

Luca Loschiavo

# La Didascalia Apostolorum e la giustizia del vescovo prima di Costantino

(doi: 10.1440/98477)

Quaderni di diritto e politica ecclesiastica (ISSN 1122-0392)

Fascicolo speciale, agosto 2020

**Ente di afferenza:**

*Università di Torino (unito)*

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

**Licenza d'uso**

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

# La *Didascalia Apostolorum* e la giustizia del vescovo prima di Costantino

di Luca Loschiavo

*The 'Didascalia Apostolorum' and the episcopal justice before Constantine the Great*

Scholars are long used to consider the episcopal justice beginning from the Constantine's constitutions on the 'episcopal audientia' (a.D. 318 and 333). After at least two centuries, an articulated and participated discussion is still alive concerning the nature of the episcopal courts and other aspects of its structure and its functioning (a real judicial activity or a simple arbitration; competence limited to private disputes or extended to criminal cases; relationship with imperial jurisdiction; procedural models ...). Many questions remain opened and no position seems to prevail in the debate. To come out from such an empassé, it could be useful to pay attention to what happened in the ancient (pre-constantinian) Christian communities in case of a dispute between two 'brothers'. The Gospel's 'paradoxical' indications often clashed with practical difficulties. Some more 'concrete' suggestions came certainly from the Epistles of Paul. Much more useful must have however been for the bishops the anonymous text of the *Doctrina duodecim Apostolorum* better known as *Didascalia Apostolorum*.

*Keywords:* Episcopal Justice, 'fraterna correptio' and 'denunciatio evangelica', Paul, 1 Corinthians 6; *Didascalia Apostolorum*, Judicial procedure for Christian ancient communities.

SOMMARIO: 1. Un cambio di visuale, una giustizia differente. – 2. Paolo di Tarso e l'individuazione di un risolutore delle controversie. – 3. Alla ricerca di una procedura: la *Didascalia degli Apostoli*. – 4. Il procedimento. – 5. Una tradizione ampia e diffusa prima del lento avvicinamento al diritto romano.

## 1. *Un cambio di visuale, una giustizia differente*

La giurisdizione ecclesiastica è certamente tra i lasciti più caratteristici e significativi del diritto medievale e non vi è dubbio che la sua creazione e il suo lento sviluppo abbiano grandemente contribuito alla formazione dei modelli processuali del nostro occidente<sup>1</sup>. Un'antica abitudine storio-

<sup>1</sup> Per limitarsi alle pubblicazioni più recenti, si v. Litewski (1999) e Nörr (2012), nonché i contributi raccolti nei volumi curati rispettivamente da Schmoeckel *et al.* (2012) e Mausen *et al.* (2014).

grafica fa cominciare qualunque discorso sulle origini di tale giurisdizione dalle disposizioni con le quali Costantino introdusse nell'ordinamento tardoimperiale l'*episcopale iudicium*. La normativa costantiniana, però, non disciplina il funzionamento di questo particolare giudizio e lascia anzi aperte svariate e importanti questioni<sup>2</sup>. Non sorprende allora che intorno all'*episcopalis audientia* costantiniana il dibattito tra gli studiosi sia stato e permanga assai vivace e partecipato. Ci si è chiesti, in particolare, se il tribunale episcopale fosse competente sin dall'inizio per le sole controversie civili (escludendo quelle che noi oggi diremmo di carattere penalistico), se nel giudizio del vescovo dovesse riconoscersi un'ulteriore e peculiare forma di arbitrato che si aggiungeva alle altre già presenti nell'ordinamento giuridico romano, o se, invece, non fosse piuttosto un singolare esempio di giurisdizione alternativa a quella ordinariamente esercitata dai magistrati romani nel nome dell'imperatore<sup>3</sup>. Ci si è infine domandati a quali modelli i vescovi uniformassero il loro operare come giudici. Il dibattito va avanti ormai da lungo tempo eppure gli studiosi continuano a dividersi sostenendo posizioni differenti, senza che l'una riesca a prevalere definitivamente sull'altra.

Per uscire da questa sorta di *impasse*, per cercar di raggiungere una più sicura comprensione della vera natura della giustizia del vescovo, può essere allora utile provare a guardare al giudizio episcopale ribaltando la prospettiva. È anzitutto il caso di ricordare come Costantino, lungi dal creare l'*episcopale iudicium*, si sia in realtà limitato a riconoscere qualcosa che già esisteva. Il vescovo, infatti, era chiamato a giudicare delle liti tra i membri della sua comunità ben prima che il suo intervento fosse preso in considerazione dal legislatore statale per integrarlo nelle strutture amministrative del tardo impero. Anziché considerare – come s'è fatto sino ad ora – l'*episcopalis audientia* dal punto di vista dell'ordinamento

<sup>2</sup> Giustamente la Humfress (2007) 157 rileva come le poche costituzioni imperiali che fanno riferimento al giudizio del vescovo siano spesso state interpretate dagli studiosi come norme istitutive dell'*episcopalis audientia* o tali da definirne lo scopo e la funzione, laddove, in effetti, esse più semplicemente intervengono a risolvere casi concreti e presuppongono già esistente il tribunale del vescovo.

<sup>3</sup> Mentre, infatti, per l'età successiva (a partire cioè dalla fine del IV sec.), le fonti normative paiono chiare nel riconoscere all'*episcopalis audientia* natura di arbitrato e una competenza limitata alle sole controversie civili, le costituzioni di Costantino (ma anche le contemporanee fonti ecclesiastiche) si offrono sul punto a interpretazioni diverse. Un'analisi puntuale della normativa imperiale è in Cimma (1989). V. anche Vismara (1995) e Banfi (2005).

imperiale romano, si può allora provare a guardare come esso sia nato e abbia preso forma, in quali contesti, con quali finalità e presupposti ideali, ispirandosi a quali modelli. Occorrerà dunque rivolgere lo sguardo al mondo delle comunità cristiane primitive e seguire una vicenda che fu né breve né semplice e che ci riporta alle radici stesse del cristianesimo.

In effetti, nemmeno i primi cristiani riuscivano a non litigare. Lo stesso Gesù, stando al Vangelo di Luca, pur riconoscendo nei litigi altrettante ‘occasioni di peccato’ (*scandala*), non si nascondeva l’ineluttabilità degli stessi<sup>4</sup>. E anche i romani, osservando, dal di fuori, le prime comunità di cristiani, furono colpiti dall’estrema litigiosità che ne contraddistingueva la vita. Una simile propensione alla litigiosità trova forse una spiegazione considerando la prevalente origine di quei litigi. In quei primi tempi, infatti, i cristiani potevano trovarsi a litigare non solo e non tanto per questioni pratiche – il mio e il tuo, il rispetto e l’offesa, il dovuto e il preteso – ma anche, e anzi soprattutto, proprio per questioni che attenevano alla loro fede: come intendere questo o quel passo delle Scritture? come attuare questo o quell’altro insegnamento? come valutare forma e sostanza negli atti di devozione? e via così. È il caso di osservare come litigi nati da questioni simili siano comprensibilmente assai più difficili da ricomporre. Ciascun litigante ritiene, infatti, di essere dalla parte della superiore verità e sente il dovere – un dovere eminentemente religioso – di combattere l’errore dell’avversario e far di tutto per condurre quest’ultimo al definitivo ravvedimento (si preoccupa infatti dell’eventualità che il seme di quell’errore possa tornare a germogliare).

In ogni caso, quali che fossero i motivi dei contrasti, i cristiani dovettero presto prendere coscienza di come, litigando fra loro, offrirono agli avversari un’occasione sin troppo facile per denigrare la sostanza stessa della loro fede<sup>5</sup>: come si poteva, in sostanza, credere ai fedeli in Cristo che predicavano l’amore, quando poi – così obiettavano i detrattori della nuova religione – li si vedeva continuamente bisticciare tra loro?

<sup>4</sup> Lc 17.1-4 (utilizzo qui il testo della traduzione ufficiale CEI che traggio da *La Bibbia* [2006]): «Disse ancora ai suoi discepoli: “È inevitabile che avvengano scandali, ma guai a colui per il quale avvengano. È meglio per lui che gli sia messa al collo una pietra da mulino e venga gettato nel mare, piuttosto che scandalizzare uno di questi piccoli. State attenti a voi stessi! ...”».

<sup>5</sup> Al di là dell’incerta notizia che troviamo in Svetonio (*De vita Caesarum*, V.23.4), è significativo quanto scrive il filosofo Celso, autore, intorno al 178, di un trattato contro i cristiani; cfr. Rinaldi (2016) 37-38 e 91-92.

