, e sempre in termini negativi, la figura dell'*iratus iudex* in casi specifici, per esempio in una costituzione costantiniana relativa all'uso della carcerazione e della fustigazione con le *plumbatae* e di forme di tortura nei confronti dei debitori¹¹¹, o una costituzione di Costanzo II che condanna la *non ferenda iracundia iudicis* che condanna alla pena capitale i colpevoli di violenza negando loro la possibilità di appello richiamandosi indebitamente ad una costituzione

dell'epicureo Filodemo nel trattato sull'ira.

107. Greg. Magn., *Mor. In Iob*, 32, 22.

108. Sen., *de ira* 1, 6, 1; 1, 9, 3; 1, 15, 3; 1, 16, 1; 1, 19, 5 e 8. Cfr. BRISSET, *Stoicisme*, 65-66.

109. Lact. *de ira Dei*, 17, 16: *Non dico de his qui aduersum leges peccant: quibus etsi iudex sine crimine irasci potest, fingamus tamen eum sedato animo esse debere cum subicit poenae nocentem, quia legum sit minister, non animi aut potestatis suae; sic enim uolunt qui iram conantur euellere.*

110. Aug. *Ep.* 133, 2: *Imple, christiane iudex, pii patris officium, sic succense iniquitati, ut consulere humanitati memineris nec in peccatorum atrocitatibus exerceas ulciscendi libidinem, sed peccatorum vulneri bus curandi adhibeas voluntatem.*

111. CTh. 11.7.3: *Nemo carcerem plumbatarumque verbera aut pondera aliaque ab insolentia iudicum reperta supplicia in debitorum solutionibus vel a perversis vel ab iratis iudicibus expavescat.*

di Costantino¹¹², o ancora una costituzione di Teodosio che condanna la *prava indignatio* dei giudici¹¹³.

D'altra parte è rara e relativamente tarda nelle costituzioni imperiali la figura dell'imperatore come giudice irato. È interessante il caso di una costituzione del 382, in cui l'imperatore prescrive che l'esecuzione di una sua sentenza severa, contro la sua consuetudine, che evidentemente viene presentata come di mitezza, deve essere sospesa per trenta giorni e il condannato essere custodito in carcere¹¹⁴. Non viene fatta parola di un impulso di ira che avrebbe motivato la durezza della sentenza, che per questa ragione andrebbe sospesa per consentire una valutazione più razionale ed equilibrata del caso. L'*interpretatio* visigotica rende invece esplicito quello che sembrava sottinteso (*non statim a iudicibus quae ab irato principe iussa sunt, compleantur*)¹¹⁵. Un richiamo all'ira imperiale troviamo in un paio di costituzioni del V secolo. Una *Novella* di Teodosio II minaccia, come espressione dell'ira dell'imperatore, pene severe contro i pagani che fossero stati sorpresi ad offrire sacrifici agli dei, richiamando singolarmente, per attenuare la durezza dell'immagine, la sua *lenitas* per il fatto di non decretare, come meriterebbero, nei loro confronti ogni genere di supplizio¹¹⁶. Un'altra costituzione di Teodosio II contenuta nel *Codex Iustinianus* contiene invece un riferimento all'ira imperiale, espressa con un sinonimo di ira, *indignatio*, nei confronti dei ministri che ammettano una petizione circa le proprietà di un defunto che presumibilmente dovrebbero essere considerate *bona vacantia*¹¹⁷. Come si vede, l'ira degli *iudices* è esplicitamente

112. CTh. 11.36.14.

113. CTh. 13.5.16 *pr.*

114. CTh. 9.40.13, La datazione consolare della costituzione, come anche il luogo in cui viene emanata, Verona, farebbero pensare a Graziano, ma alcuni la attribuiscono a Teodosio e spostano la data al 390, dopo il massacro di Tessalonica, sotto l'influenza di Ambrogio. Sul significato ideologico della costituzione cfr. BASSANELLI SOMMARIVA, *L'imperatore*, 541-442.

