



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Corso di Dottorato di Ricerca in Scienze Giuridiche

Curriculum in Diritto Romano e Storia del Diritto

XXVIII ciclo

I BENI DEGLI DEI

CONSIDERAZIONI SUL REGIME GIURIDICO DELLE 'RES SACRAE' E 'RELIGIOSAE'

Supervisore: Chiar.mo Prof. Lorenzo Gagliardi

Dottorando: Alberto Ramon

Matricola: R 10178

Anno Accademico 2016/2017

INDICE SOMMARIO

| | |
|---------------|--------|
| Introduzione. | pag. 7 |
|---------------|--------|

CAPITOLO I LE 'RES SACRAE'

| | |
|--|---------|
| 1. Note introduttive. | pag. 11 |
| 2. Le fonti giuridiche e letterarie. | » 13 |
| 3. Il problema dell'appartenenza delle <i>res sacrae</i> . | » 18 |
| 4. I principali orientamenti dottrinali. | » 22 |
| 5. I confini del sacro. | |
| 5.1. Gai 2.4: una definizione non esaustiva. | » 43 |
| 5.2. Il caso dell' <i>homo sacer</i> . | » 44 |
| 5.3. Il tempio di Vesta e i <i>religiosa loca</i> . | » 50 |
| 5.4. Le fasce di rispetto sui fondi. | » 54 |
| 6. I <i>luci sacri</i> in Frontin. <i>grom</i> (Lachmann 56 s.). | |
| 6.1. <i>Solum indubitate populi Romani est</i> : un'ipotesi di lettura. | » 59 |
| 6.2. La condizione giuridica dei boschi sacri. | » 64 |
| 7. La considerazione delle <i>res sacrae</i> per lo <i>ius civile</i> . | » 72 |
| 8. La distinzione tra <i>instrumentum</i> e <i>ornamentum</i> . | » 76 |
| 9. Titolarità e custodia delle <i>res sacrae</i> : due rapporti giuridici tenuti distinti. | |
| 9.1. La diversità tra <i>crimen sacrilegii</i> e <i>crimen peculatus</i> . | » 82 |
| 9.2. La mancanza di <i>testamenti factio</i> passiva in capo agli dei. | » 86 |
| 9.3. L' <i>inventio thesauri in sacro aut in religioso loco</i> . | » 88 |
| 9.4. Il portato giuridico di Macr. <i>Sat.</i> 3.3.2. | » 91 |
| 10. Una ricostruzione valevole per la religione tradizionale romana. | » 92 |
| 11. Il nuovo regime delle <i>res sacrae</i> al tempo del cristianesimo. | |
| 11.1. I nuovi postulati teologici e la loro recezione nelle fonti. | » 94 |
| 11.2. La condizione giuridica dei <i>vasa sacra</i> . | » 97 |
| 11.3. Il superamento della rigida dicotomia tra <i>instrumentum</i> e <i>ornamentum</i> . | » 100 |
| 11.4. La disciplina delle <i>res ecclesiasticae</i> . | » 103 |
| 11.5. La Chiesa come persona giuridica. | » 106 |

CAPITOLO II
LE 'RES RELIGIOSAE'

| | |
|--|----------|
| 1. Il paradigma del <i>religiosum</i> . | pag. 115 |
| 2. Lo statuto della religiosità. | |
| 2.1. I requisiti dello <i>iustum sepulchrum</i> . | » 122 |
| 2.2. La sepoltura in un fondo comune. | » 124 |
| 2.3. Il concorso di volontà. | » 127 |
| 2.4. Le autorizzazioni dell'autorità pubblica. | » 129 |
| 2.5. La definitività della sepoltura. | » 135 |
| 2.6. I confini soggettivi della religiosità. | » 136 |
| 2.7. I confini spaziali della religiosità. | » 137 |
| 2.8. Il mancato seppellimento come pena. | » 140 |
| 2.9. Il lutto come stato di margine. | » 148 |
| 3. La considerazione delle <i>res religiosae</i> per lo <i>ius civile</i> . | |
| 3.1. L'extrapatrimonialità. | |
| 3.1.1. L'esclusione del <i>dominium ex iure Quiritium</i> . | » 153 |
| 3.1.2. L'esclusione del possesso. | » 156 |
| 3.1.3. L'esclusione degli <i>iura in re aliena</i> . | » 157 |
| 3.2. L'extracommercialità. | » 159 |
| 4. Lo <i>ius sepulchri</i> : una nozione controversa. | |
| 4.1. La diversità ontologica dal <i>sepulchrum</i> : la tesi di Fadda. | » 162 |
| 4.2. Le servitù a vantaggio del sepolcro. | » 164 |
| 4.3. La vendita di luoghi religiosi <i>pro puris</i> . | » 165 |
| 4.4. La vendita dei <i>modica loca</i> . | » 167 |
| 4.5. La trasmissione ereditaria dello <i>ius sepulchri</i> . | » 170 |
| 4.6. Le limitazioni all'uso del <i>monumentum</i> in D. 11.7.11 (Paul 27 <i>ad ed.</i>). | » 172 |
| 4.7. La <i>longi temporis praescriptio</i> e lo <i>ius inferendi</i> . | » 174 |
| 4.8. Il trasferimento di <i>ollaria, cineraria, columbaria, monumenta</i> . | » 176 |
| 4.9. L'assoluta indisponibilità dello <i>ius sepulchri</i> . | » 179 |
| 5. <i>Sepulchra familiaria</i> e <i>sepulchra hereditaria</i> . | » 180 |
| 6. L' <i>actio sepulchri violati</i> . | |
| 6.1. La struttura della formula. | » 185 |
| 6.2. Le ipotesi di violazione del sepolcro. | » 188 |
| 6.3. Il rapporto con il <i>crimen sepulchri violati</i> . | » 191 |
| 7. Altri strumenti di difesa riconosciuti dalla <i>civitas</i> . | |

| | |
|--|----------|
| 7.1. La tutela interdittale. | » 193 |
| 7.2. L' <i>actio in factum</i> riconosciuta in D. 11.7.8.5 (Ulp. 25 <i>ad ed.</i>). | » 197 |
| 8. Le multe sepolcrali. | |
| 8.1. Nozioni generali. | » 198 |
| 8.2. Ipotesi sul fondamento giuridico. | » 199 |
| 8.3. Una nuova ipotesi ricostruttiva. | |
| 8.3.1. La quantificazione della condanna dell' <i>actio sepulchri violati</i> . | » 209 |
| 8.3.2. Il beneficiario della condanna dell' <i>actio sepulchri violati</i> . | » 211 |
| 9. Il divieto di sfilata per le <i>imagines maiorum</i> . | » 219 |
| 10. Il tramonto della religione tradizionale romana. | » 225 |
| Conclusioni riepilogative. | pag. 237 |
| <i>Indice degli autori.</i> | pag. 249 |
| <i>Indice delle fonti.</i> | pag. 253 |
| <i>Bibliografia.</i> | pag. 261 |

INTRODUZIONE

Il rapporto esistente a Roma tra diritto e religione è sempre stato considerato di difficile decifrazione, spesso rappresentato come il portato misterioso della primitiva relazione tra uomini e dei: un dato dell'esperienza romana che sembrerebbe confinato nella storia antica, inafferrabile con gli strumenti dell'analisi razionale. Un atteggiamento di prudente scetticismo ha così ammantato, fino alla prima metà del secolo scorso, lo studio degli aspetti del diritto contigui alla *religio* tradizionale, come se quei fenomeni giuridico-sociali non fossero idonei a sostenere un'indagine degna della *scientia iuris*.

In quest'ottica, le *res* attraverso cui i *cives* esercitavano il loro culto sembrerebbero impermeabili ad ogni sforzo tassonomico in grado di riconoscere alle stesse precise qualità e, di conseguenza, specifici diritti e doveri in capo ai soggetti che ne fossero entrati in contatto. Ecco che la *summa divisio rerum*, in cui Gai 2.2 contrappone le *res divini iuris* alle *res humani iuris*¹, assumerebbe il senso di escludere le prime dall'ordine dei rapporti terreni, confinandole in una realtà diversa, insondabile attraverso i mezzi dell'umana speculazione, in quanto intrisa del misticismo proprio della dimensione metafisica. In tal modo, si tenderebbe a privare di approfondimento le note definizioni delle *res sacrae* e *religiosae* enunciate in apertura del medesimo libro delle Istituzioni di Gaio², poggiando sull'assunto che non serberebbero alcun autentico significato giuridico, ma soltanto il riflesso delle credenze popolari. La constatazione che le prime fossero dedicate, attraverso la solenne *consecratio*, agli dei superi e le seconde affidate alle divinità dell'oltretomba non consentirebbe di scorgere alcuna base giuridica solida su cui rendere effettiva la vigenza degli istituti dello *ius civile*: donde l'esaltazione della loro qualità di *res nullius in bonis*, come presunto segno dell'assoluto distacco rispetto alla *civitas hominum*. Non stupisce, allora, che i principali orientamenti di ricerca abbiano proceduto – almeno in via tendenziale – a disconoscere alle *res divini iuris* una propria autonomia concettuale, snaturandone il legame trascendente per ricondurle a forza all'interno delle *res publicae*, oppure a privare di vero significato giuridico la relazione di pertinenza con gli esseri soprannaturali, quasi a spostare il baricentro più sul loro vincolo di destinazione alle funzioni culturali, che sulla titolarità sulle stesse in capo agli dei,

¹ Cfr. Gai 2.2: *Summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur: nam aliae sunt divini iuris, aliae humani.*

² Gai 2.4: *Sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt; religiosae quae diis Manibus relictae sunt.*

sebbene siffatta investitura dominicale sia annunciata da più parti nelle fonti antiche.

È ragionevole supporre che le perplessità nel conferire pieno riconoscimento giuridico alle cose offerte ai numi siano sorte sulla scorta della visione della religione romana imperante nelle prime decadi del Novecento, periodo in cui sono effettivamente emerse le principali dissertazioni sul tema: un modello storiografico di recente oggetto di un radicale ripensamento³. Secondo l'ormai superato paradigma, la società romana, specie in età arcaica e protorepubblicana, sarebbe stata predominata dalla legge divina, talché il volere degli dei avrebbe condizionato ogni aspetto della vita cittadina. Nonostante la progressiva laicizzazione avesse operato una cesura sempre più profonda fra l'ambito religioso e quello civile, la cultura dei Romani avrebbe conservato i segni dell'arcaica dominanza dell'irrazionale. Segni che sarebbero rimasti assai marcati con riferimento agli strumenti della pratica rituale, *ab antiquo* in contatto diretto con la sfera del divino. Una ricostruzione, questa, che riporta l'immagine di un popolo primitivo, limitato da una mentalità incardinata su pratiche tabuistiche e superstiziose. Pertanto, il rapporto tra diritto e religione avrebbe costituito non una relazione tra due esperienze della vita sociale, ma un *unicum* indistinguibile, con una sostanza informata dalla sola componente religiosa. Il tutto caricato da un pregiudizio, dalla vivida valenza negativa, sul politeismo dei Romani, che fonda le radici sulla medesima critica che i primi assertori del cristianesimo opponevano all'allora religione ufficiale dell'impero⁴. Proprio la convinzione, dall'eco evoluzionistico, che la veloce scomparsa del ritualismo delle origini ergesse il nuovo culto cristiano a religione superiore ha comportato che i connotati propri del rito degli antichi fossero letti unicamente come segni di inferiorità rispetto alla religione rivelata, secondo un inaccettabile giudizio etico, anziché come elementi strutturali dell'ordinamento giuridico romano. Un'influenza che si rintraccia anche nelle opere dei grandi storici, come si evince dalle pagine in cui Theodor Mommsen ritiene che la religione romana non fosse capace «di accendere il misterioso brivido che il cuore umano pure ardentemente desidera, ... di immergersi nell'incomprensibile e perfino nella malvagità della natura e dell'uomo, cosa che non può mancare alla religione, se l'uomo nella sua

³ Si veda, tra gli studi più recenti, il saggio di M. BETTINI, 'Fas', in *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, a cura di A. McClintock, Bologna, 2016, 32 s. Rilevante anche il contributo di J. SCHEID, *La religione a Roma*, trad. it., Bari, 2004, 91 ss., che riconduce, dopo un'interessante discussione metodologica, il superamento dell'inaccettabile concezione primitivistica della religione romana al lavoro di J. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica. Miti leggende realtà*, trad. it., Milano, 2011.

⁴ Si veda, in proposito, J. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, trad. it., Bergamo, 2009, 19.

totalità deve in essa svilupparsi»⁵. Una ricostruzione che sembra confondere la mancanza dello slancio devozionale, che occupa invece un ruolo primario tra i fedeli in Cristo, con una presunta inferiorità dell'apparato teologico, senza considerare che la freddezza e la ripetitività del ritualismo arcaico non erano di certo pratiche in sé vuote, slegate da ogni tensione metafisica. Quel che mancava, piuttosto, era l'aspetto fideistico, che permetteva di armonizzare, quali parti coesenziali di un unico culto civile, sia elementi spirituali, come le forme divinatorie con cui si chiedeva l'*augurium* agli dei, sia quelli razionali, insiti nella prosaica pratica rituale. Una valutazione negativa esternata anche da Franz Cumont, per il quale «i suoi pontefici, che sono anche magistrati, hanno regolato le manifestazioni del culto con una precisione esatta di giuristi; le sue preghiere sono tutte in formule secche e prolisse come un atto notarile. La sua liturgia formalistica richiama, per la minuzia delle prescrizioni, l'antico diritto civile»⁶.

Un affresco, quello tracciato dell'archeologo belga, in grado di condurre – in realtà – a dei risultati opposti rispetto alle intenzioni dell'autore. Al netto del fatto che il voler dipingere la religione romana come un fenomeno storico recessivo non inficerebbe la valenza dell'esame giuridico circa i rapporti sorti in ragione di quel culto, comunque l'analisi di Cumont è efficace nell'evidenziare che il blocco monolitico che racchiudeva i due fenomeni del diritto e della religione fosse nient'affatto condizionato dal momento soprannaturale. Come lumeggiato da Maurizio Bettini in un suo recente scritto, i termini di forza della relazione vedevano piuttosto «la sfera del divino a essere controllata dall'intervento dello Stato»⁷, senza che la società romana demandasse quindi ad oscure forze numinose la definizione dei rapporti terreni con i beni oggetto della pratica religiosa.

L'impronta giuridica su cui era plasmato il rapporto tra uomini e dei consente allora non solo di trattare il tema delle *res divini iuris* con metodo razionale, senza quindi ritenere che appartenessero a un ordine misterico alogico, ma soprattutto di vagliare la compatibilità delle due *species* di *res* alle categorie giuridiche tradizionali. In questa prospettiva, è dunque ragionevole sostenere che gli attributi del *sacrum* e del *religiosum* avessero un vero e proprio statuto, che si manifestava dapprima nella fissazione dei requisiti per l'acquisto della relativa proprietà da parte dello *ius pontificium*, che venivano in seguito recepiti dallo *ius*

⁵ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römische Geschichte*, I, Berlin, 1923, 164.

⁶ Cfr. F. CUMONT, *Le religioni orientali nel paganesimo romano. I misteri che travolsero il pantheon greco-romano*, trad. it., Milano, 2013, 25.

⁷ Cfr. M. BETTINI, 'Fas', cit., 35.

civile come presupposti per assicurarne la destinazione definitiva e perpetua a favore delle divinità di pertinenza.

Circoscritta in questo modo la tematica da investigare, si è preferito, nell'organizzazione del lavoro, tenere distinte le *res sacrae* dalle *religiosae*, seppur sottoponendo entrambe, per quanto lo abbiano permesso le rispettive peculiarità, al medesimo percorso di indagine. Quest'ultimo prende l'abbrivio dalla definizione degli esatti confini delle due *species rerum*, per spingersi poi ad analizzarne il regime giuridico e ad approfondire gli strumenti apprestati dall'ordinamento a loro protezione. La ricerca si è estesa in senso diacronico fino alla riforma di Giustiniano, dando conto dei risultati raggiunti dalla scienza del diritto in seno alla religione tradizione romana, nonché del mutamento di prospettiva verificatosi a seguito della scomparsa di quella millenaria esperienza di culto. Un tanto con il fine ultimo di restituire l'immagine fedele della condizione di appartenenza e di amministrazione a cui erano sottoposte le *res divini iuris*.

CAPITOLO I LE 'RES SACRAE'

SOMMARIO: 1. Note introduttive. – 2. Le fonti giuridiche e letterarie. – 3. Il problema dell'appartenenza delle *res sacrae*. – 4. I principali orientamenti dottrinali. – 5. I confini del sacro. – 5.1. Gai 2.4: una definizione non esaustiva. – 5.2. Il caso dell'*homo sacer*. – 5.3. Il tempio di Vesta e i *religiosa loca*. – 5.4. Le fasce di rispetto sui fondi. – 6. I *luci sacri* in Frontin. *grom* (Lachmann 56 s.). – 6.1. *Solum indubitate populi Romani est*: un'ipotesi di lettura. – 6.2. La condizione giuridica dei boschi sacri. – 7. La considerazione delle *res sacrae* per lo *ius civile*. – 8. La distinzione tra *instrumentum* e *ornamentum*. – 9. Titolarità e custodia delle *res sacrae*: due rapporti giuridici tenuti distinti. – 9.1. La diversità tra *crimen sacrilegii* e *crimen peculatus*. – 9.2. La mancanza di *testamenti factio* passiva in capo agli dei. – 9.3. L'*inventio thesauri in sacro aut in religioso loco*. – 9.4. Il portato giuridico di Macr. *Sat.* 3.3.2. – 10. Una ricostruzione valevole per la religione tradizionale romana. – 11. Il nuovo regime delle *res sacrae* al tempo del cristianesimo. – 11.1. I nuovi postulati teologici e la loro recezione nelle fonti. – 11.2. La condizione giuridica dei *vasa sacra*. – 11.3. Il superamento della rigida dicotomia tra *instrumentum* e *ornamentum*. – 11.4. La disciplina delle *res ecclesiasticae*. – 11.5. La Chiesa come persona giuridica.

1. Note introduttive.

Numerose sono le riflessioni che, nel tempo, si sono sedimentate con riguardo alla natura e all'appartenenza delle cose affini alla pratica religiosa, note come *res divini iuris*, vale a dire quei beni contraddistinti da un uso destinato a soddisfare non esclusivamente gli interessi terreni, ma a garantire la dimensione trascendente della società romana. Tracciare cosa si intenda per pratica religiosa è alquanto complesso, tuttavia uno sguardo empirico sulle diverse esperienze volte a ravvisare un legame tra la realtà fenomenica e quella metafisica conduce a individuare degli elementi comuni, in un certo senso definitivi. Tale vincolo, *religio* per l'appunto, tra un gruppo di individui e ciò che esso ritiene sacro crea un ordine informato non solo da un complesso di credenze e sentimenti, ma anche da rituali, la cui costante ripetizione permette agli affiliati di mantenere il contatto con la sfera ultraterrena. La ritualità, quindi, ne è una componente essenziale, pur potendo assumere una diversa intensità a seconda della cultura di riferimento. Nel

mondo romano, il ruolo da essa svolto era massimizzato, tanto che spesso si identifica la religione dell'Urbe con l'insieme dei rituali, pubblici e privati, praticati nella *civitas*, a fronte della trascurabile rilevanza della devozione individuale. Sicché lo stesso Pasquale Voci⁸, nella sua insuperabile opera sul diritto sacro romano, ritiene che l'ordinamento religioso dei *cives* fosse basato su tre concetti fondamentali: la *pax deorum*, la solidarietà di gruppo e il legalismo. L'*amicitia* con gli dei, innanzitutto, espressione del rapporto sinallagmatico tra gli uomini e i numi, da cui emerge la tipica visione utilitaristica dell'esercizio culturale, finalizzato all'adempimento dei doveri verso le divinità e alla conseguente, da parte delle entità celesti, assicurazione dello stato di *pietas*⁹. Benevolenza, quest'ultima, di cui il popolo romano, nel suo complesso, era al tempo stesso beneficiario e responsabile: infatti, posto che l'infrazione perpetrata da un membro del gruppo produceva conseguenze nefaste sulla collettività, la città si era *ex antiquo* organizzata per garantire il generalizzato rispetto del *pactum* con gli dei, dando corpo – almeno secondo la lettura di John Scheid – a una religione di Stato¹⁰. Una siffatta concezione, incentrata sul legame pattizio tra due enti distinti, si reggeva su precise regole di condotta considerate dagli uomini vincolanti per preservare la *pax deorum*: il legalismo era concepito, pertanto, in una prospettiva prettamente rituale, disciplinando soprattutto il *quando* e il *quomodo* le cerimonie propiziatricie e riparatorie dovessero svolgersi, quindi anche quali *res* fossero da destinare al culto divino. La *pax deorum*, del resto, richiedeva – come lumeggiato dal Voci – «uno stato continuo di purezza rituale¹¹», quindi era dirimente per il preservarsi della stessa che le *res* volte a garantire il culto della divinità fossero poste in una condizione di particolare protezione, attuata, innanzitutto, attraverso la separazione delle stesse, riservate sotto tutti gli aspetti agli dei superiori o ctoni, rispetto alle entità fisiche profane. Una netta distinzione che permetteva di limitare il rischio di impurità, che rendeva manifesta la diversità fra l'ambito di appartenenza della sfera umana e quella

⁸ Cfr. P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *SDHI*, XIX, 1953, 48 ss.

⁹ L'espressione *pax deorum* compare nei seguenti testi: Plaut. *Curc.* 2.2.20; *Amph.* 5.1.75; *Poen.* 1.2.47; *Trin.* 4.1.18; Cic. *Rab. perd.* 2.5; Liv. 3.5.14; 3.7.7; 3.8.1; 6.12.7; 6.41.9; 7.2.2; 10.7.12; 24.11.1; 38.46.12; Verg. *Aen.* 3.261; 3.370; 4.56; 10.31; *georg.* 4.535; Val. Fl. 4.76; Gell. 13.23.13.

¹⁰ Cfr. J. SCHEID, *La religione*, cit., 13 ss, in specie 36, ove si afferma che nella concezione religiosa romana «non c'è atto che debba o possa essere personale, sfuggire alla sfera del pubblico: tutto è codificato e sorvegliato, appunto perché tutto si svolge pubblicamente, in nome di tutti i cittadini, e esprime, suscita un sentimento, un pensiero pubblico». Sarebbe stata irrilevante la devozione del singolo fedele, trovando piuttosto riconoscimento la pratica culturale collettiva del *populus*, compiuta con modalità e mossa da motivazioni politiche: ragion per cui la cittadinanza costituiva il primo requisito indispensabile per poter praticare il culto a Roma.

¹¹ P. VOCI, *Diritto sacro*, cit., 53.

divina, da cui non si poteva prescindere, se si voleva preservare la *salus rei Publicae*.

2. Le fonti giuridiche e letterarie.

In questo contesto si inserisce la *summa divisio rerum* posta da Gaio in apertura del secondo libro delle *Institutiones*, là dove è scolpita la dicotomia tra *res divini iuris* e *res humani iuris*¹². Le prime si distinguevano in *res sacrae*, ‘*quae diis superis consecratae sunt*’, e in *religiosae*, ‘*quae diis Manibus relictæ sunt*’¹³. Il giurista adrianeo non traccia solo la definizione generale, ma aggiunge ulteriori dettagli: cosicché in Gai 2.5 è puntualizzato che si considerava *sacrum* solo ciò che era consacrato ‘*ex auctoritate populi Romani*’, in forza dell’emanazione di una legge o di un senatoconsulto, mentre nel frammento successivo è chiarito come la qualifica di *religiosum* dipendesse da una manifestazione di volontà, resa attraverso il seppellimento di un defunto ‘*in locum nostrum*’, nel caso in cui il soggetto fosse titolare del *ius inferendi mortuum*, vale a dire se l’organizzazione del funerale fosse di sua pertinenza¹⁴. Era però dai più ritenuto – si legge sempre nelle Istituzioni – che un luogo non diventasse *religiosum* in suolo provinciale, poiché su di esso il *dominium* era soltanto del popolo romano o di Cesare, essendo concessi agli uomini esclusivamente il possesso e l’usufrutto; tuttavia quel suolo, pur non essendo religioso, era considerato della medesima qualità. Allo stesso modo, quel che nelle province non era consacrato *ex auctoritate populi Romani*, non era propriamente *sacrum*, ma al pari era trattato¹⁵.

Dopo aver tratteggiato la natura e i modi di costituzione delle *res* dedicate agli dei superiori e di quelle lasciate agli dei Mani, Gaio accenna all’ultima categoria

¹² Cfr. Gai 2.2. La divisione fondamentale tra le cose di diritto umano e quelle di diritto divino non è frutto dello sforzo classificatorio di Gaio, essendo assai radicata nella cultura romana. Tracce di essa sono rinvenibili in altre parti del Digesto, specie in materia di interdetti, precisamente in D. 43.1.1 pr. (Ulp. 67 ad ed.): *sciendum est interdicta aut de divinis rebus aut de humanis competere. divinis, ut de locis sacris vel de locis religiosis. de rebus hominum interdicta redduntur aut de his, quae sunt alicuius, aut de his, quae nullius sunt*. Nonché in D. 43.1.2.1 (Paul. 63 ad ed.): *Interdicta autem competunt vel hominum causa vel divini iuris aut de religione, sicut est ‘ne quid in loco sacro fiat’ vel ‘quod factum est restituatur’ et de mortuo inferendo vel sepulchro aedificando*. Anche le fonti letterarie non mancano di richiamare questa differenziazione: per un catalogo esaustivo delle stesse, cfr. F. FABBRINI, voce ‘*Res divini iuris*’, in *Noviss. dig. it.*, XV, Torino, 1968, 514, nt. 1.

¹³ Cfr. Gai 2.3: *Divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae*; nonché Gai 2.4.

¹⁴ Cfr. Gai 2.5-6: *Sed sacrum quidem hoc solum existimatur quod ex auctoritate populi Romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatusconsulto facto. Religiosum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad nos pertineat*.

¹⁵ Cfr. Gai 2.7: *Sed in provinciali solo placet plerisque solum religiosum non fieri, quia in eo solo dominium populi Romani est vel Caesaris, nos autem possessionem tantum et usumfructum habere videmur; utique tamen, etiamsi non sit religiosum, pro religioso habetur: item quod in provinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est, proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur*.

di cose di diritto divino, le *res sanctae*, identificate *per exempla* con le mura e le porte della città: cose che non condividevano del tutto i connotati essenziali delle prime due *species*, ma che in un certo senso potevano ritenersi comunque parte del *genus*¹⁶.

Quanto al regime giuridico, il giureconsulto ritiene che le *res divini iuris* fossero ‘*nullius in bonis*’, a dispetto di quanto era parte dello *ius humani*, che per lo più era in godimento di alcuno: potevano infatti anche le cose soggette al diritto umano essere ‘*nullius in bonis*’, come accadeva per le *res hereditatae* prima che venisse ad esistenza un erede¹⁷.

La lezione gaiana non va oltre nella trattazione delle *res divini iuris*, ma ulteriori riferimenti testuali, di matrice giuridica e letteraria, contengono preziosi spunti per una migliore comprensione della natura delle *res sacrae*. Innanzitutto Marciano, nel frammento posto in D. 1.8.6.3 (Marc. 3 *inst.*), attribuisce il carattere di sacro alle cose che sono state consacrate in modo pubblico e non privato, posto che le *res* oggetto di una dedicazione in ambito familiare mantenevano la qualifica di *profanae*; il giurista severiano aggiunge, inoltre, che la connotazione sacrale fosse così forte da rimanere intatta anche a seguito della distruzione di un tempio, che non avrebbe tolto l’attributo di *locus sacer* al terreno in cui sorgeva¹⁸. La destinazione definitiva e perpetua del suolo alla divinità, a prescindere dagli eventi modificativi, anche totali, dell’edificio sopra eretto, è confermato anche da

¹⁶ Cfr. Gai. 2.8: *Sanctae quoque res, velut muri et portae, quodam modo divini iuris sunt*. Sulle *res sanctae*, cfr. G. GROSSO, *Corso di diritto romano. Le cose*, Torino, 1941, 86 ss.; E. BETTI, *Istituzioni di diritto romano*, I, Padova, 1942, 357; P. BONFANTE, *Corso di diritto romano*, II.1 *La proprietà*, Milano, 1966, 50; G. BRANCA, *Le cose ‘extra patrimonium humani iuris’*, in *Annali triestini*, XII, 1941, 242, 246 ss.; G. SCHERILLO, *Lezioni di diritto romano. Le cose. I. Concetto di cosa - cose ‘extra patrimonium’*, Milano, 1945, 36 ss.; C. GIOFFREDI, *La ‘sanctio’ della legge e la ‘perfectio’ della norma giuridica*, in *Archivio penale*, II.1, 1946, 166 ss.; A. GUARINO, *Profilo di diritto privato romano*, Napoli, 1954, 131; B. BIONDI, *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1952, 133; P. VOCI, *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1954, 128 s.; E. FANTETTI, *Per un inquadramento classico delle ‘res sanctae’*, in *Labeo*, II, 1956, 96 ss.; F. FABBRINI, voce ‘*Res divini iuris*’, cit., 540 ss.; A. BURDESE, *Gli istituti del diritto privato romano*, Torino, 1962, 41; E. TASSI SCANDONE, ‘*Quodammodo divini iuris*’. *Per una storia giuridica delle ‘res sanctae’*, Napoli, 2013, *passim*. Contrario a una loro configurazione tra le *res divini iuris*, in quanto costituirebbe una categoria tardoantica, S. SOLAZZI, ‘*Quodam modo*’ nelle *Istituzioni di Gaio*, in *SDHI*, XIX, 1953, 109 ss.; ID., *Ritorni su Gaio, I e le ‘res sanctae’*, in *Iura*, VIII, 1957, 1 ss.

¹⁷ Cfr. Gai. 2.9: *Quod autem divini iuris est, id nullius in bonis est: id vero, quod humani iuris est, plerumque alicuius in bonis est; potest autem et nullius in bonis esse: nam res hereditariae, antequam aliquis heres existat, nullius in bonis sunt*. Il medesimo regime è indicato anche nelle *Istituzioni giustiniane*, come si legge in I. 2.1.7: *Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae: quod enim divini iuris est, id nullius in bonis est*.

¹⁸ Cfr. D. 1.8.6.3 (Marc. 3 *inst.*): *Sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non private: si quis ergo privatim sibi constituerit sacrum, sacrum non est, sed profanum. semel autem aede sacra facta etiam diruto aedificio locus sacer manet*.

D. 18.1.73 (Papin. 3 resp.): ‘*Aede sacra terrae motu diruta locus aedificii non est profanus et ideo venire non potest*’¹⁹.

Analogo concetto si legge in Ulpiano, che riconosce i *sacra loca* in quelle cose ‘*quae publice sunt dedicata*’²⁰: la nota di differenza rispetto a Gai 2.5 è ravvisabile nella circostanza che la consacrazione è fatta discendere, nel testo raccolto dai compilatori giustiniani, non più da una legge o un senatoconsulto, ma dall’autorità imperiale: ecco dunque che un luogo *publicum* poteva diventare *sacrum* quando il principe lo dedicava personalmente o concedeva ad altri l’autorizzazione a compiere il cerimoniale.

Su un altro versante, il grammatico Festo, alla voce ‘*Sacer mons*’ del *De verborum significatu* – composizione di epoca tarda redatta sulla falsariga dell’opera dello scrittore augusteo Verrio Flacco – riporta la versione di Gallo Elio sull’attributo del *sacrum*, secondo cui esso spetta a qualsiasi cosa fosse stata consacrata secondo gli usi della *civitas*, vale a dire a un tempio, a un altare sacrificale, a una statua, a un luogo, al denaro e a ogni altra cosa fosse sia stata conferita in modo solenne alla divinità: ad esclusione delle *res* che i privati, in ragione del loro culto privato, dedicavano agli dei domestici, non considerate come *sacrae* dai pontefici²¹.

¹⁹ Cfr. D. 18.1.73 (Pap. 3 resp.). Il pensiero di Papiniano è menzionato anche in I. 2.1.8: *locus autem, in quo sacrae aedes aedificatae sunt, etiam diruto aedificio, adhuc sacer manet, ut et Papinianus scripsit*. Concetto ravvisabile, del resto, in diversi passi della letteratura, raccolti da F. DE MARINI AVONZO, *La delimitazione territoriale nel mondo romano*, in R. ORESTANO, *Il problema delle fondazioni in diritto romano*, I, Torino, 1959, XVIII. In particolare, Cic. dom. 40.106: *domum ... in posterum tempus sempiterna religione obligare*; Cic. dom. 49.128: *statuebantur arae, quae religionem adferrent ipsi <ei> loco <quo> essent consecratae*. Anche l’imperatore Traiano, in una lettera rivolta a Plinio, dimostra prudenza nell’accogliere la richiesta di costruzione di bagni pubblici in un terreno in cui erano presenti edifici ormai crollati, compreso un tempio. Si veda, al riguardo, Plin. ep. 10.71: *Possumus apud Prusenses area ista cum domo collapsa, quam vacare scribis, ad exstructionem balinei uti. Illud tamen parum expressisti, an aedes in peristylio Claudio facta esset. Nam, si facta est, licet collapsa sit, religio eius occupavit solum*.

²⁰ Cfr. D. 1.8.9 pr. (Ulp 68 ad ed.): *Sacra loca ea sunt, quae publice sunt dedicata, sive in civitate sint sive in agro. I. Sciendum est locum publicum tunc sacrum fieri posse, cum princeps eum dedicavit vel dedicandi dedit potestatem*. Nel commentare il testo, G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 41, non mostra dubbi nel ritenere che la parola *princeps* sia stata sostituita all’originario *populus*, con il chiaro intento di adeguare l’arcaico regime della consacrazione alla nuova concezione del potere di epoca imperiale. Il riferimento alla necessità del consenso del principe, perché possa aversi una valida cerimonia dedicataria, è riscontrabile anche in D. 36.4.15 (Val. 7 act.): *Interdum licet dolo malo fecerit heres, quo minus res in causa hereditaria maneat, non poterit in possessionem earum legatarius mitti, veluti si locum religiosum fecerit aut quid publice consecraverit permissu scilicet imperatoris aut aliquem non in fraudem creditoris manumiserit*. Nel frammento, si trova conferma che la *consecratio* dovesse avvenire *publice*, vale a dire secondo gli usi ammessi dalla *civitas*, anche se non è certo che la versione autentica del testo contenesse la menzione della necessaria autorizzazione imperiale: G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 41, al riguardo afferma che l’espressione ‘*permissu scilicet imperatoris*’ sia «una evidente intrusione, forse più una glossa esplicativa del *publice* che precede che una cosciente interpolazione dei compilatori».

²¹ Cfr. Fest. voce ‘*Sacer mons*’ (Lindsay 424): *Gallus Aelius ait sacrum esse, quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit: quod autem privati suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum*. Sulla definizione data da Gallo Elio al *sacrum*,

Cicerone rintraccia nella cerimonia consacratrice, compiuta dai sommi sacerdoti a seguito dell'espresso consenso del popolo, il presupposto affinché una *res* divenisse *sacra*. I requisiti di validità della *consecratio* sono richiamati dall'arpinate nell'orazione *De domo sua*²², pronunciata al fine di riottenere il fondo sul Palatino ove sorgeva la sua dimora, distrutta – a seguito di una macchinazione di Clodio – per permettere la costruzione di un tempio alla dea *Libertas*. Egli accusa il tribuno, che aveva compiuto personalmente la *dedicatio*, di aver orchestrato una procedura viziata sotto molteplici aspetti, quindi priva di alcun valore sacrale. Infatti non sarebbe stato assunto il parere della plebe, che secondo la *lex Papiria* era un elemento prodromico alla consacrazione di un edificio²³; inoltre, la proposta non sarebbe stata sottoposta al vaglio del collegio pontificale²⁴, ma a solo un membro dello stesso, L. Pinario Natta, per giunta il più giovane e financo il meno imparziale, essendo il fratello della moglie di Clodio²⁵. Il retore quindi insiste con decisione nell'affermare che tale consultazione fosse contraria al *fas*, e quindi inidonea al realizzarsi degli effetti consacratrici, perché non solo il massimo organo sacerdotale avrebbe dovuto pronunciarsi nel suo *plenum*, ma anche – nel farlo – avrebbe dovuto agire su mandato del popolo: i pontefici, dunque, erano tenuti a conformare le loro decisioni non solo '*ad suas caerimonias*', ma anche '*ad populi iussa*'. La volontà popolare viene presentata

cfr. F. BONA, *Alla ricerca del 'De verborum, quae ad ius civile pertinent, significatione' di C. Elio Gallo*, in *BIDR*, XC, 1987, 133 ss.

²² La vicenda è ricostruita e commentata da F. DE MARINI AVONZO, *La delimitazione*, cit., XI ss.; P. MOREAU, *La 'Lex Clodia' sur le bannissement de Cicéron*, in *Athenaeum*, LXV, 1987, 465 ss.; B. BERG, *Cicero's Palatine House and Clodius' Shrine of Liberty: Alternative Emblems of the Republic in Cicero's 'De Domo Sua'*, in *Studies in Latin Literature and Roman History*, a cura di C. Deroux, VIII, Bruxelles, 1997, 122 ss.; C. KRAUSE, *'In conspectu prope totius urbis' (Cic., Dom., 100). Il tempio della Libertà e il quartiere alto dal Palatino*, in *Eutopia*, I.1-2, 2001, 169 ss.; A. LISDORF, *The Conflict over Cicero's House: An Analysis of the Ritual Element in 'De Domo Sua'*, in *Numen*, LII.4, 2005, 445 ss.; Y. BERTHELET, *La 'consecratio' du terrain de la 'domus' palatine de Cicéron*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, CXXVIII.2, 2016, *passim*.

²³ Cfr. *Cic. dom.* 50.128: *Lex Papiria vetas aedes iniussu plebis consecrari*. Con riferimento alle leggi sulla consacrazione e, in generale, alla vicenda che ha visto contrapporsi Cicerone al tribuno Clodio, cfr. M. FIORENTINI, *Ricerche sui culti gentilizi*, Roma, 1988, 327 ss. Sulla necessità che i concili della plebe rilasciassero l'autorizzazione alla *consecratio*, cfr. invece L. FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano. L'età di Publio Licinio Crasso (212-183 a.C.)*, Napoli, 2008, 192 ss.

²⁴ Cfr. *Cic. dom.* 51.132: *At si collegium pontificum adhibendum non videbatur, nemone horum tibi idoneus visus est, qui aetate, honore, auctoritate antecellunt, ut cum eo de dedicatione communicares? Quorum quidem tu non contempsisti sed pertinuisti dignitatem*.

²⁵ Cfr. *Cic. dom.* 45.117-118: *'Pontifex', inquit, 'adfuit'. Non te pudet, cum apud pontifices res agatur, pontificem dicere et non conlegium pontificum adfuisse, praesertim cum tribunus plebis vel denuntiari potueris vel etiam cogere? Esto, conlegium non adhibuisti: quid? de conlegio quis tandem adfuit? ... 'Frater', inquit, 'uxoris meae'*.

come requisito dirimente per conferire una cosa alla divinità, posto che *‘quod in loco publico ... iniussu populi dedicasset, sacrum non viderier’*²⁶.

La tripartizione delle *res divini iuris* è rinvenibile anche nel terzo libro dei *Saturnalia*, ove Macrobio dà ulteriore conferma della sua vasta erudizione: lo studioso riferisce che la massima parte dell’attività interpretativa dei pontefici, riversata nei loro decreti, era volta a classificare ogni elemento conoscibile nelle categorie del sacro, profano, santo e religioso²⁷. La delimitazione del primo ordine di cose è rimessa alle parole di Trebazio Testa, giurista di grande prestigio contemporaneo a Cesare, il quale definisce nel primo libro delle *religiones* il *sacrum* *‘quidquid est, quod deorum habetur’*²⁸. Nozione poi ripresa, pur con una

²⁶ Cfr. Cic. *dom.* 53.136. Si veda anche Cic. *Att.* 4.2.3: *Cum pontifices decreissent ita: ‘si neque populi iussu neque plebis scitu is, qui se dedicasse diceret, nominatim ei rei praefectus esset neque populi iussu aut plebis scitu id facere iussus esset, videri posse sine religione eam partem areae mihi restitui’*. Nell’epistola, l’arpinate riferisce ad Attico della discussione avuta dinanzi ai Pontefici per ottenere la casa, riportando la sinossi dell’argomentazione giuridica addotta: vale a dire, che il magistrato avrebbe dovuto ottenere il mandato del popolo o della plebe – rilasciato attraverso una legge, un plebiscito o un senatoconsulto – per perfezionare una consacrazione conforme al *fas*. Difesa che pare essere stata in effetti accolta, dato che il collegio pontificale concesse a Cicerone la restituzione del fondo, senza ravvisare – in assenza di un incarico conferito a Clodio dai comizi o con un plebiscito – alcuna profanazione.

²⁷ Cfr. Macr. *Sat.* 3.3.1: *Et quia inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur quid sacrum, quid profanum, quid sanctum quid religiosum, quaerendum utrum his secundum definitionem suam Vergilius usus sit et singulis vocabuli sui proprietatem suo more servaverit*. Per un commento del testo, si veda F. SINI, *‘Sanctitas’: cose, Dèi, (uomini). Premesse per una ricerca sulla santità nel diritto romano*, in *Diritto @ Storia*, I, 2002, 2; per una trattazione generale sull’intervento del collegio pontificale per la risoluzione di questioni inerenti al *ius sacrum*, cfr. L. FRANCHINI, *Aspetti giuridici*, cit., 126 ss.

²⁸ Cfr. Macr. *Sat.* 3.3.2: *Sacrum est, ut Trebatius libro primo ‘de religionibus’ refert, ‘quidquid est, quod deorum habetur’*. Non meno significativa è la continuazione del frammento dei *Saturnalia*, là dove in Macr. *Sat.* 3.3.4 viene riportata la nozione di *profanum*, concernente *‘quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est’*. Le definizioni del giurista augusteo sono state recepite anche nel *Commentum* attribuito erroneamente al gromatico Agennio Urbico, vissuto nel IV secolo d.C., relativo al trattato delle *controversiae* redatto da Frontino (Ps. Agenn. *grom.* [Thulin 68]): l’analisi filologica del testo è stata compiuta, di recente, da J.-F. LINDERMANN, *‘Varro’ und ‘Isidor’ in den ‘Gromatici veteres’*, in *Philologus*, CLVII, 2013, 135 ss. Evidenti sono le similitudini con quanto tratto dal *De religionibus* di Trebazio Testa, rilevate anche da D. PANIAGUA, *Lessicologia e terminologia agrimensoria in un testo scolastico tardoantico: il ‘Commentum’ dello pseudo-Agennio Urbico*, in *Ways of Approaching Knowledge in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, VIII, Nordhausen, 2012, 93, 101 s. In particolare, viene affermato più incisivamente il vincolo di pertinenza tra la *res sacra* e il dio, attraverso una costruzione sintattica volta certamente a richiamare l’esistenza del rapporto dominicale, ossia il genitivo retto dal verbo *esse*: *sacrum autem proprie dei est*. Anche il concetto di *res profana* del *Commentum* sembra derivare dalla giurisprudenza, in particolare da Macr. *Sat.* 3.3.4, convertito dal gromatico in tal veste: *profanum autem quod, dum sanctum fuisset, postea in usu hominum factum, hoc est extra fano, extra sanctuario, profanum dictum est*. Notevole interesse presenta anche la definizione di *sanctum* riferita in Macr. *Sat.* 3.3.5, coniata sempre da Trebazio Testa, questa volta nel decimo libro delle *religiones*, per cui *‘interdum idem quod sacrum idemque quod religiosum, interdum aliud, hoc est nec sacrum nec religiosum, est’*. Qualità, quella del *sanctum*, alquanto controversa, riferibile tanto a ciò che era *sacrum*, quanto a ciò che era *religiosum*, così come a una cosa priva di entrambe le predette caratteristiche. A tal proposito, F. SINI, *‘Sanctitas’*, cit., 2, crede che il giurista enuclei una definizione «priva di riferimenti giuridici, che sembrerebbe collocarsi al di fuori del dibattito relativo alla concettualizzazione delle *res sanctae*». Di diverso avviso, invece, V. SCIALOJA, *Teoria della proprietà nel diritto romano*, a cura di P. Bonfante, I, Roma, 1928, 139, che ritiene quanto affermato da Trebazio Testa utile per cogliere il concetto di santo accolto nel Digesto. Il termine di *sanctum*, infatti, proprio perché aveva un’applicazione generalizzata a tutte le *res divini iuris* e quindi si trovava in

formula più cauta, dal tardo erudita, che nel prosieguo del trattato – in Macr. *Sat.* 3.7.3 – asserisce come ‘*quidquid destinatum est dis sacrum vocatur*’, rintracciando l’essenza del sacro nel vincolo di destinazione della *res* al servizio degli dei superiori. Concetto, invero, già comune agli ambienti intellettuali romani, dato che Servio, nell’epitome all’Eneide, riferisce che ‘*quidquid destinatum fuerit diis, id sacrum appellari*’²⁹.

3. Il problema dell’appartenenza delle ‘*res sacrae*’.

Da un primo sguardo sui brani testè riportati, emerge la sussistenza di una stretta relazione tra le *res sacrae* e le divinità a cui le stesse erano dedicate, tanto che nella gran parte dei frammenti si rintracciano delle definizioni incentrate proprio sulla specifica funzione svolta dalle cose consacrate: rimanere, per l’appunto, al servizio degli dei superiori. Tale vincolo di destinazione impresso ai *loca sacra* era talmente forte, da rimanere inalterato nonostante l’eventuale cessazione dell’utilità della cosa stessa conseguente alla sua distruzione: conseguenza del fatto che, per garantire il legame imperituro tra le *res* e i numi, si era provveduto a separarle dall’ambito umano al fine di immetterle in quello celeste, là dove erano soggette unicamente ai dettami dello *ius divinum*; sicché una riappropriazione realizzata in assenza dell’*exauguratio* sarebbe stata una nefasta contaminazione. Se quindi l’aspetto più importante, nell’individuare la natura delle *res sacrae*, era rappresentato dal sigillo di inviolabilità che ad esse si riconosceva, non stupisce che le fonti facciano sempre menzione dell’atto solenne con cui avveniva la sottrazione delle medesime dallo *ius humanum*, ossia la consacrazione: una cerimonia che doveva celebrarsi *ex auctoritate populi Romani*, quindi a seguito dell’emanazione, almeno fino all’età classica, di una legge o un senatoconsulto, sostituiti poi da un’autorizzazione imperiale.

Non è di facile intuizione, però, il regime giuridico a cui le cose erano sottoposte: è indiscusso che vi fosse una cesura fra le *res divini iuris* e le *humani iuris*, ma al tempo stesso è del tutto oscuro in quale prospettiva i romani

concorrenza con gli appellativi specifici di *sacrum* e *religiosum*, sarebbe rimasto come nome proprio delle sole cose che rimanevano all’esterno dalle due predette categorie, quali le mura e le porte della città. Il dato che emerge, comunque, è che la terminologia usata per distinguere le varie *species* di *res divini iuris*, che dalle fonti giuridiche parrebbe assai chiara, in realtà veniva spesso usata in modo ambivalente, come messo in mostra da M. CRAWFORD, ‘*Aut sacrom aut poublicom*’, in *New Perspectives in the Roman Law of Property. Essays for B. Nicholas*, Oxford, 1989, 96 s.: incertezza che P. BONFANTE, *Corso*, cit., 19, invita a considerare in modo positivo, perché dimostrerebbe che si è dinanzi a «una concezione nelle sue basi unitaria», di modo che non è avventato, nei punti oscuri, argomentare dall’una all’altra categoria.

²⁹ Cfr. Serv. *Aen.* 10.419.

considerassero la loro titolarità. Insomma, la collocazione delle *res sacrae* al lato opposto, nella *summa divisio rerum* di Gaio, rispetto alle cose destinate alle necessità e allo sviluppo degli uomini non crea indugio a elaborare la disciplina riguardante la loro circolazione e utilizzo sul principio dell'indisponibilità. Tuttavia, ciò non esclude che i *cives*, e la *scientia iuris* che essi esprimevano, interpretassero l'esclusione dal *commercium* non tanto come l'effetto del distacco misterico di tali cose dalla *civitas hominum*, quanto in ragione del vincolo di pertinenza che astringeva i beni sacri a una determinata entità. Una volta constatato che le *res sacrae* erano sottratta agli usi umani, insomma, è ammissibile qualificare lo statuto a cui le stesse erano sottoposte attraverso l'impiego delle categorie giuridiche tradizionali: non deve sorprendere, infatti, che i Romani avessero modellato l'ordine del divino secondo gli schemi tassonomici utilizzati per lo *ius humanum*.

Troppo rigida, all'opposto, appare la concezione – diffusa nel secolo scorso e affermata, in modo reciso, da Heinrich Wappäus³⁰ – che scinde, in virtù di un criterio soggettivo, l'ambito dei diritti spettanti agli uomini, da quello dei diritti spettanti agli dei, facendo rientrare in quest'ultima sfera i rapporti dominicali fra gli esseri celesti e le cose ad essi dedicate: vincoli di appartenenza che non consentirebbero alcuna intrusione da parte dei *cives*, perché destinati a rimanere sospesi in uno stato di assoluta purezza, e quindi di completo isolamento rispetto alle vicende terrene. Una proprietà degli dei, infatti, poteva certo concepirsi, ma è difficile credere, da un lato, che tale diritto potestativo fosse pensato su un modello diverso rispetto al tipico legame giuridico di appartenenza tra un *civis* una cosa, cioè il *dominium ex iure Quiritium*; dall'altro lato, che non potessero sorgere delle situazioni di contatto qualificato, giuridicamente tutelate, tra l'ordine dei rapporti giuridici profani e le *res* consacrate, tali da rendere financo ammissibili delle relazioni giuridiche – differenti certo dal *dominium*

³⁰ Cfr. H. WAPPÄUS, *Zur Lehre von den dem Rechtsverkehr entzogenen Sachen nach römischem und heutigem Recht*, Göttingen, 1867, 9. Anche F. DE MARINI AVONZO, *La delimitazione*, cit., XI s., sembra condividere la stessa diffidenza nell'attribuire alle *res sacrae* gli stessi connotati, quali l'idoneità all'appropriazione, che la cultura giuridica riconosceva alle *res humani iuris*, giungendo quindi a collocarle non solo al di fuori della disponibilità dei *cives*, ma addirittura al di fuori di quell'apparato di concetti e nozioni che la *scientia iuris* aveva elaborato per definire il fenomeno giuridico, quasi fossero altro rispetto all'ordine naturale. La destinazione definitiva ed esclusiva agli dei, allora, assumeva valore puramente negativo, senza che ad esso corrispondesse alcun concetto positivo, dato che «la materia appartiene a quella sfera della religione, che è estranea al diritto: questo se ne interessa solo in via negativa, dichiarando che le *res sacrae* sono *extra commercium* o *nullius*, e cioè esistenti di per sé al di fuori dell'orbita giuridica». Ciò giustificherebbe, sempre a detta dell'autrice, perché l'elaborazione giurisprudenziale avesse avuto riguardo, nello sforzo teso a individuare i requisiti delle *res sacrae*, soltanto a determinare le norme che avrebbero reso valida una consacrazione: unico aspetto conoscibile dallo *ius humanum*, a cui seguiva la sottrazione dei beni medesimi ai rapporti patrimoniali intersoggettivi.

stesso, rimasto sempre escluso – tra gli uomini e le *res sacrae*. Sotto il primo aspetto, risulta troppo perentoria la conclusione di Carlo Fadda, espressa invero con riguardo alle *res religiosas*, secondo cui i romani avrebbero concepito la proprietà degli dei sui loro beni come un rapporto escluso dal diritto umano, assoggettato escusivamente alla disciplina del *fas*, senza elaborare una nozione precisa di quel che il medesimo rapporto fosse, posto che non ne avrebbero sentito il bisogno, né avrebbero avuto occasione di approfondire una simile questione teorica³¹. D'altronde, la concezione in base alla quale ciò che appartiene all'ordine divino fosse inafferrabile dagli uomini, inconoscibile perché dipendente dalla misteriosa volontà degli dei, era estranea alla *civitas*, che considerava le proprie divinità come soggetti con cui intrattenere stabili rapporti, sulla base di un sistema di regole – il legalismo religioso poc' anzi richiamato – riconosciuto da entrambi i patiscienti. Motivo per cui se i Romani avessero davvero considerato gli dei titolari delle più ampie facoltà di godere e disporre delle *res sacrae*, non avrebbero cercato una categoria gnoseologica diversa dal *dominium* per descrivere un siffatto legame d'appartenenza: avrebbero più semplicemente ravvisato una proprietà in capo ai numi, analoga al *dominium*, ma ricadente nell'ambito dello *ius divinum*. Quanto, poi, alla possibilità per l'ordinamento dell'Urbe di stabilire delle relazioni di *ius humanum* con le *res sacrae*, basti ricordare che la successione *ab intestato* delle vestali si apriva – almeno stando a Labeone³² – a favore dello Stato, non della divinità a cui erano consacrate: nonostante, come acutamente evidenzia Giambattista Impallomeni, «i beni venissero utilizzati verosimilmente a scopo di culto³³». Non si tratta dell'unica norma dettata dalla *civitas* relativa alle *res divinae*, dato che molte altre se ne rintracciano – alcune delle quali nel prosieguo riportate –, il cui complesso dimostra come sia eccessivamente drastico affermare l'assoluta estraneità delle *res divini iuris* rispetto al mondo del diritto, attribuendo alla qualifica solo un concetto negativo. Anzi, Riccardo Orestano evidenzia come il diritto della *civitas* non ignorava affatto quelle *res*, doppiamente tutelate, nel caso di infrazioni al loro statuto,

³¹ Cfr. C. FADDA, *Le 'res religiosas' nel diritto romano*, in *Atti della Reale Accademia di scienze morali e politiche*, Napoli, XXXI, 1900, 324. Nello stesso senso F. DE MARINI AVONZO, *La delimitazione*, cit., XXVI, per cui «una nozione coerente della proprietà sacra non solo non fu probabilmente mai raggiunta dal diritto romano, ma non sembra nemmeno che il problema si fosse mai proposto alla mente dei giureconsulti».

³² Cfr. Gell. 1.12.18: *Praeterea in commentariis Labeonis, quae ad duodecim tabulas composuit, ita scriptum est: 'Virgo Vestalis neque heres est cuiquam intestato, neque intestatae quisquam, sed bona eius in publicum redigi aiunt'*.

³³ G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità degli esseri soprannaturali in diritto romano*, in *Studi in onore di E. Volterra*, III, Milano, 1917, ora in *Scritti di diritto romano e di tradizione romanistica*, Padova, 1996, 229 s.

rispetto alle *res humani iuris*: con sanzioni non solo giuridiche, ma financo religiose³⁴.

Dunque non è avventato discutere sul regime di appartenenza dei beni sacri, poiché la loro afferenza alla sfera celeste non escludeva che fossero riconducibili a un vincolo dominicale non solo ispirato al diritto umano, ma anche al medesimo strettamente legato. Potrebbe sembrare evidente, ad un primo sguardo, che i titolari di codeste *res sacrae* altri non fossero che gli dei: sebbene il complesso delle fonti ponga soprattutto l'attenzione sul momento genetico della sacralità, non può sottacersi come nella definizione fornita da Trebazio, per il quale è *sacrum 'quod deorum habetur'*, il giurista esprima la chiara convinzione che gli dei fossero proprietari dei beni a loro dedicati. Il rito della consacrazione, in effetti, avrebbe potuto essere un negozio traslativo della proprietà, attraverso cui una cosa – in origine nel dominio della *civitas* – entrava a far parte della sfera dominicale divina.