Risolvere le liti tra i fratelli e riportare tra loro la pace apparve perciò tra le prime e più urgenti necessità che le più antiche comunità di fedeli si trovarono ad affrontare. Com'è ovvio, i primi cristiani cominciarono a cercare una risposta nelle stesse parole di Gesù. Dal Messia essi apprendevano che nell'attesa del Regno dei cieli, dove certamente avrebbero conosciuto la giustizia divina, essi avrebbero dovuto assolvere due obblighi fondamentali e fra loro strettamente connessi: anzitutto disporsi al perdono verso colui che si era fatto strumento del male (il peccatore) e quindi – e principalmente – attivarsi affinché il peccatore riconoscesse la propria colpa e, attraverso il pentimento e l'espiazione, potesse riprendere la strada che conduce alla salvezza. Nel Vangelo di Matteo l'insegnamento di Gesù trova la sua espressione più chiara (Mt 18.15-17)<sup>6</sup>:

Se il tuo fratello ha mancato contro di te, va' e riprendilo in modo che siate voi due soli; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché *ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni*. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà nemmeno l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano.

Com'è stato opportunamente notato, queste parole delineano due distinte figure: la *fraterna correptio* (... *va' e riprendilo*) e la *denunciatio evangelica* (... *dillo all'assemblea*)<sup>7</sup>. Entrambe perseguono – in forma privata la prima, pubblica l'altra – un fine che è primariamente morale e religioso e, non a caso, il discorso si rivolge alla vittima e non all'autore dell'atto colpevole. Ed è appunto per questo che si vuole che l'iniziativa sia presa da colui che ha subito il comportamento ingiusto del 'fratello' o che è comunque venuto a conoscenza della colpa di questo. Ribaltando tuttavia ogni consueta impostazione, il fine ultimo dell'iter delineato nel Vangelo non è quello di punire il colpevole di un'azione malvagia e nemmeno quello di porre rimedio alle conseguenze negative dell'atto del peccatore/malfattore. Piuttosto si delinea un percorso complesso attraverso il quale si mira a recuperare il 'fratello che ha sbagliato'. In altre parole, occorre attivarsi affinché il peccatore prenda coscienza della colpa commessa, esprima sincero pentimento e manifesti il desiderio di riconciliarsi con la vittima e con l'intera comunità.

<sup>6</sup> Il tema è ripreso anche in *Lc* 17.3-4.

<sup>7</sup> Lefebvre (1950); Bellini (1986); Koch (2006).

Si tratta, evidentemente, di una concezione della giustizia del tutto originale, dove l'idea caritativa prevale di gran lunga su quella retributiva. Per quanto paradossale possa essere questa impostazione, il profilo giuridico non viene comunque meno. Inevitabilmente, infatti, ogni volta che gli effetti dell'azione ingiusta del fedele superano la sfera intra-soggettiva e ricadono sul mondo circostante ne risultano lesi sia l'interesse del singolo, colpito sul piano fisico, economico o sociale (interesse 'privatistico'), sia quello dell'intera comunità che vede infranta la pace sociale (interesse 'pubblicistico'). In tali casi, il pentimento interiore del peccatore, pur necessario, non sarà sufficiente. Per ottenere il perdono, e con esso il ritorno sulla via della salvezza, occorrerà attivarsi concretamente per rimediare alle lesioni arrecate e ripristinare la pace all'interno della comunità.

La *denunciatio evangelica* ripropone in realtà uno schema già presente nell'antica società ebraica. Se, infatti, alcuni precetti biblici parrebbero piuttosto istigare alla vendetta<sup>8</sup>, l'ebreo che segue la *Torah* è nondimeno chiamato ad attivarsi per neutralizzare il male che altri possano aver cagionato<sup>9</sup>. Come spesso accade, le parole del Vangelo hanno però soprattutto lo scopo di attribuire un nuovo e più elevato significato alla legge mosaica, di «portarla – cioè – a compimento» (*Mt* 5.17). La *denunciatio* è dunque principalmente uno strumento attraverso il quale mettere in pratica quegli antichi precetti della *Legge* superando ogni interpretazione artificiosa, formalistica o semplicemente riduttiva<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Si vedano per es. *Lv* 24.19-20 (la 'legge del taglione'), *Dt* 25.17 (il dovere di ricordare il male ricevuto) o *Ex* 21.12 e 23-25 e *Dt* 19.11-13 (l'obbligo di reagire in caso di omicidio o mutilazioni volontarie).

<sup>9</sup> Al di là dell'esplicito rinvio alla regola della doppia testimonianza (espressa in *Nm* 35.30; *Dt* 17.6 e 19.15), è utile rileggere in particolare *Lv* 5.1: «Se una persona pecca perché nulla dichiara benché abbia udito la formula di scongiuro e sia essa stessa testimone o abbia visto o sappia, sconterà la sua iniquità» e *Lv* 19.17-18: «Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello; rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai d'un peccato per lui»; cfr. Marantonio Sguerzo (1979) 53. L'obbligo della denuncia è esplicitato anche in *Ez* 33.6.

<sup>10</sup> Lo stesso Vangelo di Matteo è chiarissimo in questo senso (*Mt* 5.20): «Poiché io vi dico che se la vostra giustizia non avrà superato quella degli scribi e dei farisei, non entrerete affatto nel regno dei cieli». Come giustamente nota Bellini (1986) 19 nt. 11, è davvero notevole la vicinanza esistente tra le parole di *Mt* 18.15-17 e quelle presenti nella 'Regola della comunità' (o anche 'Manuale di disciplina') emersa tra i rotoli manoscritti scoperti a Qumran. Si veda in particolare 1 QS V.25-VI.1 (ed. García Martínez [1996] 9): «No-one should speak to his brother in anger or muttering, [26] or with a

Nondimeno, realizzare una differente giustizia sulla terra – una giustizia, cioè, che abbia quale obiettivo primario non la punizione del reo ma il pieno recupero del peccatore e la riconciliazione dei litiganti<sup>11</sup> – è cosa tutt’altro che semplice. E, in effetti, non fu senza difficoltà e qualche incertezza e incomprendimento che i primi cristiani si impegnarono a tradurre in pratica questo insegnamento, ad applicarlo ai reali contesti.

## 2. Paolo di Tarso e l’individuazione di un risolutore delle controversie

Non è difficile immaginare come, crescendo le dimensioni del movimento cristiano e moltiplicandosi le comunità, le controversie tra i fedeli aumentassero proporzionalmente nel numero come pure nella varietà e complessità. Allo scopo di salvaguardare la compattezza delle stesse comunità (e anche di sottrarre agli agguerriti polemisti pagani un valido argomento da spendere contro i cristiani), occorreva dunque predisporre delle modalità più stringenti attraverso le quali ripristinare il prima possibile una vera concordia tra i litiganti. Occorreva anche prevedere un sistema calibrato di censure e di sanzioni per quanti si mostrassero riottosi ad accettare la *correptio* caritatevole dei ‘fratelli’. Ancor più urgente era poi la necessità di individuare una figura cui affidare il non facile compito di decidere le controversie.

Invano, però, si cercherebbero nei Vangeli indicazioni precise per far fronte a tali questioni. Fu invece Paolo di Tarso a suggerire le prime risposte. Nella *I Lettera ai Corinzi*, in un passo tanto famoso quanto difficile da interpretare, Paolo scrive appunto (*I Ad Cor.*, VI.1-9; a. 56? d.C.):

hard “neck or with passionate” spiteful intent and he should not detest him “in the stubbornness” of his heart, but instead reproach him that day so as not [VI.1] to incur a sin for his fault. And in addition, no-one should rise a matter against his fellow in front of the Many unless it is with reproof in the presence of witnesses». È possibile che la ‘Regola’ di Qumran fosse tra le fonti a disposizione dell’autore della *Didaché*; cfr. Prinzivalli, Simonetti (2010) 5-75. V. tuttavia i rilievi di Marantonio Sguerzo (1979) 55-56.

<sup>11</sup> Il significato provocatorio e paradossale della superiore giustizia cui fanno riferimento le parole del Vangelo si palesa con maggior chiarezza nell’episodio dell’adultera (*Jo* 8.1-11). Poco oltre, Gesù torna a prender le distanze dalla lettura farisaica della legge deuteronomica sulla doppia testimonianza definendola «la vostra legge» (*Jo* 8.17). Si v. anche *Lc* 12.13-20 e 17.3-4.