115. Sul rapporto fra la costituzione e la sua *interpretatio* visigotica cfr. DI CINTIO, *Riflessioni*, 51-53.

116. NT 3, 8: *Quamquam igitur amor religionis nunquam possit esse securus, quamquam pagana dementia cunctorum suppliciorum acerbitates exposcat, levitati tamen memores nobis innatae, trabali iussione decrevimus ut quicumque pollutis contaminatisque mentibus in sacrificio quolibet in loco fuerit comprehensus, in fortunas eius, in sanguinem ira nostra consurgat.*

117. C. 10.12.2.1 Qualche richiamo all'*indignatio* imperiale si trova anche nella legislazione del IV secolo (cfr. C. 1.40.5; CTh. 12.1.146).

condannata, in omaggio alla concezione stoica e cristiana del giudice che giudica senza ira e dunque anche senza *libido ulciscendi*, mentre l'ira imperiale, presumibilmente per le stesse ragioni, è mascherata ed attenuata.

6. La vendetta nella legislazione tardoantica

È opportuno ora, per concludere, dopo aver trattato del tema etico del rifiuto nei Padri tardoantichi del desiderio di vendetta soprattutto attraverso il ricorso alla giustizia penale e delle concrete alternative offerte dalla chiesa alla giustizia dello stato come espressione della diversità della sua concezione della giustizia, delineare un confronto fra la concezione della vendetta che emerge nella legislazione degli imperatori cristiani tardoantichi e quella appunto dei teologi e dei moralisti cristiani. Va detto preliminarmente che non si intende entrare nel dibattito generale sulla funzione della pena nel diritto tardoantico¹¹⁸. Mia intenzione è più modestamente di mettere in evidenza, come d'altro canto è stato fatto recentemente da Yann Rivière, come la legislazione degli imperatori cristiani continui a considerare ed a rappresentare la pena anche come un risarcimento offerto a chi ha subito una *iniuria* e dunque una *ultio* anche a questo proposito. D'altronde non emerge solo nella legislazione imperiale il carattere della pena di *ultio* che viene offerta alla parte lesa. Abbiamo visto che anche gli scrittori cristiani condannano nei fedeli questo aspetto del ricorso alla giustizia dello stato. In questo la concezione imperiale è in contrasto con la concezione cristiana della condanna della vendetta.

La legislazione tardoantica riconosce il *dolor*, la ferita sul piano psicologico e sociale prodotta da una *iniuria* e la legittimità del desiderio di risarcimento che ne consegue. Una costituzione di Valentiniano indirizzata al prefetto urbano Valeriano stabilisce che vada verificata la veridicità del *dolor* dell'accusatore, ma che, in caso positivo, il prefetto debba proporgli una *vindicta*¹¹⁹. Il rapporto fra il *dolor* della *iniuria* e l'*ultio* viene ribadito in una costituzione di Onorio del dicembre 408, dopo l'eliminazione dei seguaci e dei parenti di Stilicone, presentata come una *ultio* concessa a chi aveva a causa loro sofferto il *dolor* di *iniuriae* (*laesorum quidem dolori dedimus ultionem*)¹²⁰. La giustizia imperiale deve tuttavia garantire che il