Al tempo stesso, però, sarebbe superficiale trascurare che il rituale si compiva *publice*, cioè nelle forme ammesse dalla *civitas* e attraverso i suoi rappresentanti: quindi si potrebbe, parimenti, concludere che gli dei fossero solo formalmente intestatari delle *res*, le quali sarebbero state disciplinate dallo *ius divinum* e sottratte agli uomini in quanto destinate, tendenzialmente *in perpetuum*, alle ragioni di culto, rimanendo tuttavia nella proprietà del popolo. In questo senso, si esalterebbe l'idea che Gaio avesse, nella *summa divisio*, separato le cose unicamente sotto uno sguardo prospettico funzionale, mettendo in luce la diversità del loro utilizzo, nulla affermando sotto il versante del diritto dominicale, che sarebbe rimasto unico – il *dominium ex iure Quiritium* – e che, nel caso delle *res sacrae*, sarebbe spettato al *populus*. Ragion per cui la differenza, fra le une e le altre, verrebbe a ridursi al solo fatto che le *res divini iuris* sarebbero state sottratte alla circolazione, non potendo essere distratte dal loro ruolo senza una compromissione della *pax deorum*: in tal modo, la bipartizione finirebbe per coincidere con quella tra *res in commercio* ed *extra commercio*³⁵. A supporto di siffatta lettura, peraltro, vi sarebbe quanto riferito dal gramatico Frontino sui *luci sacri*, il cui suolo sarebbe *'indubitate populi Romani est, etiam in finibus*

³⁴ Cfr. R. ORESTANO, *Dal 'ius' al 'fas'. Rapporto fra diritto divino ed umano in Roma, dall'età primitiva all'età classica*, in *BIDR*, XVIII, 1940, 209; opinione condivisa da F. FABBRINI, voce *'Res divini iuris'*, cit., 518.

³⁵ Critico verso questa lettura del brano di Gaio si presenta F. FABBRINI, voce *'Res divini iuris'*, cit., 516 s., certo del fatto che «la *summa divisio rerum* è proprio quella tra *res divini iuris* e *res humani iuris*: una distinzione perfettamente autonoma da tutte le altre e che comprende tutte le *res* esistenti e non soltanto quelle *extra commercium* o *extra patrimonium*».

*coloniarum aut municipiorum*³⁶. Del resto, l'estensione della giurisdizione cittadina su tutte le cerimonie, i templi e le statue degli dei sul suolo italico è confermata anche da Tac. *ann.* 3.71: *cunctas ... caerimonias Italicis in oppidis templaque et numinum effigies iuris atque imperii Romani esse*³⁷.

Il quadro sin qui delineato diventa ancor più complesso col porre, affianco a codeste ipotesi, quanto letto in Gai 2.9, là dove le *res divini iuris* sono definite come '*nullius in bonis*': formula dalla quale si potrebbe trarre l'inidoneità delle *res sacrae* all'appropriazione. Un'idea fondata sul presupposto – assunto anche da coloro che ritengono i beni degli dei in proprietà di quest'ultimi o dello Stato – che la loro qualifica fosse derivata, vale a dire che il loro particolare *status* fosse stato apprestato dall'ordinamento giuridico in vista di un interesse pubblico ritenuto rilevante, cioè la salvaguardia dell'*amicitia* con gli dei: *pax deorum* che sarebbe stata preservata conferendo ai numi un ambito, dotato di realtà, ben circoscritto, con un vincolo di destinazione esclusivo e immutabile a loro vantaggio. Non va sottaciuta, tuttavia, l'autorevole voce di Fabrizio Fabbrini, che sostiene come sia stata la stessa natura delle cose sacre a determinarne lo statuto giuridico, pertanto definito come originario, esistente di per sé *in rerum natura*: si dovrebbe, allora, considerare tali beni come *res* «che non siano di proprietà di alcun soggetto e nello stesso tempo non siano *res nullius*³⁸».

4. I principali orientamenti dottrinali.

Com'è evidente, la mancanza di una chiara indicazione delle fonti sul regime giuridico delle *res sacrae* ha lasciato ampio spazio di discussione alla

³⁶ Cfr. Frontin. *grom.* (Lachmann 56): *Locorum autem sacrorum secundum legem populi Romani magna religio et custodia haberi debet: nihil enim magis in mandatis etiam legati provinciarum accipere solent, quam ut haec loca quae sacra sunt custodiantur. hoc facilius in provinciis servatur: in Italia autem densitas possessorum multum inprobe facit et lucos sacros occupat, quorum solum indubitate populi Romani est, etiam si in finibus coloniarum aut municipiorum. de his solet quaestio non exigua moveri inter rem publicam et privatos. Sed et inter res publicas frequenter eiusmodi contentio agitur in quibus conventus fiunt maiores et aliquod genus vectigalis exigitur.*

³⁷ Il passo degli *Annales* è valorizzato, in modo speciale, da H. NISSEN, *Pompeianische Studien zur Städtekunde des Altertums*, Leipzig, 1877, 223, 300, che in esso ravvisa il fondamento della proprietà dello Stato sulle *res sacrae*.

³⁸ F. FABBRINI, voce '*Res divini iuris*', cit., 518. L'argomentazione addotta dallo studioso si fonda sulla concezione del fenomeno giuridico quale elemento naturale, che esiste e si evolve indipendentemente dall'azione umana. Una prospettiva fortemente criticata, in special modo, da F. GALLO, *La definizione celsina del diritto nel sistema giustiniano e la successiva rimozione dalla scienza giuridica: conseguenze persistenti in concezioni e dottrine del presente*, in *TSDP*, III, 2010; ID., *L'eredità perduta del diritto romano. Introduzione al tema*, in *Diritto @ Storia*, VI, 2007, per il quale «da quando esiste il diritto è sempre stato prodotto dall'uomo (non è mai esistito, nella realtà terrena, diritto prodotto altrimenti) e il dato era già pienamente percepito e valutato nella scienza giuridica romana», pienamente consapevole della sua artificialità, come comprovato dalla nota definizione celsina di esso come *ars boni et aequi*.

dottrina, che ha visto crescere al suo interno molteplici punti di vista, che persistono nell'essere fortemente dibattuti. Dirimente, prima di ogni considerazione sul tema, è quindi richiamare almeno i principali orientamenti, che ancora si stagliano nella dialettica scientifica, con inizio dalle posizioni emerse nell'ambiente della romanistica tedesca, assai feconda in tema di *res sacrae*.

La convinzione che il vero titolare del patrimonio destinato al divino fosse da individuare nella *civitas* ha avuto in Mommsen il suo sostenitore più eminente, che nel suo 'Römisches Staatsrecht' ravvisa innanzitutto due categorie assolutamente distinte di cose afferenti al tempio: i beni degli dei propriamente detti ('das eigentliche Göttergut') e i beni dello Stato destinati a scopi religiosi ('das für sacrale Zwecke bestimmte Staatsgut'³⁹). La prima *species*, in particolare, sarebbe stata costituita da quel corredo patrimoniale che il dio da sempre avrebbe posseduto o, per lo meno, dalla sua entrata nella schiera delle divinità di Roma, data la consuetudine dell'Urbe di assimilare le credenze religiose dei popoli sottomessi, come accaduto, *exempli gratia*, per la dea albana Vesta. In via di principio, sarebbero rientrati in codesto patrimonio soltanto il tempio, le statue e le attrezzature necessarie al culto, rimanendone invece al di fuori le *res* produttive di reddito, il cui utile era devoluto all'acquisto di animali da sacrificio e al mantenimento dei sacerdoti⁴⁰. Estromessi dalla cerchia sacrale, al pari, sarebbero stati quei beni che, pur essendo idonei alla funzione di culto, erano rimasti esclusi dalla dotazione del tempio nel momento della sua fondazione – evenienza verificabile nel caso in cui una divinità straniera venisse accolta nella *civitas*, con una *consecratio* non estesa a tutta la dote patrimoniale della stessa –, nonché le *res* originariamente destinate al dio, ma rese in seguito profane attraverso l'*exauguratio*. Così circoscritto l'ambito oggettivo della categoria delle *res sacrae*, Mommsen ne indica il relativo regime giuridico, ritenendo in via generale che le stesse potessero essere oggetto di un diritto di proprietà: nello specifico, che la loro titolarità rimenesse in capo allo Stato, traendone la prova dal passo di Frontin. *grom.* (Lachmann 56) riguardante i *luci sacri*, il cui suolo sarebbe stato 'indubitate populi Romani'⁴¹. Cosicché la *consecratio* – concepita come un

³⁹ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, II.1, Basel, 1952, 59 ss.

⁴⁰ Il Mommsen pare riferirsi a quelle *res in commercium*, dalla cui vendita è possibile trarre un reddito utile al sostentamento delle attività del tempio. In diverso modo è trattato il caso, invece, delle *res sacrae* che possiedono, a titolo secondario, un valore produttivo, come accade per lo più con i buoi sacri: beni che sono di per sé sacri, in quanto permangono *extra commercium*, ma idonei a produrre un plusvalore: il ricavato della vendita dei loro prodotti (definito *lucar*), allora, verrebbe considerato profano. Riferimenti al *lucar*, in proposito, possono trarsi da Paul.-Fest. voce 'Lucar' (Lindsay 106): *Lucar appellatur aes, quod ex lucis captatur*. Sul punto, cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 60.

⁴¹ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 60 nt. 1.

particolare mezzo religioso di acquisto parallelo alla *mancipatio* di diritto privato, eseguito dal pontefice come rappresentante della sfera religiosa – avrebbe avuto l’effetto di imprimere a determinate proprietà pubbliche un vincolo di destinazione sacrale: una ‘sacrale Zweckbestimmung des öffentlichen Eigentums’⁴². Tali beni sarebbero stati distinti dalle *res publicae* solo sotto il profilo della gestione economica, mantenuta indipendente. Quindi, non solo la proprietà sarebbe spettata allo Stato – da intendersi come l’insieme dei *cives* (‘die römische Gemeinde’) –, ma anche l’amministrazione, seppur soggetta a un regime separato, sarebbe stata attribuita ai suoi rappresentanti, i magistrati. I pontefici avrebbero ricoperto un ruolo solo marginale in materia di gestione del patrimonio sacrale: innanzitutto le acquisizioni di *res sacrae* – pur fondate su una cerimonia dedicataria presieduta dai sacerdoti – avrebbero richiesto, come requisito di validità, la previa pronuncia del consenso da parte del popolo, non soltanto quando il bene, prima della *consecratio*, fosse appartenuto alla stessa *civitas*, ma anche nel caso fosse stato una *res privata*. Quanto agli acquisti *post mortem*, invece, Mommsen riscontra la carenza di *testamenti factio* passiva in capo agli dei, ravvisandone la prova sia nella successione delle vestali morte intestate, a favore della collettività⁴³; sia nel divieto generale di ricevere per testamento stabilito per i templi, salvo il particolare riconoscimento di privilegi concessi, tramite senatoconsulti o costituzioni imperiali, a taluni santuari, quasi tutti dedicati a divinità straniera⁴⁴. Si ravviserebbe, pertanto, la tendenza del potere statale ad escludere quanto più possibile gli esercenti il culto dall’amministrazione delle *res sacrae*, in specie dai relativi rapporti economici: in coerenza con tale direttiva, la vendita e la locazione delle cose connesse al tempio sarebbero state compiute dai magistrati, a Roma principalmente dai censori, i quali erano

⁴² Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 60, ove si afferma che «das Sacralrecht kennt auch wie ein Eigentumsrecht an dem Göttergut rechtlich dem Staat verbleibt, die sacrale Zweckbestimmung des öffentlichen Eigentums, so einen besonderen der privatrechtlichen Mancipation parallelen sacralen Erwerbungsact, die Consecration, welche, wie jede Erwerbung, zunächst durch den Pontifex vollzogen wird».

⁴³ Sulla successione delle sacerdotesse di Vesta, cfr. G. GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze, 1913, 62 nt.5; E. VOLTERRA, *Sulla capacità delle donne a fare testamento*, in *BIDR*, XLVIII, 1941, 78; F. GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli, 1968, 192.

⁴⁴ Sul divieto generale di ricevere per testamento in capo agli dei, cfr. Tit. Ulp. 22.6: *Deos heredes instituere non possumus praeter eos, quos senatus consulto constitutionibus principum instituere concessum est, sicuti Iovem Tarpeium, Apollinem Didymaeum mileti, Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum, Dianam Efesiam, matrem deorum Sipylenen, Nemesim quae Smyrnae colitur, et caelestem salinensem Carthaginis*. Secondo la lettura fornita da TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 61 s., gli dei sarebbero stati privi della capacità di succedere dal lato passivo perché il titolare di tutti i rapporti giuridici che li riguardassero era il popolo romano, che quindi era chiamato a succedere al posto loro. Ciò accadeva per le divinità originarie della *civitas*, mentre per gli dei forestieri – che formano la quasi totalità dell’elenco riportato in Tit. Ulp. 22.6, ad esclusione di Giove Tarpeio – sarebbe stato meno difficoltoso considerarli titolari di situazioni giuridiche soggettive, essendo considerati quali rappresentanti della nazione assoggettata al popolo romano.

responsabili della stessa manutenzione straordinaria dei templi, in vista della quale si occupavano di incaricare l'appaltatore e di stanziare l'importo necessario per l'esecuzione delle migliorie dalle casse pubbliche. Ai pontefici sarebbe rimasta soltanto la gestione, di rilevanza del tutto secondaria, degli introiti fortuiti riservati a sostenere le spese ordinarie per il mantenimento dei santuari.

Nel medesimo solco si pone Joachim Marquardt, che fa affidamento sulla circostanza per cui la funzione religiosa fosse a Roma prerogativa dello Stato: un tanto avrebbe comportato, da un lato, che i sacerdoti preposti a tutti i culti pubblici fossero dei funzionari statali; dall'altro, che il governo della *civitas* fosse gravato non solo della sorveglianza sopra i *sacra publica*, ma anche dei relativi costi⁴⁵. In special modo, nell'antico *regnum* i terreni sacri sarebbero stati nel dominio dei re-sacerdoti, allorquando non vi era distinzione tra lo svolgimento dell'*imperium* e l'esercizio delle funzioni religiose, essendo tutto il centro del potere posto in capo a un'unica persona; nell'età repubblicana, invece, sarebbero stati affidati degli appezzamenti in gestione ai collegi sacerdotali, allo scopo di garantirne l'autosufficienza⁴⁶. Ad ogni modo, il passo di Frontino, icastico nel definire il suolo occupato dai *luci sacri* '*indubitate populi Romani est*', non lascerebbe dubbi nel delineare i beni riservati ai templi come proprietà dello Stato ('alle *loca sacra* Theile der Staatsdomaine sind'): da ciò il fondamento del potere sovrano di prendere possesso e vendere le *res sacrae*, ceduto in seguito dal *rex* all'assemblea popolare, risultata così competente a concedere l'autorizzazione alla *consecratio* e a servirsi, degli stessi beni consacrati, per fini di interesse pubblico⁴⁷. Ne sarebbe derivato che le sostanze destinate ai santuari, come già

⁴⁵ Cfr. J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, II, Darmstadt, 1957, 80: «In Rom dagegen ist von Anfang an der Gottedienst ein Staatsinstitut; die Priester aller öffentlichen Culte waren Staatsdiener und die Regierung übernahm nicht nur die Aufsicht über die *sacra publica*, sondern auch die Kosten derselben.

⁴⁶ Cfr. Oros. *hist.* 5.18: *Namque eodem tempore, cum penitus exhaustum esset aerarium, et ad stipendium frumenti deesset expensa, loca publica, quae in circuitu Capitolii pontificibus, auguribus, decemviris et flaminibus in possessionem tradita erant, cogente inopia vendita sunt*; Liv. 1.20.5: *Pontificem deinde Numam Marcium Marci filium ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent, atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur*. Il frammento liviano è interessante proprio perché mostra come l'antico potere unitario del *rex* venne meno con Numa, il quale aveva profetizzato che i regnanti futuri avrebbero dedicato molto tempo a combattere e così, preoccupato che le funzioni sacerdotali potessero venire trascurate, nominò un pontefice, Numa Marcio, a cui diede dettagliate istruzioni sull'esecuzione dei *sacra*: quali vittime utilizzare, in che giorni tenere le cerimonie, in quali templi celebrare i riti. Non solo: conferì anche all'istituto sacerdote i mezzi economici per coprire le relative spese. Numa incaricò della cura degli *omnia publica sacra*, oltre il pontefice, un flamine, come sacerdote unico e perpetuo di Giove, affiancato da altri due flamine per il culto di Marte e Quirino, nonché delle vergini, a cui affidò il culto di Vesta, oriundo da Albalonga, e conferì uno stipendio tratto dalle casse pubbliche (*Huic duos flamines adiecit, Marti unum, alterum Quirino, virginesque Vestae legit, Alba oriundum sacerdotium et genti conditoris haud alienum. His ut adsiduae templi antistites essent stipendium de publico statuit*).

⁴⁷ Cfr. J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, cit., 83 s., nella parte in cui afferma che «Den Anspruch, die Tempelgüter für sich in Beschlag zu nehmen oder zu verkaufen gründeten die Kaiser auf den

rilevato dal Mommsen, potessero essere utilizzate o date in locazione non dai sacerdoti, ma dalle autorità cittadine, censori o funzionari municipali⁴⁸: tratto evidente del fatto che la proprietà e l'amministrazione delle *res sacrae* sarebbero spettati allo Stato, sebbene le spese ordinarie fossero sostenute dalla cassa propria di ciascun tempio.

Una diversa prospettiva è assunta da coloro che scorgono i detentori delle *res sacrae* negli esseri soprannaturali: su tale versante, Otto Karlowa dedica pagine significative sul 'sakrale Vermögensrecht'⁴⁹, ritenendo che i giuristi romani, così come distinguevano i beni pubblici tra le *res publico usui destinatae* – riservate all'uso in comune da parte di tutti i cittadini e pertanto inidonee a divenire di proprietà di uno solo di essi – e il *patrimonium* o *pecunia populi*, allo stesso modo tenevano separate le cose poste a diretto servizio del dio ('für die Bedürfnisse der Götter') da quelle necessarie per la celebrazione del culto⁵⁰. Le prime avrebbero formato il patrimonio degli dei, considerati quali vere e proprie persone giuridiche, con la piena capacità di essere titolari di rapporti patrimoniali⁵¹: nella categoria sarebbero rientrati coloro che fossero stati colpiti dalla sanzione del *sacer esto* – non solo esseri umani, ma anche, se si pone a mente la norma sacrale sull'*exaratio termini*, animali –, legati al dio offeso da un nesso di appropriazione instauratosi al momento stesso della commissione dello *scelus*, senza la necessità di alcuna cerimonia di passaggio, indispensabile invece per consacrare la loro *familia pecuniaque*⁵².

L'altro verso della presunta classificazione bicefala dei beni della divinità (le 'Kultus dienenden Sachen') ricomprendeva le *res sacrae*, dedicate in via esclusiva a una divinità attraverso una solenne consacrazione, nella quale si

atrömischen Rehtssatz, das alle *loca sacra* Theile der Staatsdomaine sind, und dass das Volk, wie es seine Erlaubniss zur Consecration derselben ertheilte, auch die Befugniss hatte, über dieselben wieder anders zu bestimmen».

⁴⁸ La competenza dell'autorità pubblica all'amministrazione delle *res sacrae* si ritrova anche nello statuto del tempio di Furfo, dove la vendita e la locazione di beni afferenti al tempio è riservata agli edili. *CIL IX.3513: Venditio locatio aedilis esto, quemquomque veicus Furfens(is) fecerit*.

⁴⁹ Cfr. O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, Leipzig, 1885, 276 s.

⁵⁰ Cfr. O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, cit., 276, ove viene riportato che «findet sich ein ähnlicher Gegensatz bezüglich der für die Bedürfnisse der Götter und des Kultus dienenden Sachen».

⁵¹ Cfr. O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, II, Leipzig, 1901, 12, ove indica i beni destinati al servizio diretto della divinità nei termini di un «Vermögen des Gottes als einer juristischen Person, eines besondern Vermögenssubjekts: denn daß, was einem der *dii publici*, der einheimischen, vom römischen Volk anerkannten Staatsgötter gehörte, damit als direkt dem *populus* angehörend angesehen sei, bezweifle ich, wenn man es auch als mittelbares Staatsgut bezeichnen mag». Nel passo, peraltro, traspare la prospettiva seguita dallo studioso, secondo la quale riconoscere il dominio sui beni in capo a una divinità riconosciuta dal popolo romano non comportava che essi appartenessero in realtà alla *civitas* – che aveva conferito importanza al culto del dio stesso, includendolo tra i *sacra publica* –, anche se indirettamente venivano qualificati come beni pubblici.

⁵² Cfr. O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, II, cit., 12.

assisteva a una compartecipazione dello *ius pontificium* e dello *ius publicum civitatis*, dato il ruolo di assoluto rilievo svolto dal *populus* nel decidere l'ingresso di una *res* nella sfera dello *ius divinum*⁵³. L'illustre romanista, seguendo una tendenza già assunta da altri studiosi dell'epoca, tende invero a minimizzare il ruolo svolto dai sacerdoti al momento della *consecratio*, interpretando la stessa come un atto unilaterale dei soli magistrati: il rituale, infatti, sarebbe consistito nella pronuncia *in contione* di *verba solemnia*, tenendo in mano una porzione della *res*, dopo averne dichiarato con esattezza la superficie, alla presenza del pontefice, il quale avrebbe svolto il ruolo di mero assistente, con il compito di suggerire la formula dedicatoria al rappresentante della *civitas*⁵⁴. Non è un caso, secondo il Karlowa, che non si pervenga nelle fonti traccia della necessaria accettazione della dedicazione da parte del *pontifex*, posto che lo stesso non dovrebbe annoverarsi come soggetto attivo del rituale: con ciò contrastando l'opinione del Mommsen, che concepisce la cerimonia al pari della *mancipatio*, uno scambio quindi tra il rappresentante del *populus* (*mancipio dans*) e quello della divinità ricevente (*mancipio accipiens*)⁵⁵. Rimarcando sempre la distinzione

⁵³ Lo stesso Karlowa ricorda come alla cerimonia dedicatoria dovesse partecipare un magistrato in sostituzione del *populus*, dopo aver ottenuto da quest'ultimo l'autorizzazione alla *consecratio*. Infatti Liv. 9.46 rammenta come fosse stato espressamente disposto, dopo che il senato venne una volta estromesso, '*ne quis templum aramve iniussu senatus aut tribunorum plebei partis maioris dedicaret*'.

⁵⁴ Una breve descrizione della *consecratio* si rinviene in un passo di Valerio Massimo, dove si narra la vicenda del pontefice Orazio Pulvillo, che, mentre stava consacrando un tempio a Giove nel Campidoglio, venne sopraggiunto dalla notizia della morte del figlio, senza per questo togliere la mano dallo stipite della porta e interrompere la formula solenne. Val. Max. 5.10.1: *Horatius Pulvillus, cum <in> Capitolio Iovi optimo maximo aedem pontifex dedicaret in<ter>que nuncupationem sollemnium verborum postem tenens mortuum esse filium suum audisset, neque manum a poste removit, ne tanti templi dedicationem interrumperet, neque vultum a publica religione ad privatum dolorem deflexit, ne patris magis quam pontificis partes egisse videretur*. L'episodio si trova riportato altresì in Liv. 2.8.

⁵⁵ Sempre O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, cit., 277 s., precisa come a ogni *consecratio* corrispondesse una *lex dedicationis*, in cui era regolato nel dettaglio il regime giuridico della *res* consecranda. Inoltre, fornisce alcuni esempi peculiari dello *status* delle *res sacrae*, sottratte – in forza della loro appartenenza allo *ius divinum* – ad ogni uso profano e rapporto giuridico umano: era vietato, allora, spostare le *sacrae mensae* in assenza di una speciale cerimonia; così come tagliare o abbattere gli alberi dei *luci sacri* senza l'offerta di un *piaculum* alla divinità e, financo, utilizzare il legname per scopi diversi dai rituali votivi compiuti all'interno del bosco sacro. Egli mette in dubbio, poi, l'idea che i prodotti dei boschi stessi fossero profani, dando una particolare spiegazione per cui il reddito dei beni degli dei – costituito in massima parte da doni che i *cives* portavano nei luoghi sacri in adorazione della divinità – fosse nominato *lucar*: in proposito, sarebbe stata confusa la definizione di *lucaris*, riportata da Paul.-Fest. voce '*Lucaris*' (Lindsay 106) come '*pecunia, quae in luco erat data*', con la festa dei *Lucaria*, definita sempre da Paul.-Fest. voce '*Lucaria*' (Lindsay 106): *festā in luco colebant Romani, qui permagnus inter viam Salariam et Tiberim fuit, pro eo quod victi a Gallis fugientes e proelio ibi se occultaverint*. Sicché il *lucar* non era certo utilizzato per un arbitrario uso profano, ma veniva impegnato nei giochi sacerdotali, veri e propri atti religiosi. D'altronde, ciò che i boschi producevano non era alieno alla sfera del sacro in ragione della circostanza che la consacrazione non avrebbe compreso solamente la *superficies*, ma il terreno stesso, tanto che i relativi effetti permanevano anche dopo la distruzione degli edifici sul medesimo costruiti: la loro riedificazione, dunque, non richiedeva una nuova consacrazione, ma soltanto una *lustratio*. Il ritorno di una *res sacra* nell'ordine profano, infatti, si realizzava soltanto con un atto rituale contrario alla *consecratio*. Karlowa assume un atteggiamento critico anche nei confronti della tesi per cui la vendita delle *res* mobili consacrate assieme al tempio comportasse la

– per lo studioso tedesco fondamentale – tra ‘Dienst der Götttheit bestimmten Sachen’ (cose destinate al servizio della divinità) e ‘Kultzwecke bestimmte Vermögen’ (patrimonio riservato alle esigenze di culto), egli continua a indagare quest’ultima categoria, chiedendosi di chi fosse l’obbligo di supportare i costi dei *sacra publica*: la conclusione è resa, ancora una volta, attraverso l’analogia con una diversa esperienza giuridica della romanità, ossia l’ordinamento familiare. Di modo che, così come il *paterfamilias* era tenuto a sostenere le spese richieste dai *sacra privata*, parimenti lo Stato sarebbe stato tenuto a corrispondere le risorse finanziarie per i riti cittadini, prelevandole dalle casse demaniali.

L’onere in capo alla collettività, però, sarebbe stato attenuato dal fatto che, fin dal tempo più antico, i collegi sacerdotali e i santuari amministrassero le donazioni ordinarie: donde l’insorgenza del dubbio se il ‘Kultvermögen’, coincidente grossomodo con le casse dei templi, fosse privo di distinzione rispetto al resto delle *res publicae*, e in particolare alle casse dello Stato, secondo la prospettiva già delineata dal Mommsen⁵⁶, oppure godesse di un’autonomia, oltre che sul piano finanziario, anche giuridico rispetto allo ‘Staatsvermögen’. Significativo, a tal riguardo, il frammento di Oros. *hist.* 5.18, che riferisce di *loca publica* nei pressi del Campidoglio consegnati in godimento (*‘in possessionem tradita erant’*) a pontefici, auguri, decemviri e flamini⁵⁷: beni destinati alla dotazione dei santuari su cui i sacerdoti esercitavano il possesso, ma la cui proprietà tuttavia rimaneva al popolo romano. Fonte di grande interesse sono, parimenti, anche le opere agrimensorie, dove in più parti compaiono riferimenti a

loro desacralizzazione: d’altronde, la vendita di una *res sacra* era impossibile, dato che essa *non recipit aestimationem*. Per il romanista tedesco, sarebbe perciò un errore trarre una diversa conclusione dalla *lex a vicinis Furfensibus templo Iovis dicta* del 58 d.C., nella parte in cui – riportata in *CIL IX.3513* – si legge ‘*Venditio locatio aedilis esto, quemquomque veicus Furfens(is) fecerint*’. In realtà, le cose menzionate nella disposizione non sarebbero state *res sacrae* in senso stretto, cioè consacrate assieme al tempio per mezzo dell’intervento del magistrato e del pontefice, bensì offerte votive (‘Weihgeschenke’) elargite dai privati in un tempo successivo alla dedicazione, le quali, destinate a decorare per lungo tempo i templi, godevano di una sicura aura di santità (‘einer gewissen Heiligkeit genießen’): non sarebbero state *profanae*, ma neppure *extra commercium*, sicché potevano essere vendute con il consenso dell’amministrazione dei beni templari e, così, essere di nuovo trasformate, in tutto e per tutto, in *profanae*. Anche in *Macr. Sat.* 3.11.6, del resto, compare la distinzione – non perfettamente sovrapponibile, ma con indiscusse note di somiglianza – tra *sacra suppellectiles*, che erano consacrate assieme al santuario, e gli altri *ornamenta* e *donaria*, che non godevano del carattere sacrale, rimanendo tuttavia inalienabili per la loro funzione essenziale alla pratica dei sacrifici. Parimenti è rinvenibile in Servio, che rifletteva a sua volta i precetti dei *libri sacrorum*, che *sacrum* fosse soltanto *quod rite sacratum, ut aedes areae simulacra dona*, ma che le altre offerte votive rimanessero vincolate al regime del tempio, *quam diu non fuerint profanata* (cfr. *Serv. Aen.* 3.287: *sciendum inter sacratas res etiam dona esse, sicut in libris sacrorum invenitur, quae tamdiu dona dici possunt, quamdiu non profanentur*).

⁵⁶ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 60.

⁵⁷ Cfr. Oros. *hist.* 5.18: *loca publica quae in circuitu Capitolii, pontificibus, auguris, decemviris et flaminibus in possessionem traditae erant, cogente inopia vendita sunt*.

agri e territoria assegnati ai collegi sacerdotali e alle vergini vestali⁵⁸: ebbene, il Karlowa ritiene che proprio i gromatici avessero con esattezza rilevato i concetti giuridici romani, attribuendo agli ordini sacerdotali non soltanto il possesso e il godimento dei fondi, ma anche il diritto dominicale. In ciò si radica la supposizione che i *collegia sacerdotum* e le *virgines Vestales* fossero dei ‘Vermögenssubjekte’, cioè autonomi soggetti di diritto titolari di un proprio patrimonio; tanto più che – continua a notare lo studioso – il termine *arca*, il cui significato in senso stretto riconduce alla cassa dei pontefici, era utilizzato per indicare non soltanto la cassa pubblica riservata ad elargire i fondi destinati a speciali scopi di culto, ma anche la cassa propria di ciascuna autonoma corporazione religiosa⁵⁹, all’interno della quale confluivano proventi di varia natura⁶⁰. Sebbene i consessi sacerdotali, secondo il giurista di Heidelberg, fossero

⁵⁸ Cfr. Hyg. *grom.* (Lachmann 117): *Virginum quoque Vestalium et sacerdotum quidam agri vectigalibus redditu sunt locatim. quorum agrorum formae, ut comperi, plerumque habent quendam modum adscriptum: sed in his extremis lineis conpraehense sunt formae sine ulla quidem norma rectoque angulo. solent vero et hi agri accipere per singula lustra mancipem: sed et annua conductione solent locari; Sic. Flacc. *grom.* (Lachmann 162 s.): *Collegia sacerdotum itemque virgines habent agros et territoria quaedam etiam determinata et quaedam aliquibus sacra dedicata, in eis etiam lucos, in quibusdam etiam aedes templeaque.**

⁵⁹ Cfr. D. 3.4.1.1 (Gai. 3 *ad ed. provinc.*): *Quibus autem permissum est corpus habere collegii societatis sive cuiusque alterius eorum nomine, proprium est ad exemplum rei publicae habere res communes, arcam communem et actorem sive syndicum, per quem tamquam in re publica, quod communiter agi fierique oporteat, agatur fiat.*

⁶⁰ Traendo di nuovo spunto da O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, cit., 278 s., è possibile ricostruire un elenco di massima delle risorse che pervenivano alle casse del tempio. La posta principale d’entrata doveva essere costituita dai canoni per la concessione in affitto a privati di parte dei fondi costituenti la dotazione del santuario; inoltre, veniva riscosso denaro anche per permettere l’accesso all’area del tempio e all’altare in cui si compivano le offerte, come pare desumersi da due passi di Tertulliano (Tert. *nat.* 1.10.24: *Maiestas prostituitur in quaestum, negotiatione religio proscribitur, sanctitas locationem mendicat; exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri, pro stipibus, pro hostiis; uenditis totam diuinitatem: non licet eam gratis coli; plus uendique publicanis reficitur quam sacerdotibus; Tert. apol.* 13.6: *Maiestas quaestuarium efficitur: Circuit cauponas religio mendicans; exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri. Non licet deos gratis nosse; venales sunt.*) Sarebbe stato, poi, riservata ai sacerdoti la facoltà di vendere il bestiame sacro ai privati che volessero porgere un sacrificio, un’*hostia*: Tert. *idol.* 17.3: *Cedamus itaque succedere alicui posse, ut in quoquo honore in solo honoris nomine incedat neque sacrificet neque sacrificiis auctoritatem suam accomodet, non hostias locet, non curas templorum deleget, non uectigalia eorum procuret; Varr. rust.* 2.1: *E quis qui iam puri sunt ad sacrificium, ut immolentur, olim appellati sacres, quos appellat Plautus cum ait ‘quanti sunt porci sacres?’*. Nel passo di Varrone, in effetti, si rintraccia la menzione delle porche pure da offrire in sacrificio, che un tempo sarebbero state chiamate ‘*sacres*’, come si trae da un dialogo plautino in cui compare la richiesta del prezzo degli animali destinati all’immolazione: richiesta che, verosimilmente, il protagonista aveva rivolto al sacerdote addetto alla pratica cultuale. Davvero significativa anche la narrazione raccolta in Liv. 24.3, dove lo storico offre una descrizione del *locus sacrum* in cui sorgeva il tempio dedicato a Giunone Lacinia, nei pressi di Crotona. Il santuario era servito da un bosco sacro e da ricchi pascoli, utilizzati da bestiame di ogni razza sacro alla dea, che stanziava, indisturbato dagli uomini, senza alcuna sorveglianza di un pastore. Proprio da quei capi di bestiame, il tempio ricavava grandi guadagni, tanto da aver consacrato al suo interno una colonna interamente d’oro: *magni igitur fructus ex eo pecore capti columna inde aurea solida facta et sacra est; inclitumque templum diuitiis etiam, non tantum sanctitate fuit*. Parrebbe financo che le XII Tavole avessero riconosciuto la *pignoris capio* per ottenere il *pretium* di un’*hostia* venduta da parte dei collegi sacerdotali, che erano usi perciò alienare gli animali inonei al sacrificio. Anzi, si può supporre che anche altri prodotti naturali, offerti dai privati alla divinità, servissero ai sacerdoti per ricavare nuovi introiti, mediante la loro messa in vendita. Così come una entrata

delle persone giuridiche indipendenti dalla *civitas*, comunque essi potevano concedere l'amministrazione dei beni ai magistrati, dato che erano quest'ultimi a garantire – nel caso le casse del tempio fossero insufficienti – le risorse per la celebrazione dei culti, così come ad occuparsi della manutenzione degli edifici sacri e delle retribuzioni del personale religioso: sicché lo Stato stesso aveva tutto l'interesse a prendere su di sé la gestione del patrimonio consacrato. Si spiegherebbe così il dettato della *lex dedicationis* del tempio di Furfo, in base al quale spettava al funzionario preposto al luogo il diritto di vendere le offerte votive: diritto, allora, concesso in generale ai magistrati e, in modo particolare, ai censori⁶¹.

Lo scenario proposto da Karlowa sembrerebbe, a una prima lettura, non fare luce sul motivo per cui molteplici fonti suggeriscano che la dotazione del tempio rientrasse fra i beni pubblici, proponendo quindi una lettura diversa rispetto all'appartenenza della stessa ai sacerdoti: infatti, il passo di Oros. *hist.* 5.18 parrebbe non lasciare incertezze, così come il ruolo tutt'altro che marginale esercitato dagli organi della *civitas* nel momento della *consecratio*. In realtà, lo studioso osserva che l'affresco tracciato dai testi, soprattutto letterari, sarebbe viziato da una incomprendenza di fondo: poiché lo Stato doveva, nel caso il patrimonio dei templi non fosse bastato, far fronte con le proprie casse alle esigenze del culto, è comprensibile che – con l'affievolirsi del sentimento religioso da parte dei Romani – sempre più il 'Kultvermögen' venne ad identificarsi con le *res publicae*⁶². In questo senso, anche la *familia pecuniaque* sottratta all'*homo sacer* sarebbe divenuta, nella coscienza collettiva, un bene pubblico: la sottrazione del patrimonio dell'uomo caduto in sacertà, in un primo tempo distratta a beneficio della divinità oltraggiata dallo *scelus inexpiabile*, avrebbe assunto in seguito i tratti della confisca a beneficio dello Stato⁶³.

del tempio era costituita dalle multe sepolcrali, nel caso di espressa destinazione da parte del testatore; diversa imputazione, invece, avevano le somme oggetto dei *sacramenta*, che spettavano alle casse dello Stato a seguito della laicizzazione del *sacramentum*: Varr. *ling.* 5.36: *qui iudicio vicerat, suum sacramentum e sacro auferebat, victi ad aerarium redibat*; Gai 4.13: *nam qui victus erat, summam sacramenti praestabat poenae nomine; eaque in publicum cedebat praedesque eo nomine praetori dabantur, non ut nunc sponsionis et restipulationis poena lucro cedit adversarii, qui vicerit*.

⁶¹ L'asserzione per cui l'amministrazione dei beni dei collegi sacerdotali fosse concessa ai magistrati non viene presentata, da O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, cit., 279, come certa, poiché non si potrebbe escludere che la gestione spettasse invero ai *magistri* dei collegi stessi oppure, nel caso in cui essi non fossero esistiti, ai *pontifices*. Ciò che risulta sicuro, invece, è che la rappresentanza delle istituzioni sacre spettasse ai magistrati nel caso in cui fosse sorta una controversia con i privati sui beni del tempio.

⁶² Cfr. O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, II, cit., 12: «Es ist daher begreiflich, daß, je mehr der religiöse Sinn der Römer abnahm, desto mehr das Göttergut mit dem Staatsgut identifiziert wurde».

⁶³ Con riferimento alla *familia pecuniaque* dell'*homo sacer*, O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, II, cit., 12 s., ritiene che queste sostanze, dopo l'accertamento della sacertà, confluissero nelle casse dello Stato come oggetto di confisca, senza subire alcuna sacralizzazione. Infatti, la *lex Numa* sulla *exaratio termini*

Alfred Pernice, nella sua opera dedicata a Labeone, non si discosta molto dalle tesi presentate da Karlowa, che denotano un ‘milieu’ comune tra la romanistica tedesca di fine ’800, mostrando la stessa difficoltà ad incasellare le *res sacrae* all’interno delle tradizionali categorie sull’appartenenza. Nel tentativo di offrire una spiegazione alla mancanza di capacità successoria attiva e passiva della vestale, Pernice attribuisce alla cerimonia della *captio virginis* l’effetto di spezzare il vincolo agnatico con la famiglia d’origine⁶⁴: una netta recisione dei

(riportata in Paul.-Fest. voce ‘Termino’ [Lindsay 505]: *Termino sacra faciebant, quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. Denique Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse*) disponeva, come sanzione per colui che, durante l’aratura, avesse spostato le pietre di confine (*‘eum qui terminum exarasset’*), il perfezionarsi della sacertà in capo al soggetto agente e ai buoi (*‘et ipsum et boves sacros esse’*), senza prevedere alcuna conseguenza a danno della *familia pecuniaque* del colpevole. Ciò ha indotto lo studioso a credere che tale patrimonio non fosse una *res sacra*: perché potesse diventarlo, era necessaria una specifica cerimonia di consacrazione. Ad ogni modo, pur priva del carattere del *sacrum*, la massa di beni dell’*homo sacer* sarebbe stata destinata – sempre nel pensiero del Karlowa – al dio a cui il criminale era consacrato, senza che tale caduta necessitasse di particolari formule dedicatorie: ad eccezione del caso in cui, attraverso il medesimo *scelus*, fossero state offese divinità differenti, che richiedeva che fosse specificato a vantaggio di quale dio andasse la vita del colpevole e a vantaggio di quale altro la *familia pecuniaque*. Una sorta di *partes secare* a favore delle divinità, la cui verosimiglianza pare trovare conferma in Liv. 3.55.7, che riporta le conseguenze in capo a colui che avesse attentato alla *sacrosanctitas* dei magistrati: *ut qui tribunus plebis aedilibus iudicibus decemviris nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris Liberi Liberaeque venum iret*. Il valore di sanzione pubblica connotato alla *consecratio bonorum* è valorizzato anche da G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1902, 325 s. Lo stesso Karlowa, comunque, pare consapevole che il riconoscimento formale, da parte della *civitas*, della spettanza della *familia pecuniaque* alle casse del tempio non durò a lungo, come peraltro emerge dalle disposizioni delle *leges sacratae* a difesa delle prerogative del popolo della *plebs*, che non mancarono mai di specificare come i beni del criminale cadessero nella disponibilità della collettività (Liv. 2.8: *Ante omnes de provocatione adversus magistratus ad populum sacrandoque cum bonis capite eius qui regni occupandi consilia inisset gratae in vulgus leges fuere*). L’influenza dello Stato si fece nel tempo così forte nell’imporre il proprio ruolo di tenentario sulle *res* rivolte in astratto alla divinità che Cicerone ritiene le molteplici *consecrationes* compiute dai *tribuni plebis* nel più tardo periodo repubblicano non più che delle commedie prive di effetto giuridico (Cic. dom. 50.125: *Nam si est illud ratum ... tua domus certe et quicquid habes aliud Cereri esse consecratum; sin ille ludus fuit, quid te impurius, qui religiones omnis pollueris aut ementiundo aut stuprando?*). Quindi, con la perdita del senso della sacertà nella mentalità romana, andò scomparendo la raffinatezza concettuale dell’arcaica distinzione fra ‘Göttergut’ e ‘Staatsgut’, e il complesso di quanto confiscato dall’autore dello *scelus* venne considerato semplicemente come *bona publica*, oggetto di una *publicatio bonorum*. Tuttavia, volendo tenere tale differenza ancora a mente, il ricavato dalla vendita dei beni del condannato (la *familia*) sarebbe spettata al tesoro del tempio consacrato al dio offeso, salvo che l’erario non fosse dovuto intervenire a garantire le necessità di culto della divinità medesima, in forza dell’onere statale, già accennato, di supplire la mancata autosufficienza economica dei santuari: caso, questo, in cui il ricavato sarebbe confluito all’erario stesso, con uno speciale vincolo di destinazione per il sostentamento del culto. La spettanza della somma da parte della *civitas*, del resto, sembra confermata da un passo di Isidoro di Siviglia, che rintraccia come conseguenza patrimoniale della condanna a un *supplicium* la consacrazione dei beni del reo e la spettanza dei medesimo al potere cittadino (Isid. orig. 5.27.3: *Supplicium proprie dictum non qui quoquo modo punitur, sed ita damnatur ut bona eius consecrentur et in publico redigantur*). Le *res* acquistate con il ricavato dalla vendita dei beni dell’*homo sacer*, invece, sarebbero state di norma devolute alla divinità attraverso un atto formale di consacrazione, così trasformate in *res sacrae* e sottratte di conseguenza al *commercium* umano.

⁶⁴ Cfr. A. PERNICE, ‘*Marcus Antistius Labeo*’. *Das römische Privatrecht im ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit*, Halle, 1873, 182 e s., che ravvisa la ragione per cui la vestale doveva recidere ogni rapporto con la famiglia nella necessità di liberarla da tutti i legami terreni, in modo che si potesse costituire un vincolo di destinazione ai bisogni della divinità. Tale recisione non comportava la *capitis deminutio*, perché non avveniva attraverso un negozio giuridico, pur avendo comunque effetti per lo *ius civile*: sicché sarebbe

legami di sangue che avrebbe portato, alla morte della sacerdotessa, ad una *usucapio pro herede*, difficile da concepirsi con riguardo ad un patrimonio sacralizzato. Cosicché quei beni sarebbero confluiti *ab antiquo* nell'erario, attraverso una *in publicum redactio*, con una soluzione di rottura rispetto alla cultura giuridica arcaica, che non conosceva la successione del fisco sui *bona vacantia*, distribuiti tra i parenti del defunto secondo le regole della successione gentilizia. Ciò nonostante, lo studioso precisa che il patrimonio ereditario era da intendersi come riservato in via esclusiva a Vesta o al suo tempio: e proprio tale vincolo di destinazione lo qualificava, pur indirettamente, come bene pubblico. Infatti, il fatto che una *res* spettasse alle divinità riconosciute dal popolo romano, i *dii publici*, tra cui va senz'altro ricompresa Vesta, comportava che essa appartenesse al popolo stesso⁶⁵.

Le *res sacrae*, allora, sarebbero rientrate nella categoria delle *res publicae*, ma solo per ragioni tassonomiche: in realtà la divinità avrebbe goduto di una capacità riconosciuta nel mondo del diritto, essendo un 'Rechtssubject', tanto da vantare una sorta di dominio sui beni ad essa dedicati. Quindi, nel traffico giuridico non sarebbe comparso il *populus* come soggetto titolare della cose consacrate, ma gli dei e i collegi sacerdotali: ragion per cui le *res sacrae* sarebbero appartenute agli *dii superi*, sebbene fosse riservato alla *civitas* il ruolo di alto proprietario sulle stesse ('Obereigentümer')⁶⁶. Pernice, infatti, ritiene la

erroneo affermare che la vergine fosse mancipata alla divinità, così come pensare che il *pontifex maximus* esercitasse su di essa la potestà paterna al posto della dea. Ciò che pare indiscutibile, invece, è che alla perdita della *patria potestas* seguisse la *traditio* ('Übergabe') della vergine a Vesta.

⁶⁵ Cfr. A. PERNICE, 'Marcus Antistius Labeo', cit., 182 e nt. 37: «Man muss sie jedefalls so verstehen, dass das Vermögen an die Göttin oder deren Tempel fiel. Mittelbar war es damit öffentliches Gut. Denn was den vom römischen Volke anerkannten Gottheiten, den *dii publici*, gehört, zu denen *Vesta* natürlich, ebenso wie *Ceres*, gerechnet werden muss, gehört dem römischen Volke zu eigen». Viene altresì precisato, in nt. 37, che gli *dii publici* erano gli dei venerati dalla *civitas*, il cui patrimonio era una proprietà pubblica ('öffentliches Eigentum'), così come provato non solo dalla formula, che compare di rado per indicare la natura di un luogo, *aut sacrum aut publicum* (Liv. 25.1: ... *neu quis in publico sacroue loco nouo aut externo ritu sacrificaret*), ma soprattutto dalla possibilità di utilizzare quel patrimonio nell'interesse dello Stato (significativo, al riguardo, il passo di Appian. *Mithr.* 22, dove si narra che i romani, accortisi di non avere mezzi sufficienti per affrontare la guerra contro Mitridate, decisero di vendere il tesoro che Numa aveva accantonato per i sacrifici a favore delle divinità: decisione che dimostra, per Appiano, quanto fosse sfrenata la loro ambizione all'impero).

⁶⁶ Cfr. A. PERNICE, 'Marcus Antistius Labeo', cit., 255 s., 269 s. Il ruolo di alto proprietario ('Obereigentümer') spettante alla *civitas* è citato da Pernice anche a proposito delle *res publico usui destinatae*, cioè quelle cose riservate all'uso della collettività tramite un atto particolare, la *publicatio*, compiuto per mezzo di un editto emesso da un funzionario pubblico appositamente incaricato (D. 43.8.2.21 [Ulp. 68 ad ed.]: *viae autem publicae solum publicum est, relictum ad directum certis finibus latitudinis ab eo, qui ius publicandi habuit, ut ea publice iretur commearetur*). A tal proposito, lo studioso pone il dubbio se la cessione delle *res* all'uso pubblico non intaccasse il diritto di proprietà goduto su di esse dal popolo, di modo che si conservasse una sorta di appartenenza su quei luoghi in capo ai cittadini, oppure se, in modo analogo a quanto accadeva con la *consecratio*, permanesse al *populus* soltanto un'alta proprietà (Obereigentum).

possibilità di concludere un negozio giuridico con gli esseri soprannaturali del tutto ammessa nel diritto romano, tanto che contrarre con essi sarebbe stato un esercizio frequente per i *cives*: in special modo, il *votum* e la *devotio* avrebbero costituito vincoli giuridici perfezionatisi in forma sacrale pura, con effetti obbligatori per i patiscenti, mentre la *consecratio* e la *dedicatio* si sarebbero differenziate dai primi soltanto sotto l'aspetto della forma assunta, non certo per il portato giuridico⁶⁷. Tuttavia, il rapporto di pertinenza tra la *res divini iuris* e il dio a cui era consacrata non poteva definirsi in senso stretto come proprietà ('Eigentum'), poiché come il dio aveva acquistato la cosa non attraverso un negozio giuridico privato, così non poteva difenderla con un'azione privata. La conseguenza sul piano dello *ius civile* della pertinenza alla sfera del divino ('Gottangehörigkeit') consisteva nell'esclusione della *res* dal commercio umano: dunque la definizione della *res sacra* come *nullius in bonis* non esprimerebbe nulla più che questa relazione negativa, ponendola al di fuori dalla proprietà degli uomini⁶⁸. La relazione fra le offerte sacre e la divinità sarebbe stata quindi concepita dai giuristi, al pari dell'atto di *consecratio*, in termini giuridico-sacrali: oltre all'ordinaria tutela offerta dallo *ius humani*, sarebbe stata la stessa *religio* a difendere l'interdizione del *commercium* sulle cose consacrate e, così, a custodire la spettanza del dio sulle medesime.

Christian Meurer dedica per intero una copiosa opera al 'Begriff und Eigenthümer der heiligen Sachen', il cui pensiero è opportuno riportare, seppur per sommi passi, almeno nelle parti da cui emergono note di maggior originalità. È anzitutto rilevante soffermarsi sull'interpretazione che lo studioso conferisce alla definizione di *sacrum* coniata da Gallo Elio, così come tramandata da Festo⁶⁹. Nelle principali edizioni del commentario festino, l'espressione ritenuta filologicamente corretta è '*Gallus Aelius ait sacrum esse, quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit*'⁷⁰, mentre secondo il Lachmann le parole '*quocumque modo*' andrebbero sostituite con '*quodcumque more*': correzione che Meurer accoglie, senza peraltro mutare i caratteri del testo manoscritto, che in quel punto risulta corrotto, giustificandola con l'annotazione che la citazione

⁶⁷ Cfr. A. PERNICE, '*Marcus Antistius Labeo*', cit., 256, 258. D'altronde, le differenze si assottigliano di molto se si interpreta il *votum* come una prestazione d'aiuto realizzata dalla divinità condizionata a una promessa del richiedente e la *dedicatio* come l'adempimento della promessa stessa: in quest'ultimo caso, dunque, il dio avrebbe già adempiuto l'accordo dal suo lato. Con il compiersi della *dedicatio*, allora, la cosa sarebbe appartenuta a una singola divinità, o a più di esse, dato che talvolta si rintracciano delle *dedicationes* a favore *deis deabusque omnibus* («mit geschehener Dedication „gehört“ nun di Sache der Gottheit, und zwar regelmässig einer oder mehreren zusammen»).

⁶⁸ Cfr. A. PERNICE, '*Marcus Antistius Labeo*', cit., 258 s.

⁶⁹ Cfr. C. MEURER, '*Der Begriff und Eigenthümer der heiligen Sachen*', I, Düsseldorf, 1885, 170 s.

⁷⁰ Cfr. Fest. voce '*Sacer mons*' (Lindsay 424; Müller 321; Thewrewk 468)

congiunta di *mos* e *institutio* si trova anche in Cic. *dom.* 52.134: ‘*nihil more institutoque perfecit*’⁷¹. Convertita la formula con l’inserimento del concetto di *mos*, viene proposta una diversa lettura del modo in cui l’*auctoritas populi* avrebbe potuto conferire l’autorizzazione alla *consecratio*: cioè sarebbe ammissibile, specie con riferimento al periodo più antico, che la volontà del *populus* si manifestasse in modo tacito, per consuetudine (*more*), oppure in modo espresso, tramite una disposizione legislativa (*institutio*)⁷². L’attenzione è poi posta sulla presunta differenza fra *dedicatio* e *consacratio*, che affiorerebbe dalle stesse fonti, giuridiche e letterarie, almeno sotto un peculiare aspetto: vale a dire che il primo termine sarebbe solitamente posto in collegamento con il nome del *magistratus* che aveva compiuto l’atto; il secondo, invece, con quello del *magistratus* stesso e del *pontifex*⁷³. Con riguardo ai templi, in particolare, si sarebbe assistito a una doppia *consecratio-dedicatio*: l’una avente ad oggetto i *fundi* e indicata con il nome di *inauguratio*; l’altra, invece, gli *aedifici*, e pertanto compiuta solo ad opera ultimata⁷⁴.

⁷¹ Cfr. C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 170, nt. 2, dove in particolare sottolinea che già nelle annotazioni dell’edizione critica di Fest. voce ‘*Sacer mons*’ (Müller 320) è segnalata l’opinione di Huschke di anteporre *quod* al *quocumque*; segnalazione non accolta nel corpo di testo da Müller, mentre compare l’inciso ‘*quodcumque more*’ in Lachmann (*ad Gai* 2.5).

⁷² Secondo C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 176 s., Cic. *Att.* 4.2.3, quando si riferisce al *populus* e alla *plebs* come unici centri di potere in grado di elargire l’approvazione, sarebbe condizionato dalla concezione delle fonti del diritto al suo tempo imperante, incentrata sul predominio dello *ius positum*, e quindi della legge comiziale e del plebiscito; così come tale influenza trasparirebbe in D. 1.8.9 pr. (Ulp. 68 *ad ed.*), ove il giurista severiano nomina unicamente la *constitutio principis*. In realtà, quando Gai 2.5 afferma che la consacrazione dovesse avvenire ‘*ex auctoritate populi Romani*’, rimanda anch’egli, a titolo di esempio, alle fonti che all’epoca in cui scriveva erano maggiormente qualificate ad esprimere tale *auctoritas*, la legge e il senatoconsulto, senza con ciò ritenere che una *lex de ea re lata* fosse senz’altro necessaria.

⁷³ Cfr. C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 183. La questione aveva interessato anche J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, Berlin, 1878, 259, che aveva intravisto nella dedicazione di una *res* alla divinità un atto bilaterale, per cui la *dedicatio* avrebbe costituito la dazione della cosa da parte di un rappresentante della *civitas*, mentre la connessa *consacratio* la ricezione della cosa medesima da parte di un rappresentante della divinità, con la relativa dichiarazione di sacralità. La circostanza, poi, che la *dedicatio* fosse compiuta dal magistrato e dal pontefice spiegherebbe perché il termine *dedicare* compaia nelle fonti riferito ad entrambi.