Quando qualcuno di voi ha una lite con un altro, oserebbe chiamarlo in giudizio davanti agli ingiusti anziché davanti ai santi? Non sapete che i giusti giudicheranno il mondo? Se dunque il mondo è giudicato da voi, siete voi indegni di giudicare delle cose di nessun conto? Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più possiamo giudicare delle cose del secolo! Quando perciò avrete da giudicare di queste cose, *costituite come giudici persone dappoco che facciano parte della comunità*<sup>12</sup>. Dico questo affinché proviate vergogna. Che forse non vi è tra voi chi sia tanto sapiente da poter giudicare tra un fratello e l'altro? E invece il fratello litiga col fratello davanti agli infedeli! È già grave peccato che abbiate dei processi tra voi. Perché piuttosto non subite qualche torto? Perché non patite qualche danno? Invece siete voi a offendere e derubare, e per di più ai vostri fratelli. Non sapete che gli ingiusti non avranno il regno dei cieli? Non peccate...

È senz'altro cosa deprecabile – afferma Paolo – che i cristiani facciano torto o rechino danno ad altri e che si lascino coinvolgere in litigi. Il cristiano non dovrebbe mostrare tanto attaccamento alle cose del mondo e, piuttosto che litigare, sarebbe preferibile che fosse egli stesso il primo a patire qualche torto o soffrire ingiustamente qualche danno materiale. In ogni caso, quando ugualmente insorga una lite di questo genere, non è certo a giudici estranei – e non credenti – che ci si potrà affidare. È invece all'interno della stessa comunità che le liti dovranno essere risolte. Quali giudici siano allora chiamati quei cristiani «di poco conto» (*exouthenemènous* in greco, *contemptibiles* nella versione latina) che per simili questioni ancora conservino un qualche – ancorché biasimevole – interesse. Non dovrebbe essere troppo difficile – ecco l'indicazione che, non senza un po' di sarcasmo, Paolo lascia ai Corinzi – trovare fra voi qualche esperto (*oudeìs sophós / sapiens quisquam*) che ancora abbia voglia di interessarsi a questi negozi «di nessun conto» (sottraendo con ciò tempo ed energia all'impegno, assai più serio per un cristiano, di avvicinarsi a Dio) e accetti di giudicare tra un fratello e l'altro.

Paolo è ben consapevole di dover tradurre in termini attuabili gli insegnamenti di Gesù senza tuttavia affievolirne il contenuto paradossale. Se però egli è chiarissimo nell'escludere che lo scandalo di una lite tra cristiani possa essere portato alla cognizione di giudici esterni alle

<sup>12</sup> Da notare come, nella versione ufficiale in lingua italiana della CEI (*La Bibbia* 2006), questa frase della lettera paolina abbia una intonazione interrogativa (*Se dunque avete liti per cose di questo mondo, voi prendete a giudici gente senza autorità nella Chiesa?*) che non mi pare il testo originale greco dell'epistola autorizzi. Il significato, in ogni caso, ne risulta alquanto variato.

comunità, più sibillino appare quando si tratta di indicare l'autorità giudicante da eleggere all'interno dell'*ecclesia*. Nel suggerire ai cristiani di Corinto di affidarsi a un «sapiente» scelto tra loro, Paolo scrive avendo certamente presenti modelli già propri dell'ebraismo<sup>13</sup>: egli fa evidente riferimento a un semplice membro della comunità (un laico, dunque, e non certo tra i più eminenti) che, oltre alla fede in Cristo, possedeva pure quelle competenze specifiche nelle cose del secolo necessarie a decidere le liti tra i propri compagni di fede<sup>14</sup>.

Se fu questo lo spirito che aveva animato la stesura di questo passaggio, ben presto, gli antichi cristiani finirono tuttavia per intendere le parole di Paolo secondo un significato un po' differente. Già a partire da Ignazio di Antiochia († a. 107 ca.), si cominciò in effetti a riconoscere il «sapiente» di cui parlava l'apostolo nel vescovo della singola comunità<sup>15</sup>. Era, del resto, una soluzione in linea con il processo allora in atto che vedeva confrontarsi i due principali modelli organizzativi delle comunità giudaico-cristiane (*ex circumcissione*) e di quelle 'paoline' (*ex gentibus*)<sup>16</sup>. Com'è noto quel processo si concluse, appunto, con l'affermazione generalizzata della figura del vescovo monarchico o monocratico<sup>17</sup>. L'*epískopos* fu allora inteso quale *iudex vice Christi* e dal suo giudizio si fece dipendere l'attribuzione degli ordini sacri come pure delle penitenze e punizioni. La sua giurisdizione si affermò come naturale ed esclusiva nella diocesi, estendendosi contemporaneamente sui laici e sul clero, sulle questioni inerenti la disciplina e su quelle riguardanti i *negotia* terreni tra 'fratelli'<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> In questo senso si pronunciò anni fa Köhler (1953) e la sua tesi è oggi ampiamente condivisa. In particolare, secondo quello studioso (152), nell'antico Israele, i giudici – soprattutto quelli dei tribunali locali – non costituivano un corpo specializzato. Ciascun cittadino che fosse dotato di determinate qualità poteva invece essere investito della funzione di giudicare nel pubblico processo. A questo si aggiunga che, tra le qualità necessarie richieste per assumere la veste di giudice, vi era soprattutto 'la sapienza'. Sulla sapienza – da intendersi qui soprattutto come conoscenza del mondo – quale requisito del buon giudice, cfr. Noth (1955) 99-122 e, *contra*, Vismara (1995) 6.

<sup>14</sup> Faccio mia l'interpretazione suggerita in proposito da Diliberto (1978-79) 197-210, ben consapevole del fatto che non è certamente la sola possibile.

<sup>15</sup> Heggelbacher (1974) 221 e ss.; Pieler (1978), 469-471; Vismara (1995) 5-24.

<sup>16</sup> Fantappiè (2011) 33-34.

<sup>17</sup> Il fenomeno è noto; cfr. per tutti Gaudemet (1994) 96 e ss. (tr. ita., 116 e ss.) e più recentemente Camplani (2006).

<sup>18</sup> Oltre che nel primo capitolo del richiamato volume di Fantappiè (2011), una ricostruzione approfondita di questo complesso processo si può trovare in Condorelli (1997) 13-83.

Nell'affrontare il compito di dirimere le liti e riportare la pace nel suo gregge, il vescovo poteva dunque avvalersi di una piena autorità – che noi definiremmo ‘giurisdizionale’ – il cui fondamento era interno e originario, non certo derivato da autorità esterne. Ciò considerato, dovrebbe esser chiaro che impostare in termini eccessivamente formalistici le questioni sulle quali si è soprattutto incentrato il dibattito storiografico, e cioè la vera natura del giudizio del vescovo (forma di arbitrato o vera e propria giurisdizione) e l’ampiezza della sua cognizione (limitata alle controversie tra privati o estesa anche alla disciplina dei fedeli e ai fatti criminosi), impedisce di arrivare molto lontano<sup>19</sup>.

Nemmeno poi si deve dimenticare che il vescovo non aveva a disposizione i soli panni del giudice autorevole e imparziale. E se quell’abito gli era certo necessario nello svolgere il ruolo di pastore che interviene per correggere e sanzionare certi comportamenti negativi, il medesimo vescovo, secondo i casi che gli venivano prospettati e di fronte a litigi tra privati, poteva trovare senz’altro più funzionale al suo scopo indossare, volta per volta, le vesti dell’arbitro amichevole o quelle dell’abile mediatore ovvero quelle del padre amorevole e del conciliatore instancabile<sup>20</sup>. E, infatti, le collezioni pseudo-apostoliche non mancano di ripetere che ciò che più rileva nell’azione del vescovo chiamato a intervenire nelle controversie tra i ‘fratelli’ non è tanto il fine di censurare e punire, e nemmeno quello di attribuire il torto e la ragione tra i litiganti. Piuttosto, secondo le parole di Mt 5.9 (*beati coloro che si adoperano per la pace*), il vescovo, anche quando è chiamato senz’altro a giudicare, dovrà anzitutto favorire la pacificazione e perseguire la riconciliazione fra i fedeli e quindi il ritorno della concordia nella porzione di gregge a lui affidata<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> È, per esempio, l’atteggiamento di Vismara (1995) 10-14. Mi pare invece condivisibile quanto scrive Lupoi (1994) 42, ritenendo che, più che polemizzare circa il fondamento giuridico delle attribuzioni vescovili in ambito giudiziario, occorra comprendere quale fosse il ruolo svolto dal vescovo della società tardo-imperiale e che (46) decisione autoritativa della lite e composizione amichevole non devono necessariamente vedersi in questi contesti come categorie in antitesi: «parlare di arbitrato significa, quindi, solo caratterizzare l’attività di composizione di una lite più di quanto non si usi fare per altri giudici del medesimo periodo». V. anche Harries (1999) 174-175 e 194-195.

<sup>20</sup> Esempi in Lamoreaux (1995) 154.

<sup>21</sup> Già l’antichissima *Didachè* (fine I sec.) indica con chiarezza al vescovo questo obiettivo (4.3): «Non suscitare divisioni, ma metti pace tra i due nemici» (ed. Visonà 2000). Sull’origine, l’importanza e i contenuti della *Didaché*, oltre a Gaudemet (1958) 237, si vedano ora, soprattutto, la corposa introduzione di Visonà alla citata edizione e Milavec (2003).