118. Su cui cfr. recentemente HILLNER, *Prison*; ZUCCOTTI, *Crudeltà*, 33-103; BARONE ADESI, *Religio*, 33-91.

119. CTh. 9.1.9.

120. Sirm. 16.

desiderio e l'esigenza di vendetta siano giustificati da prove accertate dai giudici, condannando severamente chi presenti accuse non provate contro suoi nemici (*facit accusatorem vindictae contemplatione cautioem ne quisquam solis aliquando inimicitarum stimulis incitatus ingerat non probanda iudicibus*)¹²¹. Il cittadino richiede ai tribunali vendetta, attraverso un'accusa penale, o, nel caso di reati commessi da pubblici amministratori, attraverso un esposto, una *querimonia*, al funzionario loro preposto¹²². La legislazione tardoantica ribadisce la condanna della vendetta privata. Una costituzione di Teodosio II, a proposito delle aggressioni nei confronti dei Giudei, afferma con chiarezza il principio della condanna della vendetta privata, la cui funzione è assunta dalla legge e dai tribunali (*idcirco tamen iudiciorum vigor iurisque publici tutela videtur in medio constituta ne quisquam sibi ipse permittere valeat ultionem*)¹²³. In casi eccezionali viene concesso ai privati di compiere da soli la propria *ultio*, nei confronti di specifici aggressori. Una costituzione del 391 concede la facoltà della propria *ultio* (*vestram igitur vobis permittimus ultionem*) nei confronti di soldati o altro genere di aggressori che attacchino di notte (*nocturnus populator*) le proprietà terriere o tendano agguati sulle vie frequentate, assimilandoli ai briganti. La reazione dei contadini può spingersi fino all'uccisione. Da una parte lo stato ammette la sua incapacità di assicurare rapidamente alla giustizia questi criminali, dall'altra riconosce ed anzi addirittura promuove l'armamento dei contadini almeno in alcune aree, che presumibilmente costituiva già una situazione di fatto¹²⁴. Una legge di Onorio del 403 concede invece a tutti i provinciali la facoltà di uccidere impunemente i disertori¹²⁵, in questo caso esercitando una funzione pubblica (*ius sibi sciant pro quiete communi exercendae publicae ultionis indultum*). Una costituzione di Onorio del 413 concede questa facoltà (*cum sibi arbitrium ultionis suae sciat esse concessum*) in Africa nei confronti dei *metatores*, militari incaricati di

121. Sirm. 15.

122. Cfr. Sirm. 14: *Ut episcopi suas persequerentur iniurias et reorum nece deposcerent ultionem, quos invitos decet vindicari*; CTh. 1.29.5: *Quieta rusticitas...etiam cum ultionem posceret*; CTh. 12.6.32: *Si provincialis...delata ad illustres viros aerarii comites querimonia impediende palatino officio non meruerit ultionem*.

123. C. 1.9.14 *pr.* = CTh. 16.8.21.

124. CTh. 9.14.2, riprodotta parzialmente in C. 3.27.1.1.

125. Sul fenomeno della diserzione cfr. da ultimo V. NERI, *Disertori*, in pubblicazione su AARC.

preparare l'alloggio dei soldati in regime di *hospitium*. In questo caso *l'ultio* si riduce alla facoltà di espellerli o di multarli¹²⁶.

La normalità è tuttavia che i cittadini si rivolgano alla giustizia statale per ottenere *l'ultio* delle *iniuriae* subite. La legislazione imperiale fino dal III secolo mette in evidenza che l'esigenza di *ultio* dei privati per *iniuriae* di vario genere da loro subite può essere soddisfatta solo in forme legali. Gordiano sentenza che la presunta madre che esprime l'intenzione di vendicare la morte del figlio, *quae ultionem et mortem filii persequi adlegat*, deve provare il suo stato di madre¹²⁷. Lo stesso Gordiano stabilisce che l'impegno nel servizio militare non può impedire al marito di accusare la moglie di adulterio nelle forme legali, quando il suo tempo lo conceda, chiedendo la *vindicta* per il dolore che gli è stato arrecato (*vindictam tibi quam maritali dolore percussus reposcis*)¹²⁸. I vescovi costituiscono un'eccezione riconosciuta in questo ambito. Onorio, rimproverando, come abbiamo visto, ai funzionari africani la mancata punizione delle aggressioni dei donatisti nei confronti dei vescovi e del clero cattolici, afferma che la vendetta di queste *iniuriae* non può essere richiesta dai vescovi stessi ai quali il loro ruolo impone il perdono, ma deve essere, in questo caso, esercitata dai poteri pubblici. L'imperatore cristiano dunque riconosce e rispetta il principio cristiano del rifiuto della vendetta, ma solo nei vescovi e, presumibilmente, nel clero. Gli altri cittadini, compresi ovviamente i cristiani, sono per l'imperatore, pienamente legittimati a chiedere la vendetta attraverso la giustizia dello stato, quando vi sia una *iniuria* provata.