⁷⁴ Cfr. C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 185 ss. In tale pratica risiederebbe la spiegazione della permanenza del carattere sacrale sul suolo dell’*aedes sacra* andata distrutta, riferita da Marciano in D. 1.8.6.3 (Marc. 3 *inst.*) e Papiniano in D. 18.1.73 (Pap. 3 *resp.*), solitamente spiegata attraverso il principio dell’accessione, secondo il quale *res cedit solo*: il luogo di erezione, fa infatti notare Meurer, non sarebbe divenuto sacro a seguito del venir meno dell’edificio, ma avrebbe conservato una qualità intrinseca. Quanto agli effetti della *consecratio-dedicatio*, essa sarebbe stata un atto religioso di acquisto della proprietà, comparabile con la *in iure cessio*, salvo specificare che mentre essa fondava il trapasso di proprietà sull’*addictio praetoris*, nel negozio sacrale si sarebbe verificato un atto traslativo spontaneo, con delle somiglianze con l’arcaica *vindicatio*. Pertanto, come nella *rei vindicatio* i contendenti tenevano la mano sulla cosa controversa e la toccavano con una festuca (*vindicta*), nella cerimonia consacrativa entrambe le parti stringevano l’imposta dell’entrata del tempio (*postem tenere*). La ricostruzione del Meurer è riportata anche in A. GALANTE, *La condizione giuridica delle cose sacre*, I, Torino, 1903, 9, 10 e nt. 3, ove viene considerata «molto fantasiosa». Ivi si trovano anche i riferimenti testuali al *postem tenere*, che qui è opportuno riportare: Cic. *dom.* 46.121: *Postem teneri in dedicatione oportere, videor audisse templi*; Serv. *georg.* 3.16: *nam qui templum dicabat, postem tenens dare se dicebat numini quod ab illo necesse fuerat iam teneri et ab humano iure discedere*; Ov. *fast.*

Lo studioso non pare nutrire alcuna incertezza sull'esistenza di una proprietà degli dei sopra le *res sacrae* a loro dedicate, radicando *in primis* tale convinzione sul passo di Macr. *Sat.* 3.3.2: *sacrum est, ut Trebatius libro primo 'de religionibus' refert, 'quidquid est, quod deorum habetur'*. La prova del vincolo dominicale della divinità starebbe proprio nella grammatica del frammento, là dove la definizione è resa con il genitivo: l'utilizzo di quel caso in un testo giuridico, infatti, avrebbe un inequivocabile significato, cioè sarebbe un elemento di riconoscimento dell'esistenza di un rapporto di proprietà sopra una cosa⁷⁵. Anche il successivo brano, riferito in Macr. *Sat.* 3.3.4, presenterebbe elementi diretti a sostenere tale supposizione (*eo accedit quod Trebatius profanum id proprie dici ait 'quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est'*), dato che – se ben si è letto il riferimento di Meurer – il trasferimento della *res* in una particolare condizione di uso e proprietà, riportata da Trebazio con la formula *quod 'usum proprietatemque'*, rappresenterebbe lo specifico scopo della dedica⁷⁶. Da ultimo, la dimostrazione che gli dei fossero 'juristische Eigentümer' è affidata alla constatazione che la *dedicatio* dovesse essere rivolta soltanto a una specifica divinità, avendo il collegio dei pontefici vietato le cerimonie consacratrici rivolte a una pluralità di numi⁷⁷. In effetti, in

1.609: *Augusta vocantur templa sacerdotum rite dicata manu*. A questa raccolta, si aggiunga anche il passo di Val. Max. 5.10.1 già riportato, che contiene l'espressione, riferita al pontefice all'atto della consacrazione, '*postem tenens*'. Ad ogni modo, per C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 192 s., l'apprensione della porta avrebbe avuto per il magistrato un significato differente rispetto al sacerdote, a differenza di quanto si verificava nella *rei vindicatio*, ove entrambi i soggetti sostenevano la medesima pretesa, cioè la rivendicazione della proprietà. Tuttavia anche l'*adsertor libertatis* poneva, nella *manumissio servi*, la *vindicta* sul capo dello schiavo non per provare sopra il medesimo la propria proprietà, ma la sua libertà: allo stesso modo, nel *postem tenere del magistratus* si scorgeva la dichiarazione di libertà e in quello del *pontifex* una *apprehensio*. I ruoli delle due parti in causa, a questo punto, sono ormai chiari: il magistrato era il rappresentante della sovranità popolare, che svincolava la *res* dalla proprietà di tipo profano; il pontefice, come rappresentante della divinità, riceveva invece la cosa, con solenni formule religiose, come una proprietà della divinità sottratta agli usi mondani. Definite le rispettive posizioni, C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 196 s., ipotizza anche lo svolgimento del rito di consacrazione, che avrebbe visto il suo apice nella domanda del pontefice rivolta al magistrato: *dabis, dedicabis hanc aedem deo ... ?*, il quale avrebbe acconsentito, distaccando la *res* dal vincolo di proprietà umano e trasferendola nella potestà del dio. Ecco, dunque, che la *dedicatio* indicava propriamente il momento della consegna, motivo per cui spesso era associata con il nome del magistrato, anche se di rado la menzione era accompagnata con quella del pontefice, ad indicare la parte passiva della *traditio*, essendo egli autore soltanto della conseguente *apprehensio*.

⁷⁵ Cfr. C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 258 s., ove si sottolinea che, anche in alcuni passi del Digesto, la costruzione con il genitivo indicherebbe una relazione di pertinenza ('Pertinenzverhältnis'). Si tratterebbe di D. 19.1.13.31 (Ulp. 32 *ad ed.*): *Aedibus distractis vel legatis ea esse aedium solemus dicere, quae quasi pars aedium vel propter aedes habentur, ut puta putealia*; D. 19.1.17.7 (Ulp. 32 *ad ed.*): *Labeo generaliter scribit ea, quae perpetui usus causa in aedificiis sunt, aedificii esse, quae vero ad praesens, non esse aedificii, ut puta fistulae temporis quidem causa positae non sunt aedium, verum tamen si perpetuo fuerint positae, aedium sunt*; D. 19.1.17.10 (Ulp. 32 *ad ed.*): *Ea, quae ex aedificio detracta sunt ut reponantur, aedificii sunt: at quae parata sunt ut imponantur, non sunt aedificii*.

⁷⁶ Cfr. C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 258: «übrigens bezeichnet Macrobius als Dedicationszweck die Verschiebung *quoad 'usum et proprietatem'*».

⁷⁷ Cfr. C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 262.

Liv. 27.25.7 è narrata la vicenda di Marcello, il quale durante la guerra gallica avrebbe voluto consacrare un tempio all'Onore e alla Virtù, ricevendo però il rifiuto dei sacerdoti supremi, che sostenevano come non si potesse dedicare la medesima cella a due divinità diverse, poiché in caso un fulmine o altro *prodigium* l'avessero colpita, sarebbe stato alquanto difficile compiere il rito di espiazione, non potendo sacrificare la medesima vittima a due destinatari diversi⁷⁸.

Interessante sottolineare come anche uno strenuo difensore della teoria volta a riconoscere il *dominium* degli dei, quale Meurer si qualifica, sia costretto a differenziare le entità soprannaturali dal resto dei soggetti riconosciuti dal diritto, facendone una *species* a parte. Cosicché gli dei non sono considerati proprietari nel senso fisico con cui lo erano gli uomini, con tutti i benefici e i carichi discendenti dal *dominium ex iure Quiritium*, i quali sarebbero stati addossati per intero al tempio e ai sacerdoti⁷⁹: concezione di un diritto di proprietà attenuato già ravvisabile in Heinrich Poschinger, secondo cui gli dei erano proprietari della dotazione del santuario, ma solo formalmente, posto che di fatto erano i singoli templi – che possedevano le *res sacrae* sotto il nome della divinità – ad esercitare le facoltà e a sopportare gli oneri connessi al *dominium*⁸⁰.

In tempi più recenti, anche Max Kaser ha mostrato di condividere l'orientamento favorevole a una proprietà divina sulle *res sacrae*, sostenendo che la *publica consecratio* – atto proprio del *ius divinum*, la cui validità era condizionata da un precedente atto di diritto secolare volto ad autorizzare la cessione del bene al nume, ravvisabile nella *dedicatio* – avrebbe costituito su di esse una sorta di proprietà sacrale della divinità⁸¹. Inoltre, l'oggetto della consacrazione sarebbe stato limitato alle sole cose pubbliche, in modo che la cerimonia consacratrice compiuta dal proprietario di una *res* privata non privava lo stesso della proprietà, la quale sarebbe rimasta nella titolarità del *dominus*, né conferisce alla *res* la qualifica di *extra commercium*: tuttavia si sarebbe costituito un rapporto di pertinenza in capo ai *manes* ('Gottesgewalt') concorrente con la proprietà privata, cosicché un eventuale abuso dovuto all'utilizzo della cosa stessa per scopi profani determinava un illecito sacrale. Infine, così come, secondo la

⁷⁸ Cfr. Liv. 27.25.7: *cum bello Gallico ad Clastidium aedem Honori et Virtuti vouisset dedicatio eius a pontificibus impediatur, quod negabant unam cellam amplius quam uni deo recte dedicari, quia si de caelo tacta aut prodigii aliquid in ea factum esset difficilis procuratio foret, quod utri deo res divina fieret sciri non posset; neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri.*

⁷⁹ Cfr. C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 272.

⁸⁰ Cfr. E. POSCHINGER, *Das Eigentum am Kirchenvermögen*, München, 1871, 67.

⁸¹ Cfr. M. KASER, *Das Römische Privatrecht*, München, 1955, 320.

lettura di Kaser, le cose sacre private rimanevano nel dominio del proprietario originario, analogamente sarebbero esistite talune cose consacrate che permanevano nella proprietà dello Stato, ad esempio per effetto della mancata autorizzazione alla *consecratio* da parte degli organi della *civitas*, tramite – come raccomandato in Gai 2.5 e D. 1.8.6.3 (Marc. 3 *inst.*) – legge, senatoconsulto o costituzione imperiale. Proprio a questa specie di *res sacrae* in senso lato si riferirebbe dunque Frontino quando, parlando di *luci sacri* abusivamente occupati in Italia, afferma che il relativo suolo ‘*indubitate populi Romani est*’. Il gromatico, insomma, avrebbe posto l’attenzione soltanto sulla particolare categoria di *luci* a sacralità attenuata, la cui natura era condizionata dall’assenza delle procedure pubbliche richieste per la consacrazione, tale da non determinarne la fuoriuscita dalla proprietà pubblica: pertanto il frammento dell’opera agrimensoria non farebbe affatto riferimento alle *res sacrae* in senso proprio, soggette al dominio sacrale delle divinità (‘eine Art sakralen Eigentums der Gottheit’).

Georg Friedrich Puchta, invece, intravede la speciale natura delle *res divini iuris* nel trovarsi del tutto sottratte dal potere di apprensione degli uomini⁸², secondo la formula presente in D. 18.1.6. pr (Pomp. 9 *ad Sab.*) *non est commercium earum*⁸³: le *res sacrae*, in specie, avrebbero trovato la loro cifra distintiva nell’essere poste al servizio della divinità attraverso una cerimonia religiosa compiuta sotto l’egida della pubblica autorità: quindi sarebbe stata l’*auctoritas populi* a determinarne il regime giuridico. Su siffatte cose non sarebbe esistita alcuna proprietà, nemmeno a favore dello Stato o, più tardi, della Chiesa: d’altronde, ciò non escludeva che le medesime stessero sotto la tutela del diritto della *civitas*, dato che erano concessi rimedi popolari a loro protezione⁸⁴. Il Puchta conferisce inoltre personalità giuridica ai collegi dei sacerdoti istituiti presso ciascun tempio: santuario che, nella Roma pagana, era dotato di una massa di beni per soddisfare i bisogni della divinità, che veniva ad accrescersi attraverso acquisizioni in vario modo compiute. Il collegio dei sacerdoti del tempio sarebbe stato il soggetto titolare di questo patrimonio, e appunto così andrebbero intese le

⁸² Cfr. G.F. PUCHTA, *Cursus der Institutionen*, II, Leipzig, 1871, 442 ss.; ID., *System und Geschichte des römischen Privatrechts*, Leipzig, 1893, 131 s.

⁸³ Cfr. D. 18.1.6 pr. (Pomp. 9 *ad Sab.*): *Sed celsus filius ait hominem liberum scientem te emere non posse nec cuiuscumque rei si scias alienationem esse: ut sacra et religiosa loca aut quorum commercium non sit, ut publica, quae non in pecunia populi, sed in publico usu habeatur, ut est campus martius.*

⁸⁴ Si veda, in merito, D. 43.1.2.1 (Paul. 63 *ad ed.*): *Interdicta autem competunt vel hominum causa vel divini iuris aut de religione, sicut est ‘ne quid in loco sacro fiat’ vel ‘quod factum est restitatur’ et de mortuo inferendo vel sepulchro aedificando.*

fonti che designano il tempio stesso o il dio, a cui esso era dedicato, come persona⁸⁵.

Da ultimo, è doveroso segnalare come Friedrich Carl von Savigny mostri sulla questione dell'appartenenza delle *res sacrae* un atteggiamento contraddittorio, in sé significativo della frammentarietà della realtà tramandata dalle fonti romane. Egli considera gli dei «come persone, simili agli uomini che visibilmente si muovono a noi d'intorno», ritenendo pertanto naturale che ciascuno avesse un patrimonio proprio, in ragione dell'essere una persona giuridica, talvolta investita di propri privilegi, come lo specifico riconoscimento della capacità successoria⁸⁶. Nondimeno, il fondatore della Scuola storica sostiene altrove che nulla provano circa la capacità giuridica patrimoniale degli dei le frequenti donazioni fatte a loro vantaggio, dato che i beni offerti erano il più delle volte oggetto di *consecratio*, venendo perciò a trovarsi fuori di qualsiasi proprietà: pertanto i donativi non lascerebbero presupporre alcuna capacità appropriativa ('Eigentumsfähigkeit') in capo alla divinità ricevente⁸⁷. Sembrerebbe di cogliere anche in Savigny, allora, la distinzione già rilevata da Karlowa, tra cose destinate al diretto servizio degli dei e cose riservate alle esigenze del culto. Con riguardo alle prime, gli dei godevano di una condizione di pertinenza propria dello *ius divinum*, che però non si traduceva in alcun riconoscimento da parte dello *ius humanum*, tanto meno paragonabile al concetto di proprietà. Con riguardo alle seconde, invece, si ritiene che fosse la *civitas* a sostenere le spese della funzione religiosa, prelevando il denaro necessario dalle casse pubbliche. Si suppone che potessero essere destinati financo determinati beni fruttiferi dello Stato o delle città a quello specifico scopo, le cui rendite erano pertanto devolute in modo permanente alla causa religiosa, mentre la proprietà continuava a spettare ai corrispondenti enti pubblici⁸⁸.

L'incertezza sul regime giuridico da conferire ai beni degli dei si rinviene anche dal lato della dottrina non germanofona, in specie quella italiana, che ha avuto al suo interno una polifonia di voci: ora volte a ravvisare nei *dii superi* i veri detentori delle *res* a loro consacrate; ora convinte che fosse un tradimento della mentalità giuridica romana insistere nel voler rintracciare un soggetto capace di

⁸⁵ Cfr. G.F. PUCHTA, *Cursus der Institutionen*, cit., 254. L'esempio riportato dal Puchta circa l'indicazione del dio come persona giuridica, che andrebbe così letto come riferito al collegio sacerdotale, riguarda il testé riportato passo di Tit. Ulp. 22.6, il quale riguarda il privilegio della *testamenti factio* passiva concesso – con senacoconsulto o costituzione imperiale – a favore di alcune divinità.

⁸⁶ Cfr. F.C. VON SAVIGNY, *System des heutigen Römischen Rechts*, II, Berlin, 1840, 264 s., trad. it. F.C. VON SAVIGNY, *Sistema del diritto romano attuale*, a cura di V. Scialoja, II, Torino, 1888, 268.

⁸⁷ Cfr. F.C. VON SAVIGNY, *System*, cit., 263, nt. cc.

⁸⁸ Cfr. F.C. VON SAVIGNY, *System*, cit., 263.

appropriarsi delle cose sacre, a fronte della loro natura di *res nullius*. Meno diffusa, invece, la persuasione che il vero titolare del patrimonio destinato al divino fosse da individuare nella *civitas*. Le argomentazioni addotte a sostegno dei rispettivi punti di vista rispecchiano, in gran parte, quanto già evidenziato in seno alla romanistica tedesca, che una decisiva influenza ha svolto nel delineare le diverse alternative possibili: pertanto può risultare sufficiente riportare a quali linee di pensiero abbiano aderito gli autori più illustri.

Innanzitutto, i sostenitori della proprietà degli dei tendono a conferire importanza decisiva alla definizione di *sacrum* racchiusa in *Macr. Sat.* 3.3.2, considerata attendibile in quanto fornita da «uno dei maggiori giureconsulti romani dell'epoca repubblicana», per richiamare la considerazione che Vittorio Scialoja nutre sul conto di Trebazio Testa: sicché la *consecratio* avrebbe formato il mezzo idoneo per «l'effettivo passaggio della cosa dalla proprietà privata a quella del dio⁸⁹». Non manca, poi, la distinzione fra le *res sacrae* propriamente dette, cioè oggetto di formale consacrazione, e le cose mobili destinate al mantenimento del culto, accessorie alle prime⁹⁰: quest'ultime, prive di un vincolo di destinazione fondato su un atto solenne, sarebbero rimaste nella proprietà degli enti che, con le loro casse, garantivano l'esercizio della funzione religiosa: lo Stato, i templi e i collegi sacerdotali. A tali *res*, prive del carattere sacrale pieno, farebbe riferimento Frontino: vale a dire a dei *luci* che, per la loro specifica funzione a servizio del culto, non sarebbero stati assegnati ai privati nel suolo provinciale, così come non avrebbero potuto essere occupati nel suolo italico, preservando l'originaria titolarità in capo al popolo romano. Si tratterebbe, in particolare, di boschi non reputati dimora di alcuna divinità, ma destinati ad assicurare le funzioni religiose di un tempio, a loro connesso, tramite il loro reddito (*lucar*)⁹¹. D'altronde, il cerimoniale stesso, secondo Pietro Bonfante,

⁸⁹ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 144; P. BONFANTE, *Corso*, cit., 22.

⁹⁰ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 145; P. BONFANTE, *Corso*, cit., 22, che invita a tenere distinti dalle *res sacrae* gli oggetti destinati al mantenimento del culto, «i quali sino a un certo segno, non altrimenti che il *sacrum privatum*, o il *sacrum* non regolarmente costituito in sedi provinciali, partecipavano del carattere venerando delle cose sacre e volgarmente si confondevano con esse». Si veda altresì G. GROSSO, *Corso*, cit., 56; nonché G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 41, che aggiunge tra le *res* che non sono propriamente sacre, pur partecipando in certo qual modo alla disciplina delle stesse, il *sacrarium*, cioè il luogo dove erano conservate le cose mobili sacre. La conclusione si fonda su due passi delle Pandette, D. 1.8.9.2 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Illud notandum est aliud esse sacrum locum, aliud sacrarium. sacer locus est locus consecratus, sacrarium est locus, in quo sacra reponuntur, quod etiam in aedificio privato esse potest, et solent, qui liberare eum locum religione volunt, sacra inde evocare*; D. 43.6.1.1 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Hoc interdictum de sacro loco, non de sacrario competit*.

⁹¹ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 145; G. GROSSO, *Corso*, cit., 58 s. In particolare, P. BONFANTE, *Corso*, cit., 22, interpretando i *luci sacri* richiamati da Frontino come boschi addetti al mantenimento del tempio, e quindi non cose sacre in senso stretto, critica la posizione del Mommsen, che proprio sul passo del gromatico aveva fatto leva per paventare una proprietà statale sulle *res sacrae*, ritenendo che egli subisca «una specie di

sarebbe un chiaro indizio del fatto che il titolare del diritto sulla cosa sacra in senso stretto fosse «veramente il Dio»: *consecratio* che, sulle orme del Meurer, figurerebbe come una alienazione eseguita dai magistrati, rappresentati del popolo romano, a vantaggio del pontefice, rappresentante della divinità, che si concretizzerebbe in un passaggio di proprietà della cosa dallo Stato al nume⁹². Nessun valore, inoltre, avrebbe il frammento di Tit. Ulp. 22.6, in base al quale ‘*deos heredes instituere non possumus*’, nel senso di suggerire – come nella congettura del Mommsen – la chiamata all’eredità del popolo al posto del dio istituito: semplicemente gli dei non avevano la *testamenti factio* passiva perché l’istituzione di erede poteva avvenire solo a favore di una persona certa (*status*, quindi, che escludeva dall’eredità anche il popolo stesso)⁹³. Dunque il concetto negativo rimarcato da Gai 2.9, per cui le *res divini iuris* erano ‘*nullius in bonis*’, andrebbe circoscritto – secondo Giuseppe Grosso – alla condizione di *res extra commercium*, basata sulla loro sottrazione e contrapposizione allo *ius humanum*: *status* che, con il tempo, era venuto sempre più ad accentuarsi nelle elaborazioni

idolatria per lo stato romano», che non gli consentirebbe di rendere ragione alla «rappresentazione concreta, che i Romani o meglio i pagani si facevano della divinità»: concezione imperniata sull’antropomorfismo, che rendeva gli dei del tutto simili agli uomini e in grado di allacciare con quest’ultimi ogni relazione, anche dal significato giuridico. G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 44, ravvisa la prova che trattavasi di boschi addetti a un tempio, e quindi non ricompresi nelle assegnazioni delle terre, dall’ultima parte del testo di Frontino (*‘aliquod genus vectigalis exigitur’*), ove la menzione della riscossione del *vectigal* confermerebbe per l’appunto fossero cose destinate con il loro reddito al mantenimento del tempio.

⁹² Cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 22. Si veda anche G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 40, che si mostra invece più cauto nel definire la *consecratio*, pur senza disconoscerne la natura di «vero e proprio negozio giuridico di diritto sacrale, che esprime la cessione della cosa al dio». Nella concezione di M. LAURIA, ‘*Possessiones*’. *Età repubblicana*, I, Napoli, 1953, 47, il privato offriva, con la *dedicatio*, la cosa alla divinità, *religione obligata*, perdendo su di essa il *dominium*, il quale sarebbe stato acquistato dal nume stesso con la *consecratio*: nume che avrebbe goduto di una «disponibilità riconosciuta e riservata» su ciò che gli apparteneva, da cui gli uomini erano esclusi. Tale *dominium* in capo agli esseri soprannaturali sarebbe confermato dalla facoltà, ad essi riservata, di possedere, che risulterebbe da Gai 2.4, nonché da diverse fonti letterarie: Ov. *ars.* 2.35: *Possidet et terras et possidet aequora Minos; met.* 8.187: *Omnia possidet, non possidet aera Minos; fast.* 4.160: *Possidet alter aer, alter inane caos; Cic. Flacc.* 26.62: *... de quorum urbis possessione ... inter deos certamen fuisse proditum est; rep.* 6.17: *... unam globum possidet illa quam in terris Saturniam nominant; dom.* 41.107: *... illo ipso ... non est ausus meam domum, cuius cupiditate inflammatus erat, possidere: deos immortalis existimatis, cuius labore et consilio sua ipsi templa tenuerunt, in eius domum adflictam et eversam per vim hominis sceleratissimi nefarium latrocinium immigrare voluisse?* La disponibilità delle *res divini iuris*, sempre per Lauria, in capo agli dei superi e ai Mani si rinvenirebbe nel passo di Cic. *har. resp.* 14.32: *nihil mortales a diis immortalibus usucapere possint*; così come l’incapacità degli uomini di esercitare il possesso sulle *res* in proprietà delle potenze celesti risulterebbe evidente da D. 41.2.30.1 (Paul. 15 *ad Sab.*): *Possessionem amittimus multis modis, veluti si mortuum in eum locum intulimus, quem possidebamus: namque locum religiosum aut sacrum non possumus possidere, etsi contemnamus religionem et pro privato eum teneamus, sicut hominem liberum.*

⁹³ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 146.

dei giuristi, con la corrispondente compressione del concetto positivo dell'appartenza delle *res* alla divinità⁹⁴.

Contro l'opinione che scorge negli dei i detentori del *dominium* sulle *res sacrae* – in un primo tempo predominante – si sono levate da più parti aspre critiche, con lo scopo di ricondurre i beni consacrati entro l'ambito delle *res nullius*⁹⁵. Giambattista Impallomeni ha svolto un ruolo di primo piano su questo fronte, adducendo non pochi argomenti per rigettare l'ipotesi che un vincolo di pertinenza potesse gravare sulle cose destinate al culto, sconfessando così l'idea che agli dei fosse attribuita una sorta di capacità riconosciuta dal diritto⁹⁶. Tra le ragioni, è stato posto in evidenza un passo delle Istituzioni di Giustiniano, I. 2.1.39⁹⁷, dove è riportata una costituzione di Adriano in materia di *inventio thesauri*, a fronte della quale lo scopritore di un tesoro, rinvenuto nel proprio

⁹⁴ Cfr. G. GROSSO, *Corso*, cit., 59; M. LAURIA, 'Possessiones', cit., 56 ss. A favore della proprietà degli dei si sono espressi anche S. SOLAZZI, 'Quodam modo', cit., 109 ss; ID., *Ritorni su Gaio*, cit., 1 ss.; E. DE RUGGIERO, voce 'Aedes', *DE*, I, Roma, 1895, 146 e 158 ss.

⁹⁵ Dalla concezione che considera le *res sacrae* quali *res nullius*, credo debba tenersi distinta la posizione di coloro che pongono i beni destinati agli dei in un ambito estraneo all'ordinamento giuridico, in quanto appartenenti a un diverso ordine cosmico, sul quale avrebbe avuto incidenza solamente lo *ius pontificium*. B. BIONDI, *La vendita di cose fuori commercio*, in *Studi in onore di S. Riccobono*, IV, Palermo, 1936, 28 pare inserirsi in codesta prospettiva, quando afferma che, almeno in origine, tutta la materia sfuggisse al diritto della *civitas*, tanto che le sanzioni per la violazione della disciplina erano di impronta soltanto sacrale, comportando un *sacrilegium*; soltanto in seguito i *loca sacra* sarebbero entrati sotto la tutela dello Stato, allorché il pretore, apprestando a loro protezione gli *interdicta de locis sacris*, avrebbe previsto delle sanzioni con carattere di giuridicità. Nonostante siffatta evoluzione, non ci sarebbero comunque dubbi per Biondi che l'antica tradizione latina attribuisse ai luoghi sacri, pubblici e privati, un regime e una giurisdizione «al di fuori del diritto umano». Sicché, se anche i giuristi, a seguito del venir meno del sentimento religioso, sono giunti a considerare lo *ius sacrum* come parte dello *ius publicum*, non c'è dubbio che esso ha continuato a rimanere estraneo allo *ius civile*, in quanto trattasi di «di sfere del tutto distinte e indipendenti». Nello stesso solco si inserisce anche F. DE MARINI AVONZO, *La delimitazione*, cit., XVI ss. In senso analogo, anche se con profonde note di originalità, U. ROBBE, *La differenza sostanziale fra 'res nullius' e 'res nullius in bonis' e la distizione delle 'res' pseudo-marcianea 'che non ha né capo né coda'*, I, Milano, 1979, 29 ss., che distingue con forza le *res nullius* – cose private che, come afferma Gai 2.11, '*singulorum hominum sunt*', cioè che potevano essere acquistate in proprietà da un privato a mezzo dell'occupazione, senza alcuna lesione dei diritti altrui – dalle *res nullius in bonis* – vale a dire tutte le *res divini iuris* e le *res publicae*, che non avevano l'idoneità a divenire proprietà privata –. A fronte della particolarità del loro regime, quindi, le cose sacre non avrebbero sopportato altro attributo diverso dall'essere *nullius in bonis*, posto che ogni teoria giuridica tesa a rintracciare su di loro un rapporto di diritto sarebbe risultata illogica, perché priva di razionalità è proprio la religione, che ne governava il regime. La cosa sacra, come afferma perentorio U. ROBBE, *La differenza*, cit., 48, «rimane un vuoto nel sistema dei rapporti giuridici umani, in quanto l'autorità del popolo romano ha il potere di tenerla separata o di farla rientrare in questi». Pare avvicinarsi a questa concezione R. ORESTANO, *Dal 'ius' al 'fas'*, cit., 210 s., nel cui solco si è posto F. FABBRINI, voce '*Res divini iuris*', cit., 518, ove afferma che le *res sacrae* non erano di proprietà di alcun soggetto e, al tempo stesso, non erano *res nullius*. Pensiero condiviso, di recente, da A. BUCCI, *La vicenda giuridica dei beni ecclesiastici della Chiesa*, Cerro al Volturno, 2012, 36 s.

⁹⁶ Cfr. G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 240 ss.

⁹⁷ Cfr. I. 2.1.39: *Thesaurus, quos quis in suo loco invenerit, divus Hadrianus, naturalem aequitatem secutus, ei concessit qui invenerit. idemque statuit, si quis in sacro aut in religioso loco fortuito casu invenerit. at si quis in alieno loco non data ad hoc opera sed fortuito invenerit, dimidium domino soli concessit. et convenienter, si quis in Caesaris loco invenerit, dimidium inventoris, dimidium Caesaris esse statuit. cui conveniens est et si quis in publico loco vel fiscali invenerit, dimidium ipsius esse, dimidium fisci vel civitatis.*

fondo oppure *'in sacro aut in religioso loco'*, ha diritto di acquisirlo per l'intero, mentre l'acquisto è limitato alla metà nel caso in cui la scoperta sia avvenuta in un fondo altrui, di Cesare, pubblico o del fisco. Se ne dedurrebbe, allora, che le *res publicae*, intese in senso lato, si riferivano sempre a un soggetto di diritto, titolare di una specie di rapporto dominicale analogo a quello che legava il privato con il fondo di cui era proprietario: ciò diversamente dai luoghi sacri e religiosi, che per lo studioso avrebbero dovuto quindi reputarsi *nullius* in senso assoluto: «supponendo infatti l'inesistenza del titolare, logicamente si può spiegare perché l'inventore nulla abbia con lui da spartire⁹⁸». Proprio la mancanza di un soggetto proprietario trasparirebbe, dunque, dall'accezione *'nullius in bonis'* presente in Gai 2.9; d'altra parte, non parrebbe concepirsi altra lettura di D. 1.8.2 pr. (Marc. 3 *inst.*)⁹⁹, ove la distinzione di Marciano delle cose presenti in natura in *res communes omnium, universitatis, nullius, singulorum* induce a credere che le *res divini iuris* rientrassero entro la categoria delle *nullis*. Ulteriori conferme sono peraltro ravvisate dall'Impallomeni in D. 18.1.4 (Pomp. 9 *ad Sab.*): *Et liberi hominis et loci sacri et religiosi, qui haberi non potest, emptio intellegitur, si ab ignorante emitur*: passo in cui Pomponio nega che le cose sacre e religiose, al pari dell'uomo libero, potessero essere oggetto di proprietà, dando prova di considerarle escluse da ogni forma di dominio, persino a vantaggio degli dei; teoria, quella dell'impossibilità di una appartenenza, che avrebbe visto tra i suoi assertori lo stesso Ulpiano, che in D. 1.8.9.5 (Ulp. 68 *ad ed.*) afferma in modo deciso: *res sacra non recipit aestimationem*. Insomma, le fonti giuridiche non lascerebbero incertezze, almeno nella visione di Impallomeni, nel valutare i beni degli dei come *nullius* ed *extra commercium*, almeno quando posti sul suolo italico: nel caso in cui si fossero trovati sul suolo provinciale, essi sarebbero appartenuti allo Stato, vale a dire al popolo romano o al *princeps*, assumendo la denominazione di *pro sacra*¹⁰⁰.

⁹⁸ Cfr. G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 241.

⁹⁹ Cfr. D. 1.8.2 pr. (Marc. 3 *inst.*): *Quaedam naturali iure communia sunt omnium, quaedam universitatis, quaedam nullius, pleraque singulorum, quae variis ex causis cuique adquiruntur*.

¹⁰⁰ Cfr. G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 249. Peculiare la posizione assunta da G. LE BRAS, *Les fondations privées du haut empire*, in *Studi in onore di S. Riccobono*, III, Palermo, 1936, 24 nt. 5, secondo cui la concezione che i romani avevano della titolarità delle *res sacrae* presenta un conflitto tra l'idea di una proprietà divina e l'interesse pubblico che determinava la creazione, la gestione e il destino dei templi e dei loro possedimenti. Dal suo punto di vista, i beni sacri sarebbero stati pertanto *nullius* proprio perché avevano due titolari: la divinità e lo Stato. Quest'ultimo, il quale era tenuto a garantire il mantenimento del culto e ad onorare gli dei; gli dei stessi, che dovevano servire la *civitas* e a piegarsi al sopravvenire di necessità pubbliche. Da un punto di vista teorico, allora, le *res sacrae*, e così le *'possessiones templi'*, erano destinate *in perpetuum* al servizio di una causa votiva e godevano di autonomia, salvaguardata proprio dall'autorità pubblica che aveva deciso per la loro *consecratio*, che presiedeva costantemente al destino di tali patrimoni distaccati.

5. I confini del sacro.

5.1. Gai 2.4: una definizione non esaustiva.

La monolitica definizione gaiana delle *res sacrae* – che le individua nelle cose ‘*quae diis superis consecratae sunt*’ – ravvisa nella compresenza di due soli requisiti la particolare natura di tali beni: il compimento di una *consecratio* e la destinazione di quest’ultima a favore degli dei della *civitas*. Invero, pare potersi dedurre, da alcuni dettagli emergenti dalle fonti letterarie, che la categoria delle *res sacrae* avesse dei confini sfumati, delle zone d’ombra in cui rientravano dei beni di difficile qualificazione: donde si è portati a credere che una cerimonia solenne non sempre fosse necessaria per conferire una cosa alla divinità.

Può risultare utile porre l’attenzione su quanto specificato in Macr. *Sat.* 3.11.6 a proposito degli oggetti posti all’interno del recinto sacro di un tempio¹⁰¹: l’elencazione distingue *vasa* e *sacra supellectiles*, con i quali sono compiuti i sacrifici, dagli *ornamenta*, rappresentati da ‘*clypei coronae et huiuscemodi donaria*’, cioè beni lasciati dai privati al santuario come donazioni votive. Pertanto, il patrimonio del tempio era costituito da *res* con funzioni e provenienza ben diversa: da un lato, la dotazione originaria dell’*aedes*, conferita dall’ente consacrante al momento della stessa *consecratio*, destinata allo scopo di garantire il compimento delle funzioni di culto, tra cui rientravano l’edificio medesimo che fungeva da dimora della divinità dedicataria, il bosco sacro connesso a quest’ultimo, da cui i sacerdoti recuperavano le sostanze (legno o animali) con cui compiere gli atti sacrificali, gli utensili utili per le funzioni culturali ordinarie¹⁰²; dall’altro lato, oggetti di vario genere, per lo più preziosi, come corone o scudi decorati, offerti in dono dai *cives* al dio in segno di propiziazione o ringraziamento (in modo del tutto analogo alla tradizione cristiana degli *ex voto*). Di queste donazioni si trova traccia anche in Serv. *Aen.* 3.287, là dove

¹⁰¹ Cfr. Macr. *Sat.* 3.11.6: *Ut in templo, inquit, Iunonis Populoniae augusta mensa est. Namque in fanis alia vasorum sunt et sacrae supellectilis, alia ornamentorum: quae vasorum sunt instrumenti instar habent, quibus semper sacrificia conficiuntur, quarum rerum principem locum optinet mensa in qua epulae libationisque et stipes reponuntur: ornamenta vero sunt clypei coronae et huiuscemodi donaria. Neque enim dedicantur eo tempore quo delubra sacrantur, at vero mensa arulaeque eodem die quo aedes ipsae dedicari solent, unde mensa hoc ritu dedicata in templo arae usum et religionem optinet pulvinaris.*

¹⁰² Si ha prova del conferimento di una dotazione patrimoniale rilasciata al tempio da parte del potere pubblico che aveva indetto la consacrazione nei passi, già citati, di Oros. *hist.* 5.18, in cui è data notizia della *traditio in possessionem* di alcuni *loca publica* a diversi ordini sacerdotali, perché potessero trovare in essi il loro sostentamento, e di Liv. 24.3, che nella descrizione del ricchissimo tempio di Giunone Lacinia, fa riferimento al bosco sacro e ai pascoli che lo circondavano: *locus ibi frequenti silva et proceris abietis arboribus saeptus laeta in medio pascua habuit, ubi omnis generis sacrum deae pecus pascebatur sine ullo pastore.*

l'epitomatore descrive proprio la consacrazione di uno scudo da parte di Enea¹⁰³, aggiungendo che i sacri libri pontificali considerassero *'inter sacratas res etiam dona esse ... quae tamdiu dona dici possunt, quamdiu non profanentur'*. Il riferimento alla solenne consacrazione, che parrebbe aver riguardato lo scudo offerto dall'eroe troiano, non muta il portato del brano, consistente nella lucida separazione tra le *res sacratae* e i *dona*. I donativi, infatti, sono tenuti ben distinti rispetto ai beni formalmente conferiti alla divinità, sebbene agli stessi venga riconosciuto un regime giuridico analogo alle cose consacrate, almeno fino al giorno della loro profanazione. D'altronde, è lo stesso autore dei *Saturnalia* a fornire un'importante ragione per sostenere che la presenza della *consecratio diis superis* non bastasse, *sic et simpliciter*, a qualificare una *res* come *sacra*, ove in Macr. *Sat.* 3.3.1 riferisce che la massima parte dell'attività pontificale fosse destinata a classificare, tra i *corpora* esistenti in natura, *'quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum'*: infatti, se un elemento formale fosse risultato sufficiente ad incasellare le singole *res*, non si spiegherebbe perché tale attività di riordino avesse occupato così tante energie ai pontefici.

5.2. Il caso dell'*'homo sacer'*.

Se per alcune cose sorgeva l'incertezza che potessero rientrare entro la *species* delle *res sacrae*, per altre l'appartenenza doveva risultare certa, pur in assenza di una previa *consecratio*. Emblematico il caso dell'*'homo sacer'*: soggetto che, a seguito della commissione di un misfatto, si è reso responsabile di una grave frattura della *pax deorum*, per la cui ricomposizione egli è affidato alla divinità oltraggiata, affinché ne disponga a suo piacimento. Lo statuto giuridico al quale era sottoposto è riportato da Fest. voce *'Sacer mons'* (Lindsay 424), nel periodo appena precedente alla definizione di *sacrum* proposta da Gallo Elio: *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur, 'si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricidas ne sit'*. Se ne ricava che fosse contrario al *fas* sacrificare l'*'homo sacer'*, vale a dire sottoporlo a un supplizio capitale da parte degli organi della *civitas*, mentre l'eventuale uccisione perpetrata ai suoi danni da un *quivis de populo* non perfezionava la fattispecie del *crimen parricidi*, sicché l'autore sarebbe rimasto immune da

¹⁰³ Cfr. Serv. *Aen.* 3.287: *... rite ergo dicendo 'Aeneas haec de Danais victoribus arma' ostendit clipeum quem dono obtulerat consecratum.*

pena¹⁰⁴. L'esclusione dell'applicazione della *lex Numae* sull'omicidio volontario, in particolare, è stata risolta, con argomenti del tutto persuasivi, da Luigi Garofalo, che ha intravisto nell'*homo liber*, che la legge stessa pone come soggetto passivo del crimine, proprio colui che non fosse stato colpito dalla sanzione sacrale¹⁰⁵. L'offensore sarebbe stato destinato alla divinità colpita dallo *scelus inexpiabile* – come si desume da *Macr. Sat.* 3.7.3: *quicquid destinatum est dis sacrum vocatur* –, che avrebbe goduto sul medesimo di una situazione di appartenenza¹⁰⁶. Donde sarebbe spettato al dio stesso decidere le sorti dell'*homo sacer*, soggetto in tutto al suo potere, posto che, come condensato in *Tac. ann.* 1.73.4 (*ius iurandum perinde aestimandum quam si Iovem fefellisset: deorum iniurias dis curae*), la giusta reazione alle offese arrecate alla divinità era rimessa al suo stesso arbitrio: sicché avrebbe potuto determinarsi per lasciarlo in vita, separato dal resto della comunità degli uomini, oppure per porlo a morte, tramite il suo intervento indiretto¹⁰⁷ o per mezzo della cooperazione con un uomo, che avrebbe pertanto agito come sua *longa manus*¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Cfr. Paul.-Fest. voce '*Parrici<di> quaestores*' (Lindsay 247): *si qui hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto*. Sul crimine *parricidi*, cfr. U. COLI, '*Paricidas esto*', in *Studi in onore di U.E. Paoli*, Firenze, 1954, 176 s.; S. TONDO, '*Leges regiae*' e '*paricidas*', Firenze, 1973, 174 ss.; C. FERRINI, *Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale*, Roma, 1976, 378 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano, 1998, 16 ss.; E. CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origine e funzione delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano, 2011, 314 ss.; L. GAROFALO, *Appunti sul diritto criminale nella Roma monarchica e repubblicana*, Padova, 1997, 71 ss., 241 ss.; L. GAGLIARDI, *L'uomo sacro*, in *L'antichità*, a cura di U. Eco, X. Roma, Milano, 2011, 344; M. FALCON, '*Paricidas esto*'. *Alle origini della persecuzione dell'omicidio*, in *Sacertà e repressione*, cit., 191 ss.

¹⁰⁵ Cfr. L. GAROFALO, *L'«homo liber» della «lex Numae» sull'omicidio volontario*, in *Piccoli scritti di diritto penale romano*, Padova, 2008, 18 ss.

¹⁰⁶ Cfr. L. GAROFALO, *L'«homo liber»*, cit., 12 nt. 19, ove sono indicate le principali posizioni dottrinali a favore dell'appartenenza dell'*homo sacer* al nume offeso: B. ALBANESE, '*Sacer esto*', in *BIDR*, XCI, 1988, 178; M. MORANI, *Lat. «sacer» e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, in *Aevum*, LV, 1981, 30 ss.; J. RÜPKE, *La religione dei romani*, trad.it., Torino, 2014, 9, per il quale *sacer* «deriva dal linguaggio giuridico relativo alla proprietà: «sacro» è ciò che è di proprietà di un dio, di una dea». Sul medesimo versante si colloca anche F. ZUCCOTTI, *Dall'arcaica sacertà consuetudinaria alla sacertà politica protorepubblicana*, in *Scritti in onore di G. Melillo*, III, 2009, 1561, 1582.

¹⁰⁷ Cfr. F. ZUCCOTTI, *Dall'arcaica sacertà*, cit., 1561 s., che esclude la liceità dell'uccisione dell'*homo sacer*, ritenendo che, se un qualche intervento umano fosse stato concepito, esso avrebbe assunto il carattere della doverosità, come previsto per la *victima fugiens*, che doveva essere messa a morte. La natura di tabù attribuita all'*homo sacer*, invece, avrebbe interdetto agli uomini «ogni contaminante contatto non ritualmente consentito», essendo ben chiaro, nella mentalità romana, il carattere nefasto di ogni atto volto ad attrarre nella giurisdizione degli uomini, tramite quindi l'irrogazione di una sanzione umana, coloro che avessero arrecato offesa agli dei e si trovavano in attesa della «loro vendetta, che si sarebbe concretizzata normalmente in sventure, lutti familiari, follia, malattia suicidio». In senso difforme, cfr. L. GAROFALO, *Opinioni recenti in tema di sacertà*, in *Sacertà e repressione criminale in Roma arcaica*, a cura di L. Garofalo, Napoli, 2013, 44 s.

¹⁰⁸ Cfr. L. GAROFALO, *L'«homo liber»*, cit., 14 ss., che considera il soggetto che mette a morte l'*homo sacer* alla stregua di un mandatario della divinità. Con la riforma duodecimitabulare, in forza della quale sarebbe stato incriminato per omicidio il soggetto che avesse messo a morte un *homo indemnatus*, l'uccisore dell'*homo sacer* sarebbe stato escluso dall'ambito di punibilità della *lex Numae* solo nel caso in cui il comizio centuriato, competente a decidere *de capite civis*, avesse già emesso una pronuncia dichiarativa di sacertà.

I crimini per cui era prevista la destinazione del colpevole agli dei, riconducibili al periodo monarchico e protorepubblicano, riguardavano la violazione dei reciproci obblighi di fedeltà posti a fondamento del rapporto clientelare, che una legge risalente al mitico fondatore sanzionava con il *sacer esto* a favore di una divinità ctonia, forse Vediove¹⁰⁹; le percosse inflitte dalla *nurus* e dal *filius* ai danni del *paterfamilias*, che avesse pronunciato la *ploratio*, per cui due *leges regiae* riconducibili, rispettivamente, al periodo di coreggenza di Romolo e Tito Tazio e al regno di Servio Tullio sancivano la consacrazione ai *divi parentum*¹¹⁰; lo spostamento dei cippi di confine dei fondi durante l'aratura, punito da una disposizione di Numa con la destinazione del violatore e dei buoi al dio Termine¹¹¹; la violazione della *sacrosantitas* posta, dopo la secessione della plebe del 494 a.C. sul Monte Sacro, a protezione dei tribuni¹¹². Dai frammenti delle

Cosicché l'esecutore della volontà divina avrebbe potuto risultare destinatario della *diei dictio* nell'ambito di un istituendo processo per omicidio, ma avrebbe ottenuto l'assoluzione presentando la prova della decisione comiziale ricognitiva della sacertà della vittima. Il rapporto tra le antiche fattispecie sacrali e il precetto *de capite civis* è letto, sotto altra luce, da C. PELLOSO, *Sacertà e garanzie processuali in età regia e proto-repubblicana*, in *Sacertà e repressione*, cit., 132 ss., secondo il quale, così come la liceità dell'uccisione dell'*homo sacer* era determinata dalla mancata integrazione dell'ipotesi criminosa contemplata nella *lex Numae*, allo stesso modo il soggetto colpito da sacertà non doveva essere considerato il destinatario delle garanzie processuali introdotte dalla legislazione decemvirale. Infatti l'*homo sacer*, dal momento in cui aveva infranto la *pax deorum*, perdeva non solo lo *status* di *liber*, ma anche quello di *civis Romanus*. Essi costituivano i presupposti su cui si fondava il divieto, rivolto ai magistrati e ai *cives*, di *interficere* in assenza di una condanna comiziale: sicché l'*homo sacer*, non essendo più libero e cittadino, non poteva giovargli di tale garanzia, rimanendo quindi esposto alla libera uccidibilità. Ecco, dunque, che alla divinità sarebbe stato consentito «di *'de capite sacri statuere'* anche in assenza di una condanna proveniente dalle centurie, ossia di porre fine – anche per mezzo di mandatari umani – alla vita di chi, non più *liber*, non più *civis*, è solo appartenente alla sfera del sovranaturale e, quindi, non destinatario delle succitate tutele scolpite nelle *leges decemvirales*». Interpretazione, questa, accolta infine anche da L. GAROFALO, *Opinioni recenti*, cit., 14 ss.

¹⁰⁹ Cfr. Dion. Hal. 2.10.3. La notizia della sanzione sacrale è riportata anche nel commento dell'Eneide, anche se il riferimento è limitato alla frode commessa dal patrono ai danni del cliente: Serv. Aen. 6.609: *'aut fraus innexa clienti' ex lege XII tabularum venit, in quibus scriptum est 'patronus si clienti fraudem fecerit sacer esto'*. Il riconoscimento di Vediove come divinità destinataria dell'*homo sacer* compare in B. SANTALUCIA, *Diritto*, cit., 8, mentre un'analisi generale sul tema della frode nel rapporto clientelare si ritrova in F. SERRAO, *Patrono e cliente da Romolo alle XII Tavole*, in *Studi in onore di A. Biscardi*, VI, Milano, 1987, 293.

¹¹⁰ Cfr. Fest. voce *'Plorare'* (Lindsay 260): *'... In regis Romuli et Tatii legibus: 'si nurus ..., <nurus> sacra divis parentum estod'. in Servi Tulli haec est: 'si parentem puer verberit, ast olle plorassit paren<s>, puer divis parentum sacer esto'*. In letteratura, cfr. R. FIORI, *'Homo sacer'*. *Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, 1996, 187 ss.; A. RAMON, *'Verberatio parentis' e 'ploratio'*, in *Sacertà e repressione*, cit., 145 ss.

¹¹¹ Cfr. Paul.-Fest. voce *'Termino'* (Lindsay 505). Per la letteratura a riguardo, G. PICCALUGA, *'Terminus'*. *I segni di confine nella religione romana*, Roma, 1974, 112 ss.; G. MACCORMACK, *'Terminus motus'*, in *RIDA*, XXVI, 1979, 249; L. MAGANZANI, *'Loca sacra' e 'terminatio agrorum' nel mondo romano: profili giuridici*, in *'Fine dare'. Il confine, tra sacro, profano e immaginario. A margine della stele bilingue di Vercelli*, Vercelli, 2011, 119.

¹¹² Cfr. Cic. leg. 3.3.9: *Plebes quos pro se contra vim auxilii ergo decem creassit, ei tribuni eius sunt, quodque ii prohibessint quodque plebem rogassint, ratum esto; sanctique sunt neve plebem orbam tribunis relinquonto*; Fest. voce *'Sacrosanctum'* (Lindsay 422): *Sacrosanctum dicitur, quod iure iurando interpositum est institutum si quis id violasset, ut morte poenas penderet. Cuius generis sunt tribuni plebis aedilesque eiusdem ordinis; quod adfirmat M. Cato in ea, quam scripsit, aedilis plebis sacrosanctos esse*; Liv. 3.55.8-10: *Hac lege iuris interpretes negant quemquam sacrosanctum esse, sed eum qui eorum cuiquam nocuerit*

*leges sacratae*¹¹³ in nostro possesso, risulterebbe che il responsabile dello scelere cadesse in sacertà nel momento stesso in cui infrangeva, con la sua condotta, l'*amicitia* con gli dei, ad esclusione della sola fattispecie della *verberatio parentis*, dove la comminazione della sacertà era sottoposta alla condizione della *ploratio* paterna¹¹⁴: nessun rituale di consacrazione era quindi necessario, neppure allorquando venne prevista la necessaria convalida del *sacer esto* – in forza del precetto delle XII Tavole ‘*de capite civis*’ – a mezzo di un *iudicium publicum* in seno al comizio centuriato¹¹⁵.

Insomma, è arduo trovare elementi che escludano l'*homo sacer* dalla cerchia delle *res sacrae*, viepiù considerando la percezione che i romani avevano del portato delle leggi volte a stabilire, con ancestrale rispetto del principio di legalità, i singoli casi di sacertà, a mente delle quali, conferendo valore a Fest. voce ‘*Sacratae leges*’ (Lindsay 422): *qui[c]quid adversus eas fecerit, sacer alicui deorum sicut familia pecuniaque*. Donde la violazione dei precetti sacrali, su cui erano scolpite le infrazioni la cui gravità determinava la rottura dell’ordine posto tra gli uomini e gli dei, comportava la conversione nello stato di *sacer*, ossia il distacco dalla collettività e la destinazione a uno specifico nume facente parte della comunità divina, del colpevole stesso e del suo patrimonio (‘*familia pecuniaque*’). A ben vedere, l’effetto di tale conferimento a vantaggio della divinità non avrebbe mai potuto essere assoggettato ad alcuna cerimonia di consacrazione, dovendo necessariamente dipendere dalla mera commissione dell’illecito. Con la *consecratio*, infatti, il *populus* disponeva di una notevole discrezionalità nella scelta della *res* su cui apporre un vincolo di destinazione, esclusivo e perpetuo, a favore di un determinato dio: si può supporre che la *lex*

sacrum sanciri; itaque aedilem prendi ducique a maioribus magistratibus, quod etsi non iure fiat – noceri enim ei qui hac lege non liceat –, tamen argumentum esse non haberi pro sacrosancto aedilem; tribunos vetere iure iurando plebis, cum primum eam potestatem creavit, sacrosanctos esse. Per un commento sulla inviolabilità dei magistrati plebei, cfr. F. SINI, *Interpretazioni giurisprudenziali in tema di inviolabilità tribunitia (a proposito di Liv. 3.55.6-12)*, in *Ius Antiquum*, I, 1996, 80 ss.; L. GAROFALO, ‘*Iuris interpretes*’ e *inviolabilità magistratuale*, in *BIDR*, C, 1997, 525 ss., nonché in *Sem. Compl.*, XIII, 2001, 37 ss. La peculiarità della lesione della *sacrosanctitas* rispetto alle altre ipotesi sacrali è stata messa in evidenza da F. ZUCCOTTI, *Dall’arcaica sacertà*, cit., 1593 ss.; ID., *Giuramento collettivo e ‘leges sacratae*’, in *Studi in onore di G. Nicosia*, VIII, Milano, 2007, 541 ss, 547 ss.; C. PELLOSO, *Sacertà e garanzie*, cit., 139.

¹¹³ Per una definizione delle disposizioni comminanti la sacertà, cfr. Fest. voce ‘*Sacratae leges*’ (Lindsay 422): *Sacratae leges sunt, quibus sanctum est, qui[c]quid adversus eas fecerit, sacer alicui deorum sicut familia pecuniaque. Sunt qui esse dicant sacratas, quas plebes iurata in monte Sacro sciuerit*.

¹¹⁴ Nel senso che fosse necessario, fin dal periodo arcaico, un accertamento giudiziario affinché il reo incorresse in sacertà, cfr. B. SANTALUCIA, *Diritto*, cit., 12, che ravvisa nel requisito della *ploratio* il mezzo con il quale il *pater* poteva procurarsi testimoni della violenza subita al fine di sostenere l’accusa in un successivo giudizio. Comunque, anche se un accertamento costitutivo avesse dovuto svolgersi, alcuna notizia concernente una *consecratio* del colpevole è pervenuta, quindi la sacertà non sarebbe dipesa da alcuna cerimonia religiosa.

¹¹⁵ Cfr. C. PELLOSO, *Sacertà e garanzie*, cit., 132 ss.; L. GAROFALO, *Opinioni recenti*, cit., 14 ss.

dedicationis – emanata dal potere che, a seconda delle diverse epoche, deteneva il monopolio delle fonti del diritto, cioè le assemblee popolari, il senato e, infine, l'autorità imperiale – contenesse espressa menzione del *locus* da rendere sacro, nonché del regime giuridico a cui erano sottoposte le *res* ad esso in vario modo connesse¹¹⁶. La *lex Furfensis*, con il suo lungo testo, è un valido paradigma di come gli organi della *civitas* potessero circoscrivere nel dettaglio i beni da includere nel recinto del *sacrum*, sicché l'autorizzazione alla *consecratio* conferita *publice*, nella quale Gai. 2.5 e D. 1.8.9 pr. (Ulp. 68 *ad ed.*)¹¹⁷ riconoscono il requisito ineludibile per la costituzione del carattere sacro su una *res*, non era un semplice nullaosta rilasciato dai poteri cittadini al magistrato proponente la *dedicatio*, ma raccoglieva una complessa serie di disposizioni con le quali la comunità riconosceva ciò che, per il mantenimento della *concordia* con il dio, era disposta a cedere a quest'ultimo: difatti, essendo la *pax deorum* considerata alla stregua di un rapporto contrattuale di amicizia tra la *civitas hominum* e la *civitas deorum*¹¹⁸, essa si fondava su concessioni reciproche, le cui condizioni gli uomini credevano di poter liberamente negoziare. Dunque, per rimanere sull'iscrizione epigrafica di Furfo, in essa si era previsto che spettassero al tempio di Giove i donativi in vario modo giunti al santuario ('*ad eam eadem donum datum donatum dedicatumque erit*'), predisponendo tuttavia la facoltà di vendere e locare gli stessi, con la loro conseguente trasformazione in *res profanae*; una limitazione, però, era disposta nei riguardi degli oggetti in bronzo e in argento acquistati con il denaro delle offerte, i quali si sarebbero dovuto considerare come se fossero stati, anch'essi, dedicati ('*eis rebus eadem lex esto, quaei sei dedicatum sit*')¹¹⁹.

¹¹⁶ Sulla *lex templi*, cfr. F. DE MARINI AVONZO, *La delimitazione*, cit., XX ss, che ne vede un «atto di sovranità del *dominus* sulla *res*, mediante il quale egli regola la condizione futura di questa, nel momento in cui si spoglia della proprietà». Sicché proprio a tale *lex aedis*, solitamente incisa in una lapide affissa alla parete esterna del tempio, si sarebbe dovuto far riferimento per conoscere la condizione giuridica del bene consacrato, dato che in essa era contenuta menzione della formula dedicatoria, della determinazione dei confini del luogo consacrato e del regime a cui erano sottoposti gli oggetti legati al culto. Particolare importanza rivestiva il tracciato esatto dell'area oggetto di consacrazione, presente in tutte le *leges dedicationis* di cui si ha conoscenza, ben evidente, come fa notare De Marini Avonzo, nelle *leges arae Augusti*, in specie quella di età domiziana trascritta in FIRA III, p. 228: *haec area, intra hanc definitionem cipporum clausa veribus, et ara, quae est inferius*. Per una trattazione generale dello statuto del tempio, cfr. E. DE RUGGIERO, voce 'Aedes', cit., 150 ss.

¹¹⁷ Cfr. D. 1.8.9 pr. (Ulp. 68 *ad ed.*): *Sacra loca ea sunt, quae publice sunt dedicata, sive in civitate sint sive in agro*.

¹¹⁸ In questo senso, cfr. C. PELLOSO, *Sacertà e garanzie*, cit., 130.