Più ancora, però, fine primario del vescovo è e rimane quello di recuperare chi ha peccato<sup>22</sup>. Un simile obiettivo – derivante, come si è visto, direttamente dal Vangelo – condiziona in maniera assoluta e del tutto originale il suo agire di fronte a ogni litigio, contestazione o richiesta di attribuzione di responsabilità.

Infine, altro tratto caratteristico che non può essere trascurato è il necessario e forte coinvolgimento della comunità così come, per esempio, vediamo testimoniato da Tertulliano<sup>23</sup>. È da ciò che derivava il carattere preferibilmente pubblico dell'udienza del vescovo<sup>24</sup>.

### 3. *Alla ricerca di una procedura: la Didascalia degli Apostoli*

Individuata l'autorità giudicante, occorre ora disegnare una procedura adatta a quella giustizia qualitativamente così differente. In realtà, né i Vangeli né la tradizione apostolica appaiono prodighi di quelle indicazioni pratiche che avrebbero potuto aiutare i vescovi chiamati a giudicare. Questi ultimi rischiavano perciò di trovarsi in serie difficoltà ogni qual volta il 'fratello' oggetto della denuncia non si mostrasse affatto disposto al ravvedimento e negasse di essere incorso in peccato. La situazione doveva ripetersi con una certa frequenza quando, a originare la lite, vi fossero presunte deviazioni dalla fede o divergenze nell'interpretare le Scritture. Più in generale, però, il problema si ripresentava in tutte le occasioni in cui i vescovi – agissero in qualità di giudici, arbitri o conciliatori – dovessero comunque procedere alla verifica delle contestazioni e all'obiettivo accertamento dei fatti controversi.

<sup>22</sup> Campenhausen (1953); Peretto (1977). Agostino (*Serm.* 49.5) dirà a questo proposito che bisogna giudicare gli altri con amore, mostrando benevolenza verso il delinquente: è infatti il peccato che va odiato e perseguitato, non il peccatore.

<sup>23</sup> *Apologeticum* 39.1: «... Noi costituiamo un solo organismo, che si nutre della consapevolezza di un'unica fede, di un'unica disciplina, di un unico vincolo di solidale speranza» e 39.4: «Nelle nostre riunioni hanno luogo anche esortazioni, castighi e censure in nome di Dio. Ed i giudizi, appunto, sono pronunciati dopo lunga ponderazione, come è giusto da parte di chi abbia la certezza della presenza di Dio e consideri tale giudizio come anticipazione di quello divino, qualora la colpa ammessa sia così grave da meritare l'esclusione dalla comune preghiera, dalle riunioni e da ogni sacra cerimonia».

<sup>24</sup> Lamoreaux (1995) 156-157.

Gli studiosi si sono lungamente confrontati sui modelli che gli antichi vescovi potrebbero aver seguito a questo riguardo. A chi ha insistito sul più forte impatto della tradizione giudaica, altri hanno opposto una più probabile derivazione dai modelli processuali romanistici<sup>25</sup>. Occorre riconoscere che per l'età pre-costantiniana i dati di cui disponiamo sono pochi e incerti<sup>26</sup>. Non per questo, tuttavia, si deve rinunciare a ogni tentativo di avvicinarsi a quella lontana realtà. Anche in questo caso, evitare di ragionare in termini eccessivamente formalistici può essere d'aiuto.

Nei tempi più antichi, il quadro normativo di riferimento non poteva che essere quello dell'antica legge di Mosè, richiamato del resto negli stessi Vangeli<sup>27</sup>. Come detto, però, per i cristiani la legge mosaica rappresentava solo una base di partenza: era appunto una tradizione da reinterpretare. In mancanza di più precise prescrizioni, i presuli chiamati a decidere le controversie dovevano comportarsi con una certa autonomia, attingendo principalmente al proprio bagaglio di conoscenze, ma anche agli usi pratici già diffusi nelle regioni in cui le rispettive *ekklēsiai* erano sorte.

Una sì larga autonomia nascondeva tuttavia in sé un serio pericolo. Non disponendo ancora di un efficace strumento di coordinamento – nei secoli che precedono Costantino il sistema dei concili era ancora in fase di formazione e quindi mancava ai cristiani una fonte di produzione normativa di portata generale<sup>28</sup> – l'autorità del singolo vescovo, chiamato a rivivere e reinterpretare alla luce del messaggio evangelico schemi procedurali ricavati dalla tradizione locale, poteva facilmente essere fonte di scelte arbitrarie e comunque di confusione.

Il primo scritto ad affrontare questo problema e, soprattutto, a disegnare un organico quadro di riferimento per i vescovi impegnati nel ruolo di pacificatori e dispensatori di giustizia, sembra essere la cosiddetta *Didascalia apostolorum* o *Doctrina catholica duodecim apostolorum*. Questo trattato – redatto probabilmente in Siria intorno alla metà del III

<sup>25</sup> Emblematica (anche dei tempi nella quale intercorse) la polemica che oppose sul punto il polacco Wilanowski (1929) all'austriaco Steinwenter (1934).

<sup>26</sup> Schöllgen (1998) 133.

<sup>27</sup> Oltre alla già evocata regola della doppia testimonianza, è chiaro, per esempio, il riferimento al tribunale del sinedrio in *Mt.*, 5.22. Molto utile sul punto la sintesi di Fantappiè (2011) 21-26, il quale, tra l'altro, osserva che (p. 25) «l'eredità del pensiero ebraico, o meglio giudaico-cristiano, sul diritto dell'Occidente è stata finora 'singolarmente misconosciuta'».

<sup>28</sup> Camplani (2006).

secolo<sup>29</sup> – si proponeva, tra le varie altre finalità, di esaltare l'autorità e il ruolo dei presuli all'interno delle comunità che erano chiamati a guidare e intendeva fornire loro le linee di condotta da tenersi nelle principali incombenze. Fra tali incombenze vi era appunto quella di risolvere le controversie tra i fedeli.

Chi ha redatto questo testo mostra di avere in mente uno schema procedurale sufficientemente strutturato, incentrato su un procedimento di tipo accusatorio e ancora prevalentemente ispirato ai modelli in uso nella società giudaica<sup>30</sup>. È tuttavia evidente nell'autore della *Didascalìa* la preoccupazione di far risaltare l'aderenza delle sue prescrizioni alle indicazioni evangeliche e a quelle di Paolo. Unico legittimo titolare della funzione giudicante è dunque il vescovo<sup>31</sup>. Il ricorso ad autorità pagane è certamente escluso (*Didasc.* 2.45.1 e 2.46.1), ma nemmeno ci si potrà rivolgere a un semplice membro laico della comunità (2.37.2). Se il divieto di accedere alla giustizia dei pagani ripete la precisa indicazione di Paolo, la seconda prescrizione pare invece in contrasto con l'interpretazione più rigorosa del passo paolino e testimonia degli sviluppi istituzionali già intercorsi (la *Didascalìa* esalta il modello di episcopato monarchico)<sup>32</sup>. In ogni caso, benché sia l'unico giudice legittimo, il vescovo deve tuttavia

<sup>29</sup> L'originale, in lingua greca, non ci è pervenuto se non per un breve frammento. Il testo è a noi giunto attraverso le traduzioni che ne furono approntate nel IV secolo e anche perché ampiamente e letteralmente ripreso nei primi 6 libri delle *Costituzioni apostoliche*. La traduzione in latino – databile tra il 375 e il 400 – ci è parzialmente trasmessa (circa 2/5 del totale) da un palinsesto veronese. Al pari delle *Constitutiones Apostolicae*, di cui è contemporanea, questa traduzione precede quindi la versione siriana che però è l'unica a restituire il testo completo. Oltre che nell'edizione Funk (1905 = 1964), il testo in greco e in latino è ora disponibile nell'edizione curata da Metzger (1985), quello siriano nell'edizione di Vööbus (1979) e, con traduzione in italiano, in Ragucci (2013). Per la storia delle traduzioni e delle edizioni moderne, si può ora far riferimento appunto a Ragucci (2013).

<sup>30</sup> È pur vero che le istituzioni di giustizia diffuse dai romani in tutto il Mediterraneo come pure nel medio-oriente influenzarono in maniera significativa la contemporanea società giudaica e la produzione letteraria dei più antichi maestri della Torah come dimostra l'ormai classico saggio di Liebermann (1944) e gli studi di Daube recentemente raccolti a Berkeley.