Per quello che riguarda la vendetta personale del sovrano abbiamo un interessante testo di Teodosio del 393 in cui l'imperatore si atteggiava riguardo alla vendetta come un buon cristiano e insieme come un sapiente stoico. Se qualcuno ha maledetto il nome imperiale o criticato il governo dell'imperatore non deve essere –recita la costituzione– punito in nessun modo: se causa del comportamento è l'avventatezza, del fatto non bisogna tenere conto (*si id ex levitate processerit, contemnendum est*), se è la follia, la cosa è degna di compatimento (*si ex insania, miseratione dignissimum*), se invece proviene dalla volontà di esplicitamente offendere l'imperatore, deve essere perdonato (*si ab iniuria remittendum*)¹²⁹. Si potrebbe intravedere nel testo

126. CTh. 7.8.10, riprodotta parzialmente in C. 12.40.5.

127. C. 9.1.9.

128. C. 9.9.15,1.

129. CTh. 9.4.1.

un richiamo al *contemnere iniurias* senecano¹³⁰, al disprezzo che il saggio deve manifestare riguardo alle offese che riceve ed alla rinuncia all'*ultio* che ne consegue, ripreso però anche da autori cristiani come Ambrogio ed Agostino¹³¹.

La legislazione tardoantica insiste sulla *severitas* dell'*ultio* irrogata dalla legge, anche quando non è in rapporto con una *iniuria* personale, in cui dunque la legge non dà forma e limiti alla *ultio* di una *iniuria* subita da un individuo. La vendetta è in questo caso il risarcimento dell'infrazione di un ordine stabilito dalle leggi e, soprattutto, nella legislazione tardoantica, di un ordine stabilito dall'imperatore attraverso le leggi, è il risarcimento di una *iniuria* inferta a queste leggi, *legum nostrarum iniuria*, come troviamo in una costituzione di Arcadio¹³². D'altronde anche nei casi della vendetta come risarcimento offerto ai privati attraverso le leggi e i tribunali, è anche a questo ordine che viene recata la *iniuria*. Nelle *Pauli Sententiae*, a proposito della deportazione dell'autore di una composizione infamante ai danni di qualcuno, senza che vi sia un'iniziativa giudiziaria da parte della persona lesa, viene detto efficacemente *interest enim publicae disciplinae opinionem uniuicuiusque a turpi carminis infamia vindicare*¹³³. I cristiani, come abbiamo visto, sono esortati dai loro teologi a non servirsi della possibilità di vendicarsi dei torti subiti, quand'anche fossero reali, anche attraverso la giustizia dello stato, seguendo i precetti neotestamentari che condannano in generale la vendetta, e vengono avvertiti dei limiti di questa giustizia. Tuttavia realisticamente viene riconosciuta, sulla scorta soprattutto della lettera ai Romani, la sua funzione voluta da Dio stesso nel mantenimento dell'ordine della società, soprattutto quando la pena serve come deterrente contro la criminalità. Agostino in particolare mette in evidenza come al rigore delle leggi debba essere affiancata la prospettiva salvifica della chiesa anche nella punizione dei rei e Ambrogio esorta l'imperatore ad imitare Dio, congiungendo in sé *severitas e misericordia*¹³⁴.

130. Cfr. Sen. *de const. sap.* 16, 3; *de ira* 3, 43, 5. Ma vedi anche Aug. *Serm.* 88; Ambr. *de off.* 1, 6, 22.

131. Cfr. Ambr. *de off.* 1, 6, 22; Aug. *Serm.* 88, l. 324.

132. CTh. 16.5.29.

133. P.S. 5.25.15. Cfr. RIVIÈRE, cit. 8

134. Ambr. *Expl. Ps.* 37, 19, 3: *imitamini ergo, imperatores, exemplum diuinum, ut sitis in statuendis legibus seueriores, in exigendis suppliciis misericordes. severitas legum insolentem restringat audaciam, misericordia principum reos subtrahat poenae.*

Abstract: The Christian texts in which the desire for revenge is condemned are mainly late ancient Latin texts, by authors such as Augustine, Ambrose, Leo the Great and the condemnation is justified by two New Testament passages, Mt 6, 12 and Rm 12, 17. The revenge condemned is also that prosecuted through the laws and courts and the attitude of the church towards Roman criminal justice is therefore recalled. The non-Christian precedents, Plato and the Stoics, are analyzed to highlight the characteristics and limits of Christian novelty in this area.