¹¹⁹ Cfr. CIL IX, 3513: *Sei quod ad eam aedem donum, datum donatum dedicatum / que erit, utei liceat oeti, venum dare; ubei venum datum erit, id profanum esto. Venditio, / locatio aedilis esto, quemquomque veicus Furfen(is) fecerint, quod se sentiunt eam rem / sine scelere, sine piaculo; alis ne potesto. Quae pecunia recepta erit, ea pecunia emere, / conducere, locare, dare, quo id templum melius, honestius seit, liceto; quae pecunia ad eas / res data erit, profana esto, quod d(olo) m(alo) non erit facto. Quod emptum erit aere aut argento / ea pecunia, quae pecunia ad id templum data erit, quod emptum erit, eis rebus eadem / lex esto, quaei sei dedicatum sit*. L'edizione e la traduzione del frammento sono di U. LAFFI, 'Lex aedis Furfensis', in

L'unico limite nella scelta dei luoghi da consacrare, allora, poteva aversi nel caso in cui durante l'inaugurazione del *templum*¹²⁰, compiuta dal pontefice con l'assistenza dell'augure, fossero stati osservati dei *signa* che manifestassero la volontà contraria della divinità al compimento dell'atto. Esigenze assai differenti distinguevano la *dedicatio* di un'*aedes* rispetto alla caduta in sacertà del violatore di una *lex sacrata*: se da un lato si voleva fortificare il patto con la sfera numinosa, irrobustendo le fondamenta della *pax deorum*; dall'altro lato, si mirava a ricomporre la frattura di quest'ultima, conferendo l'autore dello *scelus inexplabile* alla stessa divinità oltraggiata, affinché ne disponesse come una sua proprietà. Una diversa alternativa, rispetto alla separazione del colpevole dalla società terrestre, non era contemplata: così come nelle fattispecie punite con il *deo necari*, il colpevole di un grave misfatto – il quale, in una civiltà la cui sopravvivenza dipendeva dal costante impegno militare, era spesso identificato nella figura del traditore – doveva essere suppliziato dalla mano pubblica, allo stesso modo nella *consecratio capitis* il responsabile dell'ira divina – e soltanto lui – doveva essere consegnato al dio ferito, affinché la comunità potesse

La cultura italica. Atti del convegno della S.I.G. (Pisa, 19-20 dicembre 1977), Pisa, 1978, ora in *Studi di storia romana e di diritto*, Roma, 2001, 542 (da cui si cita): «Se qualche oggetto sarà dato in dono, donato e dedicato a questo tempio, che sia lecito farne uso, venderlo; ove sarà stato venduto sarà profano. La vendita, la locazione sarà di competenza dell'edile, chiunque (gli abitanti de-) il villaggio di Furfo abbiano eletto, purché (gli edili) siano consapevoli che (vendono, locano) l'oggetto in questione senza violazione delle leggi umane e di quelle divine; un altro non potrà. Il denaro che sarà stato ricavato, con questo denaro sarà lecito acquistare, prendere in affitto, dare in affitto, cedere, perché questo tempio sia fatto migliore, più decoroso; il denaro che sarà stato dato per queste operazioni, sarà profano, se non si sarà agito dolosamente. Ciò che sarà stato acquistato in bronzo o in argento con quel denaro, il qual denaro sarà stato dato a questo tempio, ciò che sarà stato acquistato, per questi oggetti varrà lo stesso regime, come se fosse stato dedicato». Un commento sul differente regime giuridico dei donativi giunti al tempio di Furfo si trova in F. DE MARINI AVONZO, *La delimitazione*, cit., XXV. La studiosa si pone il problema della qualificazione giuridica delle cose contenute nell'edificio consacrato, accogliendo la distinzione, proposta da Macr. *Sat.* 3.11.6, tra *instrumentum* e *ornamentum*: nella prima categoria sarebbero rientrate le *res* che si fossero trovate nel luogo da consacrare al momento della pronuncia delle parole solenni (quali altari, mobili, utensili necessari alla pratica rituale); nella seconda, le *res* offerte in un momento successivo a quello della *consecratio*, su cui non poteva ricadere l'automatica qualifica di *sacrae*. All'interno di questa specie, vi sarebbe stato un ulteriore *discrimen* basato sulla diversa destinazione delle cose, che emergerebbe proprio dalla *lex aedis Furfensis*. Dalla lettura dell'epigrafe, infatti, risulta che alcuni donativi non fossero strumentali all'esecuzione delle cerimonie cultuali e quindi potessero essere venduti e locati senza commettere sacrilegio (*'sine scelere sine piaculum'*), divenendo profani all'atto di disposizione; altri donativi, invece, essendo necessari ai fini religiosi, si consideravano come se fossero stati consacrati, pertanto erano conservati nel tempio e assoggettati alla totale incommerciabilità. Ha espresso note critiche a questa ricostruzione G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 252 nt. 96.

¹²⁰ Quanto alla nozione di *templum*, cfr. Gell. 14.7.7: *in loco per augure constituto, quod 'templum' appellaretur cum profana ea loca fuissent, templa esse per augures constituta*. Riferimenti alla necessità di inaugurare un luogo sacro si rinvencono anche in Liv. 8.5.8: *in tuo, Iuppiter, augurato templo*; Cic. *dom.* 53.137: *Tum censorem, hominem sanctissimum, simulacrum Concordiae dedicare pontifices in templo inaugurato prohibuerunt*. Esso era costituito da una porzione di territorio su cui era stata chiesta l'approvazione divina tramite l'intervento degli auguri, per destinarla alle attività pubbliche proprie dei magistrati e sacerdoti. Su tali aspetti, insuperata rimane l'opera di P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino, 1960, 248 ss.

continuare a godere del suo favore¹²¹. Quindi una formale consacrazione dell'offensore, oltre a non essere prevista dallo *ius sacrum*, sarebbe stata del tutto inutile, posto che nulla vi era da decidere in ordine agli strumenti di riparazione: già erano determinati, da immemorabili tradizioni, sia il soggetto su cui far cadere la sanzione, unitamente a tutti i suoi averi, sia il regime giuridico a cui il conferimento sarebbe stato sottoposto.

5.3. Il tempio di Vesta e i 'religiosa loca'.

Le considerazioni svolte sull'*homo sacer* – bene sacro per eccellenza, essendo destinato in via esclusiva e definitiva al dio e, al tempo stesso, slegato da ogni aggancio con lo *ius humanum* – inducono a credere che la definizione adottata da Gai 2.5 non esaurisca il novero delle *res sacrae*: infatti, se è vero che ogni cosa consacrata doveva ritenersi per forza sacra, non può però dirsi il contrario, dato che taluni beni di pertinenza divina non erano stati oggetto del rituale consacratario. Certo, la costituzione di un santuario prevedeva un procedimento ben preciso, riassunto negli snodi essenziali in Serv. *Aen.* 1.446, da cui si apprende che, prima della proclamazione dell'*aedes* come sacra, era compito degli auguri compiere l'*inauguratio* del *templum*¹²², cioè del perimetro in cui essa sarebbe sorta, per raccogliere il favore della divinità e convalidare la costruzione come *fas*, alla quale faceva seguito, infine, la *consecratio* da parte dei pontefici¹²³. Tuttavia, risulta che non tutti gli edifici di culto, benchè *res sacrae* in

¹²¹ La consegna dell'*homo sacer* al dio, attuata con la sua esclusione dalla società dei *cives*, doveva avvenire senza eventuali carichi che fossero gravati sulla sua persona: il passaggio nella piena disponibilità della divinità, infatti, richiedeva che il colpevole non fosse oggetto di una situazione giuridica di appartenenza. Analoga necessità sussisteva nel caso della consacrazione di edifici, i quali dovevano essere offerti al dio dedicatario privi di vincoli, di natura personale o reale, insistenti su di essi. Proprio in questa esigenza, allora, si ravviserebbe la spiegazione per cui, nella sola ipotesi sacrale della *verberatio parentis*, la sacertà non fosse immediata, cioè non si formasse a seguito delle percosse inferte al *paterfamilias*, ma richiedesse un ulteriore elemento costitutivo: l'imprecazione dell'offeso. Cosicché la *ploratio* sarebbe servita a rompere i legami familiari che astringevano il *filius* e la *nurus* al *paterfamilias*, titolare in origine di un potere generale su tutti i beni e i soggetti sottoposti al suo dominio, in forza della sua natura di atto contrario rispetto al *tollere liberos*, cerimonia costitutiva della *patria potestas*.

¹²² Sul significato augurale del termine *templum*, e sulla necessità che l'assemblea senatoria si riunisse in un luogo inaugurato, si veda Gell. 14.7.7: *Tum adscripsit de locis, in quibus senatusconsultum fieri iure posset, docuitque confirmavitque, nisi in loco per augures constituto, quod 'templum' appellaretur, senatusconsultum factum esset, iustum id non fuisse.*

¹²³ Serv. *Aen.* 1.446: *antiqui enim aedes sacras ita templa faciebant, ut prius per augures locus liberaretur effareturque, tum demum a pontificibus consecraretur, ac post ibidem sacra edicerentur. erant tamen templa in quibus auspicato et publice res administrarentur et senatus haberi posset, erant tantum sacra.* In adesione a quanto osservato da P. CATALANO, *Contributi*, cit., 260 nt. 47, si può affermare che, nel primo periodo, il termine '*templa*' sia utilizzato nel senso proprio del linguaggio augurale, cioè come luogo che sia stato oggetto di *inauguratio*, mentre il medesimo termine viene in seguito impiegato in senso atecnico, ad indicare i luoghi sacri genericamente intesi. Da ciò si desume, da una parte, che l'inaugurazione rendesse «di per sé i

senso pieno, fossero consacrati, come risulta, sempre dalla versione del commentatore virgiliano, in Serv. *Aen.* 7.153: *templum Vestae non fuit augurio consecratum, ne illuc conveniret senatus, ubi erant virgines*¹²⁴. La mancata *consecratio* del tempio di Vesta avrebbe avuto lo scopo di tenere lontano da esso le attività pubbliche della *civitas*, in modo da evitare che il senato potesse radunarsi nel luogo destinato alle sacerdotesse¹²⁵: è noto, infatti, che l'adunata del senato e dei comizi, per essere valida, dovesse avvenire in un *templum*, vale a dire – per riprendere la nozione di Gell. 14.7.7 – ‘*in loco per augures constituto*’, una sede nella quale lo *ius augurium* aveva ritenuto si potessero tenere assemblee in modo conforme al *fas*, salvo che, al momento della convocazione, gli *auspicia* tratti dal magistrato avessero confermato la favorevole volontà divina a tenere la riunione nel giorno fissato. Proprio l'esigenza di svolgere l'amministrazione della cosa pubblica in un luogo inaugurato faceva sì che spesso tali attività si compissero nelle adiacenze di un tempio, consacrato a una qualche divinità¹²⁶: una commistione tra culto degli dei e gestione della *res publica* nient'affatto estranea alla mentalità romana.

Il tempio di Vesta non è certo l'unico esempio di *res* assunta come *sacra* nonostante la mancanza di una previa *consecratio*: a tale categoria appartenevano, infatti, anche i cosiddetti *religiosa loca*, sui quali è davvero arduo disconoscere un laccio con la dimensione trascendente¹²⁷. Si tratta di luoghi dove le credenze

luoghi adatti alla consacrazione e ai *sacra*»; dall'altra parte, che i luoghi idonei alle attività pubbliche fossero di norma consacrati. Del resto, che l'amministrazione della *res publica* e le adunanze del senato si tenessero in luoghi consacrati risulta anche da Serv. *Aen.* 4.200: *sane in primo Aeneidis qui mos sit templorum constituendorum relatum est: quae aut tantum sacra sunt, aut ibi etiam res publica administrari auspicio potest.*

¹²⁴ La notizia è riportata anche in Gell. 14.7.7: *Inter quae id quoque scriptum reliquit non omnes aedes sacras templa esse ac ne aedem quidem Vestae templum esse.* Nel passo delle Noctes Atticae si afferma invero che il tempio di Vesta non fosse un *templum*, cioè che non fosse stata compiuta l'inauguratio del luogo, senza quindi accennare alla mancata consacrazione. Tuttavia, la sua assenza è verosimile, dato che proprio l'inaugurazione rendeva il suolo adatto alla costruzione del santuario e, quindi, alla sua successiva consacrazione: ne era pertanto un requisito essenziale, posto che determinava se fosse *fas* o meno compiere in un dato luogo attività pubbliche o religiose (cfr. P. CATALANO, *Contributi*, cit., 259).

¹²⁵ Cfr. P. CATALANO, *Contributi*, cit., 258 s. e nt. 44, che mostra sul punto di aderire al pensiero di I.M.J. VALETON, *De templis Romanis*, in *Mnemosyne*, XXIII, 1895, 49, 52 ss. Plausibile sembra la giustificazione della mancata inaugurazione del *templum Vestae* contenuta negli scoli di Daniel a Serv. *Aen.* 9.14, con riferimento a una decisione in tal senso assunta da Numa: *quod Numa cum sciret, Vestae aediculam, non templum statuit, ne ibi senatus haberi posset et ipsa necessitate vir introiret locum.* A fronte di questa diversa formulazione, la specificazione di Serv. *Aen.* 7.153, per cui il santuario di Vesta era ‘*ubi erant virgines*’, assumerebbe una chiara spiegazione, relativa al divieto riservato agli uomini di partecipare al culto della dea.

¹²⁶ Cfr. P. CATALANO, *Contributi*, cit., 259.

¹²⁷ Nel senso di considerare i *religiosa loca* come *res sacrae* si è espresso F. FABBRINI, *Dai 'religiosa loca' alle 'res religiosae'*, in *BIDR*, LXXIII, 1970, 206 ss.; ID., voce ‘*Res divini iuris*’, cit., 536 ss., per cui il significato di *sacrum* esprimeva, nell'epoca primitiva, un concetto generico, senza alcuna connotazione tecnica, propria della più tarda sistematica dello *ius pontificium*, che ricomprendeva, quindi, anche le realtà in seguito definite come *religiosae*. Tre sarebbero state le principali sfumature semantiche dell'arcaico termine

popolari, sin da tempi antichissimi, rintracciavano la generica presenza del trascendente, il più delle volte senza accostarli a una particolare divinità, tanto che non venivano utilizzati per celebrazioni culturali, né erano considerati come dei santuari: il forte legame con la sfera celeste li rendeva molto venerati, sebbene gli uomini si avvicinassero a essi con estremo timore, per la loro misteriosa appartenenza ai *numina*. Tra i *religiosa loca* di maggior fama erano annoverati il *lacus Curtius*, la cui sacralità aveva origini alquanto incerte¹²⁸; la *palus Caprae*, luogo leggendario dove sarebbe morto Romolo¹²⁹; il *Volcanal*, recinto sulle pendici del Campidoglio associato al temibile dio Vulcano¹³⁰; la *porta Carmentalis*, il passaggio attraverso la quale era *nefas*, dato che sotto la sua arcata destra erano transitati i membri della *gens Fabia* per combattere contro i veienti, non facendone più ritorno a seguito del massacro del Cremera¹³¹; il *Doliolo*, luogo che si credeva contenesse delle *ossa cadaverum* o degli oggetti sacri riposti da

Sakros: esso avrebbe indicato un legame intimo tra la dimensione umana e quella divina; oppure la presenza di un *numen* nelle cose naturali, che le caricava di una potenza metafisica; infine, gli attributi magici posseduti da un bene, che rendevano quest'ultimo desiderabile dagli uomini, potendone assumere l'efficacia e la forza con il suo possesso. Al secondo di questi significati farebbe riferimento il più risalente concetto di *religiosus*, che esprimeva «un timore ancestrale verso il trascendente, che vi si manifesta in un aspetto terrificante ed arcano». Di parere diverse B. ALBANESE, 'Bidental', 'Mundus', 'Ostium Orci' nella categoria delle 'res religiosae', in *Ius*, XX, 1969, 248, che attribuisce ai *loca* il carattere di *res religiosae*, in quanto si sarebbe trattato di cose collegate al culto di divinità del sottosuolo: carattere, questo, che si accorderebbe a perfezione con la definizione di Gai 2.4.

¹²⁸ Si veda in merito Varr. *ling.* 5.148-150, che riporta tre leggende in ordine al carattere numinoso del *lacus Curtius*. Secondo la prima, nel luogo si aprì una voragine e gli aruspici, consultati al riguardo, interpretarono il *prodigium* come una richiesta di sacrificio espiatorio da parte dei *Manes*, così il più valoroso cittadino romano, tal Curzio, si gettò nel lago con armi e cavallo, compiendo una *devotio*. Altra versione vedrebbe un eroe sabino, Mettìo Curzio, fuggire incolume da un attacco di Romolo mediante l'attraversamento delle acque paludose del *lacus*. L'ultima, invece, si riferisce a un fulmine che si sarebbe abbattuto in quel luogo, poi recitato su ordine dei *patres*. Altri riferimenti al *lacus* si rinvengono in *Ov. fast.* 6.403; *Liv.* 1.12.10; 1.13.5; 7.6.1-6; *Plin. nat.* 15.77; *Svet. Aug.* 57. F. FABBRINI, *Dai 'religiosa loca'*, cit., 211 s., propone una interessante lettura delle tre versioni tramandate da Varrone, riuscendo a trarne un senso comune attraverso la supposizione che in quel luogo si fossero celebrati, in antico, sacrifici umani. Degna di nota anche la conclusione ricavata da O. SACCHI, *Il passaggio dal sepolcro gentilizio al sepolcro familiare e la successiva distinzione tra sepolcri familiari e sepolcri ereditari*, in *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, a cura di G. Franciosi, III, Napoli, 1995, 185 s., che scorge nella tradizione della *devotio* ai *Manes* il ricordo di un'area sepolcrale riservata alla *gens* Curzia.

¹²⁹ Cfr. *Liv.* 1.16: *in campo ad Caprae paludem ... subito coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque tam denso regem operuit nimbo ut conspectum eius contioni abstulerit; nec deinde in terris Romulus fuit.*

¹³⁰ Cfr. *Gell.* 4.5; sul *Volcanal* e la connessione a Vulcano, F. FABBRINI, *Dai 'religiosa loca'*, cit., 214 e nt. 61, ritiene che quel luogo rappresentasse «il fuoco divoratore ed aveva una funzione di purificazione rispetto a tutto ciò che era stato toccato dal fulmine, suo fratello celeste».

¹³¹ Cfr. *Fest.* voce 'Scelerata porta' (Lindsay 450): *Scelerata porta appellatur a quibusdam; quae et Carmentalis dicitur, quod ei proximum Carmentae sacellum fuit; scelerata autem, quod per eam sex et trecenti Favii cum clientium millibus quinque egressi adversus Etruscos, ad annem Cremeram omnes sunt interfecti. Qua ex causa ... intrare egredive.* Il tabù che caratterizzava la porta, e ne impediva il passaggio degli uomini, è evidente in *Ov. fast.* 2.201-204: *Carmentis portae dextro est via proxima iano: / ire per hanc noli, quisquis es; omen habet. / illa fama refert Fabios exisse trecentos: / porta vacat culpa, sed tamen omen habet;* nonché in *Liv.* 2.49.8: *Infelici via, dextro iano portae Carmentalis, profecti ad Cremeram flumen perveniunt. Is opportunus visus locus communiendo praesidio.*

Numa¹³². I criteri in base ai quali includere un bene tra i *religiosa loca* non erano univoci, soprattutto a causa dell’accezione generica che il concetto di *sacrum* rivestiva agli albori della civiltà romana¹³³, talché risulta difficile accettare la tesi che individua, come unico elemento discriminante della classificazione, la destinazione dei luoghi al culto degli dei dell’oltretomba: parametro, come affermato da Fabbrini, che ben poteva concorrere a valutare, in alcuni casi, la religiosità di una *res*, ma che non poteva esaurire le opzioni tassonomiche, dato che alcuni *religiosa loca* sembrerebbero non avere avuto alcun rapporto con i *Manes*¹³⁴. Il riferimento, innanzitutto, è al luogo colpito da un fulmine, ritenuto in rapporto diretto con i *dii superi* che, nell’immaginario religioso, dimoravano proprio in quel cielo da cui la folgore era discesa¹³⁵; così, in proposito, riferisce Paul.-Fest. voce ‘*Fulgurium*’ (Lindsay 82): *fulgurium, id quod est fulmine ictum, qui locus statim fieri putabatur religiosus, quod eum deus sibi dicasse videretur*. Dal lemma dei *Pauli excerpta* si ricava che il dio, colpendo con il fulmine quel luogo, avesse voluto consacrarlo a se stesso: nessuna cerimonia, quindi, sarebbe servita per rendere il *locus* come sacro: tanto meno il rituale del *fulgur condere*, consistente nella costruzione di una recinzione con connesso altare (*puteal*) sul

¹³² Cfr. Varr. *ling.* 5.157, che riporta sia la versione delle *ossa cadaverum* ivi conservate, sia quella del seppellimento di oggetti sacri da parte di Numa, ricordando come nel *Doliolo* fosse vietato sputare: *Locus qui vocatur Doliolo ad Cluacam Maxumam, ubi non licet despuere, a doliolis sub terra. Eorum duae traditae historiae, quod alii inesse aiunt ossa cadaverum, alii Numae Pompilii religiosa quaedam post mortem eius infossa*.

¹³³ Di notevole rilievo il problema classificatorio dei *religiosa loca* posto da F. FABBRINI, *Dai ‘religiosa loca’*, cit., 225 ss.: concetto che sarebbe appartenuto al solo periodo arcaico, ove il termine *Sakros* aveva uno spettro di significati assai ampio. Soltanto con la riorganizzazione dello *ius pontificium*, e quindi con l’avvento della professionalità delle cariche sacerdotali e con l’implemento del linguaggio tecnico anche in ambito religioso, l’accezione di *sacrum* venne ad indicare «ciò che è stato reso tale mediante il rito pubblico della *consecratio* pontificale», mentre quella di *religiosum* «ciò che è reso tale mediante un rito compiuto da privati su suolo privato ma ben previsto da norme pontificali». Nel nuovo contesto così creato, dominato dal ritualismo, i *religiosa loca* trovarono a fatica una collocazione, finendo presto per essere dimenticati. Nonostante possa sembrare non fossero stati ricompresi nella nozione di *res divini iuris*, in realtà – osserva sempre il Fabbrini – Gaio, per lo meno, pare consapevole che quest’ultima categoria non fosse in grado di esaurire le *res* poste in relazione con la divinità, tanto che in Gai 2.3 usa ‘*veluti*’ per indicare come le *res sacrae* e le *res religiosae* fossero solo due esempi di *res divini iuris*. Sarebbe sussistito, allora, un gruppo atecnico di *variae causarum figurae* anche con riferimento alle cose di *ius divinum*: conferma di ciò si avrebbe nel fatto che lo stesso giurista, in Gai 2.7, indichi l’esistenza di cose che non sono propriamente sacre, ma che ‘*pro sacro habetur*’, e di cose che non sono propriamente religiose, ma che ‘*pro religioso habetur*’.

¹³⁴ Cfr. F. FABBRINI, *Dai ‘religiosa loca’*, cit., 218 s.

¹³⁵ Per una ricognizione delle tradizioni indoeuropee sulla portata del fulmine quale segno delle divinità del cielo, cfr. J. FRAZER, *Il ramo d’oro*, Torino, 1965, 1084 ss. In special modo nel mondo greco, le persone colpite da un fulmine venivano poste in relazione con le divinità dell’Olimpo, come se fossero state da queste catturate e, in un certo senso, divinizzate: la vicenda di Esculapio è un chiaro esempio, nel modo in cui riportata da Minucio Felice (Min. Fel. 23.7: *Aesculapius ut in deum surgat fulminatur*).

punto della caduta, che è verosimile avesse soltanto una funzione propiziatoria, volta a placare le ire della divinità¹³⁶.

5.4. *Le fasce di rispetto sui fondi.*

Appartenevano alle *res sacrae* anche le fasce di terreno che i proprietari di fondi finitimi usavano donare, nell'adiacenza dei rispettivi confini, in occasione della *terminatio*, il rituale con cui venivano apposti i termini tra i fondi, al quale grande attenzione è riservata nelle fonti agrimensorie. Nel commento dello pseudo Agennio Urbico al *De controversiis* di Frontino, è riportato che moltissime liti, risolte sulla base dello *ius ordinarium*, sorgevano su determinati luoghi sacri e religiosi; i primi, in specie, solevano essere costituiti, presso gli antichi, lungo il confine degli *agri*, dove si incontravano i possessi di tre o quattro vicini. Ciascun possessore, quindi, donava una certa porzione del suo terreno a quell'area sacra (*'certum modum sacro illi ex agro suo'*) e documentava in forma scritta la misura del suolo destinato alla divinità affinché, nei giorni della festività dei *Terminalia*, i terreni di questi privati non dovessero sopportare alcuna molestia da parte della folla che si fosse accalcata sul luogo. A una simile condizione erano sottoposti i luoghi religiosi, che comunque avevano natura differente rispetto ai beni costituenti il *sacrum*, che indicava *'autem proprie dei est'*, ossia ciò che propriamente era del dio¹³⁷. Sembra allora potersi desumere che il liminare tra un

¹³⁶ Secondo l'interpretazione di F. FABBRINI, voce *'Res divini iuris'*, cit., 537; ID., *Dai 'religiosa loca'*, cit., 221, non soltanto il *fulguritum* sarebbe stato uno dei *religiosa loca* connessi con il culto degli dei superi, ma anche il *mundus*, che – almeno stando a quanto riferito da Ov. *fast.* 4.821-824 – sarebbe stato considerato, in età arcaica, quale un altare o un focolare, anziché quale *porta Inferi*, con cui nella tradizione più tarda sarebbe venuto ad identificarsi. Originariamente, allora, il *mundus* sarebbe stato dedicato alla dea dei pastori, *Pales* o *Ceres*, protettrice delle messi, soltanto in seguito trasformatasi, sotto l'influsso della cultura ellenistica, in Proserpina. Le celebrazioni che ivi si svolgevano, pertanto, non avrebbero riguardato il riaffiorare dei morti dall'oltretomba, ma avrebbero celebrato la fondazione dell'Urbe e, in generale, le primizie rese dalla fecondità della terra.

¹³⁷ Cfr. Ps. Agenn. *grom.* (Thulin 68): *'De locis sacris et religiosis controversiae plurimae' 'iure ordinario finiuntur'; si enim loca sacra aedificabatur, quam maxime apud antiquos in confinio constituebantur, ubi trium vel quattuor possessionum terminatio conveniret. et unus quis possessor donabat certum modum sacro illi ex agro suo, et quantum donasset scripto faciebat, ut per diem solemnitate eorum privatorum agri nullam molestiam inculcantis populi sustinerent. ... 'Locorum autem religiosum' similis est condicio. et his namque 'secundum cautionem modus restituebatur' antiquitus. nam sanctum est plerumque ut incorruptum, et a sanciendo sanctum dicitur; religiosum a religando mentes, ne male agant homines. sacrum autem proprie dei est. [religiosum enim vel a relinquendo]. profanum autem quod, dum sanctum fuisset, postea in usu hominum factum, hoc est extra fano, extra sanctuario, profanum dictum est.* La concezione del *sacrum* proposta dal gromatico – identificato nei codici per errore in Agennio Urbico – è stata oggetto di commento da D. PANIAGUA, *Lessicologia*, cit., 93, il quale ha evidenziato come il trattatista abbia circoscritto la semantica del sacro a quanto fosse in dipendenza diretta della divinità. Come messo in luce da L. MAGANZANI, *'Ius Latii' ed urbanistica locale in transpadana. Il 'campus' di Vercelli*, in *MEP*, XII-XV, 2009-2012, 197; EAD., *'Loca sacra'*, cit., 117, i gromatici insistevano nell'evidenziare l'importanza della *terminatio* come rimedio all'insorgenza delle numerose controversie sulle porzioni di terreno a vocazione sacra o religiosa. Tali aree

fondo e l'altro non fosse segnato soltanto con dei cippi terminali¹³⁸, ma che due fasce di terreno contigue fossere conferite dai proprietari confinanti alla divinità protettrice dei *limites*, e così trasformati – in forza dell'atto di trasferimento *cum causa donandi* – in *res sacrae*, in modo che il loro stesso carattere sacrale, implicante innanzitutto l'intangibilità del luogo, nel senso della sua totale esclusione dagli usi umani, evitasse l'insorgenza di ogni controversia tra i vicini stessi. La natura di cosa sacra pare peraltro confermata dalle cerimonie che, in occasione della festività dei *Terminalia*, si svolgevano in quelle aree, nonché dalla permanenza *in perpetuum* del vincolo sulle medesime, che rimanevano sottratte dalla *limitatio* nel caso fossero state costituite in terreni centuriati soggetti a ristrutturazione agrimensoria.

La circostanza che tali porzioni fossero devolute da privati non deve indurre a credere si trattassero di *sacra privata*, come noto esclusi dallo *ius pontificium* dalla categoria delle *res sacrae* in senso stretto e, così, destinati a rimanere in appartenenza ai soggetti che avevano compiuto la *dedicatio*. Basti, sul punto, pensare che la congiunta donazione delle estremità degli appezzamenti, destinate con ciò a divenire *loca sacra*, avveniva nell'ambito della *limitatio*: una cerimonia, di evidente valore religioso, che non si limitava a sancire la fissazione dei confini, ma soprattutto poneva quest'ultimi sotto la protezione divina. Il dio garante del rispetto dei *limes agrorum* è identificato dalle fonti con *Terminus*¹³⁹,

mantenevano la loro destinazione originaria anche nei terreni centuriati, tanto da venire escluse dalla *limitatio* e registrate, dopo averne rilevato l'esatta estensione, come *agri per extremitatem mensura comprehensi*. Vieppiù accadeva, nota ancora la studiosa, nei terreni *arcifinii*, dove la documentazione redatta al momento della costituzione dell'appezzamento era essenziale per determinarne l'estensione e i confini, consistente negli *instrumenta antiqua*, per i luoghi sacri, e nelle *cautiones* private, per quelli religiosi. Ciò pare confermato da un passo di Frontino (Frontin. *grom.* [Lachmann 23]: *De locis sacris et religiosis controversiae plurimae nascuntur, quae iure ordinario finiuntur, nisi si de locorum eorum modo agitur; ut lucorum publicorum in montibus aut aedium, quibus secudum instrumentum fines restituuntur; similiter locorum religiosorum, quibus secundum cautiones modus est restituendus*), ove anch'egli ammette che molte liti sorte sui *loca sacra et religiosa* fossero risolte con l'applicazione dello *ius ordinarium*, a meno che non avessero riguardato l'estensione (il *modus*) degli stessi luoghi: in questo caso, così come erano restituiti i confini dei boschi pubblici sulle montagne o dei templi '*secundum instrumentum*', attraverso quindi la consultazione di documenti, allo stesso modo accadeva per i luoghi religiosi, il cui *modus* veniva rideterminato '*secundum cautiones*'.

¹³⁸ Le diverse modalità di apposizione dei termini sono ampiamente attestate da Sic. Flac. *grom.* (Lachmann 138 ss.), per la cui sinossi è utile rifarsi a L. MAGANZANI, '*Loca sacra*', cit., 119: la segnalazione dei confini, allora, sarebbe avvenuta di norma con «cippi in pietra o di materiali diversi, talvolta lisci, iscritti o numerati, appositamente collocati sugli angoli o altri punti strategici dei terreni in funzione confinaria». Ai cippi potevano però essere sostituiti «pali d'olivo, leccio o ginepro, ammassi di pietre chiamati *scorpiones*, muretti di massi detti *attinae* o teste d'anfore piantate all'inverso». L'elencazione, comunque, non è esaustiva, posto che Sic. Flac. *grom.* (Lachmann 142) precisa che le usanze dipendessero '*secundum consuetudinem regionum*', inoltre anche segni non convenzionali potevano essere impiegati, qualora fosse riconoscibile la loro provenienza dalla mano dell'uomo e ci fosse l'accordo tra i *possessores*.

¹³⁹ L'identità del dio protettore dei confini, e la sua coincidenza con *Terminus*, è espressa in Sic. Flac. *grom.* (Lachmann 141): '*... Termini sacrum fieri*' e in Ov. *fast.* 2.641 ss.: '*Termines, sive lapis sive es defossus in*

considerato in stretto rapporto con *Iuppiter*, tanto da condividere il tempio di Giove Capitolino¹⁴⁰: indubbio, insomma, che si trattasse di una divinità della *civitas*, non certo dei *divi parentum*, a cui di norma veniva affidata, nel caso almeno dei *lares*, la protezione della sola *domus*. L'interesse a mantenere saldi i confini dei campi, del resto, rivestiva fondamentale importanza per il governo cittadino, dato che avrebbe garantito l'assenza di disordini interni alla massa dei *cives* e, così, la pace sociale¹⁴¹: la leggendaria vicenda che contrappose i due fondatori, entrati in conflitto proprio per una questione riguardante la violazione del *pomerium*, deve aver avuto, nella sua tragicità, una influenza determinante nel convincere gli organi dell'Urbe a sanzionare duramente l'*exaratio termini*. La *limitatio*, poc' anzi riferita, poteva ben consistere nel semplice fissaggio al terreno di pietre liminari, tuttavia di frequente tale garanzia era solita accompagnarsi dalla creazione di fasce di rispetto, poste a ridosso dei cippi in modo speculare nei fondi contigui, che per l'appunto ne dividevano la natura sacrale. Indiscutibile, allora, è il valore del confine come *res sacra*, affermato con limpidezza nella voce festina '*Termino*', là dove è riportato che colui '*qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse*'. Dunque la rimozione dei segni lasciati sul terreno comportava la sacertà dei colpevoli anche se avvenuta in modo del tutto involontario, a causa di un semplice imprevisto nell'aratura dei campi: un tanto perché l'offesa alla divinità si realizzava con l'*exaratio* in sé, dato che nella concezione metafisica primordiale, fortemente imperniata da forme tabuistiche, vi era la credenza che il dio tutelare abitasse nell'oggetto stesso posto sotto la sua protezione¹⁴². È allora verosimile che gli atti di conferimento delle aree confinanti alla medesima divinità abbia avuto, almeno in età arcaica, un duplice scopo: da un lato, garantire un maggior rispetto del termine a fronte dell'eventuale tentativo di

agro / stipes, ab antiquis tu quoque numen habes'. Cfr. R. FIORI, '*Homo sacer*', cit., 140 ss., il quale trae da Plut. *Num.* 16 la considerazione che Numa avesse apposto i confini agli *agri* e istituito il culto del dio Termine, la cui festa era fissata a conclusione del calendario romano, il 23 febbraio, «attribuendo in tal modo al dio non solo il compito di custode dei *termini* pubblici e privati della città (dunque dello spazio), ma anche quello di confine ultimo dell'anno religioso della *civitas* (dunque del tempo)».

¹⁴⁰ Cfr. Ov. *fast.* 2.667-670: *quid, nova cum fierent Capitolia? nempe deorum / cuncta Iovi cessit turba locumque dedit; / Terminus, ut veteres memorant, inventus in aede / restitit et magno cum Iove templa tenet*. Nel brano, Ovidio narra la leggenda secondo cui, prima della costruzione del tempio di Giove Capitolino, tutta la schiera degli dei acconsentì a riservare il luogo al solo *Iuppiter*, tranne *Terminus*, che decise di rimanere nel tempio, dove avrebbe trovato stabile residenza. La vicenda è riportata anche da Liv. 1.55. Cfr. R. FIORI, '*Homo sacer*', cit., 145 nt. 221.

¹⁴¹ L'interesse della *civitas* alla stabilità dei confini è espresso con evidenza in Ov. *fast.* 2.659-660: [*Termine*] *tu populos urbesque et regna ingentia finis: / omnis erit sine te litigiosus ager*. Il dio Termine viene infatti considerato colui che delimitava i popoli, le città e i regni, senza di cui ogni campo sarebbe stato litigioso.

¹⁴² Sul significato della pietra di confine quale, in principio, centro magico in grado di rilasciare potenza, a causa della sua appartenenza a un *numen*, in seguito trasformatosi in vera e propria personificazione della divinità, cfr. P. DE FRANCISCI, '*Primordia civitatis*', Roma, 1959, 244, 325.

usurpazione del vicino, ponendo una sensibile parte dell'*ager* in una perpetua condizione di soggezione allo *ius divinum*; dall'altro lato, prevenire il grave rischio dell'*amotio termini* nel corso delle attività di coltivazione del terreno.

Con il progressivo affievolirsi del sentimento religioso, la forte impronta sacrale che caratterizzava i cippi terminali era andata in parte dissolvendosi, così da rendere desueta l'antica sanzione del *sacer esto* prevista per il violatore. L'arretramento dello *ius sacrum*, tuttavia, non lasciò affatto priva di protezione l'illecita rimozione dei confini, che venne in seguito assicurata da *leges publicae*¹⁴³, tra cui la *lex Iulia agraria* del 59 a.C., anno del consolato di Giulio Cesare, di cui si conserva traccia in D. 47.21.3 pr. (Call. 5 *de cogn.*)¹⁴⁴, che aveva apprestato una condanna pecuniaria a favore delle casse pubbliche contro coloro che avessero spostato *dolo malo* i confini, nella misura di cinquanta *aurei* per ogni pietra terminale rimossa, a salvaguardia della quale venne concessa financo un'azione popolare. Il *crimen termini moti* ha subito, con l'avanzare dell'età classica, un inasprimento sanzionatorio: è data notizia in D. 47.21.3.1 (Call. 5 *de cogn.*) di una legge di Nerva che puniva gli schiavi sorpresi a sabotare il *limes* con la morte, a meno che il loro padrone non avesse optato per il pagamento di una pena pecuniaria¹⁴⁵. Adriano, che in un rescritto conservato in D. 47.21.2 (Call. 3 *de cogn.*)¹⁴⁶ non mostra dubbi nel punire l'autore di tale '*pessimum factum*', regola la misura della condanna '*ex condicione personae et mente facientis*', vale a dire a seconda della condizione sociale del colpevole e dell'intenzionalità dell'illecito, infliggendo la *relegatio* per le *personae splendidiores*, di durata dipendente dall'età delle stesse; due anni di lavori forzati, per chi avesse compiuto l'atto criminoso per conto d'altri; la flagellazione, per coloro che avessero agito per ignoranza o caso fortuito.

¹⁴³ Cfr. L. MAGANZANI, '*Loca sacra*', cit., 119, che cita, a riprova di interventi legislativi volti ad apprestare mezzi di tutela a protezione dei confini, la *lex Iulia agraria* del 59 a.C. (*FIRA I*, p. 139, LIII-LV) e la *lex Ursonensis* del 44 a.C. (*FIRA I*, p. 191, CIII).

¹⁴⁴ Cfr. D. 47.21.3 pr. (Call. 5 *de cogn.*): *Lege agraria, quam gaius caesar tulit, adversus eos, qui terminos statutos extra suum gradum finesve moverint dolo malo, pecuniaria poena constituta est: nam in terminos singulos, quos eiecerint locove moverint, quinquaginta aureos in publico dari iubet: et eius actionem petitionem ei qui volet esse iubet.*

¹⁴⁵ Cfr. D. 47.21.3.1 (Call. 5 *de cogn.*): *Alia quoque lege agraria, quam divus nerva tulit, cavetur, ut, si servus servave insciente domino dolo malo fecerit, ei capital esse, nisi dominus dominave multam sufferre maluerit.*

¹⁴⁶ Cfr. D. 47.21.2 (Call. 3 *de cogn.*): *Divus hadrianus in haec verba rescripsit: 'quin pessimum factum sit eorum, qui terminos finium causa positos propulerunt, dubitari non potest. de poena tamen modus ex condicione personae et mente facientis magis statui potest: nam si splendidiores personae sunt, quae convincuntur, non dubie occupandorum alienorum finium causa id admiserunt, et possunt in tempus, ut cuiusque patiat aetas, relegari, id est si iuvenior, in longius, si senior, recisius. si vero alii negotium gesserunt et ministerio functi sunt, castigari et ad opus biennio dari. quod si per ignorantiam aut fortuito lapides furati sunt, sufficet eos verberibus decidere'.*

Dalle attestazioni dei *gromatici veteres* non risulta che i *loca sacra*, che possono ormai essere riconosciuti senza incertezza come *res sacrae*, acquistassero siffatta natura a seguito di formale *consecratio*. Volgendo l'attenzione sul frammento tratto da Ps. Agenn. *grom.* (Thulin 68), traspare che la terminologia impiegata per indicare la loro fondazione sia del tutto estranea al lessico tecnico sacrale: in particolare, i verbi utilizzati sono quelli con cui comunemente si descriveva la realizzazione di un *opus humanum*, quali 'aedificare' e 'constituere', oppure si riferiva di uno specifico mezzo di circolazione di una *res* nel mercato giuridico, quale 'donare'. Inoltre, risulta estraneo alle pratiche consacrorie annotare su dei generici *instrumenta* l'estensione territoriale del suolo dedicato, posto che le singole caratteristiche del bene oggetto di consacrazione venivano impresse, in modo solenne, su una *lex dedicationis*. Eppure l'autore del brano non era digiuno di conoscenza sacrali, tanto che dà prova di saper distinguere le tre categorie di *res divini iuris*: sicchè si sarebbe portati a concludere che, se avesse inteso riferirsi a *res consecratae*, non avrebbe certo esitato a darne menzione. È vero che Sic. Flac. *grom.* (Lachmann 142) afferma 'ergo convenientia ... possessorum terminos consecrat', quasi a precisare che, dopo l'accordo dei proprietari confinanti sul posizionamento esatto dei termini, quest'ultimi avessero ricevuto una solenne consacrazione. In realtà, la cerimonia che si svolgeva sul terreno donato alla divinità era soltanto analoga alla *consecratio ex auctoritate populi Romani*¹⁴⁷, che nei passi delle Pandette è posta a requisito fondamentale delle *res sacrae*, se non altro perché i privati *possessores* potevano al più essere *patres familiarum*, quindi intermediari – nelle vesti di sacerdoti del culto domestico – con le divinità dei relativi gruppi familiari, ma non detenevano l'autorità di rendere sacra, nel senso inteso dallo *ius pontificium* ufficiale, una *res*. Quel che a loro spettava era soltanto tracciare il confine,

¹⁴⁷ La descrizione della cerimonia religiosa celebrata il giorno dell'apposizione dei termini, e poi ripetuta, nei suoi caratteri essenziali, annualmente in occasione della festività dei *Terminalia*, è racchiusa in Sic. Flac. *grom.* (Lachmann 141). Il gromatico afferma che, una volta predisposti i cippi confinari, essi venivano infissi nel terreno in modo tale da garantirne la stabilità (*eum enim terminos disponerent, ipsos quidem lapides in solidam terram rectos conlocabant*), venendo poi venerati mediante lo spargimento di unguenti e l'apposizione di ghirlande e corone (*et unguento velaminibusque et coronis eos coronabant*). In seguito, si compivano dei sacrifici all'interno del solco liminare, con l'immolazione di un *hostia* e la combustione di incenso e primizie; la *lustratio* del luogo veniva assicurata, come di regola nelle cerimonie sacrificali, tramite l'aspersione di miele e vino sulle braci ardenti, in modo da rendere puro il luogo destinato a divenire sacro al dio Termine (*in fossis autem [in] quibus eos posituri erant, sacrificio facto hostiaque immolata adque incensa facibus ardentibus, in fossa cooperti sanguinem instillabant, eoque tura et fruges iactabant. favos quoque et vinum, aliaque quibus consuetudo est Terminum sacrum fieri, in fossis adiciebant. consumptisque igne omnibus dapibus super calentes reliquias lapides conlocabant adque ita diligenti cura confirmabant*). Il rituale è descritto anche in Ov. *fast.* 2.643 ss.; cfr. P. DE FRANCISCI, 'Primordia civitatis', cit., 244; L. MAGANZANI, 'Loca sacra', cit., 119.

segnarlo con i termini e stabilire le fasce di rispetto, i quali sarebbero poi diventati sacri per l'intervento diretto della divinità, al pari di quanto accadeva per l'acquisto dello *status* di *homo sacer*, a carico del trasgressore delle *leges sacratae*, e per l'assunzione del carattere di *religiosa loca* dei siti territoriali colpiti da un fulmine.

6. I 'luci sacri' in Frontin. 'grom' (Lachmann 56 s.).

6.1. 'Solum indubitate populi Romani est': un'ipotesi di lettura.

Ora, proprio a questi luoghi sacri avrebbe fatto riferimento Frontino nell'assai discusso frammento riportato in Frontin. *grom.* (Lachmann 56 s.), trascritto per intero anche da Agennio Urbico (Agenn. *grom.* [Thulin 48]). Come noto, l'attestazione del gromatico è stata posta da Mommsen¹⁴⁸ a pilastro della teoria volta a imputare alla *civitas* la proprietà sulle *res sacrae*, venendo in seguito fatta oggetto della maggior parte degli studi sul tema, spesso al fine di trarne una interpretazione diversa da quella incisa nel 'Römisches Staatsrecht'. L'importanza della fonte agrimensoria è tale, nel dibattito sul regime giuridico delle cose sacre, da suggerire la trascrizione integrale della sezione *De locis sacris et religiosis*. Ebbene, in apertura è riferito che tali luoghi non potevano essere usucapiti, confermando quindi la loro natura di *res extra commercium*, sottratte alla disponibilità degli usi umani: ragion per cui era necessario compiere su di essi la *terminatio*, in modo da conoscerne l'esatta superficie tramite un'appropriata *mensura*¹⁴⁹. Ai *loca sacra*, in particolare, le leggi della *civitas* assicuravano profonda venerazione e scrupolosa cura, tanto che, nei mandati che erano soliti ricevere i legati delle province, nessun compito era più importante della salvaguardia di questi luoghi. Tale '*magna religio et custodia*' si sarebbe osservata più facilmente nelle province; in Italia, invece, i *possessores*, nel loro numero elevato, si comportavano in modo improbo e '*lucos sacros occupat, quorum solum indubitate populi Romani est*': proprietà del popolo romano che sarebbe sussistita anche se si trovano all'interno dei confini di colonie o municipi. In relazione a questi luoghi, sorgevano spesso controversie non esigue tra la *res publica* e i privati¹⁵⁰. Tuttavia, specifica sempre il testo agrimensorio, più

¹⁴⁸ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 60 e nt. 1.

¹⁴⁹ Frontin. *grom.* (Lachmann 56): *De locis sacris et religiosis primum quaeritur an ea loca ullo modo usu capi possint: deinde, quatenus possunt, secundum locum habent mensurae.*

¹⁵⁰ Cfr. Frontin. *grom.* (Lachmann 56): *Locorum autem sacrorum secundum legem populi Romani magna religio et custodia haberi debet: nihil enim magis in mandatis etiam legati provinciarum accipere solent,*

frequenti erano le liti *de his locis* tra singole *civitates*, in specie con riferimento – si potrebbe pensare – ai santuari maggiormente visitati, in grado di assicurare considerevoli entrate attraverso i donativi dei fedeli. Infatti sorgevano contese analoghe anche sui templi posti sugli *agri*, come in Africa dove due comunità (*Adrumentinos et Tysdritanos*) erano rimaste in lite per anni sulla spettanza del tempio di Minerva¹⁵¹. A questo punto, Frontino aggiunge che erano *loca sacra* anche certe strisce di terreno, poste lungo i confini degli *agri* assegnati ai coloni, che quest’ultimi avrebbero illegittimamente occupato e che, pertanto, le singole *civitates* rivendicano a sé, sebbene gli stessi privati ne fossero stati un tempo i proprietari. Infatti si soleva costruire nell’antichità, riferisce il gromatico, dei *loca sacra*, situati soprattutto presso il confine, dove si incrociava la *terminatio* di tre o quattro *possessiones*. Le modalità in cui siffatti luoghi sacri venivano costituiti erano le stesse già riportate in Ps. Agenn. *grom.* (Thulin 68), vale a dire ciascun *possessor* destinava (*donabat*) una certa parte del suo terreno all’area sacra, redigendo una relativa annotazione, in modo che nei giorni della festività i terreni dei privati non dovessero subire alcuna molestia dalla folla accalcatasi. D’altra parte, continua il brano, in Italia molti *‘templorum loca*’ erano occupati e dati alla semina. Infatti si rinvenivano spesso *‘luci*’ nel confine tra tre o quattro appezzamenti, come nei distretti suburbani e lungo i lati delle pubbliche vie, che il più delle volte risultavano occupati da privati¹⁵².

Frontino, dunque, fornisce nell’*incipit* della breve sezione sulle *res sacrae* una chiara indicazione del loro regime giuridico: esse, al pari delle *res religiosae*, non erano idonee ad essere acquisite in proprietà da parte degli uomini, quindi non erano usucapibili, dato che la destinazione alle esigenze di culto era stata loro

quam ut haec loca quae sacra sunt custodiantur. hoc facilius in provinciis servatur: in Italia autem densitas possessorum multum inprobe facit et lucos sacros occupat, quorum solum indubitate populi Romani est, etiam si in finibus coloniarum aut municipiorum. de his solet quaestio non exigua moveri inter rem publicam et privatos.

¹⁵¹ Cfr. Frontin. *grom.* (Lachmann 56 s.): *Sed et inter res publicas frequenter eiusmodi contentio agitur in quibus conventus fiunt maiores et aliquod genus vectigalis exigitur. Nam et de aedibus sacris, quae constitutae sunt in agris, similes oriuntur quaestiones; sicut in Africa inter de aede Minervae, de qua iam multis annis litigant.*

¹⁵² Cfr. Frontin. *grom.* (Lachmann 57): *Sunt et loca sacra quae re vera privatis finibus rei publicae coloni debent. haec plerumque interventu longe oblivionis casu a privatis optinentur, quamquam in tabularis forme eorum plurimae extant. si enim loca sacra aedificabantur, quam maxime apud antiquos in confinio constituebantur, ubi trium vel quattuor possessionum terminatio conveiret. et unus quis possessor donabat certum modum sacro illi ex agro suo, et quantum donasset scripto sanciebat, ut per diem sollemnitatis eorum privatorum agri nullam molestiam inculcantis populi sustinerent. sed et siquid spatiosius cedebatur, sacerdotibus templi illius proficiebat. in Italia autem multi templorum loca occupaverunt et serunt. Nam lucos frequenter in trifinia et quadrifinia invenimus, sicut in suburbanis et circa publica itinera constituta Moesilea. haec maxime aut in loco urbis aut suburbanis locis a privatis detinentur.* Per la letteratura specifica al riguardo, si veda B. BRUGI, *Le dottrine giuridiche degli Agrimensori Romani*, Verona - Padova, 1897, 274 ss.

impresa in modo esclusivo e perpetuo. Un trattato di agrimensura, del resto, non poteva fornire un'avvertenza più eloquente: nel tracciare il *limes agrorum*, era essenziale essere prudenti nel preservare il vincolo esistente sulle *res divini iuris*, senza quindi inglobarle all'interno dei fondi e assicurando, al tempo stesso, che i privati non potessero occuparle. Dirimente, quindi, era conoscerne l'esatto *modus*, tramite la consultazione degli *instrumenta antiqua*, per le cose sacre poste sui confini dei campi, e delle *cautiones*, per le religiose, in modo da restituire loro, in caso di ristrutturazione agrimensoria o di abusiva occupazione, l'originaria estensione. Focalizzandosi poi sui *loca sacra*, lo scrittore sottolinea le attenzioni che la *civitas* poneva affinché rimanessero in perfetto stato: nel brano si riferisce, con precisione, che gli organi pubblici fossero tenuti alla '*custodia*' dei luoghi. Un termine a cui deve attribuirsi il significato giuridico che gli è proprio, alla luce delle fonti volte a provare, da un lato, gli obblighi di manutenzione in capo all'Urbe e alle singole *civitates*¹⁵³; dall'altro, gli oneri gravanti sui medesimi soggetti pubblici di garantire la regolare funzione cultuale, predisponendo, se necessario, i mezzi economici a favore dei collegi pontificali incapaci di provvedere, con le sole offerte, ai servizi religiosi¹⁵⁴. L'attenzione di Frontino è

¹⁵³ Diverse fonti individuano la custodia degli edifici sacri tra i compiti dei magistrati: in specie Ulpiano dà notizia che il proconsole dovesse ispezionare i templi sacri e le opere pubbliche per accertarsi del loro buono stato o della necessità di manutenzione (D. 1.16.7.1 [Ulp. 2 de off. proc.]: *Aedes sacras et opera publica circumire inspiciendi gratia, an sarta tectaque sint vel an aliqua refectione indigeant, et si qua coepta sunt ut consummentur, prout vires eius rei publicae permittunt, curare debet curatoresque operum diligentes sollemniter praeponere, ministeria quoque militaria, si opus fuerit, ad curatores adiuvandos dare*). Dal testo si inferisce che la *civitas* considerasse davvero preminente tale attività, dato che il magistrato, nel caso in cui alcuni lavori di riparazione fossero in corso, avrebbe dovuto assicurare l'ultimazione degli stessi, preponendo dei *curatores operum* diligenti e assicurando loro, nel caso necessitassero di manodopera, personale di servizio, anche militare. Il brano è riportato anche in L. MAGANZANI, '*Loca sacra*', cit., 118, che sottolinea l'importanza del verbo utilizzato da Ulpiano, '*circumire*', «indicativo dell'uso di esaminare preliminarmente la superficie esterna per tutto il suo perimetro»; la studiosa, inoltre, indica il passo *lex Irrn.* 76 al fine di confermare la periodica revisione ufficiale di confini, terreni e vectigalia afferenti al municipio (tratto da F. LAMBERTI, '*Tabulae Irnitanae*'. *Municipalità e 'ius Romanorum*', Napoli, 1993, 269 ss.

¹⁵⁴ Sui sussidi che la *civitas* disponeva a vantaggio dei collegi sacerdotali al fine di garantire lo svolgimento delle pratiche cultuali, nonché il mantenimento del personale stesso addetto alle cerimonie, è d'uopo citare i già menzionati brani di *Oros. hist.* 5.18 e *Liv.* 1.20.5: sia nel primo frammento, ove si segnala la consegna ai collegi sacerdotali di *loca publica* poiché, essendo le casse dell'erario completamente vuote, non vi erano più i mezzi per pagare direttamente il loro sostentamento, sia nel secondo, in cui Livio dice espressamente '*in eos sumptus pecunia erogaretur*', sono presenti chiare tracce del sovvenzionamento statale a beneficio delle istituzioni sacrali. Meritevoli di essere richiamati sono anche taluni brani delle opere agrimensorie, da cui potrebbe, a prima vista, dedursi lo sfruttamento diretto da parte dei sacerdoti al fine di procurarsi una rendita. In realtà, non tutti i fondi conferiti ai collegi potevano generare un utile, posto che alcuni dovevano qualificarsi come *res sacrae* in senso stretto, facenti quindi parte della dotazione originaria del santuario, che con tutta probabilità non generavano alcun reddito per la loro destinazione esclusiva agli dei. In specie, Sic. Flac. *grom.* (Lachmann 162), là dove afferma che i collegi sacerdotali e le vestali avevano terreni e territori ('*habent agros et territoria*'), alcuni delimitati e altri dedicati a qualche culto, tra i quali vi sarebbero stati anche boschi sacri e templi, non fa riferimento a fondi destinati a produrre un reddito dalla coltivazione, ma alle stesse cose consacrate: esse, infatti, potevano essere attribuite alla gestione dei *sacerdotes*, una volta che

rivolta, prevalentemente, ai luoghi provinciali, come è evidente dal riferimento ai *'legati provinciarum'* e dagli esempi portati a supporto dell'argomentazione, tutti riguardanti casi in suolo extraitalico: in quel contesto, si sarebbero registrati una maggiore cura e un più intenso rispetto religioso per i beni sacri. Ciò non sarebbe avvenuto in Italia, dove i *cives*, a causa dell'alta densità della popolazione e, di conseguenza, della carenza di terreni da coltivare, avrebbero esteso il loro possesso financo sui *luci sacri*: cioè i boschi sacri. Quello che l'autore riporta, allora, è un esempio estremo, non riferito certo ai *loca sacra* genericamente intesi, ma soltanto a una parte di essi, forse la più importante: d'altronde, non avrebbe avuto molto senso riferirsi – e per l'appunto in ciò la ricostruzione di Mommsen differisce – ai luoghi sacri *'tout court'*, posto che essi erano soggetti a insediamento abusivo tanto in Italia, quanto nelle province, come nel prosieguo del frammento è specificato. L'intento, piuttosto, era quello di affermare che il fenomeno dell'illecita occupazione era, in suolo italico, così acuitizzato da estendersi fino a quei beni la cui sacralità era indiscussa e ancora molto sentita nella pratica devozionale: vale a dire quei boschi (*luci*) dove si riteneva che la divinità dedicataria risiedesse. Essi soltanto sarebbero stati, quindi, *'indubitate populi Romani'*.