<sup>31</sup> *Didasc.* 2.37.1 ove è ripreso, e adattato ai vescovi, il detto attribuito a Gesù: «siate stimati cambiavalute» (sia cioè riconosciuta la vostra capacità di distinguere la moneta buona da quella falsa). Circa la diffusione di questo *agraphon* – la cui prima attestazione è in Clemente Alessandrino († 215 ca.) – Resch (1906) 112-122.

<sup>32</sup> Marantonio Sguerzo (1979) 86-88.

evitare di giudicare in solitudine e deve invece farsi sempre assistere dal proprio clero<sup>33</sup>.

Il giudizio è pubblico, poiché interessa l'intera comunità, e si svolge oralmente<sup>34</sup>. Esso va celebrato nella giornata di lunedì. Quest'ultima prescrizione non ha fondamento nelle Scritture e nemmeno – a differenza delle precedenti – pare derivare dalla tradizione giudaica. Ci troviamo dunque di fronte a una nota originale del cui significato l'autore della *Didascalia* dà subito conto: qualora la decisione del vescovo non venga accettata da una delle parti, è necessario lasciare tempo sufficiente al tentativo di ricomporre il dissenso entro il sabato successivo, in modo che, la domenica, i litiganti possano partecipare al rito dell'Eucarestia con animo riconciliato<sup>35</sup>.

Una simile prescrizione contribuisce certamente a rendere celeri i giudizi episcopali, ma è anche funzionale alla riconciliazione del fratello/peccatore con la comunità in aderenza alle indicazioni del Vangelo di Matteo. Un obiettivo che non si esaurisce nemmeno quando – fallito ogni tentativo di conciliazione preventiva – il vescovo si veda senz'altro costretto ad assumere i panni del giudice, aprendo la vera e propria fase giurisdizionale del suo intervento. Quella particolare finalità continua, anzi, a costituire il perno attorno al quale ruota l'intera costruzione del giudizio episcopale: persino quando il giudizio sia stato ormai formalmente avviato, esso, in qualunque momento del suo *iter*, potrà e dovrà essere interrotto non appena il vescovo intraveda la possibilità di una soluzione conciliativa<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *Didasc.* 2.47.1; Mosiek (1965) 185-186. Nello stesso senso anche Cipriano († 258) (*Ep.*, 34.4): prima di esprimere la sua sentenza, è necessario che il vescovo ascolti il parere del suo clero e dell'intera comunità. Per Harries (1999) 194, il *consilium* di presbiteri e diaconi sarebbe dovuto all'influenza delle concezioni greco-romane. Anche in questo caso, tuttavia, è più facile pensare a un'eredità del modello giudaico; cfr. Bovati (1986 = 2005) 206-209.

<sup>34</sup> Le più antiche attestazioni dell'uso della scrittura nei giudizi ecclesiastici non risalgono oltre il IV secolo (a proposito dello scontro con i Donatisti).

<sup>35</sup> *Didasc.* 2.47.1; Mosiek (1965) 187. Probabili agganci testuali vanno riconosciuti in *Mt* 5.23-24 e in *Mc* 11.25.

<sup>36</sup> *Didasc.* 2.46.2; 2.53.1-2 e 2.54.1. Sul punto, dopo Busek (1939), si veda anche quanto osservano Ziegler (1971) 167-176 e 197-198 e Harries (1999) 191 e sgg.

#### 4. *Il procedimento*

Coerenti con questa impostazione sono anche altre indicazioni che toccano la struttura e l'organizzazione del procedimento. Tra queste vi è anzitutto la necessaria presenza di entrambe le parti<sup>37</sup>. Sottrarsi alla convocazione significa, in effetti, rendere vano in partenza ogni tentativo di soluzione condivisa e di pacificazione e perciò la contumacia è punita severamente con l'esclusione temporanea o definitiva dalla comunità. Stessa misura sarà presa nei confronti di quanti rifiutino di assoggettarsi alle decisioni del vescovo e si dirigano verso i giudici secolari (pagani). La decisione del vescovo è inappellabile: della qualità del proprio giudizio, infatti, egli risponde direttamente a Dio né mai il vescovo deve dimenticare che, nel condurre il giudizio, avrà «Cristo quale socio e consigliere e avvocato e testimone oculare e giudice»<sup>38</sup>.

Proprio per meglio perseguire le finalità che si son dette, è pure necessario che al vescovo sia consentito muoversi nella più ampia libertà, senza costrizioni di forma eventualmente imposte da leggi e consuetudini. Stante la varietà e complessità della psicologia umana, il percorso di recupero del peccatore non può essere dettato in anticipo in maniera particolareggiata. Di volta in volta, il vescovo dovrà invece adattare la sua condotta al caso concreto e agli individui coinvolti. Tentando di sintetizzare, si potrebbe dire che la misericordia e il desiderio caritativo di salvare l'anima del 'fratello' sono valori più alti e preferibili persino di fronte al rispetto della legge e alla stessa verità (legge e verità umane, s'intende)<sup>39</sup>. Nulla, invece, impedirà al vescovo giudice di attingere, se del caso, anche a pratiche o esperienze non espressamente menzionate nella *lex christiana*. È in questo senso che va inteso il singolare invito che l'autore rivolge ai vescovi affinché levino lo sguardo verso i tribunali imperiali e considerino l'operare dei giudici romani<sup>40</sup>. L'autore della *Didascalìa* non desidera, infatti, spingere i presuli a far proprie le regole procedurali in uso nei tribunali provinciali dell'impero. Piuttosto egli intende segnalare loro lo scrupolo e la grande circospezione con cui i giudici romani proce-

<sup>37</sup> *Didasc.* 2.47.2. V. anche *Didasc.* 2.51.1 e 2.53.1-2. Mosiek (1965) 191.

<sup>38</sup> *Didasc.* 2.47.2; v. anche 2.17.1-2 e 2.11.

<sup>39</sup> In effetti, come scrive Gaudemet (1958) 237, «l'évêque en effet reste un conciliateur ... il doit songer à la paix plus qu'au jugement. Ce rôle de conciliateur persiste jusque dans sa fonction proprement juridictionnelle».

<sup>40</sup> *Didasc.* 2.52.1-3; su questo passo cfr. Marotta (2003) 91-93.

dono quando si tratti di emettere sentenze di condanna capitale, pur non conoscendo Dio e non temendone l'ira. L'invito a emulare quei giudici è perciò da intendersi limitatamente a questo specifico atteggiamento e non ha carattere di indicazione generale circa la procedura da seguire.

La medesima libertà di movimento va garantita al vescovo-giudice anche nella fase di accertamento dei fatti e delle responsabilità. Quando si tratta di ricostruire gli eventi, di scegliere e valutare gli argomenti probatori, questi deve infatti poter andare oltre gli elementi oggettivi e accedere ai profili soggettivi (che son quelli che possono maggiormente aiutarlo nel costruire un percorso di pentimento e riconciliazione). In questo senso, la prova per testimoni, con la sua estrema duttilità, si presta meglio di ogni altro strumento d'indagine ed infatti, uniformandosi anche qui agli insegnamenti del Vangelo<sup>41</sup>, l'anonimo autore si sofferma a considerare unicamente la prova testimoniale<sup>42</sup>.

È bene comunque precisare che la figura di testimone presente nella *Didascalia* è però chiaramente quella del testimone-accusatore della tradizione giudaica<sup>43</sup>. La *Torah*, com'è noto, attribuisce al testimone un ruolo davvero centrale. Chi assiste a un misfatto o ha comunque percezione diretta di una violazione della legge, ha l'obbligo (religioso prima ancora che giuridico) di denunciarlo e, se necessario, attivarsi personalmente per propiziare la cattura in funzione del successivo giudizio<sup>44</sup>. Egli deve quindi formulare un compiuto atto di accusa e poi, una volta in tribunale, provarne il contenuto adducendo almeno un secondo testimone. In fine, egli è persino chiamato ad assumere la responsabilità del verdetto e a 'scagliare la prima pietra' sul condannato<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Oltre che nel passo del Vangelo di Matteo da cui si è partiti, si fa riferimento alla legge biblica sulla testimonianza anche nel Vangelo di Giovanni (*Gv* 8.17) e nelle lettere paoline (*2 Co.* 13.1; *1 Tm.* 5.19; *Eb.* 10.28). Cfr. Jaeger (1964) 417 e ss.

<sup>42</sup> *Didasc.* 2.38.2-3: «... necesse est testimonium in ore duorum vel trium testimonium niti ... in ore duorum vel trium testimonium stat omne verbum» e poi 2.49.3; 2.51; cfr. Loschiavo (2004) 57-60.

<sup>43</sup> Mosiek (1965) 201: «Der anklagende Zeuge der Didaskalie läßt sich also zweifellos als Nachfolger der anklagenden Zeugen im jüdischen Prozeß erkennen». Per una sintesi sull'antica concezione giudaica della testimonianza: Loschiavo (2004) 39-48.