Keywords: Revenge, christians, criminal law, legal revenge, Stoics.

BIBLIOGRAFIA

- ACHILLI I., 'Circumcelliones': *appunti sul fenomeno del monachesimo itinerante*, in *L'Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'impero romano*. Atti del XVI convegno di studio, Rabat, 15-19 dicembre 2004, a cura di A. Akerraz, Roma 2006, 923-933.
- ALETTI J.-N., *La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13, 1-7*, *Biblica* 89 (2008), 459-476.
- Antropologia della vendetta*, a cura di G. Lorini-M. Masia, Napoli 2015.
- APOLITO M., *L'adulterio nel diritto greco. Riflessione sul diritto dell'antico Oriente mediterraneo*, Napoli 2009.
- ARMSTRONG D., "Be angry and sin not". *Philodemus versus the Stoics on natural bites and natural emotions*, in *Passions and moral progress in Graeco-roman thought*, ed. by J.T. Fitzgerald, London-New York 2008, 79-121.
- BARONE ADESI G., *Religio e polifunzionalità della pena tardoantica*, in *La funzione della pena in prospettiva storica e attuale. Atti del convegno della Società italiana di Storia del diritto*, (Brescia, 16-17 ottobre 2009), a cura di A. Calore.-A. Sciumé, Milano 2013, 33-91.
- BASSANELLI SOMMARIVA G., *L'imperatore si dà il tempo di riflettere: brevi osservazioni su CTh. 9.40.13, AARC 10. Convegno internazionale in onore di Arnaldo Biscardi*, Napoli 1995, 541-442.
- BERGMEIER R., *Die Loyalitätsparänese Röm 13, 1-7 im Rahmen von Röm 12 und 13*, in *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament*, Tübingen 2000, 144-160.
- BOTTA F., *La vendetta come officium pietatis*, in *Antropologia della vendetta*, a cura di G. Lorini-M. Masia, Napoli 2015, 11-38.
- BRAICOVICH R.S., *Seneca's Medea and de ira: Justice and revenge*, *Journal of ancient philosophy* 11.2 (2017), 106-119.

- BRISSET J., *Le stoïcisme et la vengeance*, RHDFFE 58 (1980), 57-68.
- BUC PH., *La vengeance de Dieu. De l'exégèse patristique à la réforme ecclésiastique et à la première croisade*, in *La vengeance 400-1200*, dir. D. Barthélemy-F. Bougard-R. Le Jan, Rome 2006, 451-486.
- CACITTI R., *Furiosa turba. I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza e della contestazione ecclesiale dei circoncellioni d'Africa*, Milano 2007.
- DERRETT J.D.M., *Judgement and 1 Corinthians 6*, NTS 37 (1991), 22-36.
- DI CINTIO L., *Riflessioni sul libro IX della «Interpretatio» alaricana*, Rivista di Diritto Romano, 12 (2012), 51-53.
- DOGNIEZ C., *Les habits de la vengeance divine dans la Septante*, in *Eukarpa, études sur la Bible et ses exégètes*, dir. M. LOUBET et D. PRALON, Paris 2011, 85-97.
- ELLIOTT N., *Romans 13, 1:7 in the context of imperial propaganda*, in *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, ed. by R.A. Horsley, Harrisburg 1997, 184-204.
- Eukarpa, études sur la Bible et ses exégètes*, dir. M. LOUBET et D. PRALON, Paris 2011.
- GIORDANO M., *Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne*, Cahiers "Mondes anciens" 5 (2014), 1-14.
- HARRILL J., *Paul and empire: studying Roman identity after the cultural turn*, Early Christianity 2 (2011), 281-311.
- HARRIS W.V., *Saving the φαινόμενα: a note on Aristotle's definition of anger*, The Classical Quarterly 47 (1997), 452-454.
- HERMAN G., *Athenians beliefs about revenge: problems and methods*, Proceedings of the Cambridge Philological Society 46 (2000), 7-27.
- HERMANOWICZ E., *Possidius of Calama: a study of the north african episcopate in the age of Augustine*, Oxford 2008.
- HILLNER J., *Prison, punishment and penance in late antiquity*, Cambridge 2015.
- HUCK O., *Un cas d'interprétation juridique: la législation constantiniennne sur l'audience épiscopale*, Paris 2015.
- KELHOFFER J., *Suppressing anger in early christianity: exemples from the Pauline tradition*, Greek, Roman, and Byzantine Studies 47 (2007), 307-325.
- KONSTAN D., *Aristoteles on anger and the emotions: the strategy of status*, Yale classical studies 32 (2003), 99-120.
- KRAUTER S., *„Es ist keine Gewalt ausser von Gott“: Röm 13,1 im Kontext des politischen Diskurses der Neronischen Zeit*, in *The Letter to the Romans*, ed. by U. Schnelle, Leuven-Paris 2009, 371-401.