Dopo tale precisazione, lo specifico esempio viene abbandonato, e l'esposizione prosegue in ordine ai *loca sacra* genericamente intesi: su di essi, allora, solevano nascere controversie di rilievo fra la *res publica* e i privati, anche se erano più frequenti le contrapposizioni fra singole *civitates*. La conferma che l'oggetto delle liti non concernesse i boschi sacri, ma i *loca sacra* nella loro interezza, è data dal testo stesso, dove sono citate le *aedes*, le quali ingeneravano contrapposte pretese per una evidente ragione: le masse di fedeli che si recavano presso i santuari più in vista, infatti, contribuivano ad arricchire non solo le casse del tempio, ma anche della circoscrizione che su di esso aveva la vigilanza, che poteva rivendicare parte dei proventi per poi destinarli, pur sempre, alle esigenze religiose. I boschi sacri, invece, non producevano alcun reddito, quindi poco vantaggio avrebbe avuto un privato o una comunità a rivendicarli come propri. Tuttavia, Frontino non aveva un particolare interesse a trattare la complessiva categoria delle *res sacrae*; in coerenza con l'impostazione gromatica dello scritto,

fuoriuscivano dalla proprietà dell'ente consacrante, pur essendo di pertinenza della divinità dedicataria. A diverso uso, invece, sarebbe stati destinati gli *agri* di cui fa menzione Hyg. *grom.* (Lachmann 117), che avrebbero potuto essere locati, non essendo *res sacrae*, per trarvi così profitto: *'solent vero et hi agri accipere per singula lustra mancipem: sed et annua conductione solent locari'*.

egli reputa invece essenziale dedicare ampio spazio a una specifica *species* di *loca sacra*, quanto più affine alla *mensura agrorum*: le striscie di terreno che i *possessores* confinanti rendevano sacre, tramite la destinazione a *Terminus*. Esse, che in effetti erano in principio nella titolarità dei proprietari dedicanti, venivano spesso occupate, contro lo *ius* e contro il *fas*, nei fondi provinciali e vieppiù in Italia, là dove i *cives* si spingevano addirittura a invadere i suoli in cui sorgevano i templi, a cui era stato quindi impresso il sigillo di sacralità attraverso la *consecratio*. Verrebbe così a confermarsi che nel territorio italico la brama di fondi coltivabili era talmente forte da indurre gli abitanti non solo a seminare sulle fasce agricole dedicate al dio protettore dei confini, la cui esatta estensione poteva invero risultare incerta e pertanto dare adito a sconfinamenti durante le attività di coltura, ma perfino a prendere possesso dei luoghi consacrati, caratterizzati da una natura divina e costituiti su una estensione che difficilmente potevano risultare ignota. Al termine della sezione, poi, compare di nuovo il riferimento ai *luci sacri*, con la precisazione che essi si rinvenivano prevalentemente all'incrocio di più *agri*, dove è evidente che, a causa del mancato intervento dell'uomo, la vegetazione crescesse in modo selvaggio, e lungo le vie pubbliche¹⁵⁵.

Quel che si ricaverebbe dal brano di Frontino, insomma, non è certo il regime giuridico di appartenenza delle *res sacrae* – problema mai affrontato tra le righe del testo, per lo meno in termini generali –, ma la sola constatazione che il suolo ricoperto dai boschi sacri sarebbe stato *'indubitate populi Romani'*. Convinzione, peraltro, che il gromatico aveva già in precedenza manifestato, in *Front. grom.* (Lachmann 23), allorquando aveva indicato, quale mezzo di prova per risolvere le liti sui *loca sacra*, gli *instrumenta*, vale a dire delle attestazioni scritte su cui era dichiarata la superficie dei luoghi, che avrebbero permesso di restituire gli esatti confini *'lucorum publicorum in montibus aut aedium'*. Difficile non constatare come il passo testè citato rispecchi appieno il quadro tracciato in *Front. grom.* (Lachmann 56), in quanto i *luci sacri* sono considerati quale *species* del più ampio *genus* delle *res sacrae*, tanto da venir citati affianco ai templi, salvo poi essere ricompresi, sotto il differente profilo dell'appartenenza, all'interno della categoria delle *res publicae*, così da acquisire la definizione di *luci publici*.

¹⁵⁵ Per comprendere il significato del frammento *'circa publica itinera constituta Moesilea'* è utile richiamare *Frontin. grom.* (Lachmann 23): *habent enim et Moesilea iuris sui hortorum modos circum iacentes aut prescriptum agri finem*, riconosciuto da S. MAZZARINO, *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*, II, Bari, 1980, 270, quale traccia della sopravvivenza del concetto etrusco di *tular* (confine), nella sua accezione di confine del cimitero, considerato come terra distribuita: nel passo, insomma, sarebbe indicata la limitazione delle *areae sepulturarum* nel mondo romano.

6.2. La condizione giuridica dei boschi sacri.

La peculiare natura che caratterizzava i boschi sacri potrebbe svelare il motivo per cui Frontino abbia ravvisato un vincolo di pertinenza con il *populus*: attestazione, peraltro, limitata ai soli *luci* situati nel suolo italico e nelle colonie e i municipi *civium Romanorum*¹⁵⁶. Numerose erano le aree boschive dedicate a una

¹⁵⁶ La delimitazione del riferimento di Frontino ai luci situati in territorio *civium Romanorum* è rilevata anche da S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina' e la legislazione sui boschi sacri in età romana*, in *Monteluco e i monti sacri. Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre - 2 ottobre 1993)*, Spoleto, 1994, 911. La definizione di *lucus*, invece, è fornita da Serv. Aen. 1.310: *lucus enim est arborum multitudo cum religione, nemus vero composita multitudo arborum, silva diffusa et inculta*, che ne mette in risalto le differenze con gli altri tipi di boschi, il *nemus* e la *silva*, chiarendo come si trattasse di un luogo dedicato a una particolare divinità e lasciato incolto, pur senza essere abbandonato a uno stato selvaggio. La cura destinata al mantenimento dei *luci* è attestata da Plin. nat. 16.242: *Est in suburbano Tusculani agri colle, qui Come appellatur, lucus antiqua religione Dianae sacratus a Latio, velut arte tonsili coma fagei nemoris*, dove si ricorda il bosco per antica devozione consacrato dal Lazio a Diana, situato nel territorio di Tuscolo, su di un colle nel suburbio: in esso la chioma dei faggi sembrava quasi tagliata ad arte. Deve essere precisato, tuttavia, che parte della letteratura più recente dissente dall'uso della tarda classificazione di Servio per suddividere le aree boschive del periodo antecedente: è stato osservato, infatti, che il bosco sarebbe da individuare con il *nemus*, mentre il *lucus* indicherebbe il *fanum* che si trova all'interno (in questo senso, F. COARELLI, *I luci del Lazio: la documentazione archeologica*, in *Les bois sacrés, Actes du colloque international de Neaple, Collection du Centre Jean Bérard*, X, 1993, 45). Non manca, comunque, chi considera il *lucus* come vero e proprio bosco sacro: J. SCHEID, *'Lucus, nemus'. Qu'est-ce qu'un bois sacré?*, in *Les bois*, cit., 13 ss.; S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina'*, cit., 903 ss. I *luci*, inoltre, solevano essere collocati in luoghi con alcune caratteristiche comuni: dai rilievi topografici, infatti, essi paiono per lo più essere stati consacrati sulle pendici dei monti, in territori con abbondanza d'acqua, lungo le principali vie pubbliche oppure presso i tratti liminari, come il santuario della dea Dia alla Magliana, che faceva parte dei quei *templa* definiti di confine, per l'appunto (cfr. J. SCHEID, *'Romulus' et ses Frères. Le College des Frères arvaes, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, in *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, CCLXXV, Roma, 1990, 166 ss.). Con particolare riferimento ai boschi sacri dell'area laziale, C. AMPOLO, *Boschi sacri e culti federali: l'esempio del Lazio*, in *Les bois*, cit., 87, analizzando la moneta emessa da P. Accoleius Lariscolus nel 43 a.C., sulla quale è coniata una raffigurazione simbolica del bosco di Diana Nemorensis, osserva come sullo sfondo si intraveda una serie di cinque cipressi posti in fila ordinata, sicché colpisce come non vi sia una «serie disordinata o fitta di alberie», così come non vi sia «neppure una semplice allusione alla flora del luogo fatta mediante la raffigurazione di un solo albero». Il *lucus* sembrerebbe essere stato ritratto sul denaro «quasi come se si riferisse ad un giardino alberato ben disposto». A proposito del santuario di Diana, la cui consacrazione è riportata anche in Fest. voce *'Manius'* (Lindsay 128), è degno di interesse il frammento delle *Origines* di Catone, riferito dal grammatico Prisciano che, a sua volta, lo aveva tratto da *Flavius Caper*, che dimostrerebbe, secondo C. AMPOLO, *Boschi*, cit., 83 s., il carattere federale del luogo di culto (Prisc. gramm. [Hertz, VII, 337]: *Lucum Dianium in nemore Aricino Egerius Baebius Tusculanus dedicavit dictator Latinus. Hi populi communiter: Tusculanus, Aricinus, Lanuvinus, Laurens, Coranus, Tiburtis, Pometinus, Ardeatis Rutulus*). L'iscrizione, datata verso il 500 a.C., riferisce che il *dictator* tuscolano M. Egerio Bebio avrebbe dedicato il *lucus Dianae* presso il *nemus* di Ariccia, a beneficio anche delle altre comunità della lega latina, i cui nomi seguono la città del dedicante e quella del santuario. Non è un caso che, nella *dedicatio*, fosse comparso il riferimento a una serie di comunità, dato che il bosco sacro era utilizzato, nel tempo più antico, come sede dei raduni: non solo quelli delle comunità federali dei latini, che vi tenevano i *consilia populorum Latinorum*, ma anche dei *cives Romani*. Sempre C. AMPOLO, *Boschi*, cit., 96 (il quale rimanda, a sua volta, allo studio di G. FREYBURGER, *Le droit d'asile à Rome*, in *LEC*, LX, 1992, 139 ss.), nota che nella zona del Campo Marzio vi si trovavano due boschi sacri che fungevano da sedi di riunione: l'*Aesculetum* in cui si svolgeva l'assemblea che approvò la *lex Hortensia* nel 287 a. C. ed il *lucus Petelinus*, in cui ebbero luogo il processo contro Manlio Capitolino ed un comizio nel 342 a. C. Non stupisce, del resto, che i boschi fossero stati inaugurati, e quindi costituissero dei *templa* (come peraltro risulta attestato da Liv. 3.20.6 con riguardo al *lucus* nei pressi del lago Regillo), dato che ugual natura augurale era condivisa dai santuari, ove si svolgevano sia attività religiose, sia pubbliche.

divinità, accomunate da stringenti vincoli in ordine alle attività ammesse al loro interno¹⁵⁷; la regolamentazione – al pari di quanto accadeva con le *aedes* – era iscritta dal *dicator* in apposite tavolette di pietra, definite *leges dedicationis*: si trattava di *leges publicae* emanate dal magistrato dedicante, alcune delle quali, come la *lex luci Lucerina* e la *lex luci Spoletina*¹⁵⁸, ritrovate nella loro interezza¹⁵⁹. Dagli statuti dei boschi sacri si desume il divieto di asportare quanto crescesse all'interno dei loro confini, salvo che in occasione del sacrificio annuale in onore del dio dedicatario, per la celebrazione del quale era consentito il taglio degli alberi. La proibizione generale, però, conosceva anche altre eccezioni: è quanto sembra desumersi dal testo della *Tabula Veliterna*, una lamina di bronzo in lingua volsca, interpretata da Helmut Rix come *lex* di un bosco consacrato alla dea *Declona*, forse identificabile con Diana¹⁶⁰. In essa si legge che il taglio e

¹⁵⁷ Per una rassegna sui boschi sacri presenti a Roma, nelle regioni italiane e nelle province, cfr. G. STARA-TEDDE, *I boschi sacri dell'antica Roma*, in *Bull. comm. arch. comunale*, XXXIII, 1905, 189 ss.; A. PASQUALINI, in *DE*, IV, Roma, 1975, 1969 ss.

¹⁵⁸ Il testo della *lex luci Lucerina* è trascritto in *CIL IX*, 782: *In hoce loucarid stircus ne [qu]is fundatid neve cadaver proiectatid neve parentatid. Sei quis arvorsu hac faxit [in] ium quis volet pro ioudicatod n. [L] manum iniect[i]o estod. Seive mag[i]steratus volet moltare, [li]cetod*. Per la traduzione, si veda S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina'*, cit., 907: «In questo bosco sacro nessuno scarichi immondizie, né getti cadaveri, né faccia cerimonie funebri. Se qualcuno agirà in contrasto con queste disposizioni, chiunque lo voglia abbia diritto d'intraprendere contro di lui [oppure qualsiasi cittadino che lo voglia abbia diritto d'intraprendere] una procedura di *manus iniectio* per 50 nummi del tipo *pro iudicato*. Se poi il magistrato vorrà multarlo, gli sia lecito». L'epigrafe con scolpita la *lex luci Spoletina*, invece, è riportata in *CIL XI*², 4766: *Honce loucom nequ violatod neque exvehito neque exferto quod louci siet, neque cedito, nesei quo die res deina anua fiet. Eod die, quod rei dinai cau[s]a [f]fiat, sine dolo cedre [l]icetod. Seiquis violasit, Iove bovid piaculum datod: seiquis scies violasit dolo malo, Iovei bovid piaculum datod et a(sses) CCC moltai suntod. Eius piaculi moltaique dicator[e] exactio est[od]*. La traduzione, sempre per mano di S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina'*, cit., 906, è così proposta: «Questo bosco sacro nessuno profani, né alcuno asporti su carro o a braccia ciò che al bosco sacro appartenga, né lo tagli, se non nel giorno in cui sarà fatto il sacrificio annuo; in quel giorno sia lecito tagliarlo senza commettere azione illegale in quanto lo si faccia per il sacrificio. Se qualcuno [contro queste disposizioni] lo profanerà, faccia espiazione offrendo un bue a Giove; se lo farà consapevole di commettere azione illegale, faccia espiazione offrendo un bue a Giove ed inoltre paghi 300 assi di multa. Il compito di far rispettare l'obbligo tanto dell'espiazione quanto della multa sia svolto dal *dicator*». Quanto alla datazione, S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina'*, cit., 907, colloca la *lex aedis* di Lucera nella prima metà del III sec. a.C.: un'origine che sarebbe stata di poco anteriore rispetto alla *lex luci Spoletina*. Isolata la proposta di R. LAZZERONI, *Osco e latino nella 'lex sacra' di Lucera fra competenza linguistica e valutazione metalinguistica*, in *Studi e saggi linguistici*, XXXI, 1991, 95 ss., di abbassare la datazione dell'epigrafe tra la fine del II e l'inizio del I sec. a.C.

¹⁵⁹ Sulla natura giuridica delle *leges dedicationis*, cfr. G. TIBILETTI, in *DE*, IV, Roma, 1956, 702; S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina'*, cit., 906.

¹⁶⁰ Per l'edizione del testo della *Tabula Veliterna*, del 300 a.C. circa, cfr. H. RIX, *La lingua dei Volsci. Testi e parentela*, in *I Volsci, Quad. Arch. Etr. Ital.*, XX, Roma, 1992, 39 ss.: *Deve Declune statom. Sepis atahus pis velestrom / façia esaristrom se. Bim asif vesclis vinu arpatitu. / Sepis toticu covehriu sepu ferom pihom estu. / Ec. Se. Cosuties, Ma. Ca. Tafanies medix sistiatiens*. La traduzione dalla lingua volsca, proposta dallo stesso Rix, è la seguente: «(Questo è) stabilito per la dea Declona: se qualcuno che farà uno strappamento (di foglie e legno) avrà preso a sé (lo strappato), (che) sia un sacrificio [oppure: sarà una violazione, o contaminazione]. (Il colpevole) metta a disposizione un bue e un asse per i vasi (colle polte) e (un altro) per il vino. Se (lo prenderà) con l'approvazione dell'assemblea comunale, l'asportare sia senza contaminazione». Per un commento della lamina, cfr. E. VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, I, Heidelberg 1953, 156 ss., nr. 222.

l'asportazione di legname era ritenuto *fas*, e quindi non necessitava di *piacula* riparatori, nel caso in cui l'assemblea della comunità che aveva compiuto la dedicazione avesse prestato il consenso, a condizione – sembra di doversi supporre – che il materiale prelevato dal bosco venisse comunque impiegato a uno scopo attinente alle finalità di culto¹⁶¹. Nel caso di violazione dell'intangibilità del *lucus*, le *leges* prevedevano determinati mezzi di difesa, spesso a carattere popolare (quindi attivabili da chiunque vi avesse interesse, in modo da assicurare una tutela rafforzata dei boschi¹⁶²), tramite specifiche sanzioni previste a carico dei violatori: la *lex luci Lucerina*, in special modo, stabiliva che *quivis de populo* potesse pretendere il pagamento di cinquanta nummi dal trasgressore, con la concessione, nel caso di rifiuto del debitore, della *manus iniectio pro iudicato*; inoltre, era riconosciuta in aggiunta al magistrato (*macisteratus*) la facoltà di infliggere una multa¹⁶³. Il potere coercitivo nei riguardi del profanatore, in effetti,

¹⁶¹ La disposizione derogatoria contenuta nella *lex Veliterna* non deve essere assimilata a quanto si legge nella, più volte citata, *lex Furfensis*, che dapprima assegna all'edile il potere di infliggere una multa contro il responsabile dell'asportazione di materiale boschivo dal *lucus*, dipoi riconosce la competenza all'assemblea del villaggio di condannare o assolvere il medesimo soggetto. Cfr. *CIL IX*, 3513: *Sei qui heic sacrum surupuerit, aedilis multatio esto, / quanti volet; idque veicus Furf(ensis) mai(or) pars, Fiff(iculani) e[t] Tares(uni) sei apsolvere volent sive condemnare, / liceto*. L'edizione e la traduzione dei versi sono di U. LAFFI, '*Lex aedis*', cit., 542: «Se qualcuno qui avrà sottratto un oggetto sarà di competenza dell'edile infliggere una multa, dell'ammontare che vorrà; e in relazione a ciò, il villaggio di Furfo, a maggioranza, i Fificulani e i Taresuni se vorranno assolvere o condannare sarà lecito». L'assemblea, in questo caso, nessuna autorizzazione concede per il taglio e la raccolta di legname. Secondo TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, 225 nt. 3, 770 nt. 1, i vicani riuniti in assemblea «*ex provocatione iudicant*»: interpretazione che si pone in perfetta coerenza con l'idea che lo studioso aveva del processo comiziale, secondo cui ogni *iudicium populi* dinanzi ai comizi richiedeva, come atto prodromico, la *provocatio* dell'accusato. Assunto criticato da U. LAFFI, '*Lex aedis*', cit., 539, per il quale non vi sarebbe la certezza della necessità della *provocatio* per instaurare il giudizio popolare, che sarebbe stato comunque una cognizione di seconda istanza. In particolare, l'assemblea non sarebbe stata chiamata semplicemente a ratificare o cassare la decisione magistratuale, ma sarebbe stata «libera di esprimere una sentenza propria, non vincolata dalla precedente pronuncia»: il popolo, quindi, avrebbe avuto il predominio sul singolo magistrato, potendo quindi emettere il verdetto definitivo. Inoltre, la circostanza che i Fificulani e i Taresuni, comunità vicane attigue a quella furfense, fossero chiamati a partecipare al *iudicium* lascerebbe presumere «che il tempio, per quanto ubicato a Furfo e amministrato dall'edile furfense, fosse comune alle tre comunità, unite, con tutta probabilità, in un unico *pagus*».

¹⁶² Cfr. C. FADDA, *L'azione popolare. Studio di diritto romano ed attuale*, I, Torino, 1894, 34 ss; C. FERRINI, *Diritto*, cit., 332. Sul concetto di *sacra publica* e *popularia*, nel senso di culti compiuti nell'interesse del *populus*, ossia nell'interesse di ciascuno dei *Quirites*, si veda P. CATALANO, '*Populus Romanus Quirites*', Torino, 1974, 124 s., di recente ripreso da A. SACCOCCIO, *Il modello delle azioni popolari romane tra diritti diffusi e 'class action', in 'Actio in rem' e 'actio in personam'*. In ricordo di M. Talamanca, a cura di L. Garofalo, I, Padova, 2011, 736 s., che considera la nozione di *populus Romanus* nella duplice prospettiva del singolo *civis* e dell'insieme dei *Quirites*.

¹⁶³ Sulla *ratio* sottesa alla *manus iniectio cui volet* della *lex Lucerina*, cfr. F. CASAVOLA, *Studi sulle azioni popolari romane. Le 'actiones populares'*, Napoli, 1958, 63 ss., per il quale, sotto un profilo ideologico, si riconosceva la procedura esecutiva a qualsiasi cittadino in quanto la violazione di un bosco sacro era motivo di compromissione della *pax deorum*, la cui stabilità costituiva un interesse dell'intera comunità; sotto un profilo tecnico, invece, il rimedio popolare era concesso poiché l'organizzazione del *lucus* di Lucera non prevedeva un organo statale, sacerdote o magistrato che fosse, che potesse soddisfare l'interesse collettivo. Nella *lex luci Spoletina*, infatti, non sarebbe stata prevista la *manus iniectio* a vantaggio del *quivis de populo*

si riscontra nella gran parte degli statuti conosciuti: la *lex luci Spoletina* prescriveva l'offerta di un bue a Giove nel caso di infrazione commessa in assenza di *sciens dolo malo*, imponendo invece una multa di 300 assi, in aggiunta al medesimo *piaculum*, qualora la violazione fosse stata intenzionale, affidando il compito al *dicator* di rendere effettivi sia l'espiazione, sia la sanzione pecuniaria; la *lex Furfensis* stabiliva, ai danni di colui che avesse sottratto oggetti sacri, la punizione dell'*'edilis multatio esto'*, nella misura del *'quanti volet'*, riconoscendo tuttavia il potere dell'assemblea del villaggio di assolvere o condannare il trasgressore¹⁶⁴; soltanto la *lex Veliterna* sembra imponesse unicamente un sacrificio espiatorio a spese del violatore, chiamato a procurare l'animale da sacrificare e il denaro, quantificato in due assi, necessario per l'acquisto del vino e di quanto altro fosse utile per la celebrazione del rituale purificatorio¹⁶⁵.

L'intervento dell'autorità pubblica nel salvaguardare l'integrità dei boschi sacri pare, allora, difficile da smentire: una tutela tesa a garantire, come richiamato nel passo di Front. *grom.* (Lachmann 56), la *religio* e la *custodia* dei *luci*, cioè ad assicurare che il carattere sacrale fosse rispettato dai singoli e, così, che l'inviolabilità del luogo non venisse profanata. Il gromatico riferisce la particolare protezione accordata dalla *civitas* ai boschi – siti nel territorio dell'Urbe e nelle colonie e municipi *civium Romanorum* – con l'espressione, più volte riportata, *'solum indubitate populi Romani est'*. Il significato della stessa non indicherebbe un *dominium* della *civitas* su tali *res sacrae*, che rimarrebbero

in quanto la presenza del *dicator*, competente all'*exactio* della multa e del bestiame destinato al *piaculum*, non rendeva necessaria la funzione di polizia ausiliaria affidata al *quis volet*. Della facoltà concessa a chiunque di eseguire contro il profanatore la *manus iniectio pro iudicato* si è occupato anche V. SCIALOJA, *Prefazione del traduttore alla trad. it. di K.G. BRUNS, Die römischen Popularklagen*, in *ZRG*, III, 1864, 341 ss., ora in *Kleinere Schriften von K.G. Bruns*, I, Weimar, 1882, 313 ss., in *AG*, XXVIII, 1882, 166 ss., nonché in *Studi giuridici*, I, *Diritto romano*, I, Roma, 1933, 112 ss. (da cui si cita sia la prefazione alla traduzione, sia la traduzione stessa), ritenendo che il provento non potesse essere incassato dall'attore popolare, ma dovesse andare a beneficio della cassa pubblica o forse anche di quella sacerdotale. Conclusione a cui Scialoja giunge valorizzando l'analogia con disposizioni di simile natura, come la *lex luci Spoletina*, ove sempre è stabilito che l'ammontare delle *poenae* per la violazione dei boschi o di altri luoghi *divini iuris* andasse, per l'appunto, a vantaggio del tesoro della *civitas* o di un ordine sacerdotale.

¹⁶⁴ Per edile deve intendersi, a mente di S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina'*, cit., 908, il magistrato della comunità vicana di Furfo; dello stesso avviso E. DE RUGGIERO, voce *'Aedes'*, cit., 154; U. LAFFI, *'Lex aedis'*, cit. 540, il quale ultimo riconosce al *vicus Furfensis* dei propri magistrati e una sua sfera di autonomia rispetto al capoluogo, vale a dire *Pelutium*. Sull'autonomia dei villaggi, cfr. altresì C. LETTA, *L'epigrafia pubblica di 'vici' e 'pagi' nella regio IV: imitazione del modello urbano e peculiarità del villaggio*, in *L'epigrafia del villaggio*, Faenza, 1993, 34 ss. Di opinione differente E. DE RUGGIERO, voce *'Aedes'*, cit., 200; ID., voce *'Aedilis'*, in *DE*, I, cit., 266, che ritiene gli *aediles* come i magistrati supremi di *Pelutium*, tanto da supporre che fosse stato lo stesso senato del capoluogo ad autorizzare l'istituzione del tempio a Giove.

¹⁶⁵ Cfr. S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina'*, cit., 911; TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., 810 s. Sul regime di irrogazione delle *multae* e sulla relativa gestione del denaro, cfr. G. BODEI GIGLIONI, *'Pecunia fanatica'. L'incidenza economica dei templi laziali*, in *Riv. stor. it.*, LXXXIX, 1977, 33 s.; S.M. MARENGO, *Le 'multae'*, in *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in occidente ed in oriente. Actes de la X^e Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain (Rome, 27-29 mai 1996)*, Rome, 1999, 73 ss.

astrette a un vincolo appropriativo in capo alle divinità dedicatarie, quanto l'amministrazione sulle stesse, corrispondente a un *officium* spettante ai magistrati superiori. L'ingerenza dello *ius publicum* su *res* appartenenti allo *ius divinum* non ne avrebbe compromesso la natura, caratterizzata da una destinazione esclusiva ai bisogni degli dei, così come non avrebbe privato i sacerdoti preposti ai santuari, spesso riuniti in collegi, della gestione delle funzioni di culto, nonché di una limitata gestione delle casse dei templi. Compito più gravoso, piuttosto, era quello di difendere il *lucus* dalle rivendicazioni dei privati: i quali potevano vantare la pretesa alla stessa titolarità del luogo oppure minarne l'integrità, tramite l'occupazione del suolo o una più innocua sottrazione di materiale. La risoluzione di tali criticità spettava pertanto alla *civitas*, i cui magistrati, in un verso, erano investiti della rappresentanza legale dei santuari¹⁶⁶; nell'altro verso, erano competenti all'inflizione e alla riscossione delle multe a carico dei violatori dei confini consacrati. Codesto incarico, peraltro, non dipendeva unicamente da ragioni legate alla maggiore efficienza che la pubblica autorità avrebbe garantito, data la sua generale competenza coercitiva, ma anche da preoccupazioni religiose, posto che si voleva evitare che i sacerdoti svolgessero compiti profani, in modo da salvaguardarne la purezza necessaria per la buona riuscita dei rituali. La situazione non doveva essere diversa nei municipi e nelle colonie ai quali non era stato concesso lo *ius civitatis*. Emerge, infatti, che il compito di perseguire, con sanzioni pecuniarie, il responsabile del sacrilegio fosse sempre affidato a pubbliche autorità: il *macisteraus* nella colonia latina di Luceria; l'*aedilis* nella comunità vicana di Furfo; il *dicator* in quella di Spoleto¹⁶⁷. Del resto, come già messo in evidenza da Silvio Panciera, le *leges lucorum* erano *dictae* da magistrati romani o latini, che, all'atto della dedicazione del bosco sacro, ne stabilivano unilateralmente il regolamento, prendendosi carico, per tutto il tempo futuro, della

¹⁶⁶ Sulla rappresentanza dei *loca sacra* attribuita ai magistrati nel caso di insorgenza di una controversia sulla spettanza degli stessi con i privati, cfr. O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, cit., 279.

¹⁶⁷ Controversa è la natura del *dicator* citato nella *lex Spoletina*. Una prima ipotesi, rimasta pressoché isolata, lo identifica con colui che ha denunciato la violazione (cfr. G. RADKE, *Die Götter Altitaliens*, München, 1965, 14); un'altra con un magistrato superiore della colonia (cfr. S. MAZZARINO, *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, Catania, 1945, 148); altra ancora come un originario magistrato supremo della colonia, con competenze ormai ridotte al solo ambito sacrale (cfr. F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, II, Napoli, 1973, 116 ss.; B. TROMBETTONI, *Gens antiquissima Italiae. Antichità dall'Umbria a Budapest e Cracovia*, Perugia, 1990, 168); infine, con il responsabile religioso del *lucus* (cfr. H. RUDOLPH, *Stadt und Staat im römischen Italien*, Leipzig, 1935, 13). Opinioni, queste, tutte richiamate in S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina'*, cit., 912 s., che compie nei riguardi delle stesse una convincente confutazione, per concludere che il *dicator* non fosse una particolare autorità della colonia, superiore o inferiore, ma il magistrato che avesse fatto la dedica, che assumeva con essa il compito, assieme ai suoi successori nella carica, di riscuotere le multe. Nello stesso senso si era già espresso TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., 811 nt. 5, secondo cui «der *dicator* ist vermuthlich der dedicirende Magistrat einschliesslich seiner Amtsnachfolger».

sua piena osservanza. Sicché era l'organo pubblico dedicante – nella persona che aveva compiuto *de facto* la *dedicatio* e nei suoi successori nella carica – ad essere tenuto all'*officium* di pretendere dai trasgressori la presentazione di *piacula* e il versamento delle multe: non è quindi privo di rilievo che, nella *lex Lucerina*, tale organo fosse identificato con il termine generico di *macisteratus* (*magistratus*), al fine di indicare per l'appunto i titolari degli uffici magistratuali più importanti della colonia, coincidenti verosimilmente con i *praetores*¹⁶⁸.

D'altro canto, l'istituto sacrale, con effetti riconosciuti dallo *ius civile*, della liberazione degli schiavi che si fossero rifugiati in un bosco sacro, la cui origine deriva dall'*asylum* riconosciuto da Romolo '*inter duos lucos*' sulle pendici del Campidoglio¹⁶⁹, proverebbe che il *populus Romanus* aveva al più l'amministrazione sul *lucus sacrum*, ma senza alcun diritto di appartenenza, il quale sarebbe spettato al dio che in esso risiedeva¹⁷⁰. L'acquisto dello *status*

¹⁶⁸ S. PANCIERA, *La 'lex luci Spoletina'*, cit., 913.

¹⁶⁹ Cfr. Liv. 1.8.5-7: *locum qui nunc saeptus descendentibus inter duos lucos est asylum aperit. Eo ex finitimis populis turba omnis sine discrimine, liber an servus esset, avida novarum rerum perfugit, idque primum ad coeptam magnitudinem roboris fuit. Cum iam virium haud paeniteret consilium deinde viribus parat*. Dal brano, si ricava la notizia che Romolo creò un asilo nel luogo in cui, al tempo nel quale Livio scriveva, si trovava un recinto tra due boschi sacri sulle pendici del Campidoglio: in quello spazio trovò riparo una moltitudine di persone, libere e schiave, avida di rinnovamento. Tale popolamento sarebbe stato il primo passo per il progetto di ampliamento dell'Urbe. La particolare prerogativa dei boschi sacri di concedere il diritto d'asilo agli schiavi è stata di recente messa in luce da A. MASTROCINQUE, *La liberazione degli schiavi e i boschi sacri nell'Italia antica*, in *Forme di dipendenza nelle società di transizione. Atti del XXXII Colloquio Internazionale G.I.R.E.A. (Messina 15-17 maggio 2008)*, Messina, 2012, 131 ss.: tradizione sarebbe risalente al mitico fondatore che, nella versione narrata in Liv. 1.8.5-7, avrebbe creato un asilo per gli schiavi che fossero entrati '*inter duos lucos*'. Donde i servi avrebbero abbandonato la loro condizione servile per divenire liberi cittadini attraverso il semplice ingresso nel luogo sacro, come accadeva per coloro che avessero varcato il *lucus Dianae* di Ariccia. Il rito di liberazione sarebbe stato un istituto antichissimo comune a tutti i popoli italici, che il diritto romano avrebbe integrato nel suo sistema di manumissioni civili, sicché sarebbe stata necessaria, per l'acquisizione effettiva dello *status libertatis*, la successiva iscrizione nelle liste del censo come liberti. Di diverso avviso S. TONDO, *Aspetti simbolici e magici nella struttura giuridica della 'manumissio vindicta'*, Milano, 1967, 136 s., che afferma come certi aspetti della liberazione sacrale fossero stati integrati nella *manumissio vindicta*. Sul punto, significativi sono anche i contributi di J.C. DUMONT, '*Servus*'. *Rome et l'esclavage sous la République*, Rome, 1987, 137 ss.; E. DENCH, *Romulus'Asylum. Romam Identifies from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford, 2005, 92 ss.

¹⁷⁰ L'istituto della manomissione sacrale non è attestato soltanto nel frammento liviano, ma compare in più parti della letteratura romana. Come messo in luce da A. MASTROCINQUE, *La liberazione*, cit., 134 ss., la divinità a cui, più di ogni altra, la tradizione ricollegava la manomissione sacrale era Feronia, dea di origine sabina venerata nell'Italia centrale, dedicataria di un bosco a Terracina, secondo la notizia fornita da Verg. *Aen.* 8.800: la stessa dea è fatta coincidere con Persephone da Dion. Hal. 3.32.1. Servio, in particolare, riferisce che fosse la dea dei liberti, nel cui tempio ricevevano, col capo rasato, il *pilleus*: proprio nel santuario di Terracina, infatti, gli schiavi sedevano su una pietra ove era inciso il verso '*bene meriti servi sedeant, surgant liberi*', rialzandosi pertanto come uomini liberi (cfr. Serv. *Aen.* 8.564: *feronia mater nympha Campania, quam etiam supra diximus. haec etiam libertorum dea est, in cuius templo raso capite pilleum accipiebant. cuius rei etiam Plautus in Amphitryone facit mentionem 'quod utinam ille faxit Iuppiter, ut raso capite portem pilleum'*. in *huius templo Tarracinae sedile lapideum fuit, in quo hic versus incisus erat 'bene meriti servi sedeant, surgant liberi'*. *quam Varro Libertatem deam dicit, Feroniam quasi Fidoniam*). Anche nell'Italia meridionale erano presenti santuari in cui era possibile riacquisire la libertà, per lo meno presso il tempio greco di Demetra a Eraclea di Lucania e il santuario, dedicato sempre a Demetra e Kore, a S. Quirico

libertatis, difatti, dipendeva da un precetto dello *ius divinum*, che impediva ai soggetti astretti da qualche vincolo, materiale o personale, di entrare in contatto con la divinità. La notizia di un siffatto impedimento è riferita da Aulo Gellio nel decimo libro delle *Noctes Atticae*, a sua volta basato sui libri *de sacerdotibus publicis* e su un'opera di Fabio Pittore, che descrive le prescrizioni che incombevano nei riguardi del *flamen Dialis*, il sacerdote di Giove, considerato l'incarnazione dello stesso dio sovrano, sottoposto a una lunga serie di limitazioni che miravano a preservarlo da ogni contatto impuro e nefasto¹⁷¹. Tenendo in considerazione le sole regole volte a mantenere il flamine immune da qualsiasi vincolo, è possibile rintracciare il divieto del sacerdote supremo di indossare anelli che non fossero aperti¹⁷² e di portare nodi sulla cintura o altrove¹⁷³; l'obbligo, nel caso una persona incatenata avesse fatto ingresso nel suo tempio, di slegarla, portare la catena attraverso l'impluvio e da lì gettarle in strada¹⁷⁴; la proibizione del taglio dei suoi capelli da parte di uomo che non fosse *liber*¹⁷⁵. Nello stesso modo in cui l'*homo* che non fosse *liber* – da intendersi, secondo la condivisibile deduzione di Garofalo, con l'*homo sacer*¹⁷⁶ – non poteva entrare in contatto con la divinità in quanto astretto da un vincolo appropriativo con il dio a cui era consacrato, in via del tutto analoga non poteva avvicinarsi l'uomo di condizione servile, sul cui capo gravava il *dominium* altrui: costui, quindi,

Nuovo, dove sono state rinvenute iscrizioni attestanti l'avvenuta manomissione (per la bibliografia sul punto, cfr. A. MASTROCINQUE, *La liberazione*, cit., 136).

¹⁷¹ Sulla figura del *flamen Dialis*, cfr. G. DUMÉZIL, *La religione romana*, cit., 1977, 496; J. BAYET, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, trad. it., Torino, 1992, 109; A. BRELICH, *Appunti sul 'flamen Dialis'*, in *Acta classica Univ. scient. Debreceniensis*, VIII, 1972, 19 ss.; F.M. SIMÓN, *'Flamen Dialis': El sacerdote de Júpiter en la religion romana*, Madrid, 1996, 214 ss.; E. ESPÉRANDIEU, voce *'Flamen'*, in *DE*, III, Roma, 1962, 140; D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978, 491; L. GAROFALO, *L' 'homo liber'*, cit., 21.

¹⁷² Cfr. Gell. 10.15.6; si veda l'interpretazione data al divieto di indossare un anello non chiuso in L. PEPPE, *Note sulla risalenza del cd. 'anulus pronubus'*, in *Iura*, XLIV, 1993, 163 s.

¹⁷³ Cfr. Gell. 10.15.9.

¹⁷⁴ Cfr. Gell. 10.15.8.

¹⁷⁵ Cfr. Gell. 10.15.12. Sulle numerose prescrizioni ascritte al *flamen Dialis*, cfr. L. GAROFALO, *L' 'homo liber'*, cit., 21 ss., soprattutto con riguardo al divieto per cui *'capillum Dialis nisi qui liber homo est non detonde'*, da cui l'autore trae il significato da attribuirsi alla locuzione *'homo liber'*, presente anche nella legge di Numa sull'omicidio volontario, in particolare come soggetto passivo del *parricidium*: significato che farebbe riferimento all'uomo non *sacer*. Infatti, la prescrizione che ammetteva solo l'*homo liber* al taglio dei capelli del *flamen* acquisterebbe immediata chiarezza se letta come una cautela «volta a proteggere costui dall'intollerabile contatto con chi, in quanto *sacer* (e come tale non *liber*), era portatore di un vincolo, quello della divinità offesa dal proprio comportamento, per di più indissolubile – al contrario di un eventuale vincolo tra uomini, anche derivante dalla condizione di schiavo – senza un insperabile intervento da parte della divinità stessa». Numerosa è la letteratura che si è sedimentata sui vari divieti riportati da Gellio: si veda B. ALBANESE, *Il 'trinoctium' del 'flamen Dialis'*, in *SDHI*, XXXV, 1969, 78 ss., sul divieto di dormire fuori dal suo letto per più di tre notti di seguito (Gell. 10.15.14); F. MILAZZO, *Due tabù del 'flamen Dialis' e un'ipotesi sul 'iurare in leges'*, in *Index*, XXXII, 2004, 311 ss., sulla proibizione del sacerdote di fare giuramento (Gell. 10.15.5).

¹⁷⁶ Cfr. L. GAROFALO, *L' 'homo liber'*, cit., 8 ss.

avrebbe dovuto essere immediatamente liberato. Immediato risulta l'accostamento della speciale manomissione sacrale con la prescrizione che imponeva di togliere i *vincula* al soggetto che si fosse presentato incatenato nella residenza del *flamen Dialis*, anche se, in quest'ultimo caso, parrebbe che lo *status libertatis* fosse soltanto temporaneo, come proverebbe il getto delle catene nella via: a significare che, una volta fuori dal tempio dedicato a Giove, la condizine di 'vinctum' sarebbe stata di nuovo acquistata. La differente disciplina, tuttavia, si potrebbe spiegare facilmente evidenziando come l'*homo vinctum* di cui riferisce Gellio non fosse uno schiavo, bensì un condannato per un particolare *crimen*. D'altronde, se si considera che, nel periodo arcaico, i reati più gravi erano considerati come *scelera inexpiabilia*, vale a dire come lesioni della *pax deorum* riparabili soltanto con l'uccisione rituale dell'offensore a favore della divinità (il *deo necari*), verrebbe ad assumere significato la liberazione dalle catene alla presenza del *flamen Dialis*, senza che ciò comportasse il mutamento dello stato di condannato: infatti, nessuna alternativa rispetto al suo *supplicium* era conosciuta per ricomporre l'*amicitia* con la sfera celeste¹⁷⁷. Ora, se il *lucus sacrum* fosse appartenuto alla *civitas* – come Mommsen ha ritenuto di dover interpretare il passo di Frontino, estendendo poi tale vincolo di appropriazione a tutti i *loca sacra* –, non si spiegherebbe il motivo per cui gli schiavi in esso rifugiatisi avrebbero assunto la libertà: essi sarebbe stati piuttosto classificati come schiavi pubblici, non certo come liberti¹⁷⁸. Inoltre, anche supponendo che l'entrata nel bosco assicurasse il medesimo effetto delle monomissioni *iure civili*, comunque nel riferimento testuale alla pratica liberatoria, rinvenibile in Liv. 1.8.5-7, si sarebbe dovuto precisare che Romolo fosse l'artefice della liberazione: ragguaglio che invece nella fonte non compare. Né avrebbe potuto comparire, dato che il mitico fondatore, con l'entrata degli uomini nei *luci* del Campidoglio, non ne era divenuto proprietario, quindi non avrebbe potuto compiere alcuna liberazione. Essa aveva luogo, invero, per il semplice fatto di essere entrati in un luogo sacro, a seguito dell'intervento della stessa divinità detentrica del *lucus*: sicché allo *ius civitatis* non restava che prendere atto della liberazione e riconoscere agli ex schiavi la condizione di liberti. Peraltro, che il mutamento di *status* fosse dovuto unicamente all'intervento della divinità pare confermato dal privilegio connesso al culto di Feronia, *dea libertorum*, descritto in Serv. *Aen.* 8.564, nel cui tempio di Terracina era posto un sedile di pietra che conferiva agli schiavi che vi si fossero

¹⁷⁷ Con riguardo al *deo necari*, cfr., per la letteratura più recente, B. SANTALUCIA, *Diritto*, cit., 13 ss.; R. FIORI, *'Homo sacer'*, cit., 22; L. GAROFALO, *L' 'homo liber'*, cit., 10.

¹⁷⁸ Nello stesso senso, A. MASTROCINQUE, *La liberazione*, cit., 131 s.

seduti la libertà; l'epigrafe incisa sullo scranno era in proposito eloquente: '*bene meriti servi sedeant, surgant liberi*'¹⁷⁹.

Sembra allora doversi concludere, per il momento in via solo provvisoria, che il passo di Frontino non fornisca alcuna specificazione del regime di proprietà delle *res sacrae* genericamente intese, in quanto si ravvisa in esso una notazione esclusivamente ai boschi dedicati a una divinità: riferimento che andrebbe ad indicare non certo un vincolo appropriativo in capo all'autorità pubblica, ma un onere di custodia spettante, per i *luci* entro i confini di Roma e nelle colonie e municipi *civium Romanorum*, all'Urbe stessa; per i *luci* situati in altre comunità che non godevano dello *ius civitatis*, alle singole *civitates*. Così argomentando, la prospettiva volta a riconoscere una proprietà del *populus* sopra le cose sacre perde notevole consistenza; al contrario, si rafforza l'idea che gli stessi dei fossero titolari di un legame di pertinenza con le *res* ad essi dedicate, la quale pare altresì ricevere ulteriori elementi di sostegno dagli strumenti di tutela giuridica che i *prudentes* riconoscevano alle *res sacrae* stesse.

7. La considerazione delle 'res sacrae' per lo 'ius civile'.

In conformità alla qualità di *nullius in bonis* riferita da Gai 2.9 per le *res divini iuris*, si pone la loro esclusione dalla *rei vindicatio*, sancita nel commentario all'editto di Paolo e riportata in D. 6.1.23.1 (Paul. 21 *ad ed.*): *Loca sacra, item religiosa, quasi nostra in rem actione peti non possunt*. La cosa sacra, come noto, era sottratta alla disponibilità degli uomini, dato che il vincolo che la legava alla divinità impediva allo *ius humanum* di stabilire con essa alcuna relazione di appartenenza: l'ordinamento giuridico, quindi, era chiamato soltanto a proteggere dall'esterno l'inviolabilità della sfera sacrale, affinché l'ambito di efficacia dello *ius divinum* si preservasse nella sua interezza, privo di illecite ingerenze da parte dei *cives*. D'altronde, che lo *ius humanum* riconoscesse l'indipendenza dell'ordine divino si desume dal tenore delle disposizioni con cui ha inteso preservarlo: tutte portatrici di divieti. Ecco, allora, che l'ordine umano,

¹⁷⁹ Proprio l'iscrizione di Terracina porta a ritenere che l'acquisto della libertà non fosse temporaneo, cioè concesso per il tempo in cui lo schiavo fosse rimasto entro il perimetro inviolabile del *lucus*, ma che permanesse anche nel momento della sua uscita dal luogo sacro. Non è tuttavia chiaro come venisse giustificato, dal punto di vista giuridico, il venir meno del legame potestativo del *dominus* sull'ormai ex schiavo fuoriuscito dal santuario: sembra doversi condividere, sul punto, la congettura di A. MASTROCINQUE, *La liberazione*, cit., 137, che individua nella manomissione sacrale «una *venditio* fittizia o un'altra forma di *cessio* dello schiavo al dio, il quale diventava poi l'autore della liberazione». Consegna a cui avrebbe dovuto seguire la presa di coscienza del nuovo *status* da parte della *civitas*, si può supporre tramite l'intervento dello stesso padrone o delle autorità preposte alla tutela del santuario, che assicuravano l'iscrizione del vecchio schiavo nelle liste del censo.

per quanto fosse distaccato da quello *divini iuris* a cui le cose sacre appartenevano, non poteva ritenersi escluso dall'onere della loro tutela, essendo tali *res* intimamente connesse con la stessa costituzione romana, fondata sul patto di *amicitia* con gli dei¹⁸⁰.

Alla natura *extra commercium* delle *res divini iuris* era connessa anche l'incapacità di esercitare il possesso su di esse, attestata sempre da Paolo in un passo tratto dal quindicesimo libro *ad Sabinum*, ora in D. 41.2.30.1 (Paul. 15 *ad Sab.*): *locum religiosum aut sacrum non possumus possidere, etsi contemnamus religionem et pro privato eum teneamus, sicut hominem liberum*. Di conseguenza, è testualmente escluso che la proprietà potesse acquistarsi a titolo originario a seguito di *usucapio*, dato che i beni sacri, al pari delle *res publicae*, non erano semplicemente *res nullius*, ma *nullius in bonis*, quindi sottratti da ogni idoneità ad essere oggetto di situazioni giuridico soggettive. Sicchè non stupisce che proprio Gaio, nel quarto libro del suo commento all'editto provinciale (D. 41.3.9 [Gai. 4 *ad Sab.*]), abbia affiancato le *res sacrae* ai beni pubblici, cioè alle *res* appartenenti al popolo romano e alle singole *civitates*, tra i casi di eccezione alla regola generale dell'usucapibilità delle *res corporales*: lo stesso Gaio che, nel secondo libro delle *Institutiones*, aveva accomunato le due categorie di cose entro la *species* di *res nullius in bonis*¹⁸¹.

Parimenti esclusa è la costituzione di *iura in re aliena*, considerati come una limitazione inaccettabile del dominio della divinità: pertanto non è ammesso il formarsi di una servitù prediale, tanto che in D. 8.1.14.2 (Paul. 15 *ad Sab.*) è prescritta la nullità della *via* e dell'*aquae ductus* costituiti su un luogo sacro o religioso¹⁸². L'essenza del divieto di imporre un vincolo reale a ciò che sia uscito

¹⁸⁰ In senso analogo si è espresso C.FADDA, *Le 'res religiosas'*, cit., 275. In dottrina, TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 47 ss., 461 ss., ha riconosciuto l'esistenza di un procedimento amministrativo volto a dichiarare una determinata *res* appartenente alla categoria delle cose sacre: in specie, si sarebbe trattato del medesimo giudizio volto a riconoscere la pertinenza di una cosa al popolo, come confermerebbe anche l'iscrizione di Venusia (*CIL I*¹, 185-186), ove è riportata la formula '*aut sacrom aut publicom locom ese*'. L'accostamento tra il patrimonio sacro e quello pubblico è rinvenuta dallo studioso anche in Plaut. *trin.* 1044: *mores autem rapere properant qua sacrum qua publicum* cosicchè, in adesione con la tesi per cui la proprietà delle *res sacrae* sarebbe spettata al *populus*, è giunto a sovrapporre i due concetti, tanto da affermare che il *sacrum publicum* altro non fosse che una categoria del *publicum*.

¹⁸¹ Cfr. D. 41.3.9 (Gai. 4 *ad ed. provinc.*): *Usucapionem recipiunt maxime res corporales, exceptis rebus sacris, sanctis, publicis populi romani et civitatum, item liberis hominibus*. Lo stesso Gaio ribadisce l'iusucapibilità delle *res divini iuris* in Gai 2.48: *Item liberos homines et res sacras et religiosas usucapi non posse manifestum est*. La disposizione è ribadita anche in I. 2.6.1, ove si esclude l'acquisto del *dominium* nonostante la buona fede del possessore: *Sed aliquando etiamsi maxime quis bona fide rem possederit, non tamen illi usucapio ullo tempore procedit, veluti si quis liberum hominem vel rem sacram vel religiosam vel servum fugitivum possideat*.

¹⁸² Cfr. D. 8.1.14.2 (Paul. 15 *ad Sab.*): *Publico loco interveniente vel via publica haustus servitus imponi potest, aquae ductus non potest: a principe autem peti solet, ut per viam publicam aquam ducere sine*

dall'ambito dello *ius humanum* è ben compendiata da Paolo, in D. 39.3.17.3 (Paul. 15 *ad Plaut.*), ove osserva che le *res divini iuris* '*fas non sit uti*'¹⁸³.

Ulpiano, in D. 30.39.9 (Ulp. 21 *ad Sab.*), dà notizia che il Campo Marzio, il *forum romanum* e il tempio sacro non potessero essere oggetto di legato¹⁸⁴, in quanto ciascuna di esse è una *res* che, come affermato dallo stesso giurista severiano in Tit. Ulp. 24.9, '*dari non potest*'¹⁸⁵. Ciò rende evidente anche perché non fosse ammessa la *stipulatio* avente come contenuto la consegna, ad effetto traslativo, di una cosa sacra; sul punto, Gai 3.97 riconosce come sia '*inutilis*' la *stipulatio* di dare quando '*dari non possit*', citando *exempli gratia* la stipulazione avente ad oggetto la *traditio* '*locum sacrum vel religiosum, quem putabat humani iuris esse*'¹⁸⁶. A tal riguardo, è interessante porre l'attenzione su un passo di Paolo rinvenibile in D. 45.1.83.5 (Paul. 72 *ad ed.*), nel quale è definita nulla la *stipulatio* di una *res divini iuris*, nonostate esistesse la possibilità teorica di trasformare ciò che era sacro in profano, tramite il rituale della *exauguratio*; inoltre, si considera liberato il soggetto che avesse promesso di dare una cosa profana, nel caso in cui essa fosse consacrata per una causa estranea alla sua volontà: obbligazione che non sarebbe risorta qualora la *res* fossa ritornata in seguito profana; infine, si attribuisce la nullità anche alla *stipulatio* di dare una *res sacra* o *religiosa* sotto la condizione che diventasse profana, poiché era lecito dedurre nell'*obligatio* soltanto quelle cose la cui natura, valutata in termini di attualità, lo consentisse, dato che era possibile concludere un *negotium* solo con riferimento alle *res* che potessero essere immediatamente sottoposte all'uso e alla proprietà degli uomini¹⁸⁷.

incommodo publico liceat. sacri et religiosi loci interventus etiam itineris servitatem impedit, cum servitus per ea loca nulli deberi potest.

¹⁸³ Cfr. D. 39.3.17.3 (Paul. 15 *ad Plaut.*): *Sic et si non proximo meo praedio servitatem vicinus debeat, sed ulteriori, agere potero ius esse mihi ire agere ad illum fundum superiorem, quamvis servitatem ipse per fundum meum non habeam, sicut interveniente via publica vel flumine quod vado transiri potest. sed loco sacro vel religioso vel sancto interveniente, quo fas non sit uti, nulla eorum servitus imponi poterit.*

¹⁸⁴ Cfr. D. 30.39.9 (Ulp. 21 *ad Sab.*): *Item campum martium aut forum romanum vel aedem sacram legari non posse constat.*

¹⁸⁵ Cfr. Tit. Ulp. 24.9: *Liber homo aut res populi aut sacra aut religiosa nec per damnationem legari potest, quoniam dari non potest.*

¹⁸⁶ Cfr. Gai 3.97: *Si id, quod dari stipulamur, tale sit, ut dari non possit, inutilis est stipulatio, velut si quis hominem liberum, quem servum esse credebat, aut mortuum, quem vivum esse credebat, aut locum sacrum vel religiosum, quem putabat humani iuris esse, dari stipuletur.* La disposizione è riportata, pressoché identica, anche in D. 44.7.1.9 (Gai. 2 *aur.*); compare altresì in I. 3.19.1-2: *At si quis rem quae in rerum natura non est aut esse non potest dari stipulatus fuerit ... inutilis erit stipulatio. Idem iuris est, si rem sacram aut religiosam, quam humani iuris esse credebat, vel publicam, quae usibus populi perpetuo eita sit, ut forum vel theatrum, vel liberum hominem, quem servum esse credebat, vel rem cuius commercium non habuit, vel rem suam, dari quis stipuletur.*

¹⁸⁷ Cfr. D. 45.1.83.5 (Paul. 72 *ad ed.*): *Sacram vel religiosam rem vel usibus publicis in perpetuum relictam (ut forum aut basilicam) aut hominem liberum inutiliter stipulor, quamvis sacra profana fieri et usibus publicis relictam in privatos usus reverti et ex libero servus fieri potest. nam et cum quis rem profanam aut*

La medesima condizione di *res nullius in bonis* determinava che la vendita delle *res divini iuris* fosse colpita da nullità assoluta, nel caso il *venditor* conoscesse la loro impossibilità giuridica all'alienazione: del resto, non sarebbe stata ammessa una disciplina differente, visto che si trattava di cose – come sottolineato in D. 18.1.6 pr. (Pomp. 9 *ad Sab.*) – ‘*quorum commercium non sit*’¹⁸⁸. Modestino, comunque, attenua gli effetti della nullità, ritenendo in D. 18.1.62.1 (Mod. 5 *reg.*) che, qualora l'acquisto di una *res sacra, religiosa* o *publica* fosse avvenuto senza mala fede, cioè nella convinzione si trattasse di una cosa appartenente a un privato, fosse esperibile l'*actio empti* contro il venditore, al fine di ottenere il risarcimento del danno¹⁸⁹.