<sup>44</sup> *Lv* 5.1 «Si peccaverit anima et audierit vocem iurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam».

<sup>45</sup> *Dt* 17.7: «Manus testimonium prima interficiet eum, et manus reliqui populi extrema mittetur...». Cfr. anche *Ez* 33.6 e quindi Kirschenbaum (1997) 359.

Se questa è la matrice culturale, è altrettanto vero che il testimone che ritroviamo nella *Didascalia*, pur mantenendo ferma la sua funzione di ‘denuncia’ (è con la sua accusa che si apre il procedimento), ha ormai perso quella peculiare connotazione del testimone veterotestamentario che ne fa – anche filologicamente – un ‘nemico’ e un ‘cacciatore’ che si contrappone anche fisicamente al peccatore-malfattore<sup>46</sup>. Più che strumento di ‘punizione’, il testimone-accusatore della *Didascalia* è parte attiva nel percorso di redenzione che il vescovo conduce con spirito caritativo. Dell’antico modello, permane invece l’idea che il denunciare-testimoniare sia un dovere verso Dio. Da ciò derivano alcune significative conseguenze. Non è per esempio necessaria alcuna formale citazione del teste né è concepibile alcuna forma di coazione nei suoi confronti<sup>47</sup> (chi sa per aver visto, infatti, non può tacere se non vuole incorrere a sua volta in peccato). Per gli stessi motivi, nemmeno s’impone al testimone il giuramento. Il testimone mendace o reticente pecca contro Dio e a Dio – prima che a ogni altro – dovrà perciò rispondere<sup>48</sup>.

Proprio la centralità del testimone impone di vagliarne attentamente la credibilità prima che il giudizio pubblico si apra formalmente. Per il giudice è un compito di estrema delicatezza e l’autore della *Didascalia* suggerisce alcune precise regole di esclusione. In primo luogo, rimangono inevitabilmente esclusi dalla accusa/testimonianza i pagani, i quali si fanno spesso strumento del maligno<sup>49</sup> come pure i malvagi, i litigiosi o gli affetti da cupidigia, quanti si trovino in stato d’inimicizia o soggezione rispetto alle parti e, soprattutto, tutti coloro sui quali gravi un’accusa o sia pendente un procedimento<sup>50</sup>. Un analogo esame, anch’esso preliminare, dovrà pure essere condotto sulla persona dell’accusato<sup>51</sup>. A tali indicazioni

<sup>46</sup> Si veda, a questo proposito, Bovati (2005) 238 e ss.

<sup>47</sup> Differentemente dall’esperienza romana tarda, ad esempio, quella del giudaismo non conosce la tortura per i testimoni.

<sup>48</sup> V. i passi ricordati a nt. 9 supra. Mosiek (1965) 205, considerava l’assenza del giuramento del testimone nella *Didascalia* come uno degli aspetti originali (cioè non derivati né dal diritto romano né dalla legge mosaica) del più antico processo cristiano. Effettivamente, nel Vangelo è evidente il rifiuto del giuramento (per es. *Mt.* 5.34 e 5.37) e tuttavia Gesù non fa che riproporre in maniera più icastica quanto già dettato da *Prov.* 14.5.

<sup>49</sup> *Didasc.* 2.45.2; 2.46.1. Per analoghe esclusioni nel mondo giudaico: Kirschenbaum (1997) 359 e ss.

<sup>50</sup> *Didasc.* 2.49.2-3.

<sup>51</sup> *Didasc.* 2.50.1-2; Mosiek (1995) 190.

si aggiunge un'unica raccomandazione: nell'esaminare preventivamente il testimone-accusatore come pure l'accusato il vescovo dovrà procedere col massimo scrupolo, senza fretta e, soprattutto, libero da pregiudizi fondati sul censo o la classe sociale di appartenenza. Il rifiuto di ogni *acceptio personae* – in contrasto con la concezione 'ciceroniana'<sup>52</sup> – è senz'altro tra i retaggi più importanti che il cristianesimo delle origini ha mutuato dalla cultura giuridica della Torah<sup>53</sup>.

La *Didascalia* torna invece a distanziarsi da quella tradizione quando – dimostrata nel corso del giudizio la falsità dell'accusa – si debba punire il testimone mendace. Lo spirito cristiano impone infatti di respingere la *poena talionis* pur se questa è prevista dalla legge mosaica per chi sollevi accuse calunniose (*Dt* 19.18-19). Meglio allora prevedere per i colpevoli l'allontanamento (eventualmente definitivo in caso di reiterazione) dalla comunità<sup>54</sup>.

Il modello procedurale che la *Didascalia* propone alle comunità cristiane dell'epoca appare a questo punto sufficientemente circostanziato. Volendo ora riassumerne le linee, esso prevede che il vescovo – coadiuvato dal suo clero – sia l'unica autorità innanzi alla quale i fedeli possano portare le proprie liti. L'iniziativa è presa da un testimone-accusatore il quale solleva oralmente l'accusa, assumendone la responsabilità (è la *denunciatio*). Convocate le parti (è necessaria la presenza di entrambe) e ascoltate le rispettive dichiarazioni, prima di dar corso al giudizio, il vescovo è tenuto a svolgere una scrupolosa indagine per vagliare sia la credibilità dell'accusatore sia la dirittura morale e la fama di colui cui si imputa una condotta ingiusta (l'accusato). Fatte queste valutazioni e tentata inutilmente ogni possibile via di conciliazione extra-giudiziale, si potrà dare inizio al procedimento vero e proprio che sarà pubblico, di tipo accusatorio, orale e senza la previsione di forme particolari, potendosi adattare sia a controversie civili che criminali. Il giudizio si apre il lunedì, affinché vi sia il tempo per trovare una soluzione per quanto possibile condivisa e rimuovere ogni motivo di attrito prima della domenica successiva. L'onere della prova spetta all'accusatore/attore che dovrà produrre almeno un altro testimone che compri le proprie

<sup>52</sup> Cfr. D. 22.5.2: (Modestino) «In testimoniis autem dignitas fides mores gravitas examinanda est ...»; Loschiavo (2004) 24 e la letteratura ivi ricordata.

<sup>53</sup> V. per es. *Didasc.* 2.42.2-3.

<sup>54</sup> *Didasc.* 2.42.5, ma v. anche 2.43.1-2 e 2.49.3-4. Il medesimo principio, appena qualche anno più tardi, è espresso anche da Origene (Comm. a *Math.* 15.13; ed. in Migne PG 13, coll. 1287-1290).

affermazioni. L'accusato/resistente potrà quindi replicare e cercare di dimostrare l'infondatezza dell'accusa. Il vescovo, sempre coadiuvato dal suo clero, esaminerà le prove a carico e a discarico col massimo scrupolo, senza fretta e libero da pregiudizi o condizionamenti. La sua sentenza è definitiva e non appellabile: chi non la accetti – al pari di chi rifiuti di assoggettarsi alla giustizia del vescovo – si pone fuori della comunità e sarà scomunicato.

Se confrontata con altri modelli di giustizia e, in particolare, con quelli all'epoca offerti dallo stato imperiale romano, la giustizia del vescovo, così come disegnata nella *Didascalia*, evidenzia immediatamente alcuni caratteri specifici che la rendevano particolarmente attraente agli occhi della popolazione<sup>55</sup>. Anzitutto il giudizio del vescovo si connotava per essere orale, gratuito e celere. Almeno in teoria, inoltre, il giudizio episcopale si caratterizzava anche per una maggiore giustizia 'sostanziale', nel senso che il vescovo/giudice era tenuto a non considerare le differenze di condizione sociale. La caratteristica principale consisteva, però, soprattutto nel fine che il giudice vescovo doveva sforzarsi di raggiungere, eventualmente anche a scapito del rispetto rigoroso della normativa e persino della corretta attribuzione delle responsabilità: il recupero di chi era incorso nel peccato e il ripristino della pace sociale all'interno della comunità. Ed era proprio perché potesse meglio raggiungere queste finalità che al vescovo/giudice era assicurata la più ampia libertà nello scegliere come procedere nei singoli casi.