- La funzione della pena in prospettiva storica e attuale. Atti del convegno della Società italiana di Storia del diritto*, (Brescia, 16-17 ottobre 2009), a cura di A. Calore - A. Sciumé, Milano 2013.
- La vengeance, 400-1200*, sous la direction de F. D. Barthélemy - F. Bougard - R. Le Jan, Rome 2006.
- Le Declamazioni Minori attribuite a Quintiliano*, a cura di L. Pasetti - A. Casamento-G. Di Matteo, I, Bologna 2019.
- LEGASSE S., *Paul et César: Romains 13, 1-7, essai de synthèse*, Revue Biblique 101 (1994), 516-532.
- Libera curiositas. Mélanges d'histoire romaine et d'antiquité tardive offerts à Jean-Michel Carrié*, dir. Chr. Freu - S. Janniard - A. Ripoll, Turnhout 2016.
- MCCARTHY C.M., *Divine wrath and human anger, embarrassment ancient and new*, Theological Studies 70 (2009), 845-874.
- MORRIS P., *Biblical justice; recompense, revenge and restoration*, in *The one who reads may run*, R.Boer - M. Carden - J. Kelso (edd.), London-New York 2012, 186-199.
- NARDI C., *Lecture patristiche della Lettera ai Romani*, Rivista di ascetica e di mistica 35 (2010), 673-684.
- NERI V., *Ancora sui circumcelliones (alla luce di studi recenti)*, Mediterraneo antico 12 (2009), 185-198.
- NERI V., *I cristiani e la giustizia penale: principi e prassi (sec. IV-V)*, in *Libera curiositas. Mélanges d'histoire romaine et d'antiquité tardive offerts à Jean-Michel Carrié*, dir. Chr. Freu - S. Janniard - A. Ripoll, Turnhout 2016, 369-386.
- NERI V., *I cristiani e la legislazione imperiale su adulterio e divorzio nei secoli V-VIII*, in *Ravenna Capitale. Permanenze del mondo giuridico romano in Occidente. Instrumenta, civitates, collegia, studium iuris*, a cura di G. Bassanelli Sommariva - S. Tarozzi - P. Biavaschi, Santarcangelo di Romagna 2014, 89-110.
- NERI V., *L'intercessio dei vescovi nel processo romano (IV-V secolo)*, in *Ravenna capitale. Giudizi, giudici e norme processuali in occidente nei secoli IV-VIII*, a cura di G. Bassanelli Sommariva - S. Tarozzi - P. Biavaschi, Santarcangelo di Romagna 2016, 107-120.
- PASETTI L., *Le Declamationes minores: funzione e tradizione di un libro di scuola*, in *Declamazioni Minori attribuite a Quintiliano*, a cura di L. PASETTI - A. CASAMENTO - G. DI MATTEO, I, Bologna 2019, XXXIV-XXXV.
- Passions and moral progress in Graeco-roman thought*, ed. by J.T. Fitzgerald, London-New York 2008.
- Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, ed. by R.A. Horsley, Harrisburg 1997.