Quanto agli strumenti processuali, è Ulpiano, nel suo commento all'editto, a riferire i due rimedi interdittali che il pretore aveva apprestato a protezione dei *loca sacra*¹⁹⁰. Il primo, l'interdetto *ne quid in loco sacro fiat*, aveva carattere proibitorio, vietando ogni attività che fosse compiuta in un luogo sacro, così come qualsiasi immissione al suo interno (D. 43.6.1 pr. [Ulp. 68 *ad ed.*]: *Ait praetor: 'in loco sacro facere inve eum immittere quid veto'*)¹⁹¹. Nei frammenti successivi, il giurista severiano circoscrive l'ambito di efficacia del rimedio alla difesa del solo luogo sacro, non anche del *sacrarium*¹⁹²; puntualizza, inoltre, che la proibizione riguardante il *facere in loco sacro* non dovesse estendersi alle attività poste in essere al fine di arricchire il tempio con *ornamenta*, ma alle sole azioni volte a danneggiarlo e a deformarlo¹⁹³; da ultimo, riconosce la cura del santuario e degli

stichum dari promisit, liberatur, si sine facto eius res sacra esse coeperit aut stichus ad libertatem pervenerit, nec revocantur in obligationem, si rursus lege aliqua et res sacra profana esse coeperit et stichus ex libero servus effectus sit ... sed haec dissimilia sunt: adeo enim, cum liber homo promissus est, servitutis tempus spectandum non esse, ut ne haec quidem stipulatio de homine libero probanda sit: 'illum, cum servus esse coeperit, dare spondes?' item 'eum locum, cum ex sacro religiosove profanus esse coeperit, dari?' quia nec praesentis temporis obligationem recipere potest et ea dumtaxat, quae natura sui possibilia sunt, deducuntur in obligationem ... nam de his rebus negotium recte geremus, quae subici usibus dominioque nostro statim possunt.

¹⁸⁸ Sulla nullità della vendita di *res sacrae*, cfr. nello specifico B. BIONDI, *La vendita*, cit., 19 ss.; J.L. MURGA, *Nulidad o ilicitud en la enajenacion de las 'res sacrae'*, in *AHDE*, XLI, 1971, 555 ss.

¹⁸⁹ Cfr. D. 18.1.62.1 (Mod. 5 *reg.*): *Qui nesciens loca sacra vel religiosa vel publica pro privatis comparavit, licet emptio non teneat, ex empto tamen adversus venditorem experietur, ut consequatur quod interfuit eius, ne deciperetur.*

¹⁹⁰ Cfr. O. LENEL, *Das 'edictum perpetuum'*, Leipzig, 1927, 456 ss.

¹⁹¹ Cfr. C. BUSACCA, *'Ne quid in loco sacro religioso sancto fiat?'*, in *SDHI*, XLIII, 1977, 265 ss.

¹⁹² Cfr. D. 43.6.1.1 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Hoc interdictum de sacro loco, non de sacrario competit.* L'esclusione del *sacrarium* è confermata anche in D. 1.8.9.2 (Ulp. 68 *ad ed.*), dove lo si definisce come il luogo in cui sono deposti gli oggetti sacri, che può trovarsi anche all'interno di un edificio privato.

¹⁹³ Cfr. D. 43.6.1.1 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Quod ait praetor, ne quid in loco sacro fiat, non ad hoc pertinet, quod ornamenta causa fit, sed quod deformitatis vel incommodi.* Le deroghe al divieto generale di inviolabilità del suolo sacro si rintracciano anche nelle *leges dedicationis* pervenute, che riproducevano – secondo la constatazione di E. DE RUGGIERO, voce *'Aedes'*, cit., 152 s. – uno schema comune almeno per l'area geografica di Roma e dell'Italia, tanto che le prescrizioni della *lex Furfensis* si ritroverebbero interamente riprodotte nella *lex Narbonensis*. Quanto allo statuto di Furfo, si consideri *CIL IX*, 3513: *Utei tangere*,

altri *loca sacra* a coloro ‘*qui aedes sacras curant*’, come a voler assicurare il libero accesso ai sacerdoti, senza che potessero subire alcun impedimento dai singoli cittadini e dalla stessa autorità pubblica¹⁹⁴. Il secondo interdetto *quod factum est restituatur*, la cui denominazione è riportata in D. 43.1.2.1 (Paul. 63 *ad ed.*), aveva invece carattere restitutorio, come risulta sempre dal commento ulpiano, in D. 43.8.2.19 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Locorum sacrorum diversa causa est: in loco enim sacro non solum facere vetamur, sed et factum restituere iubemur: hoc propter religionem*. Il passo si inserisce nel titolo dedicato dai compilatori alla disciplina degli strumenti interdittali atti ad impedire che si costruissero opere ‘*in loco publico vel itinere*’: proprio rispetto a questi rimedi, avverte Ulpiano, si sarebbe differenziata la tutela disposta per i luoghi sacri, caratterizzata da una maggior incisività, dovuta alla loro appartenenza allo *ius divinum*. Difatti, il magistrato non solo avrebbe proibito ogni *opus* che si fosse realizzato al loro interno, ma anche avrebbe ordinato a colui che avesse eventualmente compiuto il *facere* la restituzione della *res* in pristino stato. Infine, contro le opere fatte in luogo sacro o religioso era riconosciuta la *operis novi nuntiatio*, in concorso con gli interdetti testè riportati¹⁹⁵: rimedi volti nel loro insieme a rendere effettivo lo ‘*ius aliquid prohibendi*’, al fine di tutelare un preciso interesse dello *ius publicum*, quale la prevenzione di situazioni in grado di recidere, per il loro carattere usurpativo dei beni consacrati, la pace istituita fra gli uomini e gli dei¹⁹⁶.

8. La distinzione tra ‘*instrumentum*’ e ‘*ornamentum*’.

Al regime generale, deve aggiungersi però una puntualizzazione. Dai testi delle Pandette emerge distinto il principio per cui non fosse concesso disporre della *res sacra*, dato che essa – come rimarcato in D. 1.8.9.5 (Ulp. 68 *ad ed.*) –

sarcire, tegere, devehere, defigere, mandare, ferro oeti, / promovere, referre <liceat> fasque esto. Nel frammento, sono descritte le operazioni di restauro ammesse sul tempio, tanto che sarebbe stato conforme al *fas* modificarlo (*tangere*) attraverso determinate attività, elencate in modo tassativo con l’uso di quattro coppie di verbi, chiariti nel significato da U. LAFFI, *Studi*, cit., 532 s.: ‘*sarcire, tegere*’, la riparazione dei muri e del tetto; ‘*devehere, defigere*’, l’asportazione e la fissazione di sue componenti; ‘*mandare, ferro oeti*’, il compimento di lavori di manovalanza in cui fosse concesso l’uso del ferro, di solito vietato negli edifici sacri; ‘*promovere, referre*’, indicanti lo spostamento di oggetti all’interno dell’*aedes* e il loro riposizionamento nella sede originaria.

¹⁹⁴ Cfr. D. 43.6.1.1 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Sed et cura aedium locorumque sacrorum mandata est his, qui aedes sacras curant*.

¹⁹⁵ Cfr. D. 39.1.1.17 (Ulp. 52 *ad ed.*): *Nuntiamus autem, quia ius aliquid prohibendi habemus: vel ut damni infecti caveatur nobis ab eo, qui forte in publico vel in privato quid molitur: aut si quid contra leges edictave principum, quae ad modum aedificiorum facta sunt, fiet, vel in sacro vel in loco religioso, vel in publico ripave fluminis, quibus ex causis et interdicta proponuntur*.

¹⁹⁶ Cfr. D. 39.1.1.16 (Ulp. 52 *ad ed.*): *Nuntiatio fit aut iuris nostri conservandi causa aut damni depellendi aut publici iuris tuendi gratia*.

‘*non recipit aestimationem*’. Tale disciplina, imperniata sulla regola della rigida incommerciabilità, necessita tuttavia di essere coordinata con il dettato della *lex aedis Furfensis*, che presenta una realtà in parte differente, là dove è prevista la facoltà esclusiva dell’edile di usare e vendere i donativi giunti al tempio, con l’effetto di convertirli in *res profanae*; lo statuto aggiunge, inoltre, che il ricavato della vendita potesse essere impiegato per concludere ulteriori negozi giuridici, con la condizione di reinvestirne il profitto nella manutenzione e nell’arricchimento del tempio: trattasi, in specie, di redditi, prodotti in via indiretta dai *donaria*, che rivestivano natura profana, salvo che con il denaro ricavato non si fossero acquistati oggetti di bronzo o argento, considerati come se fossero stati anch’essi dedicati¹⁹⁷. Dalla *lex dedicationis*, dunque, si ricava che i magistrati del *vicus Furfensis* avessero pieni poteri di amministrazione dei beni consumabili e produttivi giunti al tempio (‘*ad eam aedem*’) in forza di donazioni dei privati, cioè potessero farne l’uso che ritenessero opportuno (il verbo ‘*oeti*’, inteso nel suo significato più ampio, non si riferirebbe soltanto alla locazione, ma anche alla cessione, a titolo gratuito, nonché alla fusione, qualora le offerte votive fossero state in metallo)¹⁹⁸ e financo venderli (‘*venum dare*’). Il denaro ricavato

¹⁹⁷ Cfr. CIL IX, 3513.

¹⁹⁸ Cfr. U. LAFFI, ‘*Lex aedis*’, cit., 533, che contesta l’opinione espressa da TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 61 nt. 2, il quale legge il verbo ‘*oeti*’ nella sua accezione ristretta di ‘*Verpachtung*’ (*locatio*). Lo studioso ravvisa la possibilità di fondere i *donaria* nel passo di Val. Max. 7.6.4: C. *autem* Mario Cn. Carbone consulibus civili bello cum L. Sulla dissidentibus, quo tempore non rei publicae victoria quaerebatur, sed praemium victoriae res erat publica, senatus consulto aurea atque argentea templorum ornamenta, ne militibus stipendia deessent, conflata sunt. In esso si narra che, al tempo della guerra civile che vedeva contrapposti Mario e Carbone a Silla, il senato ordinò di fondere i tesori del tempio per permettere di pagare il salario alle truppe. Senatoconsulto dallo stesso storico romano considerato empio, le cui ragioni sarebbero state da rintracciare non nella volontà dei *patres conscripti* di spogliare le divinità dai loro averi, ma nella crudele necessità di denaro (‘*taeterrimae necessitatis truculenta manus*’) che affliggeva Roma in quel periodo. Sicchè la misura adottata dalla *civitas* viene rivestita dai caratteri dell’eccezionalità, anche se non si può escludere che fosse ammessa la fusione di offerte votive al fine di creare oggetti destinati comunque ad impreziosire il santuario. Cfr., sull’argomento, E. DE RUGGIERO, voce ‘*Aedes*’, cit., 174, che vede nella *lex Furfensis* la prova che la *civitas* esercitasse sulle *res sacrae* mobili, ad eccezione della *supellex* indispensabile al culto, e in particolare sulle donazioni dei fedeli, «non solo un diritto di vigilanza, ma anche di disposizione si a pro’ del tempio stesso, sia dell’erario». La vicenda descritta da Valerio Massimo, unitamente a quella riportata da L. Calpurnio Pisone e recepita da Plin. *nat.* 34.14.30 – in cui i censori avrebbero rimosso tutte le effigi poste presso il foro dagli ex magistrati senza una previa deliberazione del *populus* o del *senatus*, decidendo inoltre di fondere una statua consacrata per farne, plausibilmente, monete (L. Piso prodidit M. Aemilio C. Popilio iterum cos. a censoribus P. Cornelio Scipione M. Popilio stauas circa forum eorum, qui magistratum gesserant, sublatis omnes praeter eas, quae populi aut senatus sententia statutae essent, eam vero, quam apud aedem Telluris statuisset sibi Sp. Cassius, qui regnum adfectaverat, etiam conflata a censoribus) – sarebbero testimonianza dell’utilizzo delle casse del tempio anche per scopi profani. In realtà, le fonti letterarie citate potrebbero interpretarsi in senso più restrittivo, in modo da trarsi il principio per cui il reddito proveniente dai *donaria* andasse reinvestito nel santuario, affinché esso, come dispone lo statuto di Furfo, ‘*melius, honestius deit*’. Infatti, in Val. Max. 7.6.4 è evidente che la delibera senatoriale venisse considerata sacrilega, tanto che nel brano si cerca, in modo eloquente, di distogliere la responsabilità dai *patres*, incolpando la terribile necessità di denaro che affliggeva la città funestata dalla guerra civile. Così come in Plin. *nat.* 34.14.30 è riferita la fusione del *simulacrum* dedicato agli dei da parte di

dalla locazione e dalla vendita (*'quae pecunia recepta erit'*) sarebbe stato lecito (*'liceto'*) reinvestirlo nel *commercium*, tramite il perfezionamento di nuovi negozi, elencati con i quattro verbi all'infinito *'emere conducere locare dare'*: il magistrato, allora, sarebbe stato autorizzato ad acquistare, a prendere in conduzione, a dare in locazione e a cedere, a vario titolo, ciò che con lo stesso denaro era stato in precedenza acquisito. Il tutto, con il vincolo di destinare le entrate ai bisogni materiali del tempio, cioè alla sua manutenzione ordinaria e all'accrescimento del suo decoro¹⁹⁹. L'esecuzione di questi *negotia* presupponeva che le *res* che ne fossero oggetto godessero della qualifica di *res profanae*, che ne assicurava la commerciabilità: le offerte votive sarebbero state in tal veste convertite al momento del compimento dell'atto di disposizione, abbandonando quindi lo *status* di destinazione alla divinità che era stato loro conferito tramite la donazione al tempio, mentre i profitti ricavati dall'impiego delle stesse avrebbero avuto *ex tunc* carattere profano²⁰⁰. Proprio lo spoglio della condizione di *res*

Spurio Cassio, giustiziato nel 485 a.C. per aver aspirato alla tirannide, di cui si serbava ancora memoria tramite per l'appunto l'effigie consacrata dinanzi al tempio di Cerere, fatta erigere con la sua *'familia pecuniaque'* (la notizia della *consecratio* è data anche in Plin. *nat.* 34.9.15; Liv. 2.41.10). Insomma, si sarebbe trattato di una statua riconducibile a un soggetto turpe, che creava forse un certo imbarazzo nell'élite dominante e che quindi andava rimossa: non è escluso, peraltro, che la distruzione fosse stata preceduta dal rituale della *exauguratio*. Conferma della destinazione a beneficio del tempio delle somme tratte dalle offerte potrebbe ricercarsi in Tertull. *nat.* 1.10.24, il quale registra come nel tardo impero i doni votivi, resi profani, venissero elargiti ai publicani, ai quali la *civitas* aveva dato in appalto i lavori per la manutenzione del tempio: *Maiestas prostituitur in quaestum, negotiatione religio proscribitur, sanctitas locationem mendicat; exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri, pro stipibus, pro hostiis; uenditis totam diuinitatem: non licet eam gratis coli; plus denique publicanis reficitur quam sacerdotibus.*

¹⁹⁹ Cfr. U. LAFFI, *Studi*, cit., 535. Lo studioso, nella lettura proposta delle attività di disposizione delle offerte votive concesse all'edile, contrasta la ricostruzione del passo presente in *FIRA*, III, p. 72, n. 8, là dove gli infiniti *locare* e *conducere* sono ricondotti, entrambi, ad un unico contratto di *locatio-conductio*, avente per oggetto la *pecunia* («*ut res emptae conductaeve vel pecuniarum usurae templo serviant*»): in tal modo, si sarebbe riconosciuto al tempio romano, al pari di quanto succedeva in Grecia, la facoltà di prestare soldi in cambio della corresponsione di interessi. Per quanto concerne la destinazione impressa al profitto dei negozi dispositivi, cfr. E. DE RUGGIERO, voce *'Aedes'*, cit., 154, il quale non ritiene che le somme dovessero essere vincolate, nella loro interezza, a garantire le funzioni religiose: egli valorizza la genericità della disposizione, affermando che i redditi potessero essere impiegati per i bisogni d'ogni specie del tempio, anche per quelli non riguardanti direttamente il culto. Tuttavia, sembra preferibile ravvisare un rigido vincolo di destinazione della *pecunia* introitata dal tempio a favore di attività o opere che potessero interessare il santuario stesso: posizione ora condivisa da A. RAGGI, *Le norme sui 'sacra' nelle 'leges municipales'*, in *Gli statuti municipali*, a cura di L. Capogrossi Colognesi e E. Gabba, Pavia, 2006, 717. Lo studioso, peraltro, trova la conferma di una comunanza nel contenuto tra gli statuti dei templi posti nelle colonie, come la *lex Furfensis*, e quelli dei santuari siti nei municipi romani, come la *lex Ursonensis*.

²⁰⁰ Cfr. E. DE RUGGIERO, voce *'Aedes'*, cit., 154, che sottolinea come la vendita delle offerte, anch'esse sacre perché destinate al culto, non richiedesse alcuna *exauguratio*, necessaria invece per gli immobili del tempio, come riportato in Serv. *Aen.* 1.446, nonché da Liv. 1.55: *Et ut libera a ceteris religionibus area esset tota Iovis templique eius quod inaedificaretur, exaugurare fana sacellaque statuit*. Inoltre, importanza non trascurabile ricoprono le considerazioni svolte da O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, cit., 277 s. sul seguente passo della *lex Furfensis*: *'Venditio locatio aedilis esto, quemquamque veicus Furfens(is) fecerint'*. La disposizione, per il romanista tedesco, non riguarderebbe le *res sacrae* in senso stretto, bensì le offerte votive elargite dai privati in un tempo successivo alla dedicazione, le quali non sarebbero state *profanae*, ma neppure *extra commercium*.

dedicatae avrebbe permesso la loro circolazione ‘*sine scelere sine piaculo*’, vale a dire senza che ciò desse luogo a un’azione sacrilega per riparare alla quale si sarebbe resa necessaria, almeno per una ricomposizione sul piano religioso, l’esecuzione di sacrifici espiatori (*piacula*). La profanazione della *res*, però, richiedeva che il magistrato avesse agito senza *dolo malo*, cioè nel rispetto dei limiti alla cessione dei *donaria* prescritti dalla *lex dedicationis*: sicchè sarebbe incorso nel *crimen sacrilegii* qualora, si può ipotizzare, avesse distratto i ricavi dal loro vincolato impiego per i bisogni del tempio. L’acquisizione di oggetti preziosi, invece, sarebbe stata soggetta a una disciplina speciale, volta ad attuare un conferimento esclusivo e perpetuo degli oggetti di bronzo e argento alle necessità del santuario: tali beni, infatti, pur se acquisiti con lo scambio di una *res profana* data a prezzo, avrebbero avuto lo stesso regime delle *res sacrae* e sarebbero stati considerati come se ricompresi nell’originaria *dedicatio* (‘*quasei sei dedicatum sit*’).

La *lex aedis Furfensis* permette, grazie all’integrità dell’epigrafe su cui è trascritta, di rintracciare il regime giuridico a cui erano sottoposte le cose elargite, dalla *civitas* e dai privati, al tempio: ciò con valore non limitato al solo santuario di *Iuppiter Liber* a Furfo, ma a tutte le *aedes*, dato che è ormai noto come le leggi di dedicazione rispecchiassero uno schema comune, pur potendo contenere al loro interno disposizioni dissimili, per adattarsi alle mutevoli circostanze del luogo e della natura del tempio²⁰¹. Dalla *lex templi*, allora, affiora una concezione delle *res sacrae* coerente con le risultanze di altre fonti letterarie, in special modo con quanto messo in luce da Macr. *Sat.* 3.11.6, ove è riferito che ‘*in fanis, alia vasorum sunt et sacrae suppellectilis, alia ornamentorum*’. Il tempio, allora, sarebbe stato costituito da due insiemi di cose ben distinti dal punto di vista tassonomico: l’*instrumentum*, composto dai beni conferiti al dio al momento della *consecratio*, e l’*ornamentum*, di cui facevano parte le entrate, a vario titolo incamerate dal collegio sacerdotale, e le offerte votive²⁰².

Soltanto le *res* presenti sulla superficie del *templum* al momento della solenne *dedicatio*, su cui era pertanto ricaduto l’effetto della consacrazione, erano

²⁰¹ Cfr. E. DE RUGGIERO, voce ‘*Aedes*’, cit., 152; U. LAFFI, *Studi*, cit., 532. *Contra*, S.M. MARENGO, *Le ‘multae’*, cit., 76.

²⁰² La distinzione tra *instrumentum*, inalienabile e perennemente destinato alle funzioni cultuali, e *ornamentum*, disponibile da parte dei magistrati preposti alla circoscrizione in cui giaceva il tempio, si rintraccia anche in Svetonio, ove è narrato che Vitellio, giovandosi delle sue funzioni magistratali, avesse prelevato i *dona* e gli *ornamenta* dai santuari per sostituire gli oggetti in oro e argento con simulacri in stagno e bronzo: Svet. *Vitell.* 5 (... *in urbano officio dona atque ornamenta templorum subripuisse et commutasse quaedam ferebatur, proque auro et argento stagnum et aurichalcum supposuisse*). Frode che, per essere compiuta, presupponeva la disponibilità di quei beni – e soltanto di essi, non certo dei vasi e delle suppellettili necessari al compimento dei sacrifici – da parte dei rappresentanti della *civitas*.

ricomprese nella prima *species* e, di conseguenza, potevano definirsi *sacrae* a tutti gli effetti: si trattava di beni *extra commercium*, che erano riservati in modo esclusivo e perpetuo alla divinità. Se, allora, la *consecratio* non era il requisito necessario per considerare, in via generale, una *res* come *sacra* (come gli esempi dell'*homo sacer* e dei *religiosa loca* sembrano dimostrare), essa invece assumeva quel ruolo con riferimento al tempio. Le ragioni per cui quest'ultimo elemento sia stato assunto dai *prudentes* come modello per l'intera categoria delle *res sacrae* sono peraltro evidenti: la sua diffusione era più marcata rispetto alle rimanenti cose devolute agli dei, dato che la graduale perdita del sentimento religioso e la riforma dello *ius pontificium*, nel senso di un suo maggiore tecnicismo, avevano ridimensionato il ruolo della sacertà e il misticismo degli arcaici *religiosa loca*; inoltre, il tempio offriva maggiori opportunità di dibattere con metodo scientifico sulla condizione delle singole *res* che fossero entrate in suo contatto. Cosicché non deve stupire che, nei passi delle Pandette, la *consecratio* eseguita *publice* sia stata assunta a momento fondativo del *sacrum*.

L'*ornamentum*, dal canto suo, comprendeva i donativi, offerti al santuario senza alcun rituale consacratorio, i quali non erano *res sacrae* in senso stretto, ma ne condividevano il regime con due diversi gradi di intensità²⁰³. Alcuni oggetti, infatti, avevano l'attitudine a essere impiegati nelle ordinarie operazioni culturali o a elevare grandemente il decoro e la magnificenza del tempio: si trattava di beni, quindi, con una funzione equiparabile agli oggetti costituenti la dotazione iniziale

²⁰³ Sulla composizione dell'*ornamentum*, cfr. F. FABBRINI, voce '*Res divini iuris*', cit., 548 s., là dove vengono individuate tre differenti categorie. Alla prima sarebbero appartenute le *possessiones*, di cui si dubita se considerare in possesso dei santuari oppure in loro proprietà; esse sarebbero state di due tipi: le *possessiones* che il tempio aveva fin da età antichissima (tra le quali annoverare i *loca publica* sulle pendici del Campidoglio di cui parla Oros. *hist.* 5.18; gli *agri* delle vestali riferiti in Sic. Flacc. *grom.* [Lachmann 162 s.] e in Hyg. *grom.* [Lachmann 117]; gli *agri* portati in dotazione dal santuario di Vesta di Alba Longa [Dion. Hal. 3.29]; i possedimenti del santuario di Giunone Lacinia, descritti in Liv. 24.3); le *possessiones* assegnate dalla *civitas* al tempio «affinché le rendite da esse ricavate sopperiscano al fabbisogno del santuario stesso». L'assegnazione avveniva per mano del re, in età monarchica (Liv. 1.20.5 riferisce di una elargizione di Numa a favore dei colleghi sacerdotali); tramite senatoconsulti, in età repubblicana; con intervento diretto dell'imperatore, durante l'impero. Esse erano permanenti, ma la *civitas* poteva disporne in presenza di alcune necessità pubbliche (Svet. *Iul.* 20.5 riferisce che Cesare divise tra i coloni il *campus Stellatis*, quasi tutto nel possesso dei santuari). Della seconda categoria avrebbero fatto parte le «assegnazioni patrimoniali, per lo più denaro, che lo Stato concedeva per i bisogni del culto», suddivise in *stipendia* (sempre Liv. 1.20.5 parla di dotazione salariale per gli addetti ai culti), da cui erano esclusi i sacerdoti maggiori, che ricoprivano la carica gratuitamente; *mercedes* e *salaria* destinati al personale subalterno; *cibaria annua* per gli schiavi addetti a talune mansioni nel santuario; *pecunia certa*, disposta dal senato *una tantum* per le feste religiose (Liv. 31.9.7); le sovvenzioni straordinarie (*sportulae*) rilasciate ai *collegia sacerdotum* per far fronte a particolarità solennità. Infine, componevano la terza categoria entrate di vario tipo: le rendite del patrimonio fruttifero; la *summa honoraria* che ogni sacerdote doveva versare all'*arca* al momento della consacrazione (Svet. *Claud.* 8; Dio Cass. 59.28); le tasse versate dai privati per entrare nel recinto sacro (Tert. *nat.* 1.10.24; *apol.* 13.6: *Maiestas quaestuarium efficitur: Circuit cauponas religio mendicans; exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri. Non licet deos gratis nosse; venales sunt*) e per il compimento di sacrifici (CIL VI¹, 820); i doni e le offerte in altro modo pervenute al tempio.

del santuario, l'*instrumentum*, e che erano sottratti agli scambi commerciali. Gli acquisti di metalli pregiati, di cui riferisce la *lex Furfensis*, rientrerebbero per l'appunto in questa sottospecie, donde la denominazione di *res 'quasei sei dedicatum sit'*. I doni, invece, che fungevano da mero accrescimento del tesoro templare, non sarebbero stati propriamente *res profanae*, visto che l'atto dell'offerta al dio li rendeva in qualche misura partecipi dell'aura sacrale: essi, invero, erano pur sempre destinati a soddisfare le esigenze del divino. Tuttavia, non erano neppure *extra commercium*, potendo essere ceduti, con la conseguente imputazione dei ricavi alla manutenzione dell'*aedes* e al mantenimento del collegio sacerdotale. Di codesti *dona* avrebbe fatto menzione Serv. *Aen.* 3.287, sottolineandone l'appartenenza alle '*res sacratae*' fintanto che non fosse intervenuta una loro cessione: '*quae tamdiu dona dici possunt, quamdiu non profanentur*'²⁰⁴. La mancanza in codesti beni di autentica sacralità ha indotto spesso la letteratura a ravvisare un differente regime di appartenenza rispetto alle cose sacre in senso stretto, considerandoli nel dominio della *civitas*, dei templi stessi, in quanto persone giuridiche, dei collegi sacerdotali²⁰⁵. In realtà, il fatto che le due categorie di *res* si differenziassero per *natura* non comporta di per sé che mutasse anche il rispettivo vincolo di pertinenza: infatti, nulla osta a considerare i *donaria*, al pari delle cose consacrate, assoggettati al dominio degli dei a cui erano offerti, purché si riconosca una diversa gestione degli stessi in capo all'autorità pubblica²⁰⁶. Già si è detto che i templi fossero riservati alla custodia delle singole

²⁰⁴ Nonostante la maggior parte degli autori usi tenere distinti i beni consumabili e quelli fruttiferi dalle *res sacrae* in senso stretto (cfr., a titolo esemplificativo, V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 145; P. BONFANTE, *Corso*, cit., 22; G. GROSSO, *Corso*, cit., 56; E. DE RUGGIERO, voce '*Aedes*', cit., 548, che distinguono, pure con varie sfumature, il tempio e le cose mobili destinate al culto, autorevolmente consacrati, dalle cose destinate al mantenimento del culto, accessorie alle prime e in parte ad esse accomunate, ma prive del carattere sacrale, oppure anch'esse sacre – come sostiene E. DE RUGGIERO, voce '*Aedes*', cit., 154, benchè comunque destinabili al commercio), l'accento a Macr. *Sat.* 3.11.6 come *ratio* ordinatrice della categoria delle cose sacre viene evidenziato con maggior vigore in O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, cit., 278; F. DE MARINI AVONZO, *La delimitazione*, cit., XXIII ss.

²⁰⁵ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 145, che non prende posizione in merito, considerando plausibili tutte le alternative, a differenza di F. FABBRINI, voce '*Res divini iuris*', cit., 548, che considera tali cose come «appartenenti al santuario; e rispetto alle quali il santuario è visto come una persona giuridica: con proprio possesso territoriale, con proprie entrate, con amministrazione patrimoniale autonoma».

²⁰⁶ L'affidamento della gestione delle *res sacrae* al potere cittadino è valorizzato, in specie, da E. DE RUGGIERO, voce '*Aedes*', cit., 154, ove sottolinea come non fosse «il sacerdote vicano o municipale, ma il magistrato, quindi non il potere religioso, ma l'amministrativo» ad avere la competenza all'uso e alla cessione del patrimonio consumabile e produttivo del tempio. Caratteristica, questa, non valevole per il solo santuario di Furfo, ma «per tutti i municipi, specialmente italici, la cui costituzione antica ritraeva più da quella di Roma, e dove la vendita e la locazione di quei speciali beni religiosi spettavano pure ai magistrati, al censore e più tardi in luogo di lui ai *curatores operum publicorum*». I censori avrebbero avuto, allora, l'onere di curare l'esposizione e la rimozione dei doni dai templi, come si ricaverebbe in Liv. 42.6, ove vengono assegnati loro dei vasi d'oro, con l'incarico di riporli nei santuari (*vasa aurea censores acceperunt, eisque negotium datum est, ut ponerent ea, in quibus templis videretur*), nonché in Plin. *nat.* 34.14.30, che riferisce la rimozione e la fusione di talune statue da parte dei censori stessi. Ai *curatores* sarebbero spettate le

civitates nelle quali erano situati, che avevano l'onere di garantirne l'inviolabilità e la manutenzione; ai medesimi soggetti di diritto pubblico, si può supporre, era affidata l'amministrazione anche di tutti i beni giunti in vario modo ai santuari, nei limiti sanciti dalle rispettive *leges dedicationis*²⁰⁷.

9. Titolarità e custodia delle 'res sacrae': due rapporti giuridici tenuti distinti.

9.1. La diversità tra 'crimen sacrilegii' e 'crimen peculatus'.

La gestione delle *res sacrae* per mano pubblica, tuttavia, non deve generare l'idea che le medesime fossero assimilate alle *res publicae*: la differente natura era del resto resa evidente dalla forte destinazione impressa ai beni degli dei, il cui uso doveva essere diretto, in via esclusiva e perpetua, ai bisogni degli esseri soprannaturali e alle esigenze religiose delle comunità. Tale separazione emergerebbe anche dalla tutela apprestata dallo *ius publicum* alla sottrazione di cose mobili riservate al culto, che costituiva una fattispecie criminosa, il *sacrilegium*, autonoma rispetto al latrocinio di cose appartenute alla *civitas*, il *peculatus*; non deve fuorviare, in proposito, che i due reati emergano dalle fonti

medesime funzioni, con l'aggiunta di una ulteriore, concernente l'inventario di tutti gli oggetti di valore presenti nel tempio: la notizia si avrebbe in Tac. *agri*. 6: *Tum electus a Galba ad dona templorum recognoscenda diligentissima conquisitione effecit, ne cuius alterius sacrilegium res publica quam Neronis sensisset*. Tali considerazioni conducono, pertanto, E. DE RUGGIERO, voce 'Aedes', cit., 173, ad affermare che, così come l'*instrumentum* era sotto l'amministrazione diretta della *civitas*, dato che la *possessio* demaniale assegnata al santuario si considerava parte della proprietà pubblica, allo stesso modo l'*ornamentum* fosse sotto i poteri gestori del censore o dei magistrati provinciali: la cassa del tempio, allora, altro non sarebbe stata che «una sezione del tesoro, di fatto ma non giuridicamente da questo separata». Concezione, questa, estratta da TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 61 nt. 2, sostenitore della confluenza del denaro proveniente dalla disposizione di *res sacrae* (il *lucar*) nelle casse dell'erario, il quale avrebbe assunto la natura di *pecunia publica*, pur essendo riservato unicamente all'utilizzo nell'interesse del tempio. La ricostruzione proposta da De Ruggiero ha il pregio di scindere la condizione di appropriazione delle *res sacrae*, nella titolarità degli dei, dall'amministrazione delle stesse, a carico dell'autorità pubblica; tuttavia, essa riconosce un esercizio dei poteri gestori magistratuali pressoché senza limiti, così rischiando di attribuire alle cose sacre la medesima caratteristica e natura delle cose pubbliche. In realtà, la differenza era percepita in termini marcati, dato l'uso esclusivo assegnato all'*instrumentum* e all'*ornamentum* per il soddisfacimento delle funzioni religiose: la cassa del tempio, allora, non era soltanto una sezione dell'erario, priva di una natura sua propria, ma era dotata di assoluta autonomia, sebbene amministrata dagli stessi organi gestori del denaro pubblico, come dimostrerebbe il fatto che il crimine per la sottrazione di *res sacrae* (il *sacrilegium*) non coincidesse con la sanzione comminata per l'appropriazione di una *res publica* (il *peculatus*). Tale vincolo di destinazione ai bisogni del *sacrum*, allora, avrebbe plasmato la natura delle *res* ad esso soggette, che non potevano essere utilizzate per il soddisfacimento di necessità pubbliche: la vicenda riferita in Val. Max. 7.6.4 confermerebbe proprio, come già visto, che la distrazione di beni sacri per esigenze estranee al culto fosse vista come un grande *scelus*.

²⁰⁷ In questo senso si è espressa anche S.M. MARENGO, *Le 'multae'*, cit., 75.

giuridiche e letterarie sempre strettamente congiunti: circostanza dovuta al carattere della religione romana, funzionale alla salvaguardia della *res publica*²⁰⁸.

La testimonianza più risalente con riguardo al *sacrilegium* si rinviene in Cic. *leg.* 2.9.22: '*Sacrum sacrove commendatum qui clepsit rapsitve, parricida esto*', che, data la sua forma arcaica, lascerebbe supporre essere la riproduzione di una norma risalente, volta a punire con la morte il violatore di oggetti sacri²⁰⁹. In seguito la pena fu convertita in una composizione pecuniaria, nel multiplo del valore delle cose sottratte, e il reato venne disciplinato, assieme al peculato, da un'unica legge, la *lex Iulia peculatus et de sacrilegis et de residuis*, la cui menzione è rimasta nel passo d'apertura del titolo del Digesto dedicato ai due *crimina*, contrassegnato con D. 48.13.1 (Ulp. 44 *ad Sab.*): *Lege iulia peculatus cavetur, ne quis ex pecunia sacra religiosa publicave auferat neve intercipiat neve in rem suam vertat neve faciat, quo quis auferat intercipiat vel in rem suam vertat, nisi cui utique lege licebit*²¹⁰. Il brano riporta le varie sfaccettature della condotta perfezionante il *crimen sacrilegii*, che poteva consistere nell'*auferre, intercipere, vertere in rem sua* la pecunia sacra, da considerare come ogni bene mobile consacrato²¹¹: l'ablazione dei *sacra privata*, dunque, non vi rientrava,

²⁰⁸ Cfr. C. FERRINI, *Diritto*, cit., 413. Sul *crimen sacrilegii*, si vedano in particolare C. GIOFFREDI, voce '*Sacrilegium*', in *Noviss. dig. it.*, XVI, Torino, 1969, 311; F. GNOLI, '*Rem privatam de sacro surripere*' (contributo allo studio della repressione del '*sacrilegium*' in diritto romano), in *SDHI*, XL, 1974, 151 ss.; ID., *Sen. 'benef.'* 7.7.1-4: *prospettiva filosofica e prospettiva giuridica del 'sacrilegium'*, in *SDHI*, XL, 1974, 401; ID., voce *Sacrilegio (diritto romano)*, in *Enc. dir.*, XLI, Milano, 1989, 212 ss.; C. FRATEANTONIO, *Religiöse Autonomie der Stadt im 'Imperium Romanum'*, Tübingen, 2003, 124 ss., 149 ss.

²⁰⁹ Cfr. E. COSTA, *Crimini e pene. Da Romolo a Giustiniano*, Bologna, 1921, 39, 59, che ravvisa nel *paricidas esto* un'arcaica sanzione religiosa, alla quale il reo era condannato a seguito di un processo condotto dai *quaestores parricidii*.

²¹⁰ Il frammento prosegue affermando: *neve quis in aurum argentum aes publicum quid indat neve immisceat neve quo quid indatur immisceatur faciat sciens dolo malo, quo id peius fiat*. Nel *Codex* le due fattispecie criminose sono trattate in modo autonomo, l'una sotto il titolo *De crimine peculatus* (C. 9.28.1 *Imppp. Theodosius, Arcadius et Honorius AAA. Rufino pp.: Iudices, qui tempore administrationis publicas pecunias subtraxerunt, lege iulia peculatus obnoxii sunt et capitali animadversioni eos subdi iubemus: his nihilo minus, qui ministerium eis ad hoc adhibuerunt vel qui subtracta ab his scientes susceperunt, eadem poena percellendis. D. III non. Mart. Constantinopoli Honorio X et Theodosio VI AA. cons.* (a. 415); l'altra sotto quello *De crimine sacrilegii* (C. 9.29.1 *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA.: Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut negligendo violant et offendunt, sacrilegium committunt. D. III k. Mart. Thessalonicae Gratiano A. V et Theodosio A. cons.* (a. 380). La disciplina contenuta in quest'ultimo titolo, però, avrebbe alterato – secondo C. FERRINI, *Diritto*, cit., 414 – l'antico concetto di sacrilegio.

²¹¹ La notizia della *lex Iulia* è confermata anche in D. 48.13.4 pr. (Marc. 14 *inst.*): *Lege iulia peculatus tenetur, qui pecuniam sacram religiosam abstulerit interceperit*, dove ricompare il riferimento alla *pecunia religiosa*. Invero, C. FERRINI, *Diritto*, cit., 414, ritiene che l'ablazione delle *res religiosas* non rientrasse nell'originario concetto di *sacrilegium*, venendo in esso ricompresa soltanto in seguito, per permettere di tutelare l'asportazione illecita di cose mobili destinate ai *Manes*, che altrimenti sarebbe rimasta priva di protezione. Del resto, proprio il riferimento a siffatte *res* chiarisce come il termine *pecunia* avesse un significato ampio, atto a ricomprendere ogni tipo di cosa mobile, non soltanto il denaro: ciò in quanto vigeva il divieto di seppellire il denaro nel sito sepolcrale e, così, di trasformarlo in *res religiosa*. Esso, allora, conservava la natura di *res profana* – come si desume da D. 48.13.5.3 (Marc. 14 *inst.*): *quod enim sepelire*

venendo protetta con i rimedi concessi per il furto²¹². Parimenti esclusa dall'ambito di applicazione del crimine era la sottrazione di *res privatorum* che fossero state depositate nel santuario, per cui un rescritto di Severo e Caracalla concedeva unicamente l'*actio furti*²¹³. Si trattava di cose che i privati collocavano nel tempio approfittando del regime di inviolabilità ad esso riconosciuto, con lo scopo di porle in un luogo che ne assicurasse la custodia, senza alcun intento di dedicarle al dio venerato nell'*aedes*. Alle cose consacrate erano equiparati i beni offerti alla divinità, vale a dire i *donaria* che costituivano l'*ornamentum* del tempio, come si desume da D. 48.13.4.1 (Marc. 14 *inst.*): *Sed et si donatum deo immortalibus abstulerit, peculatus poena tenetur*. Non deve trarre in confusione la circostanza che Marciano parli di peculato, del tutto giustificata dalla collocazione

quis prohibetur, id religiosum facere non potest – e, in caso di sua illecita sottrazione, sarebbe stata esperibile l'azione di furto. Sul concetto di *pecunia sacra*, cfr. F. GNOLI, voce *Sacrilegio*, cit., che ne estende il concetto ai valori patrimoniali convertiti in *res divini iuris* tramite il rituale della *consecratio*.

²¹² Cfr. C. FERRINI, *Diritto*, cit., 414 s., 415 nt. 2, il quale limita il campo di applicazione del *crimen sacrilegii* alle sole cose *publice consecratae*, escludendo da codesto ambito non solo le *res* destinate alla devozione familiare, ma anche «le cose sacre dei municipii o di altri popoli, in quanto non siavi un *privilegium* relativo». L'assunto è tratto da TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., 763 e ntt. 3 e 4, che fa a sua volta riferimento a un passo delle Verrine, ove la sottrazione dei tesori dei templi da parte del propretore della Sicilia viene definito come *peculatus* (Cic. *Verr.* 1.5: *Neque hoc solum in statu is ornamentisque publicis fecit; sed etiam delubra omnia, sanctissimis religionibus consecrata, depeculatus est*). In realtà, gli oggetti preziosi che ornavano i santuari siciliani non erano *res sacrae*, ma – come precisato dallo stesso Mommsen – *res publicae*, perché rientravano nel bottino di guerra e, di conseguenza, appartenevano al popolo romano conquistatore. D'altronde, le stesse cose consacrate secondo il rituale della *civitas*, una volta cadute nelle mani del nemico, si trasformavano in profane, salvi gli effetti dello *ius postlimini*, come risulta da D. 11.7.36 (Pomp. 26 *ad q. muc.*): *Cum loca capta sunt ab hostibus, omnia desinunt religiosa vel sacra esse, sicut homines liberi in servitute perveniunt: quod si ab hac calamitate fuerint liberata, quasi quodam postliminio reversa pristino statui restituuntur*. E non poteva essere diversamente, alla luce del profondo legame che univa la *civitas* alla religione, funzionale quest'ultima alla salvaguardia degli interessi della società romana, cosicché quando si ritraeva la prima, a seguito della conquista del nemico, perdeva ragion d'essere anche la seconda, con la relativa conversione dei luoghi sacri occupati in profani: conversione, peraltro, dettata anche dalla preoccupazione di evitare che i vincitori compissero sacrilegio sui beni degli dei. Allo stesso modo, dunque, le cose sacre dei vinti perdevano il loro originario carattere, confluendo nelle casse dell'erario come preda di guerra, a meno che Roma non avesse voluto includere i rituali delle popolazioni conquistate entro la sua religione ufficiale. Quindi, è probabile che i *sacra ornamenta* depredati da Verre fossero certo *consecrata*, ma non secondo il rito romano, bensì soltanto secondo le pratiche religiose indigene, non essendo stati pertanto inglobati nella pratica culturale dell'Urbe. Conferma di ciò sembra essere data dalla stessa continuazione del frammento, che riporta un'altra accusa infamante sferrata dall'arpinate: *Deum denique nullum Siculis, qui ei paulo magis adfabre atque antiquo artificio factus videretur, reliquit*. Egli avrebbe addossato a Verre, insomma, di non aver lasciato ai siculi nessuna divinità: tale spoliazione non avrebbe riguardato soltanto la defraudazione a danno del patrimonio dei santuari, ma anche il mancato riconoscimento dei principali culti locali a cui la popolazione era devota. Si sarebbe, dunque, indotti a concludere che perfezionasse *sacrilegium* anche la sottrazione di cose mobili poste nei santuari delle province (come la Sicilia, per l'appunto) e dei municipi, qualora si riferissero a riti riconosciuti dalla *civitas*: le stesse *leges dedicationis* dei templi colà situati non inducono a concludere in modo diverso, conferendo alle *res sacrae* il medesimo regime riconosciuto per esse nell'Urbe. Le medesime conclusioni, infine, varrebbero anche per le cose consacrate appartenenti ad altri popoli, come i *sacra iudaeorum*, trattati alla stregua di *pecunia publica* in quanto il dio monoteistico adorato dai giudei non venne mai assiso a divinità della *civitas*.

²¹³ Cfr. D. 48.13.6 (Marc. 5 *reg.*): *Divi severus et antoninus cassio festo rescripserunt, res privatorum si in aedem sacram depositae subreptae fuerint, furti actionem, non sacrilegii esse*.

del frammento: il giurista, infatti, dopo aver riconosciuto – in D. 48.13.4 pr. (Marc. 14 *inst.*) – la vigenza della *lex Iulia* nel caso di sottrazione di *pecunia sacra*, di certo riconducibile al *crimen sacrilegii*, ne ha specificato poi l'estensione anche nei riguardi dei *donaria*²¹⁴. D'altra parte, il riferimento ai donativi elargiti dai privati a vantaggio di una divinità si rintraccia anche in D. 48.13.7 (Ulp. 7 *de off. procons.*), che prescrive la *damnatio ad bestias* a danno di coloro che si fossero introdotti illecitamente in un tempio, tramite effrazione, derubando le offerte in esso custodite ('*qui manu facta templum effregerunt et dona dei in noctu tulerunt*').

Il dato da cui emerge con maggior nitidezza l'autonomia del sacrilegio rispetto alla sottrazione delle *res publicae* è comunque il differente regime sanzionatorio, molto più rigido nella prima fattispecie rispetto al *peculatus*, per il quale era prevista una pena pecuniaria nel *quadruplum*²¹⁵. La *poena* prescritta dalle Pandette per il *crimen sacrilegii*, invece, sarebbe stata quella dell'*aquae et ignis interdictio*, che più si adattava, con il suo carico punitivo esacerbato, a evidenziare come l'oltraggio agli dei, arrecato per mezzo della sottrazione dei beni ad essi esclusivamente destinati, fosse dotato di una offensività ben maggiore rispetto al furto di un bene demaniale. L'indicazione della pena dell'*interdictio* è stata scorta da Contardo Ferrini in un frammento di Ulpiano, trascritto in D. 48.13.3 (Ulp. 1 *de adult.*): *Peculatus poena aquae et ignis interdictionem, in quam hodie successit deportatio, continet*²¹⁶. Non è da escludere, però, che l'atto sacrilego fosse punito, nel caso in cui fossero incorse anche particolari circostanze aggravanti, financo con la messa a morte del reo, come attestato per l'età arcaica, sebbene il

²¹⁴ Ulteriore conferma dell'inclusione dei *dona deorum* tra le *res sacrae* è ravvisata da C. FERRINI, *Diritto*, cit., 415, nello stesso passo del *De legibus* (Cic. *leg.* 2.9.22) riportante l'arcaica persecuzione del sacrilegio, dove al '*sacrum*' è affiancato il '*sacro commendatum*': quest'ultima accezione avrebbe indicato proprio le offerte votive offerte alla divinità e custodite presso i santuari, che condividevano il medesimo regime giuridico delle cose consacrate.

²¹⁵ Cfr. D. 48.13.8.1 (Ulp. 7 *de off. procons.*): *qui autem aurum ex metallo habuerit illicite et conflaverit, in quadruplum condemnatur*. La pena del quadruplo rispetto alla stima dell'oggetto del reato è riportata anche da Modestino, in D. 48.13.15 (Mod. 2 *de poen.*): *Is, qui praedam ab hostibus captam subripuit, lege peculatus tenetur et in quadruplum damnatur*; nonché nelle *Pauli Sententiae*, nel titolo *ad legem Iuliam peculatus*, Paul. Sent. 5.27: *Si quis fiscalem pecuniam attraxerit subripuerit mutaverit seu in suos usus converterit, in quadruplum eius pecuniae quam sustulit condemnatur*.

²¹⁶ Cfr. C. FERRINI, *Diritto*, cit., 419, che precisa inoltre come la pena dell'*aquae et ignis interdictio* venne in seguito mutata nella *deportatio*, accompagnata dalla confisca, per gli *honestiores* e nella *damnatio ad metalla* per gli *humiliores*. Del resto, la graduazione delle condanne sulla base della condizione sociale, dell'età e del sesso del colpevole è testualmente riportata in D. 48.13.7 (Ulp. 7 *de off. procons.*): *Sacrilegii poenam debebit proconsul pro qualitate personae proque rei condicione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere. et scio multos et ad bestias damnasse sacrilegos, nonnullos etiam vivos exussisse, alios vero in furca suspendisse. sed moderanda poena est usque ad bestiarum damnationem eorum, qui manu facta templum effregerunt et dona dei in noctu tulerunt. ceterum si qui interdium modicum aliquid de templo tulit, poena metalli coerendus est, aut, si honestiore loco natus sit, deportandus in insulam est*.

‘*paricidas esto*’ tramandato dall’arpinate comportasse certo il supplizio capitale, ma a titolo di sacrificio rituale, con valenza quindi interna allo *ius sacrum*. A darne notizia è un eloquente passo di Paolo – D. 48.13.11 pr. (Paul. *l.s. de iudic. publ.*) – tratto dal *Liber singularis de iudiciis publicis*, secondo il quale ‘*sacrilegi capite puniuntur*’²¹⁷, confermato pure da alcune attestazioni nella letteratura, risalenti al periodo precedente, che lasciano supporre la presenza della *poena capitalis*²¹⁸. I tratti di diversità del *sacrilegium* con riguardo al *peculatus* non si esauriscono soltanto nella maggior severità della condanna, ma concernono anche la diversa disciplina della prescrizione, non contemplata nel primo caso, in modo da estendere la punibilità del colpevole senza limiti di tempo, e quantificata in cinque anni nel secondo, trascorsi i quali il *crimen peculatus* si sarebbe quindi estinto²¹⁹.

9.2. La mancanza di ‘*testamenti factio*’ passiva in capo agli dei.

Ammessa la distinzione fra *res sacrae* e *res publicae* anche sul piano della repressione criminale, oltre che su quello dei limiti della loro gestione, non resta che affrontare l’ultimo argomento avanzato dal Mommsen come prova della proprietà dello Stato sui beni degli dei, cioè il mancato riconoscimento a quest’ultimi della *testamenti factio* passiva, salvo che fosse concesso il relativo *privilegium* con senatoconsulto o costituzione del principe, come sancito da un noto passo dei *Tituli ex corpore Ulpiani* (Tit. Ulp. 22.6)²²⁰. In realtà, la mancanza

²¹⁷ Di diverso avviso C. FERRINI, *Diritto*, cit., 419, che riconosce, per il solo periodo imperiale, la possibilità di applicazione della pena capitale in presenza di aggravanti – come emergerebbe da 48.13.7 (Ulp. 7 *de off. procons.*), dove il supplizio capitale pare inferto per il concorso nel sacrilegio del tempo notturno, della coalizione criminosa e dell’effrazione –, ma non scorge in D. 48.13.11 pr. (Paul. *l.s. de iudic. publ.*) alcun accenno alla pena di morte, ritenendo invece che «*capite* si applica egregiamente alla deportazione e alla condanna *ad metalla*».

²¹⁸ Cfr. G. GROSSO, *Corso*, cit., 61, che individua i passi della letteratura, giuridica e non, da cui si desumerebbe la pena capitale per il *sacrilegium*. Degno di interesse, in specie, è il brano tratto da Sen. *ben.* 7.7, dove compare il riferimento al supplizio della precipitazione dalla rupe Tarpea per il sacrilego: *Quum omnes de saxo deiecturus est, dicit: ‘quisquid id quod deorum est, sustulit et consumpsit, atque in usum suum vertit, sacrilegus est.*

²¹⁹ Cfr. D. 48.13.9 (Venul. 2 *iud. publ.*): *Peculatus crimen ante quinquennium admissum obici non oportet.*

²²⁰ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., 61, 62 nt. 1, il quale osserva come, tra gli dei che avessero ricevuto il *beneficium* di ricevere eredità e legati, fosse menzionata soltanto una divinità propriamente romana, *Iuppiter Tarpeius*, che andrebbe identificato con *Feretrius* (Tert. *spect.* 5; Ov. *fast.* 6.34), a cui la tradizione, tramandata da Liv. 1.10, attribuiva il primo tempio eretto nella città di Roma dal suo mitico fondatore. Non sarebbe stato però Romolo a concedergli la *testamenti factio* passiva, bensì Augusto. A tal proposito E. DE RUGGIERO, voce ‘*Aedes*’, cit., 155, ritiene probabile che in occasione della restaurazione del tempio disposta dallo stesso imperatore fosse stata emanata una specifica *lex templi*, nella quale sarebbe stato riportato il senatoconsulto volto a riconoscere la capacità successoria. In senso difforme V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 146, che riconosce in Giove Tarpeio il dio che aveva un santuario sulla rupe Tarpea: il famoso Giove Capitolino.

di capacità successoria non prova affatto che il *dominium* sulle *res sacrae* spettasse al *populus Romanus*, non potendo essere accolta l'estensione analogica che lo studioso compie della disposizione valevole per la vestale – la cui eredità non sarebbe spettata a Vesta, bensì '*in publicum redigi aiunt*'²²¹ – all'intera categoria delle cose sacre. A tal proposito, sono illuminanti le considerazioni svolte da Scialoja, il quale rifiuta l'idea che il popolo venisse istituito erede al posto del dio, circoscrivendo il senso del passo alla condizione necessaria per l'acquisto dell'eredità: la certezza della persona chiamata dal testatore a prendere il suo posto nella titolarità della sua *familia*²²². L'erede, quindi, doveva essere una

²²¹ Cfr. Gell. 1.12.

²²² Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 146; ID., *Se gli dei potessero istituirsì eredi nel diritto classico romano*, in *Studi giuridici in onore di C. Fadda*, II, Napoli, 1906, 1 ss., ora in *Studi giuridici*, II, Roma, 1934, 241 ss. Si vedano anche le considerazioni, dello stesso segno, svolte da B. BIONDI, *Successione testamentaria e donazioni*, Milano, 1955, 128; nonché il commento di P. VOCI, *Diritto ereditario romano*, I, Milano, 1967, 425 ss., che rimarca come la capacità successoria degli dei non fosse certo la regola, ma derivasse dalla concessione di un privilegio analogo a quelli riguardanti città e *collegia*. Lo studioso ravvisa la ragione per cui tale beneficio fosse riconosciuto nell'esigenza di attuare scopi di culto, tanto che il medesimo effetto si sarebbe ottenuto disponendo legati in favore di un collegio sacerdotale, purchè fosse preposto al culto di una divinità riconosciuta dalla *civitas*. Non stupisce, allora, che la comunità degli ebrei antiochesi fosse ritenuta incapace, da una costituzione di Caracalla, di ricevere legati, dato il generale sospetto nutrito dai romani nei riguardi dell'ebraismo (C. 1.9.1 *Imp. Antoninus A. Claudio Tryphonino: Quod cornelia salvia universitati iudaeorum, qui in antiochensium civitate constituti sunt, legavit, peti non potest. D. prid. k. Iul. Antonino A. IIII et Balbino cons.* [a. 213]). Inoltre, Voci constata come spesso la disposizione *mortis causa* a favore di un dio assumesse la forma della sostituzione fedecommissoria, a titolo di legato, a favore di un tempio, come emergerebbe da D. 32.38.6 (*Scaev. 19 dig.*): *Fidei commisit eius, cui duo milia legavit, in haec verba: 'a te, petroni, peto, uti ea duo milia solidorum reddas collegio cuiusdam templi'* (è probabile, nota sempre lo studioso, che il testo contenesse la denominazione del collegio sacerdotale destinatario della disposizione, forse omessa nello stesso modo in cui si soleva fare per i nomi propri dei privati). In linea con la prospettiva volta a negare la capacità successoria agli dei si pone, pur con argomentazioni differenti, O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, II, cit., 262, che ritiene come l'assenza di *testamenti factio* si giustificasse nel fatto che gli dei della *civitas* non ne avessero bisogno, essendo le funzioni di culto svolte dai collegi sacerdotali e l'amministrazione dei beni dallo Stato: soggetti capaci di ricevere disposizioni *mortis causa* e di destinare le medesime alle esigenze religiose. Diversa doveva essere, invece, la condizione per gli dei stranieri, elencati da Ulpiano: essi avrebbero dovuto mantenersi da sé, quindi necessitavano di un privilegio volto ad accrescere direttamente il loro patrimonio. G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 254 s., invece, legge in Tit. Ulp. 22.6 la conferma della generale assenza di capacità degli dei, e perciò anche di quella in campo successorio. Egli contesta la spiegazione per cui le divinità non godessero della *testamenti factio* passiva in quanto persone incerte, specie quando il testatore avesse provveduto a indicare con esattezza il dio destinatario del lascito, con la specificazione del relativo tempio: per il fedele, il dio avrebbe avuto «un nome, un seguito, un culto spesso ufficiale, una individualità precisa, prossima a quella dell'uomo di cui prende le sembianze». Del resto, egli nota come fossero ammessi fedecommissi a favore di persone incerte, almeno fino ad Adriano che li vietò (Gai 2.287), senza però che siano attestate elargizioni di tal fatta a favore degli dei. Cosciché, le singole deroghe riconosciute in età imperiale sarebbero dovute all'opportunità che certi santuari, di rilevante interesse, potessero detenere dei patrimoni autonomi, in grado di venir accresciuti con lasciti *mortis causa* dei fedeli, senza che quest'ultimi dovessero ricorrere a interposizioni di persona, tramite fedecommissi, o a disposizioni modali. L'opposta opinione, volta a riconoscere la capacità di ereditare o di ricevere legati da parte degli dei, è stata sostenuta da A. PERNICE, '*Marcus Antistius Labeo*', cit., 260 ss., argomentando da Dio Cass. 55.2.7, per il quale agli dei potesse essere concesso addirittura lo *ius trium liberorum* (un riconoscimento che P. VOCI, *Diritto*, cit., 425 nt. 97, ritiene niente più che «un capriccio imperiale»). A tutte le divinità, indistintamente, non avrebbe fatto difetto la *testamenti factio* passiva, quanto la possibilità di compiere l'atto solenne dell'accettazione (la *cretio*). Impedimento all'acquisto dei lasciti non tanto per gli dei della *civitas* – dietro ai quali vi era il popolo romano, dotato di capacità indiscussa,

persona certa, in grado di assumere il governo e la rappresentanza del gruppo familiare e del relativo patrimonio: un principio, questo, che per i giuristi romani doveva essere talmente evidente, da non sentire l'occorrenza di richiamarlo negli scritti in materia ereditaria. Pertanto, se Ulpiano avverte la necessità di puntualizzare che *'deos heredes instituere non possumus'*, egli lo fa perché alcuni provvedimenti normativi avevano riconosciuto l'opposto beneficio a taluni dei²²³: il che avrebbe potuto ingenerare dubbi che l'antico principio fosse venuto meno. Sicché l'istituzione di un dio come erede doveva valutarsi nulla, senza che al posto dell'originario istituito subentrasse il popolo, considerato parimenti un soggetto incapace di ereditare, essendo anch'esso una persona incerta²²⁴.