##### 5. *Una tradizione ampia e diffusa prima del lento avvicinamento al diritto romano*

La *Didascalia Apostolorum* offriva dunque indicazioni sufficientemente ampie e puntuali ai vescovi che desiderassero una guida nell'assolvere il gravoso compito di giudici delle rispettive comunità. Può sorprendere, allora, l'attenzione tutto sommato limitata che gli studiosi interessati a ricostruire le forme più antiche della giustizia dei cristiani hanno riservato

<sup>55</sup> Al di là delle forme del procedimento adottato, come sottolinea Rapp (2005) 245, il giudice-vescovo si differenzia rispetto al giudice ordinario romano anche perché non viene inviato dall'amministrazione centrale (ma è legato alla regione in cui è chiamato a operare) e perché la sua carica non ha durata temporale limitata. Circa la preferenza che anche i pagani accordavano al tribunale del vescovo, cfr. Brugiùere (1997) 165-223.

a questo testo. L'unico studio specifico rimane infatti quello pubblicato da Ulrich Mosiek nell'ormai lontano 1965. In ciò ha forse pesato la persistente tendenza a considerare la *Didascalia* come un testo espressivo di un ambiente particolare e circoscritto (le comunità siriane, all'epoca ancora caratterizzate da relazioni assai fluide con il giudaismo). Il suo autore, inoltre, sarebbe stato fortemente condizionato dallo spirito polemico e poco preoccupato dall'urgenza di offrire soluzioni realmente praticabili<sup>56</sup>. Di conseguenza le indicazioni raccolte in quel trattato avrebbero un significato unicamente locale e contingente e non se ne potrebbe trarre un'idea affidabile su come venissero effettivamente affrontate le dispute nelle comunità pre-costantiniane<sup>57</sup>.

In realtà, non mancano elementi per sostenere che, al contrario, la *Didascalia* rifletta una prassi già ampiamente diffusa e condivisa, limitandosi semmai a integrarne qualche aspetto. In un saggio recente, Alistair Stewart-Sykes, utilizzando argomenti non trascurabili, ha avanzato l'ipotesi secondo cui la *Didascalia*, così come è arrivata sino a noi, sarebbe opera di almeno due differenti autori attivi entrambi nel III secolo (forse già nella prima metà di quel secolo). Questi, inoltre, avrebbero utilizzato fonti (scritte o orali) ancora anteriori, risalenti cioè al II se non addirittura al I secolo, e provenienti anche da altre regioni (come per es. quella di Alessandria)<sup>58</sup>. Se a questo si aggiunge che, ad Alessandria o a Cesarea, più o meno nei medesimi anni in cui la *Didascalia* prendeva forma, Origene († 254-255), pur senza mai affrontare specificamente l'argomento, mostrava di conoscere una procedura assai prossima a quella sin qui descritta<sup>59</sup>, ecco che diviene certo più facile pensare che il modello di procedimento di risoluzione delle controversie descritto nella *Didascalia* possa riflettere una prassi già consolidata quanto meno tra le comunità cristiane del Mediterraneo orientale.

<sup>56</sup> Fonrobert (2001).

<sup>57</sup> Cfr. già in passato Achelis, Flemming (1904), ma anche Mosiek (1965) 183, e ora Fonrobert (2001) e Humphrees (2007) 153-155.

<sup>58</sup> Stewart-Sykes (2009) 54 e ss.

<sup>59</sup> Lo si desume sia dal commento alla seconda lettera di Paolo ai Romani (*Origenis Comm. in epist. B. Pauli Apost. Ad Romanos*, 2.10 [PG 14 894a]), dove Origene sottolinea che un processo possa dirsi giusto di fronte a Dio solo quando siano presenti l'accusatore, il *reus* e i testimoni, sia dal suo commento al Vangelo di Matteo dove insiste sulla necessità di accertare scrupolosamente la credibilità dei testimoni (*Comm. in Evangelium sec. Mattheum* [PG 13 1287-1290 e 1755-1756]).

A dare ulteriore sostanza a una simile ipotesi vi sono poi le agiografie dei monaci e le regole monastiche elaborate in quei secoli. Non di rado, in esse si ritrovano molti dei punti nodali affrontati dalla *Didascalia* e delle soluzioni ivi indicate per definire i contrasti (dalla finalità ‘terapeutica’ della procedura di giustizia alla forte preoccupazione per eventuali accuse/testimonianze false o calunniose; dal divieto di rivolgersi a giudici pagani all’identificazione del capo della comunità quale giudice unico pur con la necessaria assistenza dei priori; dall’imparzialità del giudicante alla partecipazione della comunità alla procedura)<sup>60</sup>.

Si potrebbe di contro pensare che, spostandosi più a occidente, i vescovi chiamati a fungere da giudici preferissero invece uniformare la propria condotta alla disciplina utilizzata dai tribunali imperiali (romani). Il vescovo africano Cipriano († 258), per esempio, in una lettera indirizzata nel 252 a papa Cornelio, sembra far riferimento a un principio che troviamo espresso in due rescritti imperiali a noi noti attraverso il Digesto<sup>61</sup>. In realtà, il percorso di avvicinamento dei cristiani al diritto romano – pur se già avviato da Tertulliano e dallo stesso Cipriano – non fu né rapido né facile nemmeno presso le comunità sorte nelle regioni occidentali. Relativamente a questo profilo, anzi, pare di capire che pur dopo la fine delle persecuzioni e la svolta costantiniana la situazione non mutasse in modo immediato e generalizzato. La scelta per il diritto romano come deposito di regole e modelli procedurali da usare nei giudizi episcopali – scelta che avrebbe poi avuto un lungo svolgimento – si verificò solo più tardi, sul finire del IV secolo, e grazie all’attivo intervento di personaggi come Ambrogio di Milano e Agostino di Tagaste.

Non è certo un caso, infatti, che, in un paio di lettere scritte intorno al 380, proprio il vescovo di Milano abbia cercato di mostrare quanto vantaggiosa avrebbe potuto essere, per i vescovi chiamati ad amministrare la giustizia sui fedeli, la conoscenza dei principi processuali del diritto romano<sup>62</sup>. E però, proprio quelle lettere lasciano intendere due cose importanti. La prima è che Ambrogio stesso – pur lasciando intendere la sua preferenza per il diritto romano – conosceva e rispettava

<sup>60</sup> Barone Adesi (1990) 218 ss.

<sup>61</sup> Si tratta di D. 48.2.7.5 e 49.16.3.pr. Intento del vescovo africano doveva essere quello di difendere la dimensione territoriale delle giurisdizioni episcopali a garanzia degli imputati; Steinwenter (1934) 31 e, più in generale, Hoffmann (2000).

<sup>62</sup> Si allude alle due lettere in cui Ambrogio racconta il caso della vergine Indicia su cui, più di recente, Loschiavo (2001) e Schmöckel (2014).

l'antica prassi ancora fortemente improntata alla tradizione giudaica che si è visto caratterizzare le comunità pre-costantiniane nelle regioni dell'oriente mediterraneo<sup>63</sup>. La seconda è che, quando ormai si era sullo scorcio del IV secolo e l'imperatore Teodosio proclamava a Tessalonica il cristianesimo culto 'ufficiale' dello stato romano, persino in Italia vi erano vescovi che, chiamati a giudicare i loro fedeli, ritenevano fosse giusto agire mantenendosi il più vicino possibile alle parole delle Scritture (e quindi, inevitabilmente, alla legge mosaica<sup>64</sup>). A ben interpretare le due epistole ambrosiane, se ne ricava allora l'impressione che il presule milanese, non diversamente dall'autore (o dagli autori) della *Didascalia*, fosse soprattutto preoccupato dai pericoli che potessero derivare da una conduzione inesperta dei giudizi episcopali, ispirata a una lettura superficiale delle Scritture.

In ultimo occorre pure considerare che – qualunque sia stato il contesto che fece da contorno alla sua composizione – la *Didascalia* ebbe un esteso e duraturo successo nell'intero mondo cristiano. A dimostrarlo vi sono appunto le molte versioni in altre lingue (*in primis* vanno ricordate quelle in latino e in greco) e l'essere per ampi tratti ripresa nella collezione delle Costituzioni apostoliche, a sua volta destinata a grande diffusione.

È ben possibile, insomma, che la *Didascalia* abbia a lungo rappresentato il complesso dei principi e delle regole sulle quali si fondava la prima forma di giustizia adottata dalle comunità cristiane. Una giustizia che si sforzava di apparire qualitativamente differente.

*Luca Loschiavo*  
*Università degli Studi di Teramo*  
*Dipartimento di Giurisprudenza*  
*Campus «Aurelio Saliceti», via R. Balzarini 1*  
*I-64100 Teramo*  
*lloschiavo@unite.it*

<sup>63</sup> Loschiavo (2001) 272-276, 278, 280. Non si può nemmeno escludere che il vescovo di Milano conoscesse direttamente il testo della *Didascalia*. La traduzione latina pare infatti risalire proprio agli anni di Ambrogio (lo farebbe pensare l'uso della Bibbia secondo la versione della *Vetus Itala* e non della *Vulgata*). Ambrogio, in ogni caso, dedicò un notevole sforzo esegetico ai libri del Pentateuco avvalendosi dei commenti precedenti di Filone Origene che furono notoriamente i principali veicoli di conoscenza della legge mosaica e delle dottrine del Talmud nel mondo ellenistico.