- PULIATTI S., *L'“episcopalis audientia” fra IV e V secolo*, *Κοινωνία*, 40 (2016), 299-330.
- Ravenna capitale. Permanenze del mondo giuridico romano in Occidente nei secoli V-VIII*, a cura di G. Bassanelli Sommariva - S. Tarozzi - P. Biavaschi, Santarcangelo di Romagna 2014.
- Ravenna capitale. Giudizi, giudici e norme processuali in Occidente nei secoli IV-VIII*, S. Arcangelo di Romagna 2016, a cura di G. Bassanelli Sommariva - S. Tarozzi - P. Biavaschi, Santarcangelo di Romagna 2016.
- RIVIÈRE Y., *Pouvoir impériale et vengeance: de Mars Ultor à la divina vindicta*, in *La vengeance, 400-1200*, sous la direction de F. D. Barthélemy - F. Bougard - R. Le Jan, Rome 2006, 7-42.
- Rome in the Bible and the early Church*, ed. by P. Oakes, Grand Rapids 2002.
- RUIZ-ORTIZ F.-J., *The dynamics of violence and revenge in the Hebrew book of Esther*, Leiden-Boston 2017.
- SARDELLA T., *Potere, costume e sessualità nelle decretali di Damaso e di Innocenzo. Adulterio e ruoli famigliari*, *Rivista di storia del cristianesimo* 2 (2011), 261-278.
- Seeing Seneca whole: perspectives on philosophy, poetry and politics*, ed. by K. Volk - G. D. Williams, Leiden-Boston 2006.
- SHAW B.D., *Sacred violence. African christians and sectarian hatred in the age of Augustine*, Cambridge 2011.
- SIVAN H., *Le corps d'une pécheresse, le prix de la piété. La politique de l'adultère dans l'Antiquité tardive*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 53.2 (1998), 231-253.
- STILLWELL A. M. - BAUMEISTER R. F. - DEL PRIORE R. E., *We're all victims here: toward a psychology of revenge*, *Basic and Applied Social Psychology* 30 (2008), 253-263.
- The Letter to the Romans*, ed. by U. Schnelle, Leuven-Paris 2009.
- The one who reads may run*, ed. by R. Boer - M. Carden - J. Kelso, London-New York 2012.
- TOSCANO S., *Sub iudice subpliciorum. Notazioni sul diritto di punire nella società tardoantica*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. X Convegno internazionale in onore di Aldo Biscardi*, Perugia 1995, 603-618.
- TUCK J.T., *Der Zorn. Die andere Seite der Liebe Gottes*, *Theologie und Philosophie* 83 (2008), 385-409.
- VITELLA MASANA J., *Las sanciones de los canones pseudoiliberitanos*, *Sacris erudiri* 46 (2007), 5-87.
- VLASTOS G., *Socrates: ironist and moral philosopher*, Cambridge 1991.
- VOGT K.M., *Anger, present injustice and future revenge in Seneca's de ira*, in *Seeing Seneca whole: perspectives on philosophy, poetry and politics*, ed. by K. Volk - G. D. Williams, Leiden-Boston 2006, 57-74.

WINTER B.W., *Civil litigation in secular Corinth and the church*, *New Testament Studies* 37 (1991), 559-572.

WINTER B.W., *Roman law and society in Romans 12-15*, in *Rome in the Bible and the early Church*, ed. by P. Oakes, Grand Rapids 2002, 67-102.

ZUCCOTTI F., *La crudeltà nel Codice Teodosiano e i suoi fondamenti teologico-giuridici*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. Organizzare sorvegliare punire. Il controllo dei corpi e delle menti nel diritto della tarda antichità. In memoria di F. De Marini Avonzo*, a cura di S. Giglio, Roma 2013, 33-103.