9.3. *L' 'inventio thesauri in sacro aut in religioso loco'*.

La netta differenza fra *res sacrae* e proprietà pubblica parrebbe financo confermata dalla disciplina dell'*inventio thesauri* dettata da una costituzione di

manifestata tramite i magistrati –, quanto per gli dei forestieri, che non facevano riferimento ad alcuna collettività in grado di rappresentarli. Per colmare tale mancanza si sarebbe allora provveduto a concedere loro lo *ius liberorum*, che implicava l'acquisto della capacità di acquistare. Su questo solco si pone anche C. FADDA, *Concetti fondamentali del diritto ereditario romano*, I, Milano, 1949, 218 ss., con ciò escludendo innanzitutto che gli dei fossero incapaci perché persone incerte, dato che la mitologia antica attribuiva ai medesimi figura e qualità umane. Essi sarebbero stati, quindi, capaci di succedere, dato che nessun problema si poneva per rendere possibili i loro acquisti *mortis causa*, poiché, o tramite i magistrati o tramite i pontefici, sarebbe stata possibile l'accettazione. Sicché Fadda, da un lato, segue il Pernice nel ravvisare la *testamenti factio* in capo agli dei della *civitas*, per il periodo precedente alla concessione dello *ius liberorum*; dall'altro lato, se ne distanzia, contestando l'idea che lo *ius liberorum* stesso avesse supplito alla mancanza di organi d'acquisto a vantaggio degli dei peregrini: la ragione del suo riconoscimento si dovrebbe bensì ricercare nella necessità di sopperire alla mancanza di capacità successoria, venuta meno – sia per gli dei della *civitas*, sia per quelli forestieri – a seguito dell'emanazione della *lex Iulia et Papia*. Dunque il passo di Ulpiano indicherebbe proprio come la concessione di tale beneficio fosse indispensabile, dopo il provvedimento legislativo augusteo, affinché le divinità riacquistassero l'originaria *capacitas*.

²²³ Le divinità che erano istituibili sono elencate in Tit. Ulp. 22.6: Giove Tarpeio, Apollo Didimeo di Mileto, Marte in Gallia, Minerva Iliense, Ercole Gaditano, Diana Efesia, Sipilene di Smirne, Celeste di Cartagine. A queste, G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 256 nt. 107, aggiunge anche Venere, in relazione a qualche tempio anconitano, in forza dell'epigrafe riportata in FIRA III, n. 77 – *testam(ento) speculum arg(enteum) ... Veneri d(ono) d(edit)* – che lascerebbe supporre la capacità della dea di ricevere legati. La notizia del *privilegium* concesso a favore di determinati dei, venerati di norma in santuari molto conosciuti nell'antichità, si desume anche da un passo tratto dal *Liber singulari ad legem Falcidiam* di Paolo, riportato in D. 35.2.1.5 (Paul. *l.s. ad l. falcid.*): *Ad municipum quoque legata vel etiam ea, quae deo relinquuntur, lex falcidia pertinet*. Dunque le prescrizioni della *lex Falcidia* si applicavano, oltre che ai legati lasciati a favore dei municipi, anche a quelli di cui avessero beneficiato gli dei muniti di *testamenti factio* passiva.

²²⁴ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 146 s.; ID., *Il testamento di 'Acca Larentia'*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, V.14, 1905, 147 ss., il quale sottolinea come la questione, tanto nei riguardi degli dei quanto in quelli della *civitas*, fosse la configurabilità di istituire quale erede una persona incerta, ritenuta per i romani inconcepibile. Benché ammettessero altri atti di trasferimento patrimoniale a vantaggio della divinità e dello Stato, non avrebbero potuto accettare che questi fossero nominati quali continuatori della personalità del defunto e della sua famiglia: all'opposto, la successione del popolo avrebbe costituito «non la continuazione della famiglia, ma la distruzione di essa, l'assorbimento nel tutto amplissimo, in modo da farla cessare completamente di esistere».

Adriano, richiamata in I. 2.1.39: essa avrebbe prescritto, come già più sopra richiamato, che lo scopritore di un tesoro rinvenuto nel proprio fondo o in un suolo sacro o religioso avrebbe avuto il diritto di appropriarsene per intero, divenendo invece proprietario della sola metà qualora l'avesse rinvenuto in un fondo altrui, di Cesare, pubblico o del fisco: in questo secondo caso, infatti, l'altra metà sarebbe spettata, rispettivamente, al *dominus* del suolo del rinvenimento, al principe, alla *civitas* e al fisco stesso. Donde si desume che le cose consacrate agli dei non dovessero considerarsi appartenenti al *populus*, altrimenti la diversità del loro regime rispetto alle *res publicae*, anche in tema di acquisto della proprietà per invenzione, rimarrebbe misterioso.

Allo stesso tempo, sembra potersi escludere che la disposizione adrianea lasci intravedere la qualifica di *nullius* per le *res sacrae*, come pur sostenuto con autorevolezza, secondo l'assunto che l'attribuzione all'inventore dell'intera massa degli oggetti rinvenuti '*in sacro aut in religioso loco*' escluda di per sé «l'esistenza di eventuali soggetti di diritto, a cui ricondurre la proprietà dei beni sacri o religiosi», fossero essi gli stessi dei, il popolo romano, i collegi sacerdotali, le circoscrizioni territoriali²²⁵. Il passo delle Istituzioni giustiniane pone, in effetti, delle questioni esegetiche di difficile soluzione, ciò nonostante l'interpretazione che vede nei luoghi sacri o religiosi delle *res nullius* non è l'unica ammessa. È di rilevanza non trascurabile appuntare che la costituzione di Adriano venne modificata, non troppi anni più tardi, da Marco Aurelio e Lucio Vero, i quali – stando al testo di Callistrato riportato in D. 49.14.3.10 (Call. 3 *d. i. fisci*) – introdussero, tra le novità, una di non poco conto riguardante i *loca sacra*²²⁶. Infatti, quest'ultimi furono espunti dalla disciplina dell'invenzione, mentre i luoghi religiosi e i monumenti funebri equiparati ai luoghi pubblici (cioè ai *loca* nella titolarità di soggetti pubblici: il popolo, il fisco o il principe), prescrivendo che in ogni caso la metà del tesoro fosse destinata al fisco. Tenendo presente l'evoluzione della disciplina, resta da spiegare il significato di I. 2.1.39, con particolare riferimento alla regolamentazione dell'*inventio* di cose in terreni *divini iuris*. Esso è in parte lumeggiato dal raffronto, suggerito nella *Palingenesia* di Otto Lenel²²⁷, con una speciale disposizione dettata in materia di *crimen de residuis* – fattispecie criminosa che, unitamente al *sacrilegium* e al *peculatus*, era

²²⁵ In questo senso si è espresso G. IMPALLOMENE, *Sulla capacità*, cit., 241.

²²⁶ Cfr. D. 49.14.3.10 (Call. 3 *d. i. fisci*): *Si in locis fiscalibus vel publicis religiosisque aut in monumentis thesauri reperti fuerint, divi fratres constituerunt, ut dimidia pars ex his fisco vindicaretur. item si in caesaris possessione repertus fuerit, dimidiam aequae partem fisco vindicari.*

²²⁷ Cfr. O. LENEL, '*Palingenesia iuris civilis*', I, Lipsiae, 1889 (Graz, 1960), col. 674 nt. 2.

stata disciplinata dalla medesima *lex Iulia*²²⁸ –, confluita poi in D. 48.13.5.3 (Marc. 14 *inst.*)²²⁹. Marciano, nel commentare il crimine *de residuis*, specifica che il denaro scoperto in luogo religioso non godeva della stessa qualità del suolo (quindi era profano), in quanto mandati imperiali vietano di seppellire denaro in vista di credenze sull'oltretomba: sicché il denaro riposto in luogo religioso, così come quello racchiuso in un monumento funerario, doveva considerarsi sepolto o nascosto in contravvenzione a una norma legislativa²³⁰. Appare allora chiara la *ratio* per cui il tesoro rinvenuto *in loco religioso* venisse assegnato per l'intero allo scopritore: esso, proprio perché sepolto illegalmente, era privo del carattere *divini iuris*, pertanto era considerato come qualsiasi *res profana* abbandonata: una *res nullius* (non *in bonis*) idonea a divenire oggetto di appropriazione. Così come non deve parer strano che l'inventore fosse legittimato ad appropriarsene per l'intero, senza doverlo dividerlo con gli dei *Manes* a cui il suolo religioso era destinato: prevedere che metà di esso fosse devoluto alle divinità dell'oltretomba avrebbe condotto a un risultato paradossale, comportando la medesima infrazione che i *divi fratres* avevano voluto sanzionare. Infatti, la devoluzione di una parte del denaro agli dei ctoni avrebbe necessariamente richiesto di interrare una quota del tesoro nel sepolcro o di ricollocarlo nel monumento: insomma, di compiere proprio quanto Marco Antonio e Lucio Vero avevano vietato. Il mutamento di disciplina con riguardo al tesoro nei *loca religiosa* – non più assegnato per intero all'inventore, ma attribuito per la metà a favore del fisco – si potrebbe desumere dalla circostanza che Callistrato abbia riferito la norma dei due imperatori nella sua opera *De iure fiscali*. Si potrebbe difatti ritenere che la normativa *iure civilis* in fatto di invenzione non fosse affatto mutata con l'intervento dei principi Antonini, dato che quest'ultimi non avrebbero inteso rivendicare parte del tesoro come proprietà pubblica, ma «stabilire, quasi a titolo di sanzione, un diritto fiscale sui beni sottratti alla pubblica circolazione in dispregio alle disposizioni imperiali»²³¹. Più arduo risulta invece comprendere la disciplina del tesoro nei *loca sacra*: invero, è financo difficile concepire che cose mobili di valore fossero nascoste in un sito consacrato. Se la cultura funeraria romana riconosceva fin dai tempi

²²⁸ Sul crimine *de residuis*, si veda C. FERRINI, *Diritto*, cit., 417, dove la condotta incriminata è descritta come l'asportazione della somma di denaro o dei beni che rimanevano nella disponibilità di un privato a seguito dell'esercizio di una missione pubblica e che lo stesso era tenuto a restituire previa presentazione del rendiconto.

²²⁹ Cfr. D. 48.13.5.3 (Marc. 14 *inst.*): *Non fit locus religiosus, ubi thesaurus invenitur: nam et si in monumento inventus fuerit, non quasi religiosus tollitur. quod enim sepelire quis prohibetur, id religiosum facere non potest: at pecunia sepeliri non potest, ut et mandatis principalibus cavetur.*

²³⁰ Tale ricostruzione del frammento si ritrova in G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 242.

²³¹ G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 242.

antichi l'usanza di deporre del denaro nel feretro, come il rituale dell'obolo riservato a Caronte dimostrerebbe²³², non risulta invece che offerte votive venissero occultate all'interno dei recinti sacri: la stessa inviolabilità del *locus sacrum*, anzi, porterebbe ad escludere del tutto siffatta possibilità. D'altronde, la mancanza di un campo di applicazione della disposizione sui *loca sacra* spiegherebbe il motivo per cui nel passo di Callistrato non se ne faccia più menzione.

9.4. Il portato giuridico di Macr. 'Sat.' 3.3.2.

Insomma, i passi del Digesto sulla *inventio thesauri* non risultano smentire la concezione propensa a ravvisare negli dei superiori i titolari di un rapporto di pertinenza con le cose a loro dedicate, finendo *a fortiori* per consolidare l'autorevolezza del frammento di Macrobio, dove il *sacrum* è considerato '*quod deorum habetur*'. Una definizione, risalente a Trebazio Testa, ritenuta dal Meurer sufficientemente chiara nel riconoscere la divinità come soggetto di diritto e, in quanto tale, capace di essere proprietaria del patrimonio sacro²³³, ma che ha incontrato anche forti perplessità in ordine al suo esatto significato, a fronte della presunta ambiguità insita nell'uso del verbo '*habere*'. Andrea Galante, in specie, ha posto l'attenzione sulla grammatica del testo, contestando che il complemento di specificazione espresso dal caso genitivo, con cui è declinato il sostantivo *deus*, possa bastare a esprimere una condizione di appartenenza, almeno nel lessico tecnico giuridico: egli nota, infatti, che nei passi del Digesto volti a manifestare una situazione dominicale, la costruzione con il genitivo è sempre retta dal verbo essere, come le dizioni '*esse aedium*'²³⁴ e '*aedificii sunt*'²³⁵ dimostrerebbero²³⁶. La

²³² Il rituale dell'obolo inserito dai parenti del defunto nel sepolcro per pagare il suo trasporto nel regno dell'aldilà è ben documentato in dottrina. Si vedano, in specie, H. BORZA, *Le mythe de l'obole à Charon et le symbolisme actuel de la monnaie dans le cercueil*, in *Orbis*, IV, 1955, 134 ss.; K. GRINDER HANSEN, *Charon's Fee in Ancient Greece? Some Remarks on a Well-Known Death Rite*, in '*Acta Hyperborea*', III, Copenhagen, 1991, 207 ss.; R. PERA, *La moneta antica come talismano*, in *Moneta o non moneta, Atti del Convegno Internazionale di Studi Numismatici in occasione del Centenario della Società numismatica italiana (1892-1992)*, in *Rivista Italiana di Numismatica*, XCV, 1993, 345 ss.; A.B. SCHWARZ, voce '*Charon*', in *RE*, III.2, Stuttgart, 1899, 2177 s.

²³³ Cfr. C. MEURER, *Der Begriff*, cit., 258 ss.

²³⁴ Cfr. D. 19.1.13.31 (Ulp. 32 ad ed.): *Aedibus distractis vel legatis ea esse aedium solemus dicere, quae quasi pars aedium vel propter aedes habentur, ut puta putealia*.

²³⁵ Cfr. D. 19.1.17.10 (Ulp. 32 ad ed.): *Ea, quae ex aedificio detracta sunt ut reponantur, aedificii sunt: at quae parata sunt ut imponantur, non sunt aedificii*.

²³⁶ Cfr. A. GALANTE, *La condizione*, cit., 21, il quale ritiene che l'indicazione del rapporto di proprietà espressa, nel linguaggio giuridico, dal verbo *esse* accompagnato dal caso genitivo sia eloquente in D. 50.16.25.1 (Paul. 21 ad ed.): *Quintus mucius ait partis appellatione rem pro indiviso significari: nam quod*

critica rivolta al passo non riesce tuttavia a persuadere, posto che, in un altro brano raccolto dai commissari, Pomponio utilizza proprio il verbo *habere* per denotare il vincolo di pertinenza di una cosa a un soggetto di diritto. Si tratta del già citato frammento racchiuso in D. 18.1.4 (Pomp. 9 *ad Sab.*), nel quale il giurista paragona le cose sacre e religiose all'uomo libero quanto alla possibilità di costituire oggetto di proprietà: tutte entità, quindi, '*qui haberi non potest*'²³⁷. Quindi, il portato semantico del verbo avere, non solo nel linguaggio del profano, ma anche del giurista, era proprio quello di tenere una cosa in proprietà: una precisa connotazione che il maestro di Labeone di certo conosceva e che scelse di usare nella sua *definitio*. Il significato tecnico di *habere* sarebbe poi rimasto invariato nelle opere dei *prudentes* di età imperiale e, infine, confluito nelle Pandette, dove è financo conservato un brano di Paolo del commento all'editto – D. 18.1.34.1 (Paul. 33 *ad ed.*) – da cui traspare in modo evidente che il verbo indicasse il vero e proprio *dominium* su una *res*, distinto da altre relazioni giuridicamente rilevanti, quali il possesso sulla stessa e l'aspettativa di poterla acquisire²³⁸.

10. Una ricostruzione valevole per la religione tradizionale romana.

I principi classici che informavano il regime giuridico delle *res sacrae* traevano ispirazione dalla struttura della religione romana e riflettevano il rapporto di dipendenza a cui la stessa era astretta con la *civitas*, che poteva scegliere le divinità da includere nel suo *Pantheon* e quelle da escludervi, fornendo per l'esecuzione delle cerimonie religiose il personale sacerdotale, incluso tra i pubblici funzionari²³⁹. La tensione metafisica avvertita dai Romani non impediva che la sfera del sacro e quella del profano, tendenzialmente mantenute distinte, venissero tuttavia rinchiusi all'interno di sistemi normativi retti dalla medesima logica di fondo: l'insieme dettagliato di regole e precetti, definito da Voci come legalismo religioso²⁴⁰, permetteva di normalizzare, e così controllare, quanto apparteneva all'ordine trascendente. In tal modo, gli dei

pro diviso nostrum sit, id non partem, sed totum esse. Sicchè il passo di Macrobio affermerebbe insomma «esser sacre quelle cose che 'ritengono' esser pertinenti alla divinità».

²³⁷ Cfr. D. 18.1.4 (Pomp. 9 *ad Sab.*): *Et liberi hominis et loci sacri et religiosi, qui haberi non potest, emptio intellegitur, si ab ignorante emitur.* Sul fatto che il verbo *habere*, usato da Pomponio in una accezione negativa, sia idoneo a indicare un rapporto di proprietà, cfr. G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 243 nt. 65.

²³⁸ Cfr. D. 18.1.34.1 (Paul. 33 *ad ed.*): *Omnium rerum, quas quis habere vel possidere vel persequi potest, venditio recte fit: quas vero natura vel gentium ius vel mores civitatis commercio exuerunt, earum nulla venditio est.*

²³⁹ Cfr., da ultimo, M. BETTINI, '*Fas*', cit., 35.

²⁴⁰ Cfr. P. VOCI, *Diritto*, cit., 50.

pagani erano venerati come entità mistiche di cui avere timore, per il mistero insondabile che ne pervadeva la presunta esistenza, ma allo stesso tempo come soggetti ragionevoli con i quali fosse possibile concludere uno stabile patto, in grado di garantire la protezione e la prosperità della civiltà romana²⁴¹. Una simile prospettiva non conosceva il principio della rivelazione, proprio delle religioni monoteistiche, secondo cui è il dio stesso che, direttamente o tramite suoi profeti, dispone i dogmi del credo e i comportamenti che generano infrazione allo stesso. A Roma, la religione era essenzialmente un prodotto della casta sacerdotale, innestata a sua volta nella struttura cittadina: i pontefici selezionavano gli dei da venerare, stabilivano le regole rituali che avrebbero permesso il mantenimento dell'*amicitia* con gli esseri soprannaturali e disponevano le sanzioni che, in caso di trasgressione dello *ius sacrum*, avrebbero garantito il ritorno della *pax deorum*.

Tale impostazione si rifletteva sulla concezione che i *cives* avevano delle *res sacrae*: in quanto dedicate agli dei, esse entravano a far parte dello *ius divinum*, divenendo soggette alla potestà dei numi. Un vincolo di appropriazione che si rifaceva, nel sentire comune, allo schema del diritto di proprietà, seppure non sia opportuno farlo coincidere con il *dominium ex iure Quiritium*, con tutti gli oneri e le facoltà ad esso connesse: del resto, né i pontefici né i giuristi sentirono mai il bisogno di dare una definizione a codesto vincolo di pertinenza, consapevoli che qualsiasi qualificazione sarebbe stata superflua. Era infatti sufficiente considerare le *res* consacrate separate dall'ordine terreno, affidando ad esse la natura di *res nullius in bonis*: una volta garantito tale *status*, altra specificazione sarebbe stata vana, dato che comunque le qualità connesse alla proprietà *iure civilis* non avrebbero potuto esercitarsi nella eterea *civitas deorum*. L'esclusione delle cose sacre in senso stretto dal *commercium* era tutelata da specifici divieti di utilizzo e di disposizione, nonché da rimedi volti a garantirne l'intangibilità: una protezione apprestata dalla *civitas hominum* dall'esterno, al

²⁴¹ Cfr. L. GAROFALO, *Diritti greci e scienza giuridica romana*, in *Giurisprudenza romana e diritto privato europeo*, Padova, 2008, 102 s., ove il rapporto intercorrente tra dei e uomini nella civiltà romana viene messo in risalto per mezzo del paragone con quanto accadeva nel mondo greco. Difatti, mentre gli abitanti dell'Ellade erano incapaci di controllare la loro relazione con gli esseri celesti, i quali erano «portatori di una volontà mutevole, che riesce a incidere quasi capricciosamente sugli accadimenti dei mortali, privi della facoltà di governarne meccanicamente la direzione mercé i propri comportamenti», in modo diverso i Romani mantenevano sotto il loro controllo il rapporto con le divinità, sicché uomini e dei erano soggetti al medesimo sistema prescrittivo, la cui ragione ultima era il mantenimento della *pax deorum*, che assicurava ai mortali la prosperità. Un'opposta prospettiva capace di spiegare il differente interesse speculativo in capo ai due popoli: se i Greci sentivano la necessità di investigare la sfera trascendente del divino e la dimensione interiore dell'individuo, che si manifestava nello sviluppo del pensiero filosofico e delle forme letterarie della poesia e della tragedia; viceversa i Romani si focalizzavano sulla precettistica da osservare nella quotidianità al fine di mantenere l'*amicitia* con gli dei, la cui interpretazione era rimessa a un collegio di esperti, identificati nei pontefici.

fine di salvaguardare l'integrità dei beni destinati in modo esclusivo e perpetuo agli interessi degli dei. Tuttavia, la *res publica* non curava soltanto la protezione dello *instrumentum templi* dalle eventuali intromissioni dei privati, ma assumeva anche l'onere di amministrare l'*ornamentum*, quella parte del patrimonio templare priva del carattere sacrale, in quanto esclusa dalla formale *consecratio*, e idonea ad essere oggetto di scambi commerciali. Un onere di gestione di cui erano investiti i magistrati, che doveva essere svolto con scrupolosa cura, data la diversa natura dei beni introiettati nelle casse del tempio, che comportava differenti gradi di protezione degli stessi: alcune *res*, infatti, potevano essere convertite liberamente; altre, come gli oggetti di bronzo e argento, condividevano un rapporto più stretto con le cose consacrate, ed erano pertanto escluse dal libero scambio. Tali *munera* erano sostenuti dai censori, a Roma, e dai magistrati superiori, nelle province e nei municipi, i quali attendevano ad essi con la massima cautela: per non compromettere il favore degli dei e per garantire l'indipendenza economica dei santuari, onde evitare che, per assicurare la perduranza delle funzioni rituali, la *civitas* dovesse elargire ai collegi sacerdotali denaro proveniente dalle casse pubbliche.

11. *Il nuovo regime delle 'res sacrae' al tempo del cristianesimo.*

11.1. *I nuovi postulati teologici e la loro recezione nelle fonti.*

L'intima relazione fra l'autorità pubblica e l'ambito religioso venne meno con il diffondersi del cristianesimo, comportando un mutamento della titolarità delle *res sacrae*. D'altronde, gli stessi assunti teologici su cui si basava la nuova religione non permettevano né di concepire le persone della Trinità come soggetti titolari di un rapporto di appropriazione, né di concedere alla *civitas* l'amministrazione sugli oggetti di culto. Il dio cristiano non era pensato secondo i canoni dell'antropomorfismo, ma costituiva un'entità misterica inafferrabile, che mal si prestava ad assumere la titolarità di situazioni giuridiche sovra realtà fenomeniche, ancor meno ad essere parte di rapporti pattizi con gli uomini in una posizione di parità con quest'ultimi. Inoltre, il carattere rivelato del culto non consentiva che i dettami del legalismo religioso venissero enunciati da sacerdoti inclusi nella nomenclatura magistratuale, così come impediva che organi della città decidessero cosa includere nel *sacrum* e come gestirlo. Sicché all'inizio dell'esperienza cristiana, quando l'espressione del culto era ancora proibita, le *res*

di spettanza della Chiesa erano considerate giuridicamente profane, nel dominio del soggetto privato che le avesse acquistate. La situazione mutò quando il culto non venne più perseguito, ma dapprima tollerato e in seguito riconosciuto: sebbene la Chiesa, anche dopo la riforma teodosiana, avesse sempre conservato la sua indipendenza dalla *civitas*, mantenendo il carattere originario di una corporazione di fedeli²⁴². L'apparato normativo nel tempo sedimentatosi a tutela delle *res sacrae*, custodito nei passi del Digesto, non venne abbandonato, bensì utilizzato per proteggere il patrimonio dell'Ecclesia, il quale, però, cambiò radicalmente natura giuridica, come emerge dai più tardi frammenti del Codice e delle Novelle.

È d'uopo osservare, in proposito, come nella *divisio rerum* posta in apertura del secondo libro delle Istituzioni giustinianee (I. 2.1.8), sia scomparsa la menzione degli dei pagani, sostituiti con il dio monoteista, e siano mutati i presupposti per l'acquisto del carattere sacrale²⁴³. La *consecratio diis superis* di Gai 2.4 risulta infatti convertita in una consacrazione *Deo*: rituale non più compiuto 'publice', come prescritto da Marciano (D. 1.8.6.3 [Marc. 3 *inst.*]), ma semplicemente 'rite et per pontifices', vale a dire secondo il rituale dei sacerdoti, che avevano preso il posto, nella nuova pratica religiosa, dei *pontifices*²⁴⁴. Eliso è

²⁴² Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 151. Sugli effetti che il passaggio, dalla religione pagana a quella cristiana, ha prodotto con riguardo alle situazioni possessorie sulle *res sacrae*, cfr. A. GALANTE, *La condizione*, cit., 28 ss.

²⁴³ Cfr. I. 2.1.8: *Sacra sunt, quae rite et per pontifices Deo consecrata sunt, veluti aedes sacrae et dona quae rite ad ministerium Dei dedicata sunt, quae etiam per nostrum constitutionem alienari et obligari prohibuimus, excepta causa redemptionis captivorum. si quis vero auctoritate sua quasi sacrum sibi constituerit, sacrum non est, sed profanum.*

²⁴⁴ La letteratura è pressoché unanime nel considerare i *pontifices* come i sacerdoti del culto cristiano: si vedano, fra tutti, V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 152; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 44, che li identifica, in conformità al linguaggio della Chiesa, nei vescovi, massima autorità ecclesiastica. Proprio i vescovi, allora, avrebbero avuto la competenza esclusiva al compimento della *consecratio*, che assumeva delle forme rituali diverse da quelle pagane, incentrate sulla solenne infissione della croce. Ciò traspare in diversi passi della compilazione, in particolare in un brano collocato in C. 1.3.26 *Imp. Leo A. Viviano pp.*: *Decernimus, ut posthac neque monachi aut quicumque alius cuiuslibet status aut fortunae in aedes publicas vel in quaecumque loca populi voluptatibus fabricata venerabilem crucem et sanctorum martyrum reliquias illicite inferre conentur vel occupare audeant ea, quae vel ad publicas causas vel ad populi oblectamenta constructa sunt. cum enim religiosae aedes non desunt, possunt ibi, consultis prius ut oportet religiosissimis episcopis, reliquias martyrum non quorundam usurpatione, sed arbitrio reverentissimorum antistitum collocare. ideo patientiam et modestiam suam, quam leges nostrae et publica disciplina et ipsorum monachorum nomen ecit, studiose unusquisque tam monachus quam cuiuslibet alterius professionis retineat et perpetuo observare procuret. D. XV k. Oct. Patricio cons.* (a. 459). Nonché in altri frammenti delle Novelle, tra cui Nov. 5.1: *Illud igitur prae ceteris statuendum est, ut omni tempore et in omni terra nostri imperii, si quis venerabile monasterium aedificare voluerit, non prius ei id facere liceat, quam deo carissimum loci episcopum advocaverit, isque manibus ad caelum extentis precatone locum deo consecraverit, figens in eo salutis nostrae signum (dicimus adorandam et vere honorandam crucem), atque ita pulchro hoc et decente fundamento iacto aedificium incohet. Hoc itaque sit principium pie venerabilium monasteriorum aedificationis; Nov. 67.1: *Sancimus igitur prae omnibus quidem illud fieri, et nulli licentiam esse, neque**

ogni riferimento al magistrato, che rappresentava – in Gai 2.5 – l'*auctoritas populi Romani* che aveva deliberato la consacrazione stessa, anche se forse l'autorizzazione imperiale permaneva ancora, come sembrerebbero suggerire due testi delle Pandette, la cui genuinità tuttavia è da più parti messa in dubbio²⁴⁵. Inoltre, la vera e propria consacrazione, compiuta dai ministri del culto, compare contrapposta al rituale dedicatorio realizzato dai privati, che rendeva il bene soltanto '*quasi sacrum*', in quanto pur godendo di una protezione analoga a quella concessa agli oggetti di culto, soprattutto con riferimento al *crimen sacrilegii* nel caso di sua sottrazione, '*sacrum non est, sed profanum*'. Diconomia, quindi, che prende il posto di quella tracciata in Gai 2.7, dove la pratica consacratoria dei privati – ai sensi della quale il bene dedicato '*proprie sacrum non est, tamen pro sacro*' – è posta in contrapposizione con l'*auctoritas* del popolo. Infine, sembra essere sopravvissuta, anche per le *res* della Chiesa, la distinzione tra cose destinate al culto e cose funzionali al mantenimento del culto: le prime avrebbero goduto della qualità di *res sacrae* in senso stretto, identificate in '*aedes sacrae et dona quae rite ad ministerium Dei dedicata sunt*', la cui qualifica di *res extra commercium*, che le rendeva inidonee, con la sola deroga del pagamento del riscatto per i prigionieri, a divenire oggetto di alienazione e di obbligazioni, era tutelata dalle costituzioni imperiali²⁴⁶; le seconde, invece, sarebbero state, al pari

monasterium, neque ecclesiam, neque orationis domum incipere aedificare, antequam civitatis deo amabilis episcopus orationem in loco faciat, et crucem figat, publicum ibi processum faciens, et causam manifestam omnium statuens. Multi enim simulantes fabricare quasi orationis domos, suis medentur langoribus, non orthodoxarum ecclesiarum aedificatores facti, sed speluncarum illicitatur; Nov. 131.7: *Si quis autem voluerit fabricare venerabile oratorium aut monasterium, non aliter incohendam fabricam, nisi locorum sanctissimus episcopus orationem ibi fecerit, et venerabilem fixerit crucem* (l'edizione delle Novelle usata in questa nota, così come nelle seguenti, è quella curata da Schöll - Kroll). Sul rito della consacrazione dei luoghi di culto cristiani, cfr. F. FABBRINI, voce '*Res divini iuris*', cit., 562, che rileva le notevoli comunanze con l'analogo rito profano, tanto da ipotizzare una derivazione da quest'ultimo. Analizzando i momenti rituali della cerimonia, prescritti dal Concilio aureliano riportato in *Decretum Gratiani*, III, dist. 1, can. 9, lo studioso ravvisa le diverse fasi di cui si componeva la consacrazione: la manifestazione del consenso da parte del vescovo, la delimitazione solenne dei confini dell'area sacra, la redazione della *lex templi* (con l'esplicita menzione dei privilegi spettanti al santuario e del patrimonio ad esso affidato come dotazione iniziale), l'infissione della croce, l'aspersione dell'acqua benedetta con la pronuncia di preghiere propiziatorie, la celebrazione annuale del *dies natali*.

²⁴⁵ L'autorizzazione imperiale, in specie, sarebbe desumibile dai già letti D. 1.8.9.1 (Ulp. 68 *ad ed.*), che riconduce la possibilità di un luogo di divenire sacro '*cum princeps eum dedicavit vel dedicandi dedit potestatem*', e D. 36.4.15 (Val. 7 *act.*), che si riferisce a un luogo '*quid publice consecravit permisso scilicet imperatoris*'. I sospetti di interpolazione dei due brani sono stati avanzati da G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 41, 45; G. GROSSO, *Corso*, cit., 63.

²⁴⁶ Nonostante in I. 2.1.8 emerga, così come in Gai 2.4 e in D. 1.8.6.3 (Marc. 3 *inst.*) che ne hanno costituito il modello, che il presupposto per qualificare una *res sacra* in senso stretto fosse la dedicazione compiuta *rite* dall'autorità ecclesiastica competente, pare potersi affermare, come già fatto in relazione al periodo pagano, che la natura sacrale potesse attribuirsi a una cosa pur in assenza del solenne rituale. Infatti, se solo si considera il frammento posto in C. 1.2.21 *Imp. Iustinianus A. Demostheni pp.* (a. 529), in appresso analizzato, risulta chiaro che si ritenessero senz'altro sacri i vasi, le vesti cerimoniali e i donativi che fossero '*ad divinam*

delle cose consacrate dai privati, *res profanae*, quindi non colpite dalla incommerciabilità²⁴⁷.

11.2. La condizione giuridica dei 'vasa sacra'.

La condizione giuridica a cui erano assoggettate, al tempo di Giustiniano, le *res sacrae* propriamente dette si ricava da una costituzione, trascritta in C. 1.2.21 *Imp. Iustinianus A. Demostheni pp.* (a. 529), con la quale l'imperatore – estendendo un precedente divieto di Anastasio valevole per il solo patriarcato di Costantinopoli, riportato in C. 1.2.17.5 *Imp. Anastasius A.*²⁴⁸ – vietava l'alienazione di vasi sacri, salvo l'unica limitata eccezione, testé richiamata, della necessità di pagare il prezzo della liberazione dei prigionieri di guerra²⁴⁹. In particolare, il principe limitava la possibilità di circolazione dei '*sacratissima atque arcana vasa*', degli indumenti cerimoniali e dei donativi che erano necessari al culto divino: cose il cui carattere sacro era indiscusso, come

religionem necessaria sunt: beni mobili che è inverosimile avessero ricevuto la formale investitura del *sacrum*.

²⁴⁷ Cfr. F. FABBRINI, voce '*Res divini iuris*', cit., 562, ove ravvisa il mantenimento dell'antica distinzione di *ius pontificium* tra *instrumentum* e *ornamentum*.

²⁴⁸ Sull'efficacia limitata alla sola Costantinopoli, si veda Nov. 7 *praef.* 1, là dove alla fine del primo paragrafo Giustiniano così si esprime con riguardo al pregresso provvedimento normativo: *Atanasius ... neque perfectam fecit neque utilem legem, et undique imperfectam, usque ad solam diocesis patriarchicae sedis huius felicissimae civitatis ... legislationem statuens*. La vigenza della disposizione dell'imperatore Anastasio alla sola Chiesa di Costantinopoli è confermata anche dal Codice; non è casuale, peraltro, che la costituzione stabilisse limiti all'alienazione di cose sacre valevoli solo per quella circoscrizione, dato che Anastasio, esperto di materia teologica, aveva avuto dei dissidi proprio con il patriarca di Costantinopoli, dopo che il principe stesso aveva appoggiato e contribuito a diffondere le dottrine del monofisismo. L'efficacia limitata della costituzione, dunque, si rintraccia in C. 1.2.17 pr. *Imp. Anastasius A.*, dove ne è riportato l'*incipit*, dal seguente tenore: *Sancimus ea, quae de sacrosanta magna ecclesia huius regiae urbis (sub qua etiam sacrosanctas domos comprehendit convenit, quarum et res et diariorum quae dicuntur ceterarumque expensarum dispensationem in se ipsa recepit) definita sunt valueruntque, manere iis inconcussa et illaesa omnimodo custodita*. Il Codice conserva anche il contenuto del provvedimento, riguardante la limitazione all'alienazione di *vasa sacra*, in C. 1.2.17.5 *Imp. Anastasius A.*: *Si qua vero mobilia erunt praeter vasa sacra, quae sufficiant ad dictas causas, cessat alienatio et obpigneratio immobilium necessariorum panumque*.

²⁴⁹ Cfr. C. 1.2.21 *Imp. Iustinianus A. Demostheni pp.* (a. 529): *Sancimus nemini licere sacratissima atque arcana vasa vel vestem ceteraque donaria, quae ad divinam religionem necessaria sunt (cum etiam veteres leges ea, quae iuris divini sunt, humanis nexibus non illigari sanxerunt) vel ad venditionem vel hypothecam vel pignus trahere, sed ab his, qui haec suscipere ausi fuerint, modis omnibus vindicari tam per religiosissimos episcopos quam oconomos nec non etiam sacrorum vasorum custodes: nullam eis actionem relinquendam vel super recipiendo pretio vel fenore exigendo, pro quo res pignorate sunt, sed omnibus huiusmodi actionibus respuendis ad restitutionem earum modis omnibus coartari*. 1. *Sin autem vel conflata sunt vel fuerint vel alio modo immutata vel dispersa, nihilo minus vel ad ipsa corpora vel ad pretia eorum exactionem competere sive per in rem sive per conditionem sive per in factum actionem, cuius tenor in multis et variis iuris articulis saepe est admissus, excepta videlicet causa captivitatibus in locis, in quibus hoc (quod abominamur) contigerit*. 2. *Nam si necessitas fuerit in redemptione captivorum, tunc et venditionem praefatarum rerum divinarum et hypothecam et pignorationem fieri concedimus, cum non absurdum est animas hominum quibuscumque causis vel vestimentis praeferrere: hoc obtinente non solum in futuris negotiis, sed etiam in iudiciis pendentibus*.

dimostrano sia il superlativo sia il vincolo di destinazione ai bisogni cultuali, le quali necessitavano di essere maggiormente tutelate in quanto il loro carattere mobiliare le rendeva facilmente distraibili dal patrimonio del santuario.

Il fondamento del divieto, inoltre, veniva ravvisato non nel precedente provvedimento, dal contenuto pressoché sovrapponibile, di Anastasio, ma nelle ‘*veteres leges*’ che avevano creato, per le cose consacrate, la categoria delle *res divini iuris*, sottraendo così le stesse da qualsiasi vincolo giuridico di diritto umano. Segno che l’avvento della nuova religione non comportò l’abbandono del millenario corpo normativo che lo *ius sacrum* e, in via riflessa, lo *ius civile* avevano elaborato a protezione dei beni dedicati agli dei profani, ma soltanto un capovolgimento dell’ambito di tutela apprestato: non più il culto e le cose degli dei pagani, bensì la pratica religiosa e il patrimonio rivendicati dalla Chiesa. Sebbene allora fosse mutata la relazione in origine esistente fra tali *res* e la divinità dedicataria, il regime apprestato dall’ordinamento a salvaguardia della loro destinazione religiosa continuò a radicarsi sui principi precedenti, che comportavano in primo luogo l’inclusione delle medesime fra le *res extra commercium*. Ecco, quindi, che Giustiniano ribadisce l’illiceità di ogni atto di disposizione delle *res sacrae*, che fosse fondato su una *venditio*, una *hypotheca*, un *pignus traere*, prescrivendone la nullità nel caso in cui fosse stato comunque compiuto.

Il punto di maggior interesse, tuttavia, riguarda i soggetti che, qualora le cose fossero state alienate, avrebbero avuto la legittimazione ad agire in modo che i medesimi beni potessero ‘*modis omnibus vindicari*’: l’elencazione contenuta nel testo si riferisce al vescovo, all’economista e al custode dei vasi, vale a dire alla massima autorità religiosa e agli amministratori del patrimonio ecclesiastico. Loro, pertanto, sarebbero stati competenti ad agire con ogni mezzo al fine di ottenere la restituzione delle cose alienate, con la possibilità di perseguire tutti coloro che avessero partecipato all’atto, il notaio rogante e il creditore che aveva accettato in pegno le cose sacre, al quale veniva impedito l’esercizio dell’azione creditoria. Proprio la legittimazione in capo all’autorità ecclesiastica di perseguire le *res sacrae* illecitamente immesse nel commercio disvela il riconoscimento della titolarità delle stesse in capo alla Chiesa, considerata quale persona giuridica idonea all’esercizio del diritto di proprietà sopra le cose di sua pertinenza²⁵⁰.

L’assunto troverebbe conferma nel primo paragrafo della costituzione, dove sono indicati i rimedi processuali messi a disposizione dell’autorità

²⁵⁰ Nello stesso senso, cfr. G. SCHERILLO, *Corso*, cit., 47.

diocesana per il recupero delle *res*. Infatti, se il ‘*vindicari*’ – con il quale è stato designato, in un primo momento, il potere di perseguire la cosa con ogni mezzo – deve intendersi usato in senso atecnico, privo quindi di ogni riferimento a uno specifico rimedio processuale, ciò non può sostenersi con riguardo agli strumenti in seguito menzionati, citati con la loro precisa denominazione. Giustiniano infatti afferma che se i vasi sono stati fusi o dispersi erano concesse – per riavere i singoli corpi, qualora ancora esistenti, oppure il relativo prezzo – l’*actio in rem*, la *condictio*, l’*actio in factum*: vale a dire, rispettivamente, la *rei vindicatio*, l’azione principale per il recupero della proprietà, avente carattere reale; l’azione personale predisposta al medesimo fine; l’azione sussidiaria di generale applicazione. Non si sarebbe trattato, pertanto, di rimedi amministrativi, ascrivibili allo *ius publicum*, ma degli strumenti predisposti dallo *ius civile* a difesa dei rapporti giuridici patrimoniali: cosicché, proprio la concessione della *rei vindicatio*, spettante al legittimo titolare del bene oggetto della pretesa, non lascerebbe dubbi nel valutare la Chiesa quale *dominus* delle *res sacrae*²⁵¹.

Nel secondo paragrafo della *constitutio*, la regola generale dell’inalienabilità delle cose necessarie al culto, priva di eccezioni durante tutto il periodo classico, viene fornita di una esplicita deroga, di applicazione solo sporadica, tuttavia non meno importante, dato che riflette l’influsso che il cristianesimo ha esercitato nel panorama legislativo: una diversa sensibilità che sfociava nell’introduzione di temperamenti intesi a valorizzare il valore dell’uomo

²⁵¹ L’opinione volta a considerare l’Ecclesia come proprietaria delle *res sacrae* ad essa afferenti è dominante nella letteratura giuridica, sebbene si registrino anche voci contrarie. C. FADDA, *Le ‘res religiosae’*, cit., 270 s. nt. 8, ritiene in proposito che nella costituzione manchi il riferimento alla *rei vindicatio* comunemente intesa, conferendo all’indicazione dell’*actio in rem* l’accezione generica che sarebbe propria dell’espressione ‘*modis omnibus vindicari*’, volta a ravvisare la possibilità concessa alle persone, cui incombeva la tutela delle cose sacre illegalmente alienate, di farle restituire alle chiese con ogni mezzo, di ordine amministrativo, a disposizione. Anche V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 154 s., si mostra critico verso un riconoscimento di situazioni giuridiche patrimoniali in capo alla Chiesa, pur argomentando in senso differente. Egli nega la sinonimia ravvisata da Fadda fra le due diciture, ritenendo al contrario che l’allusione a un mezzo di difesa dei rapporti patrimoniali indicato da Giustiniano non abbia affatto un significato generico, come lascerebbe supporre la circostanza che nel testo si parli di *condictio* e di *actio in factum*, cioè di azioni di tipo determinato: motivo per cui l’autore conclude che gli organi della Chiesa potessero effettivamente esercitare una vera *actio in rem*, senza tuttavia desumere da ciò una proprietà ecclesiastica sulle *res sacrae*. Del resto, l’imperatore avrebbe recepito, nella sua compilazione, i testi dei giuristi classici che riproducevano l’antica concezione che «nega assolutamente il rapporto di diritto privato sulle *res sacrae*, in qualunque forma»: teoria che avrebbe dovuto, allora, ritenersi ancora valida. Sicché sarebbe opportuno circoscrivere l’ambito di esercizio della *vindicatio* al recupero delle sole cose mobili, situate presso un privato, di cui potesse dubitarsi della relativa natura sacrale: proprio per stabilire, dunque, il carattere sacro, contestato dal privato possessore, sarebbe stato necessario un accertamento giudiziario, instaurato dall’autorità ecclesiastica, la quale non avrebbe dovuto provare il proprio diritto di proprietà sulla *res*, ma soltanto la qualità sacrale di quest’ultima. Tale accertamento sarebbe scaturito, allora, dalla *actio in rem* citata nella costituzione, che, pur analoga alla *rei vindicatio*, non presupponeva come quest’ultima il *dominium ex iure Quiritium* in capo al soggetto agente: essa, piuttosto, si basava «sul rapporto, più negativo che positivo, scaturiente dal carattere sacro della cosa».

in quanto creazione divina²⁵². Ebbene, era consentita la vendita delle *res divinae*, la loro dazione a titolo di ipoteca o di pegno nel caso in cui sorgesse la necessità di procurarsi del denaro per la liberazione dei prigionieri, dato che, in una valutazione di interessi sconosciuta al diritto classico, era ritenuto meritevole preferire la salvezza di una vita umana rispetto al dominio sulle cose terrene: vestimenti e vasi sacri costituivano quindi entità prive di anima, come riporta anche la Nov. 7.8²⁵³, che valevano ben il sacrificio per perseguire il bene più alto della salvezza degli uomini dalla morte e dalle catene. A questa eccezione se ne era aggiunta presto un'altra, come informa la Nov. 120.10²⁵⁴: come misura per il pagamento dei debiti accumulati dagli enti religiosi, si era concesso all'autorità ecclesiastica di alienare, nel caso non avesse avuto altri beni profani da liquidare, i vasi sacri in eccesso, giacenti inutilizzati nei santuari, *'ut non immobiles res alienetur'*.

11.3. Il superamento della rigida dicotomia tra *'instrumentum'* e *'ornamentum'*.

A ben osservare, le due eccezioni testuali all'incommercibilità delle *res sacrae* non rappresentavano l'unico tratto differenziale del regime del *sacrum* di età tardoantica rispetto ai principi elaborati dai giuristi dell'epoca precedente. Infatti, risulta ormai superata la classificazione dei beni afferenti al tempio desunta, in special modo, dalla *lex Furfensis* e da Macr. *Sat.* 3.11.6, ove compariva la dicotomia tra *instrumentum* e *ornamentum*: le cose comprese nella prima *species*, che avevano beneficiato della *consecratio* con cui era stata

²⁵² L'azione esercitata dalla religione cristiana sul diritto romano non deve confondersi con il concetto di *humanitas*, che informava l'azione dei giuristi dell'età classica: essa non tendeva a rendere le soluzioni giuridiche del caso concreto più clementi, secondo una concezione umanista volta ad escludere misure eccessivamente gravose o degradanti per il *civis*, in quanto essere umano. Piuttosto era una sensibilità avvertita dai *prudentes* che li spingeva, come osservato da L. GAROFALO, *L'humanitas nel pensiero della giurisprudenza classica*, in *Diritto @ Storia*, IV, 2005, par. 4, «verso soluzioni conformi alla ragionevolezza e idonee al bilanciamento degli interessi in gioco».

²⁵³ Cfr. Nov. 7.8: *Iisdem poenis servandis etiam adversus eos, qui sacrata vasa contra nostram legem aut pignori dant aut vendunt aut conflant propter alienationem ... nisi tamen aliquid tale fiat, quod diximus, circa redemptionem captivorum, ubi animae hominum liberantur a mortibus et vinculis inanimatorum venditione vasorum.*

²⁵⁴ Cfr. Nov. 120.10: *De sacris autem vasis competentibus sanctissimae maiori ecclesiae regiae civitatis aut aliis venerabilibus oratorii domibus in qualicumque loco nostrae rei publicae positae generaliter constitutum, ut non aliter haec vendantur aut supponantur nisi pro captivorum redemptione. Si vero sunt plura vasa in aliqua memoratarum venerabilium domorum nullum necessarium usum facientia, et contigerit huiusmodi venerabilem locum debitis adgravari, et non sunt aliae manifestae res de quibus debeant debita reddi, licentiam eis damus gestis monumentorum, sicut superius dictum est, constitutis praedicta superflua vasa aut aliis venerabilibus locis necessaria habentibus vendere aut conflare et similiter vendere et eorum pretium in debitum praebere, ut non immobiles res alienentur.*

costituita la dotazione iniziale del santuario, erano assolutamente sottratte al commercio; quelle rientranti nella seconda, invece, potevano essere alienate, salvo fossero necessarie ai bisogni del culto o contribuissero ad accrescere grandemente il decoro del tempio, nel qual caso erano trattate al pari delle *res sacrae* in senso stretto.

La costituzione di Giustiniano, riportata in C. 1.2.21 *Imp. Iustinianus A. Demostheni pp.* (a. 529), si riferisce a vasi sacri, vesti rituali e *donaria*, ‘*quae ad divinam religionem necessaria sunt*’, sicché, nella prospettata tassonomia, avrebbe dovuto riguardare i beni che formavano l’antico *instrumentum*, qualora fossero stati consacrati, oppure, più verosimilmente, i beni costituenti l’*ornamentum*, che per la loro funzione culturale si consideravano come se fossero stati anch’essi dedicati: in entrambi i casi, sarebbero stati caratterizzati da un’assoluta incommerciabilità. Tale regime, però, risulta di molto attenuato nella costituzione giustiniana, in particolare a causa della concessione alla vendita delle *res sacrae* per l’estinzione dei debiti del tempio e, così, evitare la *bonorum venditio* degli immobili del santuario: prospettiva quanto più estranea alla concezione classica dell’intangibilità delle cose consacrate. Inoltre, oltre a un forte ridimensionamento dei limiti di alienazione delle *res sacrae*, scompare financo l’extrapatrimonialità che connotava le stesse, come si desume dal riconoscimento a favore della Chiesa degli strumenti processuali a difesa del patrimonio sacro, che la rendevano a tutti gli effetti proprietaria dello stesso.

Proprio l’abbandono dei connotati tipici delle *res sacrae* in senso stretto ha condotto all’inevitabile sfumarsi dei confini tra le cose necessarie al culto (l’*instrumentum*) e le cose per il mantenimento dello stesso (l’*ornamentum*). Una differenza che trovava la sua ragione ultima nella separazione fra l’appartenenza delle *res sacrae*, imputabile agli dei, e l’amministrazione delle stesse, assegnata alle singole *civitates*: cosicché, con la confusione della proprietà e della gestione dei beni sacri in capo alla medesima persona giuridica, si è attenuata l’importanza di quella rigida categorizzazione, incentrata soprattutto sui limiti che i magistrati dovevano seguire nell’amministrazione delle offerte votive. La distinzione, in effetti, costituiva una garanzia affinché i funzionari pubblici adempissero il loro *munus* in modo conforme allo *ius divinum*, e non destinassero le somme raccolte dalla vendita dei *donaria* per scopi estranei alle attività religiose: cautela non più necessaria da quando l’incarico della gestione non venne più affidato all’esterno, ma svolto direttamente dal vescovo o da suoi incaricati.

D’altra parte, la scomparsa della rigida separazione fra le *res sacrae* in senso stretto, destinate in modo esclusivo e perpetuo ai bisogni della divinità, e le

cose entrate in possesso della Chiesa a seguito delle elargizioni dei fedeli, definite nel gergo comune *res ecclesiasticae*, che conservavano l'idoneità al commercio dell'arcaico *ornamentum*, si desume da alcuni passi del *Codex* e delle *Novellae* nei quali si definiscono come *res* della prima specie alcuni beni dall'indubbio carattere profano²⁵⁵. Può essere a tal scopo richiamato un brano collocato in C. 1.2.23 pr. *Imp. Iustinianus A. Iuliano pp.* (a. 530), dove Giustiniano raccomanda di mantenere una distinzione '*inter divinum publicumque ius et privata commoda*', in modo da tenere distinte le *res divinae* e le *res publicae* – ossia quelle cose che nelle Istituzioni gaiane erano definite *nullius in bonis* per la loro sottrazione agli usi umani – dai beni privati, liberamente commerciabili²⁵⁶. Ebbene, ci si aspetterebbe che i *donaria*, a qualsiasi titolo ricevuti dalla Chiesa, rientrassero in quest'ultima categoria, in quanto *res profanae*, tuttavia dal frammento si evince che quanto lasciato a titolo di eredità, legato, fedecommesso, donazione e quanto ceduto a titolo di vendita a favore della *sacrosantitas ecclesia* e dei vari enti ecclesiastici (tra cui vengono citati gli ospizi per gli indigenti, i monasteri, i conventi, gli orfanotrofi, i gerontocomi²⁵⁷) fosse sottratto dalla generale disciplina prevista dallo *ius civile* in materia di prescrizione, rientrando piuttosto nello speciale regime proprio delle *res sacrae*. Commistione fra le due categorie già emersa in epoca precedente, almeno da quanto risulta in una disposizione recepita in C. 1.2.5 *Imp. Honorius et Theodosius AA. Melitio pp.* (a. 412), tesa a debellare gli atti di sacrilegio realizzati tramite l'utilizzo improprio di

²⁵⁵ Il venir meno della rigida distinzione fra cose sacre e cose destinate al mantenimento del culto è rimarcato in special modo da G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 45, il quale richiama i passi della compilazione che conterrebbero una commistione lessicale tale per cui le *res ecclesiasticae* sono designate con lo stesso linguaggio delle *res sacrae*; siffatta prospettiva emerge anche in G. GROSSO, *Corso*, cit., 63; 157.

²⁵⁶ Cfr. C. 1.2.23 pr. *Imp. Iustinianus A. Iuliano pp.*: *Ut inter divinum publicumque ius et privata commoda competens discretio sit, sancimus, si quis aliquam reliquerit hereditatem vel legatum vel fideicommissum vel donationis titulo aliquid dederit vel vendiderit sive sacrosanctis ecclesiis sive venerabilibus xenonibus vel ptochiis vel monasteriis masculorum vel virginum vel orphanotrophiis vel brephotrophiis vel gerontocomiis nec non iuri civitatum, relictorum vel donatorum vel venditorum eis sit longaeva exactio nulla temporis solita praescriptione coartanda. D. v k. April Constantinopoli Lampadio et Oreste vv. cc. cons.* (a. 530).