<sup>64</sup> Loschiavo (2001) 282-283.

## Riferimenti bibliografici

- Aa.Vv. 2006. *La Bibbia. Edizione integrale*. Firenze: Le Monnier.
- Achelis, H., Flemming J. 1904. *Die syrische Didaskalie übersetzt und erklärt*. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Banfi, A. 2005. *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del privilegium fori in diritto romano e bizantino*. Milano: Giuffrè.
- Barone Adesi, G. 1900. *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*. Milano: Giuffrè.
- Bellini, P. 1986 "Denunciatio evangelica" e "denunciatio judicialis privata". *Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*. Milano: Giuffrè 1986.
- Bovati, P. 2005<sup>2</sup>. *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* [Analecta Biblica, 110]. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Bruguière, M.B. 1997. «Réflexions sur la crise de la justice en Occident à la fin de l'Antiquité: l'apport de la littérature», in *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, I. Spoleto: CISAM, 165-223.
- Busek, V. 1939. «Episcopalis audientia, eine Friedens- und Schiedsgerichtsbarkeit», in *ZSSz. KA* 28, 453-492.
- Campanhausen, H. 1963<sup>2</sup>. *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Camplani, A. 2006. «Le trasformazioni del cristianesimo orientale: monoepiscopato e sinodi (II-IV secolo)», in *Annali di storia dell'esegesi*, 23.1, 67-114.
- Cimma, M.R. 1989. *L'episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*. Torino: Giappichelli.
- Condorelli, O. 1997. *Ordinare – Iudicare. Ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli II-IX)*. Roma: Il Cigno.
- Daube, D. 1992-2003. *Collected Works*, vols. 1-3, C. Carmichael (ed.), *Studies in Comparative Legal History*. Berkeley, CA: University of California for the Robbins Religious and Civil Law Collection.
- Diliberto, O. 1978-79. «Paolo di Tarso, I ad Cor., VI, 1-8, e le origini delle giurisdizione ecclesiastica nella cause civili», in *Studi economico-giuridici della Fac. di Giurisprudenza dell'Univ. di Cagliari*, 49, 183-219.
- Fantappiè, C. 2011. *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*. Bologna: Il Mulino.
- Fonrobert, C.E. 2001. «The Didascalia Apostolorum: A Mishnah for the Disciples of Jesus», in *Journal of Early Christian Studies*, 9.4, 483-509.
- Funk, F.X. 1964. «Didascalia et Constitutiones Apostolorum», I-II, Paderborn 1905 (= Torino 1964).
- Gaudemet, J. 1958. *L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Paris.
- Gaudemet J. 1994. *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, Paris (tr. it., *Storia del diritto canonico*, Cinisello Balsamo: ediz. Paoline 1998)
- García Martínez, F. (ed.). 1996<sup>2</sup>. *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, [W.G.E. Watson tr.]. Leiden: Brill.

- Harries, J. 1999. *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heggelbacher, O. 1974. *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nikäa 325*. Freiburg.
- Hoffmann, A. 2000. *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Ciprian von Kartago*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh.
- Humfress, C. 2007. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, H. 1964. «La preuve rabbinique et patristique», in *La preuve. I. Antiquité*, [Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XVI] Bruxelles, 415-594.
- Kirschenbaum, A. 1997. «Continuity and Change in Jewish Law during the Fifth to Eight Centuries», in *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, I. Spoleto: CISAM, 337-371.
- Koch, A. 2006. *Denunciatio. Zur Geschichte eines strafprozessualen Rechtsinstituts*. Frankfurt am Main.
- Köhler, L. 1953. *Der hebraische Mensch. Mit einem Anhang: Die hebraische Rechts-gemeinde*. Tübingen.
- Lamoreaux, J.C. 1995. *Episcopal Courts in Late Antiquity*, in «Journal of Early Christian Studies» 3.2, 143-167.
- Lefebvre, Ch. 1950. «Contribution a l'étude des origines et du développement de la "denunciatio evangelica" en droit canonique», in *Ephemerides iuris canonici*, 6, 60-93.
- Lepelley, C. 1983. «Liberté, colonat, esclavage d'après la lettre 24: la juridiction épiscopale "de liberali causa"», in *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak (Colloque des 20-21.9.1982)*. Paris 1983, 329-342.
- Lieberman, S. 1944. «Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum», in *Jewish Quarterly Review*, 35, 1-57.
- Litewski, W. 1999. *Der römisch-Kanonische Zivilprozeß nach den älteren ordines iudicarii*, I-II. Kraków: Jagiellonian University Press.
- Loschiavo, L. 2001. «Tra legge mosaica e diritto romano. Il caso Indicia, la Didascalia Apostolorum e la procedura del giudizio episcopale all'epoca del vescovo Ambrogio», in *A Ennio Cortese, Scritti promossi da D. Maffei e raccolti a cura di I. Birocchi et all.*, II. Roma: Il Cigno, 269-284.
- Loschiavo, L. 2004. *Figure di testimoni e modelli processuali tra tardo antico e primo medioevo*. Milano: Giuffrè.
- Lupoi, M. 1994. *Alle radici del mondo giuridico europeo. Saggio storico-comparativo*. Roma: IPZS - Libreria dello Stato.
- Marantonio Sguerzo, E. 1979. *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico, secoli I-V*. Milano: Giuffrè.
- Marotta, V. 2003. «L'elogium nel processo criminale (sec. III e IV d.C.)», in F. Amarelli, G. Mancini (a cura di), *Crimina e delicta nel Tardo antico*. Milano: Giuffrè, 69-114.

- Mausen, Y., Condorelli, O., Roumy, F., Schmoeckel, M. (Hg.) 2014. *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, Bd. 4 *Prozessrecht*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau.
- Metzger, M. 1985. *Les Constitutions Apostoliques*, T. I. *Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes*, [Sources chrétiennes, 320]. Paris: Cerf.
- Milavec, A. 2003. *The Didache. Faith, Hope and Life in the Earliest Christian Communities, 50-70 C.E.* Mahwa (New Jersey): The Newman Press.
- Mosiek, U. 1965. «Das altkirchliche Prozeßrecht im Spiegel der Didaskalie», in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 16, 183-209.
- Nörr, K.W. 2012. *Romanisch-kanonisches Prozessrecht. Erkenntnisverfahren erster Instanz in civilibus*. Berlin-Heidelberg: Springer.
- Noth, M. 1968. *Die Bewährung von Salomos 'Göttlicher Weisheit'*, (1955) ora in Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 39, München, 1968.
- Peretto, E. 1977. *La giustizia. Ricerche sugli autori cristiani del II secolo*. Roma: Edizioni Marianum.
- Pieler, P.E. 1978. «Gerichtsbarkeit. D. Dominat», v. in *Reallexikon für Antike und Christentum*, X coll. 391-492.
- Prinzivalli E., Simonetti M. (a cura di), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, Milano: Mondadori 2010
- Ragucci, V. 2013. *Didascalia apostolorum. Testo siriano, traduzione italiana, sinossi e commento sulla formazione del testo* [Tesi di dottorato in “Studi religiosi: scienze sociali e studi storici sulle ‘religioni’”, Università di Bologna – ciclo XXIV].
- Rapp, C. 2005. *Holy Bishops in Late Antiquity*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Resch, A. 1906. *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*. Leipzig.
- Rinaldi, G. 2016. *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)*. Roma: Carocci.
- Schmoeckel M., Condorelli O., Roumy F. (Hg.). 2012. *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, Bd. 3 *Straf- und Strafprozeßrecht*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau.
- Schmoeckel M. 2014. *Ambrosius und der Prozess der Indicia. Verfahrensarten der Kirchenväter*, in Mausén *et al.*, 253-284.
- Schöllgen, G. 1988. *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das Kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*. Münster, Aschenendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Steinwenter, A. 1934. «Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen», in *ZSSSt KA*, 23, 1-116.
- Stewart-Sykes, A. 2009. *The Didascalia apostolorum. An English Version with Introduction and Annotation*. Turnhout: Brepols.
- Vismara, G. 1995. *La giurisdizione civile dei vescovi (secoli I-IX)*. Milano: Giuffrè.
- Visonà, G. (ed. e trad. a cura di). 2000. *Didaché. Insegnamento degli Apostoli*. Milano: ediz. Paoline.
- Vööbus, A. 1993. *Didascalia Apostolorum*, [CSCO, *Scriptores Syri* 407]. Leuven.
- Wilanowski, B. 1929. *Rozwóji historyczny procesu kanonicznego. I: Proces kościelny w starożytności chrześcijańskiej*. Wilnie.
- Ziegler, K.H. 1971. *Das private Schiedsgericht im antiken römischen Rechts*. München: Beck.