²⁵⁷ Nel passo vengono elencati numerosi istituti adibiti all'opera caritativa, che formavano la categoria generale delle *piae causae*, a cui spesso le fonti giustiniane si rivolgono con l'appellativo di *venerabiles domus*. Esse si distinguevano, come riportato in C. 1.2.23 pr. *Imp. Iustinianus A. Iuliano pp.* (a. 530), in *xenodochia*, ospizi volti ad accogliere i pellegrini; *ptochia*, rifugi per i poveri; orfanotrofi, per la cura e l'educazione dei fanciulli; brefotrofi, la cui etimologia rimanda al nutrimento dei neonati, e disvela lo scopo degli enti volto all'accoglimento degli infanti che, in età pagana, avrebbero subito lo *ius exponendi*; *gerontocomia*, case di cura e sollievo per anziani. I monasteri, invece, erano enti ecclesiastici che godevano di particolari privilegi, espressamente indicati negli statuti di fondazione, la cui cerimonia di istituzione rispecchiava quella prevista per i luoghi di culto; essi si distinguevano dagli oratori, nei quali si tenevano preghiere e si compivano atti di pietà, senza la celebrazione del sacramento eucaristico, ammessa solo nel luogo consacrato. Si veda, in letteratura, F. FABBRINI, '*Res divini iuris*', cit., 564.

*'praedia usibus caelestium secretorum dedicata'*²⁵⁸: terreni definiti come cose consacrate agli usi divini, con la denominazione tipica delle *res sacrae*, quando invero costituivano fondi oggetto di offerte votive, i cui frutti erano nient'affatto sottratti all'ordinaria circolazione delle merci. La confusione lessicale si ritrova, forse ancor più marcata, nei passi delle *Novellae*, in specie nella Nov. 7, dall'eloquente titolo: *'De non alienandis aut permutandis ecclesiasticis rebus immobilibus ut in specialem hypothecam dandis creditoribus, sed sufficere generales hypothecas'*: nessuna incertezza, quindi, che il contenuto della disposizione legislativa sia circoscritto alle *res ecclesiasticae*, delle quali si limitava, qualora si trattassero di immobili, l'alienazione e la permuta, nonché si restringeva la possibilità della *datio hypothecae*²⁵⁹. Ciò nonostante, nella *praefatio* si rinviene la menzione delle *alienationes 'super sacris rebus'*, non intendendosi certo le *res sacrae stricto sensu*, che già erano sottratte dal *commercium*, con le due sole eccezioni di cui si è fatto cenno, ma le stesse cose nella piena disponibilità della Chiesa delle quali parla il titolo. Incertezza definitoria che spunta anche in seguito, nel secondo capitolo, ove le *res sacrae* vengono contrapposte alle *res communes omnium* e alle *res publicae*, sebbene il riferimento sia sempre a cose alienabili²⁶⁰.

11.4. La disciplina delle *'res ecclesiasticae'*.

L'avvicinarsi delle due categorie, comunque, non portò mai alla loro perfetta sovrapposizione, talché in tutta la consolidazione giustiniana le *res sacrae* sono mantenute formalmente distinte dalle *res ecclesiasticae*, seppure il regime delle prime differisca soltanto per i divieti di disposizione più rigorosi rispetto a quelli valevoli per le seconde²⁶¹. Il *discrimen*, allora, era individuato in via esclusiva nel diverso grado di alienabilità dei beni costituenti il patrimonio della Chiesa, dato che la scomparsa dell'extrapatrimonialità sulle cose consacrate

²⁵⁸ Cfr. C. 1.2.5 *Imp. Honorius et Theodosius AA. Melitio pp.: Placet rationabilis consilii tenore perpenso dextra moderazione praescribere, a quibus specialiter necessitatibus ecclesiae urbium singularum habeantur immunes. prima quippe illius usurpationis contumelia depellenda est, ne praedia usibus caelestium secretorum dedicata sordidorum munerum faece vexentur. D. VIII k. Iun. Ravenna Honorio VIII et Theodosio V AA. cons. (a. 412)*

²⁵⁹ Cfr. Nov. 7 *praef.: Unam intentionem hanc semper ponimus, omne quicquid prius imperfectum aut confusum videbatur, hoc et expurgare et perfectum ex imperfecto declarare. Quod etiam in omni legislatione facientes credimus oportere et in alienationibus, quae fiunt super sacris rebus, una complexi lege, quae priores omnes et renovet et emendet, et quod deest adiciat et quod superfluum est abscidat.*

²⁶⁰ Cfr. Nov. 7.2.1: *... utique cum nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et sacrae res a communibus et publicis, quando omnis sanctissimis ecclesiis abundantia et status ex imperialibus munificentibus perpetuo praebetur.*

²⁶¹ In questo senso, G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 45.

rendeva ormai superfluo il fondamentale iato dell'età classica fra *res divini iuris* e *res profanae*. Le disposizioni dedicate a regolare i rapporti ecclesiastici sono numerose e non sempre coordinate: una produzione fluviale che si comprende alla luce della relativa novità della materia, dato che l'editto di Tessalonica (C.Th. 16.1.2 pr. *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae* [a. 380]), con cui Teodosio I fece del cristianesimo la religione dell'impero, proclamandone l'obbligatorietà e vietando la pratica di ogni culto pagano, risale al 380 d.C.²⁶². Nel periodo che ne seguì, i vari imperatori si occuparono soprattutto di rimuovere i resti del culto precedente, ordinando che venissero tolti i sussidi pubblici che i sacerdoti e i templi avessero ancora percepito²⁶³, rimossi gli idoli, devoluti i santuari pubblici al fisco²⁶⁴ e distrutti quelli privati per mano dei loro stessi proprietari²⁶⁵, proibiti i sacrifici²⁶⁶ e le feste pagane: a dispetto della perentorietà delle prescrizioni, tutte collocate all'interno del titolo *De paganis, sacrificiis et templis* del libro sedicesimo del Codice teodosiano, si può supporre che esse stentassero a venir eseguite nella pratica, come dimostrerebbe la disposizione che sanzionava i pubblici funzionari renitenti a darne effettiva attuazione²⁶⁷. L'opera di distruzione del culto antico, che

²⁶² Cfr. C.Th. 16.1.2 pr. *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae: Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. D. III k. Mar. Thessalonicae Gratiano v. et Theodosio I AA. cons. (a. 380).*

²⁶³ Cfr. C.Th. 16.10.14 *Impp. Arcadius et Honorius AA. Caesario pp.: Privilegia si qua concessa sunt antiquo iure sacerdotibus ministris praefectis hierofantis sacrorum sive quolibet alio nomine nuncupantur, penitus aboleantur nec gratulentur se privilegio esse munitos, quorum professio per legem cognoscitur esse damnata. D. VII id. Dec. Constantinopoli Arcadio IV et Honorio III AA. cons. (a. 396).*

²⁶⁴ Cfr. C.Th. 16.10.4 *Imp. Constantius AA. ad Taurum pp.: Placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari ... Facultates etiam perempti fisco decernimus vindicari et similiter adfligi rectores provinciarum, si facinora vindicare neglexerint. D. k. Dec. Constantio IV et Constante II AA. cons. (a. 346); C.Th. 16.10.19.2 *Imppp. Arcadius, Honorius et Theodosius AAA. Curtio pp.: Aedificia ipsa templorum, quae in civitatibus vel oppidis vel extra oppida sunt, ad usum publicum vindicentur. Arae locis omnibus destruantur omniaque templa in possessionibus nostris ad usum adcommodos transferantur; domini destruere cogantur. D. XVII k. Dec. Romae Basso et Philippo cons. (a. 408).**

²⁶⁵ Cfr. C.Th. 16.10.16 *Impp. Arcadius et Honorius AA. ad Eutychianum pp.: Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur. D. VI id. Iul. Damasco Theodoro v. c. cons. (a. 399).*

²⁶⁶ Cfr. C.Th. 16.10.4 *Imp. Constantius AA. ad Taurum pp. (a. 346): Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere; C.Th. 16.10.6: Imp. Constantius A. et Iulianus Caes.: Poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit. D. XI k. Mart. Mediolano Constantio A. VIII et Iuliano Caes. cons. (a. 356).*

²⁶⁷ Cfr. C.Th. 16.5.46 *Impp. Honorius et Theodosius AA. Theodoro pp. II post alia: Quod si quisquam iudicum peccato coniventiae executionem praesentis legis omiserit, noverit amissa dignitate graviolem motum se nostrae clementiae subiturum, officium quoque suum, quod salutis propriae contempta suggestionem defuerit, punitis tribus primatibus condemnatione viginti librarum auri plectendum. Ordinis quoque viri si in*

aveva subito nel corso degli anni alterne vicende, ove periodi di maggior clemenza verso i pagani si alternavano a vere e proprie persecuzioni, raggiunte l'acme con la costituzione di Teodosio II e Valentiniano III del 435 d.C., con la quale si impose ai magistrati di distruggere i templi politeisti, con l'espiazione dei luoghi tramite l'infissione della croce²⁶⁸. Con tale provvedimento, si sanciva la scomparsa delle antiche *res sacrae*, così da lasciare «libero campo ad altre norme giuridiche che regolassero i rapporti delle cose destinate al culto nella nuova religione²⁶⁹».

Compito assunto, in modo particolare, da Giustiniano, che, da un lato, ha recuperato i principi classici in relazione alle *res sacrae*, come evidenziato in C. 1.2.21 *Imp. Iustinianus A. Demostheni pp.* (a. 529); dall'altro lato, ha impresso *ex novo* un regime giuridico speciale per le *res ecclesiasticae*, dando corpo a una regolamentazione, come preannunciato, dai profili magmatici, a causa dei numerosi interventi, assunti in tempi diversi, sul medesimo tema. L'imperatore dedica, per l'appunto, i primi tredici titoli del primo libro del Codice alla materia ecclesiastica, occupandosi spesso di questioni non prettamente giuridiche, come dimostrano le norme riguardanti l'organizzazione interna della Chiesa, nonché quelle che imprimevano valore cogente ad alcuni precetti dogmatici. Nelle Novelle, però, emerge con maggior nitore il regime dei rapporti patrimoniali sulle cose ecclesiastiche: in special modo dalla, più volte richiamata, Nov. 7, il cui contenuto ricalca una precedente costituzione di Leone e Antemio, con efficacia però circoscritta alla sola Chiesa di Costantinopoli²⁷⁰. Giustiniano quindi estende la norma speciale a tutti i beni ecclesiastici, in vario modo pervenuti all'Ecclesia, prevedendo regole stringenti a protezione degli immobili – per i quali sussisteva il

propriis civitatibus vel territoriis commissum tale aliquid siluerint in gratiam noxiorum, deportationis poenam et propriarum amissionem facultatum se noverint subituros. D. XVIII k. Feb. Ravennae Honorio VIII et Theodosio III AA. cons. (a. 409). In letteratura, il commento del graduale passaggio dal culto pagano a quello cristiano si ha in A. GALANTE, *La condizione*, cit., 41 ss.

²⁶⁸ Cfr. C.Th. 16.10.25 *Imp. Theodosius et Valentinianus AA. Isidoro pp.: Omnibus sceleratae mentis paganae execrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque antiquorum sanctionum auctoritate prohibitis interdiciamus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus, scientibus universis, si quem huic legi aput competentem iudicem idoneis probationibus illuisse constiterit, eum morte esse multandum. D. XVIII k. Dec. Constantinopoli Theodosio XV et Valentiniano IV AA. cons.* (a. 435).

²⁶⁹ Cfr. A. GALANTE, *La condizione*, cit., 46.

²⁷⁰ Cfr. C. 1.2.14 pr. *Imp. Leo et Anthemius AA. Armasio pp.: Iubemus nulli posthac archiepiscopo in hac urbe regia sacrosanctae ecclesiae praesidenti, nulli oeconomo, cui res ecclesiastica gubernanda mandatur, esse facultatem fundos vel praedia urbana seu rustica, res postremo immobiles aut in his praediis colonos vel mancipia constituta aut annonas civiles cuiuscumque suprema vel superstitis voluntate ad religiosam ecclesiam devolutas sub cuiuscumque alienationis specie ad quamcumque transferre personam, sed ea praedia dividere quidem, colere augere et ampliare nec ulli isdem praediis audere cedere. D. Constantinopoli Iordane et Severo cons.* (a. 470).

divieto di alienazione, sia a titolo oneroso sia gratuito, salvo limitate deroghe, mentre era concessa l'enfiteusi, purché a tempo limitato, e l'usufrutto²⁷¹ –, lasciando invece maggior libertà all'autorità ecclesiastica di immettere nel commercio i beni mobili, anche se eccezioni alla loro cedibilità erano comunque stabilite. Per assicurare la cogenza delle disposizioni, erano inoltre comminate pene, avverso l'economo della diocesi, non solo qualora avesse venduto gli immobili, come la costituzione ispiratrice prevedeva, ma anche nel caso in cui avesse dato gli stessi in donazione, permuta, enfiteusi perpetua, *datio pignoris*²⁷². Si può ritenere, concludendo, che la Nov. 7 costituisca il testo fondamentale dettato dall'autorità imperiale in ordine alle *res ecclesiasticae*, come peraltro risulta dai successivi interventi legislativi, che apportano soltanto modifiche di dettaglio al regime generale in essa versato²⁷³.

11.5. La Chiesa come persona giuridica.

La Chiesa – in quanto titolare della proprietà sia sulle *res sacrae* sia sui *donaria* affluiti nella sua dotazione, con la facoltà di disporre dei beni di entrambe le categorie, pur nell'osservanza di limiti variamente graduati (più stringenti per le cose necessarie al culto, meno rigorosi per quelle costituenti semplice *ornamentum*) – si staglia nel panorama del diritto romano come una nuova

²⁷¹ Cfr. Nov. 7.3.2: *Quod autem dictum a nobis est, ut nullius immobilis rei ecclesiasticae aut ptochicae alienatio sit permessa ad nullam nostrae reipublicae personam, sancimus valere non solum super constantibus domibus et suburbanis et hortis et agris, sed etiam super ruinis, sive ex igne sive ex terrae motu sive ex alia qualibet causa ruina sit sed etiam in his quae omnino destructa sunt et in pavimento iacent, sive etiam puris ruinis nullum habentibus aedificium neque materiam iacentem. Non enim in illis alienationem fieri permittimus nisi in sola emphyteosi temporali, secundum quod dudum a nobis dictum est, in tribus personis talibus, quales praediximus.*

²⁷² Cfr. Nov. 7.5: *Quia vero Leonis piae memoriae constitutio poenas paene solummodo in venditione decrevit, nos autem interdiximus non venditiones solum, sed etiam donationes et permutationes et perpetuas emphyteosis et pignorum dationes in rebus immobilibus.*

²⁷³ La Nov. 7, infatti, è stata più volte emendata, sempre nel rispetto dei principi generali in essa espressi. Una prima modifica è contenuta nella Nov. 46, a cui ha fatto seguito la riforma posta nella Nov. 54: entrambi gli interventi in seguito riformati, a loro volta, dalla Nov. 55 e dalla Nov. 67. Sicché, come fatto notare da V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 156 s., i richiamati provvedimenti legislativi avevano ingenerato una certa confusione in ordine all'effettiva condizione delle *res ecclesiasticae*, tanto che Giustiniano decise di emanare due ulteriori Novelle (Nov. 120 e Nov. 131) che raccogliessero, in un testo unitario, la disciplina del loro regime patrimoniale. Lo schema base era desunto dalla Nov. 7, sebbene fossero introdotti alcuni temperamenti, come la possibilità di dare in locazione gli immobili, seppur per un tempo limitato (Nov. 120.3: *Locationes vero ab ipsis venerabilibus domibus fieri concedimus in quantoscumque contrahentibus annos placuerit, non transcendentibus videlicet triginta annorum tempus*). Le novità più rilevanti, messe in luce da V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 157; F. FABBRINI, voce '*Res divini iuris*', cit., 563, riguardavano deroghe concesse all'autorità ecclesiastica rispetto alla disciplina generale dello *ius civile* in materia, da un lato, di *datio in solutum*, posto che, quando la Chiesa era priva della capacità di ottemperare ai suoi debiti, il debitore poteva essere costretto ad accettare, in luogo del denaro, anche beni immobili, in mancanza di altre sostanze; dall'altro lato, di enfiteusi, che seguiva norme del tutto speciali.

persona giuridica, dotata di capacità sul piano patrimoniale²⁷⁴. Il riconoscimento della personalità a un ente religioso, con connessa rappresentanza organica alla relativa autorità, rappresentava una questione che, nell'epoca precedente, i *prudentes* non si erano mai posti, almeno a dar seguito ai passi della compilazione. Si può supporre, infatti, che mancasse la necessità di qualificare i santuari o gli ordini sacerdotali come persone idonee alla titolarità di situazioni giuridiche soggettive, dato che quest'ultime erano imputabili in capo agli dei, riconosciuti quali detentori di una intima relazione di appartenenza con le cose sacre in senso stretto e con quelle che ne dividevano, almeno in parte, il regime. Dèi che, allo stesso tempo, non abbisognavano di alcuna investitura giuridica per difendere il loro *status* di proprietari, latalmente inteso, o per esercitare il *commercium*, visto che ogni attività connessa con l'amministrazione dei loro beni era affidata ai magistrati cittadini, che tanto agivano in giudizio contro gli occupanti illeciti del suolo sacro e contro chi avesse sottratto un bene del tempio, quanto avevano la competenza di alienare le offerte votive. I rappresentanti della *civitas*, inoltre, erano adiuvati nel loro compito di difesa dell'intangibilità dei *loca sacra* dalla stessa comunità dei *cives*: spesso i mezzi processuali posti a protezione del *sacrum* erano azioni popolari, che permettevano al *quivis de populo* di instaurare un giudizio. Carattere popolare, peraltro, caratteristico anche degli interdetti, che solevano essere apprestati, almeno nel corso dell'età classica, per soddisfare esigenze *iuris civitatis*, anziché mere contese *iuris privatorum*. Sicché la netta separazione fra titolarità e gestione del patrimonio sacrale non necessitava della concessione di una particolare soggettività, sul piano giuridico, dei numi, né delle congregazioni che ne curavano il culto.

Esigenza, però, venuta a crearsi con l'abbandono del dogma della extrapatrimonialità, legato al riconoscimento del *dominium ex iure Quiritium* a favore, si potrebbe ritenere, delle articolazioni ecclesiastiche di vertice, cioè di ciascuna circoscrizione territoriale riconducibile a un vescovo: autorità che,

²⁷⁴ Di grande rilevanza, soprattutto per l'impatto che hanno avuto nella dottrina successiva, sono le osservazioni compiute sul concetto di persona giuridica da F.C. VON SAVIGNY, *Sistema*, cit., 249 s., da intendersi come un soggetto capace di avere un patrimonio. Il giurista tedesco, innanzitutto, riconosce l'esistenza di associazioni religiose nel periodo profano, ma al contempo ritiene che le stesse non fossero investite, fin dal momento della loro comparsa, dell'attributo personalistico, in quanto le spese necessarie al mantenimento del culto degli dei erano sopportate dallo Stato, «e ciò rendeva meno necessaria la esistenza di un patrimonio sia della corporazione formata dal collegio dei sacerdoti, sia dal tempio stesso». Solo nel prosieguo, quando il concetto di persona giuridica era venuto affermandosi per le città indipendenti, esso venne esteso anche alle antiche associazioni dei sacerdoti, nonché a soggetti del tutto ideali, come i templi: applicazione che ha avuto la sua massima espansione con l'affermarsi del cristianesimo come religione ufficiale.

nell'organigramma della Chiesa, *superiorem non recognoscens*. In realtà, sebbene nella compilazione si rinviengano delle disposizioni destinate a una singola sede vescovile – come lascia intendere la stessa Nov. 7, ove Giustiniano richiama il precedente regime giuridico delle *res ecclesiasticae* dettato da Leone e Antemio per i soli beni appartenenti al patriarcato di Costantinopoli (*'ad solam diocesis patriarchicae sedis huius felicissimae civitatis'*)²⁷⁵ –, ciò non deve indurre a credere che la personalità giuridica fosse costituita soltanto in capo alla diocesi e non alle articolazioni ecclesiastiche minori²⁷⁶. Del resto, la prova che gli oratori e le chiese territoriali avessero piena capacità patrimoniale è data dalla costituzione contenuta in C. 1.2.25 *Imp. Iustinianus A. Iuliano pp.* (a. 530), di seguito analizzata, che riconosce ad ogni singola chiesa sita in città o in territorio extraurbano, vale a dire in un villaggio o in campagna (*'sacrosanctam ecclesiam ipsius civitatis vel vici vel agri'*), l'idoneità all'acquisto di lasciti testamentari. La *testamenti factio* passiva, peraltro, non era riconosciuta soltanto alle pievi, ma anche alle *piae causae*, che infatti le fonti giustiniane sogliono affiancare alle *ecclesiae*: una costituzione del 529 d.C., riportata in C. 1.2.22 pr. *Imp. Iustinianus A. Demostheni pp.* (a. 529), si riferisce a tali *venerabiles domus* con l'appellativo

²⁷⁵ Quando i provvedimenti imperiali dovevano stabilire dei limiti alla disponibilità delle *res sacrae*, essi usavano rifarsi proprio alla diocesi, la quale, in quanto destinataria ultima del divieto, era riconosciuta come titolare dei beni stessi, su cui deteneva anche i relativi poteri di cessione: si veda, in proposito, il testo di C. 1.2.14 pr. *Imp. Leo et Anthemius AA. Armasio pp.* (a. 470), che riporta proprio la costituzione di Leone e Antemio volta a prescrivere la nullità dell'alienazione degli immobili posta in essere dall'autorità ecclesiastica di Costantinopoli: *Iubemus nulli posthac archiepiscopo in hac urbe regia sacrosanctae ecclesiae praesidenti, nulli oeconomio, cui res ecclesiastica gubernanda mandatur*. Il riconoscimento della diocesi come titolare dei beni – non solo ecclesiastici, ma anche sacri – si desume anche dalla costituzione di Anastasio, relativa, anch'essa, alla sola Chiesa di Costantinopoli, da cui Giustiniano trasse ispirazione per dettare la disciplina confluita in C. 1.2.21 *Imp. Iustinianus A. Demostheni pp.* (a. 529). La *praefatio* della costituzione, riportata in C. 1.2.17 pr. *Imp. Anastasius A.*, è a tal scopo eloquente: *Sancimus ea, quae de sacrosanta magna ecclesia huius regiae urbis ... definita sunt valueruntque, manere iis inconcussa et illaesa omnimodo custodita*.

²⁷⁶ L'impostazione generale dello studio della personalità giuridica in capo agli enti religiosi è stata tracciata da F.C. VON SAVIGNY, *Sistema*, cit., 268 ss., il quale ritiene che l'idea per cui il titolare del patrimonio ecclesiastico fosse un unico soggetto – da individuarsi in Gesù Cristo, nella Chiesa in generale, nel suo Pontefice – venne ben presto abbandonata, a favore della convinzione volta a riconoscere una pluralità di soggetti di diritto. A conferma di ciò, Savigny cita la legge di Giustiniano del 530 d.C. riportata in C. 1.2.25 *Imp. Iustinianus A. Iuliano pp.* (a. 530), testo che ritiene importante in quanto non insidioso: dal frammento si ricaverebbe che il soggetto del diritto di successione fosse la singola comunità ecclesiastica, vale a dire la corporazione dei cristiani appartenenti a quella data chiesa. Sicché i proprietari dei beni ecclesiastici erano le singole chiese e, in particolare per i beni delle parrocchie, l'universalità dei parrocchiani; non risulta invece convincente l'opinione per cui la diocesi fosse detentrica di tutto il patrimonio ricompreso nella giurisdizione vescovile. D'altronde, due distinte parrocchie avevano la capacità di entrare tra loro in relazione, dando luogo ad acquisti e perdite di diritti per prescrizione, così come la costituzione di servitù prediali: rapporti giuridici che presupponevano l'esistenza di due masse patrimoniali tra loro distinte.

di *personae*, sancendone così la personalità giuridica e la relativa capacità di acquistare rapporti patrimoniali sia tra vivi sia a causa di morte²⁷⁷.

La capacità dell'autorità ecclesiastica di acquistare situazioni giuridiche patrimoniali *mortis causa* è riconosciuta *in primis* da una costituzione di Costantino del 321 d.C., riportata sia nel Codice teodosiano, in C.Th. 16.2.4 *Imp. Constantinus A. ad populum* (a. 321), sia in quello giustiniano, in C. 1.2.1 *Imp. Constantinus A. ad populum* (a. 321), nell'*incipit* del titolo dedicato *De sacrosanctis ecclesiis et de rebus et privilegiis earum*²⁷⁸. L'imperatore che per primo aveva tollerato il cristianesimo, quindi, ha concesso la facoltà a chiunque di devolvere, al momento della morte, qualsiasi porzione del proprio patrimonio alla

²⁷⁷ Cfr. C. 1.2.23 pr. *Imp. Iustinianus A. Iuliano pp.* (a. 530), già richiamata; C.1.2.22 pr. *Imp. Iustinianus A. Demostheni pp.* (a. 529): *Sancimus res ad venerabiles ecclesias vel xenones vel monasteria vel ptochotrophia vel brephotrophia vel orphanotrophia vel gerontocomia vel si quid aliud tale consortium descendentes ex qualicumque curiali liberalitate sive inter vivos sive mortis causa sive in ultimis voluntatibus habita lucrativorum inscriptionibus liberas immunesque esse: lege scilicet, quae super huiusmodi inscriptionibus posita est, in aliis quidem personis suum robur obtinente, in parte autem ecclesiastica vel aliarum domuum, quae piis consortiis deputatae sunt, suum vigorem pietatis intuitu mitigante ... Recitata septimo miliario huius inclitae civitatis in novo consistorio palatii Iustiniani* (a. 529). La personalità giuridica delle *piae causae* emerge anche dai passi delle Novelle, in particolare da Nov. 120.7.1, la quale riconosce alle stesse la facoltà di costituire enfiteusi perpetue e ravvisa in esse enti dotati di un'amministrazione autonoma: *Licentiam igitur damus praedictis venerabilibus domibus non solum ad tempus emphyteosin facere immobilium rerum sibi competentium, sed perpetue haec emphyteotico iure volentibus dari. Et si quidem sanctissimae sint ecclesiae vel aliae venerabiles domus, quarum gubernationem loci sanctissimus episcopus aut per se aut per venerabilem clerum facit, cum voluntate eorum et consensu fieri huiusmodi contractum, iurantibus praesente eo oeconomis et administratoribus et cartulariis ipsius venerabilis domus, quod ex hac emphyteosi nullum damnum eidem venerabili domui infertur; si vero ptochia aut xenones aut nosocomia aut reliquae venerabiles domus sint propriam administrationem habentes, si quidem venerabilia oratoria esse contigerit, cum voluntate maioris partis ibidem adorantium clericorum, nec non et oekonomi, si vero xenon aut ptochium aut nosocomium aut alia sit venerabilis domus, apud praepositum ipsius contractum fieri, iurantibus ordinantibus earundem venerabilium domorum praesentia deo amabilis episcopi a quo praeponuntur aut ordinantur quod nihil ad laesionem ad praescriptionem ipsarum venerabilium domorum de huiusmodi contractu efficitur.* Sulla personalità giuridica delle pie fondazioni, cfr. C.F. VON SAVIGNY, *Sistema*, cit., 271 ss., che riconosce ad esse un patrimonio proprio, rientrante nella categoria generale dei beni della Chiesa (*bona ecclesiastica*): appellativo che rispondeva al duplice scopo di porre la massa di beni delle *piae causae* sotto l'influenza e la sorveglianza delle autorità ecclesiastiche e di estendere i privilegi di cui godevano le *res sacrae*, fatalmente intese, agli stessi. Analogamente a quanto dimostrato per le parrocchie, Savigny riscontra la prova decisiva della personalità giuridica delle *venerabiles domus* nell'attestazione che avessero piena capacità di entrare – sia tra loro, sia con lo Stato, con le città, con le chiese – in una serie di rapporti giuridici così ampia che sarebbe stata impossibile in assenza di una autonoma esistenza giuridica.

²⁷⁸ Cfr. C. 1.2.1 *Imp. Constantinus A. ad populum*: *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. non sint cassa iudicia. nihil est quod magis hominibus debetur, quam ut supremae voluntatis, post quam iam aliud velle non possunt, liber sit stilus et licitum quod iterum non redit arbitrium. PP. v non. Iul. Romae Crispo II et Constantino II CC. cons.* (a. 321). Per la letteratura al riguardo, cfr. A. PHILIPSBORN, *Der Begriff der Juristischen Person im römischen Recht*, in ZSS, LXXI, 1954, 66 ss.; G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 259, che considera la costituzione costantiniana come la conferma dell'esclusione della proprietà divina sulla Chiesa e, pertanto, della carenza di capacità giuridica in capo a Dio; di opinione diversa J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, 1958, 299 ss., il quale ritiene che i lasciti ereditari venissero acquistati dalle comunità locali di fedeli e non dagli enti ecclesiastici, in quanto non si sarebbe ancora sviluppato il concetto di fondazione e, allo stesso tempo, la Chiesa sarebbe stata priva di personalità giuridica.

santissima e venerabile Chiesa cattolica, dando risalto così al valore supremo della libertà testamentaria, qualsiasi fosse il soggetto che il *de cuius* volesse beneficiare. Principio confermato in seguito da Giustiniano che, con una costituzione emanata tra il 528 e il 529 d.C., ha stabilito dapprima il divieto generale di istituire erede o legatario una persona incerta (C. 6.48.1 *Imp. Iustinianus* [a. 528-529]: *Recte quemlibet postumum qui vult heredem scribit: neque non et legatum et fideicommissum ei relinquit, nisi scilicet heres fieri prohibitus erat vel si in rerum natura erat. Heredes incertos scribi constitutio vetat ...*), di poi ha ammesso la possibilità di effettuare delazioni a beneficio degli enti ecclesiastici, attribuendo ad essi, quindi, la *testamenti factio* passiva (C. 6.48.1.26 *Imp. Iustinianus* [a. 528-529]: *Et de iis quae perpetuo petuntur relicta ecclesiis xenonibus vel ptochiis vel venerabilibus domibus vel universitati totius cleri vel ad redemptionem captivorum vel ipsis pauperibus vel captivis*)²⁷⁹.

In conformità agli assunti teologici della nuova religione, che non permettevano di considerare gli elementi della Trinità quali soggetti con caratteristiche simili agli uomini e, in quanto tali, titolari di situazioni patrimoniali, si sentì la necessità di escludere espressamente la personalità giuridica degli esseri soprannaturali, individuando come unici soggetti di diritti le congregazioni religiose. Ecco, pertanto, che un provvedimento del 530 d.C., poi confluito in C. 1.2.25 *Imp. Iustinianus A. Iuliano pp.* (a. 530), escludeva la delazione ereditaria a favore di Gesù Cristo, degli arcangeli e dei martini, disponendo gli enti ecclesiastici chiamati a succedere al loro posto. La costituzione era tesa a risolvere un problema che si poneva spesso nella prassi, dato che i lasciti testamentari a beneficio del Cristo, senza l'indicazione di un particolare santuario, erano andati diffondendosi '*in multis testamentis*': si decise, quindi, di devolvere gli stessi – fossero eredità, legati o fedecommissi – a vantaggio della chiesa del luogo in cui il defunto dimorava. Nel caso invece fosse fatta menzione degli arcangeli e dei martiri, la *voluntas testatoris* andava interpretata nel senso che volesse indicare l'oratorio a loro dedicato, sito nel territorio in cui il *de cuius* risiedeva o, in mancanza, nella relativa metropoli. Se però gli oratori fossero stati parecchi, e il testatore non ne avesse menzionato uno in particolare, la disposizione sarebbe andata a vantaggio di quello in cui il defunto soleva ritirarsi a pregare e verso cui aveva dimostrato così di provare un

²⁷⁹ Costituzione richiamata, come osservato da G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 259 nt. 118, anche in I. 2.20.27.

maggior legame spirituale; qualora tale criterio discretivo non potesse utilizzarsi, sarebbe succeduto l'oratorio più bisognoso. Nell'opposta situazione invece, vale a dire quando non vi fossero stati oratori dedicati all'essere soprannaturale prescelto, il lascito sarebbe stato erogato alla chiesa del luogo di dimora²⁸⁰.

Al fine di trarre delle considerazioni di sintesi in ordine alle novità emerse, nel regime giuridico delle *res sacrae* latamente considerate, a seguito dell'abbandono della religione tradizionale romana, non deve tralasciarsi che nell'età precostantiniana, prima della concessione della libertà di culto nell'impero, i beni afferenti alla Chiesa erano a tutti gli effetti delle *res privatae*, quand'anche fossero oggetti indispensabili per la pratica cultuale. Il carattere privato degli oggetti di culto non era peraltro escluso dal fatto che, in alcuni testi, si ammettesse la titolarità di rapporti patrimoniali in capo alle comunità cristiane primitive, considerate alla stregua di associazioni di *cives*. Una notizia al riguardo è fornita da Lampridio nella biografia di Alessandro Severo, ove si narra di un conflitto di proprietà fra la comunità cristiana di Roma e la corporazione degli Osti, vertente sul possesso di un terreno, in precedenza parte del demanio pubblico, sul quale i cristiani volevano innalzare un edificio sacro, osteggiati in questo dagli Osti che vantavano sull'appezzamento alcuni loro diritti. Lite che venne composta dall'imperatore, il quale concesse il fondo ai primi – preferendo che il terreno venisse dedicato al culto divino, qualunque fosse stato il dio venerato, anziché a scopi profani –, riconoscendoli al contempo quale associazione capace di disporre di proprietà immobiliare²⁸¹.

²⁸⁰ Cfr. C. 1.2.25 *Imp. Iustinianus A. Iuliano pp.* (a. 530): *Quoniam in multis testamentis invenimus tales institutiones, quibus vel ex asse quibus dominum nostrum Christum heredem scripsit nulla aede sacra adiecta, vel eundem dominum nostrum Iesum Christum ex dimidia aliave qua inaequali parte, alium vero quemlibet ex semisse vel alia parte ... hoc quoque emendantes sancimus, si quidem dominum nostrum Iesum Christum heredem quis scripserit vel ex asse vel ex parte, directis verbis videri sacrosanctam ecclesiam ipsius civitatis vel vici vel agri, in quo defunctus morabatur, heredem institutam eamque hereditatem ex asse a religiosissimis eiusdem oeconomis exigi vel ex parte pro qua heres scripta est ... 1. Sin autem sanctorum archangelorum vel venerandorum martyrum quem nominaverit nec mentionem fecerit domus ... si quidem in illa civitate vel eius territorio extat oratorium in honorem illius reverentissimi archangeli vel sanctissimi martyris, id videri heredem scriptum esse: sin autem non extat in ipsa civitate territoriove eiusmodi domus, tunc venerabiles quae in metropoli erunt domus ... si vero nec illic quidem eiusmodi domus invenitur, rursus sacrosantae loci ecclesiae et hoc capiant ... 3. Si vero testator certum locum non nominavit, inveniuntur autem in illa civitate territoriove plura oratoria, si quidem in uno eorum defunctus absidue versabatur et maiorem pro eo adfectionem habebat, illi videri legatum relictum. 4. Sin nihil eiusmodi invenitur, eorum qui eiusdem denominationis sunt tenuiori et magis auxilio indigenti potius tale legatum vel hereditatem relictam videri.*

²⁸¹ Cfr. Lampr. *Alex. Sever.* 49.6: *Cum christiani quendam locum, qui publicus fuerat, occupassent, contra popinarii dicerent sibi eum deberi, rescripsit melius esse, ut quemadmodumcumque illic deus colatur, quam popinariis dedatur.* Il brano, assieme ad altri da cui desumere il riconoscimento della capacità patrimoniale in capo alle comunità di cristiani, è commentato da G. BOVINI, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Milano, 1948, 56 ss.; inoltre, è citato anche da A. GALANTE,

Ad ogni modo, soltanto con il progressivo riconoscimento del nuovo culto, la *civitas* introdusse dei limiti alla alienazione dei beni connessi alle ragioni di culto, utilizzando i modelli giuridici forgiati sulla pratica pagana, così da estrarre finalmente tali *res* dalla categoria del patrimonio privato per investirle della qualifica di *res divini iuris*. I principi classici, a tal scopo, furono adattati alla teologia cristiana, che prevedeva una divinità con caratteristiche assai diverse dagli antichi *dii superi*, priva di ogni elemento che la avvicinasse agli uomini. Cosicché i due originari connotati delle cose consacrate vennero di molto ridimensionati: l'inalienabilità aperta ad alcune eccezioni, l'extrapatrimonialità del tutto abbandonata. La Chiesa, con le sue articolazioni territoriali minori, venne allora riconosciuta come titolare della proprietà tanto sulle *res sacrae*, quanto sulle *res ecclesiasticae*: le quali ultime, pur mantenendo come l'arcaico *ornamentum* la qualifica formale di *res profanae*, si differenziarono dalle prime solo perché soggette a restrizioni più limitate nell'esercizio del *commercium*.

Un siffatto affresco trova riflesso nella tarda Epitome di Gaio, inserita nella *lex Romana Wisigothorum*, là dove il redattore trasforma il passo originale di Gai 2.4-5 nella formula, contenuta in Gai. Ep. 2.1.1, così resa: *Divini iuris sunt ecclesiae, id est templa Dei, vel ea patrimonia ac substantiae, quae ad ecclesiastica iura pertinent*. Pertanto, nel diritto tardoantico le cose di diritto divino erano identificate con i santuari e con il patrimonio degli enti ecclesiastici: scomparso ogni riferimento alla *dedicatio* a entità superiori, templi e offerte votive erano posti sullo stesso piano, accomunati ormai dall'essere entrambi nel *dominium* dell'autorità religiosa, dalla condivisa natura di *res ecclesiae*. Il che ha avuto come portato il superamento della *summa divisio* gaiana tra *res divini iuris* e *res humani iuris*, dato che le prime erano state private degli antichi concetti dell'indisponibilità umana e dell'appartenenza agli dei, condensati da Gaio nell'accezione – non più utilizzata dall'epitomatore con riferimento alle cose di diritto divino – di *nullius in bonis esse*. Sicché la *divisio* è stata trasformata in una tripartizione, tra '*res aut nostri iuris sunt, aut divini, aut publici*'²⁸², nella quale le

La condizione, cit., 34, come attestazione che le comunità cristiane avessero, ben prima del riconoscimento dell'editto di Tessalonica, il possesso di luoghi di culto, che difendevano anche con mezzi giuridici.

²⁸² Cfr. Gai. Ep. 2.1.1: *Omnes itaque res aut nostri iuris sunt, aut divini, aut publici. Nostri iuris sunt, quae in proprietate nostra esse noscuntur. Divini iuris sunt ecclesiae, id est, templa Dei, vel ea patrimonia ac substantiae, quae ad ecclesiastica iura pertinent. Publici iuris sunt muri, fora, portae, theatra, circus, arena, quae antiqui sancta appellaverunt, pro eo, quod exinde tolli aliquid aut contingi non liceret. Sed haec omnia in nullius bonis sunt, ideo publici iuris esse dicuntur*. Merita di essere evidenziato come l'epitomatore abbia abbandonato la categoria delle *res sanctae*, inglobandole nelle *res publicae*, nonché abbia conservato la dizione *nullius in bonis* soltanto con riferimento alle *res publicae* stesse.

res divini iuris si differenziano poiché ‘*ad ecclesiastica iura pertinent*’: segno del prorompente ruolo della Chiesa nel panorama giuridico quale soggetto detentore di rapporti patrimoniali²⁸³.

²⁸³ Il passo Gai. Ep. 2.1.1 è stato studiato da G. ARCHI, *La ‘summa divisio rerum’ in Gaio e Giustiniano*, in *SDHI*, III, 1937, 15 ss., che ne evidenzia la grandissima importanza insita nella caduta del contrapposto gaiano tra *res divini iuris* e *res humani iuris*: un’innovazione profonda, che rivela il capovolgimento avuto nel campo religioso e, allo stesso tempo, annuncia il formarsi in capo alla Chiesa di una individualità indipendente, titolare non solo degli edifici religiosi, ma anche dei *patrimonia* e delle *substantiae* ad essa affidati. Proprio nel mettere in risalto il nuovo ruolo esercitato dall’Ecclesia, l’Epitome avrebbe superato «in modernità le Istituzioni giustiniane, che, per volersi serbare fedeli al loro modello, ci danno in proposito un diritto, che non corrisponde per certo più a quello dell’epoca loro». Sul medesimo frammento si sono altresì confrontati G. BRANCA, *Le cose ‘extra patrimonium’*, cit., 246; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 48; G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 261 e nt. 124.

CAPITOLO II LE 'RES RELIGIOSAE'

SOMMARIO: 1. Il paradigma del *religiosum*. – 2. Lo statuto della religiosità. – 2.1. I requisiti dello *iustum sepulchrum*. – 2.2. La sepoltura in un fondo comune. – 2.3. Il concorso di volontà. – 2.4. Le autorizzazioni dell'autorità pubblica. – 2.5. La definitività della sepoltura. – 2.6. I confini soggettivi della religiosità. – 2.7. I confini spaziali della religiosità. – 2.8. Il mancato seppellimento come pena. – 2.9. Il lutto come stato di margine. – 3. La considerazione delle *res religiosae* per lo *ius civile*. – 3.1. L'extrapatrimonialità. – 3.1.1. L'esclusione del *dominium ex iure Quiritium*. – 3.1.2. L'esclusione del possesso. – 3.1.3. L'esclusione degli *iura in re aliena*. – 3.2. L'extracommercialità. – 4. Lo *ius sepulchri*: una nozione controversa. – 4.1. La diversità ontologica dal *sepulchrum*: la tesi di Fadda. – 4.2. Le servitù a vantaggio del sepolcro. – 4.3. La vendita di luoghi religiosi *pro puris*. – 4.5. La trasmissione ereditaria dello *ius sepulchri*. – 4.6. Le limitazioni all'uso del *monumentum* in D. 11.7.11 (Paul. 27 *ad ed.*). – 4.7. La *longi temporis praescriptio* e lo *ius inferendi*. – 4.8. Il trasferimento di *ollaria, cineraria, columbaria, monumenta*. – 4.9. L'assoluta indisponibilità dello *ius sepulchri*. – 5. *Sepulchra familiaria e sepulchra hereditaria*. – 6. L'*actio sepulchri violati*. – 6.1. La struttura della formula. – 6.2. Le ipotesi di violazione del sepolcro. – 6.3. Il rapporto con il *crimen sepulchri violati*. – 7. Altri strumenti di difesa riconosciuti dalla *civitas*. – 7.1. La tutela interdittale. – 7.2. L'*actio in factum* riconosciuta in D. 11.7.8.5 (Ulp. 25 *ad ed.*). – 8. Le multe sepolcrali. – 8.1. Nozioni generali. – 8.2. Ipotesi sul fondamento giuridico. – 8.3. Una nuova ipotesi ricostruttiva. – 8.3.1. La quantificazione della condanna dell'*actio sepulchri violati*. – 8.3.2. Il beneficiario della condanna dell'*actio sepulchri violati*. – 9. Il divieto di sfilata per le *imagines maiorum*. – 10. Il tramonto della religione tradizionale romana.

1. Il paradigma del 'religiosum'.

La seconda vasta categoria di *res divini iuris* era costituita dalle *res religiosae*, che Gaio distingue dalle *res sacrae* in quanto non erano consacrate agli dei celesti, essendo di pertinenza delle divinità dell'oltretomba: '*diis Manibus relictæ sunt*'²⁸⁴. L'autore delle Istituzioni fornisce una definizione di *religiosum*

²⁸⁴ Cfr. Gai 2.4: *Sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt; religiosae quae diis Manibus relictæ sunt.*

in senso tecnico, comune a tutte le opere dei giuristi confluite nelle Pandette, che si riferisce in massima parte ai sepolcri e ai monumenti funerari; tuttavia, il termine assumeva significati assai più ampi al di fuori della visione prettamente giuridica, volti spesso a ricomprendere il complesso dei beni di diritto divino. Paradigmatico al riguardo un passo tratto dal terzo libro dei *Saturnalia* (Macr. *Sat.* 3.3.8), in cui al vocabolo *religiosum* viene conferito, sulla base della definizione di Servio Sulpicio, un senso alquanto dilatato: ‘*Servius Sulpicius, religionem esse dictam, tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota ac seposita a nobis sit, quasi a relinquendo dicta, ut a carendo caerimonia*’²⁸⁵. L’origine etimologica del concetto di *religio* deriverebbe, allora, da *relinquendo*, che esalterebbe il concetto negativo insito in tutte le *res divini iuris*: l’esclusione di esse dagli usi e dalla proprietà degli uomini²⁸⁶. Una concezione volta a coprire un ampio spettro di situazioni, richiamata anche nel brano posto in Fest. voce ‘*Religiosus*’ (Lindsay

²⁸⁵ Il riferimento pare riferirsi in particolare ai *loca religiosa*, che già si è avuto modo di definire *res sacrae*, come lascerebbe intendere la continuazione del brano in Macr. *Sat.* 3.3.9: *hoc Vergilius servans ait: ‘est ingens gelidum lucus prope Caeritis amnem religione patrum late sacer*. Del resto, la menzione del carattere religioso è presente nella definizione che Festo enuclea per il *fulguritum*, riportata in Paul.-Fest. voce ‘*Fulguritum*’ (Lindsay 82): *id quod est fulmine ictum, qui locus statim fieri putabatur religiosus, quod eum deus sibi dicasse videretur*. Un’origine etimologica diversa da quella riportata da Macrobio è invece sostenuta in Cic. *nat. deor.* 2.28.72: *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, [ut] elegantes ex eligendo, [tamquam] [ex] diligendo diligentes, ex intellegendis intelligentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. ita factum est in superstizioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis. Ac mihi videor satis et esse deos et quales essent ostendisse*. Secondo l’arpinate, è religioso colui che segue con diligenza tutte le pratiche prescritte per il culto degli dei, il quale si differenzerebbe dal superstizioso, che spinge all’eccesso la propria osservanza. L’etimologia del termine deriverebbe da *relegere*, un composto del verbo *legere*, che avrebbe informato non solo *religiosus*, ma anche i vocaboli *elegantes*, *diligentes*, *intelligentes*: tutti accomunati da una *vis legendi*. La deduzione ciceroniana, peraltro, è fortemente criticata da V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 158. Aulo Gellio riporta un’origine ancora diversa di *religiosus*, in Gell. 4.9: (*Nigidius Figulus*): ‘*Hoc* inquit *‘inclinamentum semper huiuscemodi verborum, ut vinosus, mulierosus, religiosus, significat copiam quandam inmodicam rei, super qua dicitur. Quocirca religiosus is appellabatur, qui nimia et superstitione religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur’*. Sed praeter ista, quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis religiosus pro casto atque observanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus. Simili autem modo illa quoque vocabula ab eadem profecta origine diversum significare videntur: religiosi dies et religiosa delubra. Religiosi enim dies dicuntur tristi omine infames inpeditique, in quibus et res divinas facere et rem quampiam novam exordiri temperandum est, quos multitudo imperitorum prave et perperam nefastos appellat. Itaque M. Cicero in libro epistularum nono ad Atticum ‘maiores’ inquit ‘nostri funestiorum diem esse voluerunt Alliensis pugnae quam urbis captae, quod hoc malum ex illo. Itaque alter religiosus etiam nunc dies, alter in vulgus ignotus’.

L’autore delle *Noctes Atticae* recepisce una definizione del grammatico Nigidio Figulo, per il quale *religiosus* indicherebbe, come altri vocaboli terminanti in *-osus*, un eccesso nella pratica di una determinata *res*, tanto che esso indicherebbe, paradossalmente, l’esercizio del culto in termini superstiziosi. Il termine avrebbe tuttavia anche altre accezioni, come quella insita nei *religiosi dies*, che richiamano giorni nefasti: in proposito, viene citata la nona *epistula ad Atticum*, ove Cicerone ricorda la celebrazione annuale del *dies Alliensis*, in ricordo della presa di Roma del 390 a.C.

²⁸⁶ La derivazione di *religiosum* da *relinquendo* è attestata anche dal giurista Masurio Sabino, citato in Gell. 4.9: *Masurius autem Sabinus in commentariis, quos de indigenis composuit: ‘religiosum’ inquit ‘est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est; verbum a relinquendo dictum, tamquam caerimoniae a carendo’*. Sul concetto negativo che il verbo *relinquere* comporta, si vedano le riflessioni di G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 38; V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 158.

348), nel quale il termine *religiosus* è usato per indicare non solo chi rispettava la santità degli dei, ma anche chi era scrupoloso verso gli uomini (*non modo deorum sanctitatem magni aestimans, sed etiam officiosus adversus hominem*). Il frammento prosegue affermando come fossero *‘dies religiosi’* quelli in cui era *nefas* compiere ciò che non fosse strettamente necessario, individuati, a titolo esemplificativo: con i trentasei giorni detti *‘atri’*²⁸⁷; il *dies Alliensis*, che indicava la commemorazione, fissata per il 18 luglio, della sconfitta della battaglia di Allia del 390 a.C., *dies nefastus* in quanto ricordava il sacco di Roma perpetrato dai Galli; i giorni in cui *‘mundus patet’*, vale a dire il 24 agosto, 15 ottobre, 8 novembre, durante i quali si credeva che la fossa primordiale del *mundus* si aprisse, mettendo in comunicazione il mondo degli inferi con quello terreno²⁸⁸. Il grammatico chiarisce il concetto ricorrendo alla definizione di Gallo Elio, che ritiene religioso ciò che non era lecito all’uomo fare, sicché, nel caso avesse operato contravvenendo al divieto, avrebbe agito contro la volontà degli dei (*‘[Religiosus ait] esse Gallus Aelius quod homini ita facere non liceat, ut, si id faciat, contra deorum voluntatem, videatur facere’*). Lo scrittore augusteo rintraccia le condotte nefaste nell’entrata, da parte di un uomo, nel tempio di *Bona Dea*, nel cui recinto potevano fare ingresso solo le donne; nella *rogatio* di una legge in presenza di auspici sfavorevoli; nell’agire dinanzi al pretore con una *legis actio* in un *dies nefastus*²⁸⁹. In questa prima esposizione del concetto di *religiosum*, Festo include nel significato del termine le condotte umane conformi al *fas*, ossia quell’atteggiamento di reverenza e di prudenza che il buon cittadino doveva tenere nei riguardi degli dei e dei suoi pari, in conformità alle prescrizioni dei pontefici volte a preservare la *pax deorum*²⁹⁰.

²⁸⁷ Cfr. Macr. Sat. 1.16.21: *dies autem postridianos ad omnia maiores nostri cavendos putarunt, quos etiam atros velut infausta appellatione damnarunt. eosdem tamen non nulli communes velut ad emendationem nominis vocitaverunt*. Il valore nefasto dei *dies atri* è confermato anche nel prosieguito del brano (Macr. Sat. 1.16.25): *Fabius Maximus Servilianus pontifex in libro duodecimo negat oportere atro die parentare, quia tunc quoque Ianum Iovemque praefari necesse est, quos nominari atro die non oportet*.

²⁸⁸ Cfr. Fest. voce *‘Religiosus’* (Lindsay 348): *Religiosus est non modo deorum sanctitatem magni aestimans, sed etiam officiosus adversus homines. Dies autem religiosi, quibus nisi quod necesse est, nefas habetur facere, quales sunt sex et triginta atri qui appellantur, et Alliensis, atque ii, quibus mundus patet*.

²⁸⁹ Cfr. Fest. voce *‘Religiosus’* (Lindsay 348): *Quo in genere sunt haec: in aedem Bonae deae virum introire, adversus (auspicia) legem ad populum ferre, die nefasto apud praetorem lege agere*.

²⁹⁰ Un siffatto concetto di *religiosum* si ritrova in altri luoghi della letteratura latina, come in Gell. 4.9: *Idem tamen M. Tullius in oratione de accusatore constituendo ‘religiosa delubra’ dicit non ominosa nec tristia, sed maiestatis venerationisque plena ... Secundum hanc Sabini interpretationem templa quidem ac delubra, quae non volgo ac temere, sed cum castitate caerimoniaque adeundum, et reverenda et reformidanda sunt magis quam involganda: sed dies religiosi dicti, quos ex contraria causa propter ominis diritatem relinquimus*. Nel passo, Gellio riporta in primo luogo l’opinione di Cicerone, secondo cui i santuari (*religiosa delubra*) non erano luoghi di malaugurio, essendo piuttosto ricolmi di solennità e devozione. Una puntualizzazione che, si può supporre, l’arpinate avesse voluto fare affinché non si accostassero i templi agli arcani *religiosa loca*: i *cives*, infatti, avrebbero dovuto avvicinarsi ai primi con spontaneo sentimento religioso, senza il timore

L'autore del *De verborum significatu* non si limita a presentare un'accezione del lemma nell'ottica dello *ius pontificium*, ma cerca di adattarlo alle risultanze della scienza giuridica, che già aveva elaborato precise distinzioni all'interno delle *res divini iuris*. In tale prospettiva si colloca la delimitazione del *religiosum* con riguardo al solo luogo di sepoltura, contenuta nel prosieguo di Fest. voce '*Religiosus*' (Lindsay 348): '*sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit*'; così come un altro passo del dizionario festino, posto in Fest. voce '*Religiosum*' (Lindsay 366): *Religiosum ac sacrum est, ut templa omnia, atque aedes, quae etiam sacratae dicuntur; at quod per se religiosum est, non uti (que sacrum est, ut sepulcra), quod ea non (sacra, sed religiosa sunt)*. Pertanto, i templi e i santuari sarebbero stati religiosi e sacri, mentre il sepolcro soltanto religioso: una classificazione che si avvicinava certo alla nozione ristretta di *res religiosa* elaborata dai *prudentes*, almeno nella parte in cui era depurata dalla sovrapposizione con il differente concetto di *sacrum* con riferimento ai sepolcri, ma che conservava ancora una portata generale, tale da renderla inutilizzabile per comprendere le opere dei giureconsulti²⁹¹.

riservato invece agli antichi luoghi misterici. Oltre a Cicerone, Gellio cita anche il pensiero di Masurio Sabino, secondo cui erano religiosi tanto i templi e i santuari, luoghi che dovevano ispirare all'uomo non timore, ma vocazione mistica, verso i quali ognuno era tenuto a portare rispetto e venerazione, astenendosi da atti che potessero arrecare oltraggio, quanto i *dies religiosi*, che richiedevano gli stessi comportamenti deferenti, ma per una causa opposta: le atrocità che le medesime commemorazioni richiamaavano.

²⁹¹ La tecnica definitoria, a ben vedere, è la stessa riportata da Macrobio, seppur con riguardo al *sanctum*: infatti, nel brano *Macr. Sat.* 3.3.5 è restituita la definizione datane da Trebazio Testa nel primo libro *De religionibus*, per il quale l'appellativo di *sanctum* si applicava alle cose sacre, alle cose religiose, a quelle che non erano né le une né le altre (*Sanctum est, ut idem Trebatius libro decimo religionum refert, 'interdum idem quod sacrum, idemque quod religiosum, interdum aliud, hoc est nec sacrum nec religiosum, est'*). Cioché, il termine *sanctum* riferito da Trebazio, potendo usarsi per indicare il complesso delle *res divini iuris*, ha finito per stabilizzarsi proprio sovra quelle *res* che non avevano altre denominazioni che potessero indicarle nella loro specialità. In senso analogo, per Festo la categoria generale è quella del *religiosum*, tanto da ricomprendere anche le *res sacrae*, conservando invece un significato ristretto con riguardo ai soli sepolcri. Il *discrimen* fra le varie *species* delle *res divini iuris* resta comunque alquanto incerto. Se ne ha prova tornando sul passo collocato in Fest. voce '*Religiosus*' (Lindsay 348), dove si tenta, sempre sulla base del testo di Gallo Elio, di tracciare la distinzione, per l'appunto, *inter sacrum autem et sanctum et religiosum: sacrum aedificium consecratum deo, sanctum murum qui sit circum oppidum, religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit, satis constare ait: sed (ut pro ratione) quadam et temporibus eadem videri posse. Si quidem quod sacrum est, idem lege aut instituto maiorum sanctum esse putant, ut violari id sine poena non possit. Idem religiosum quoque esse, (quoniam) sit aliquid, quod ibi homini facere non liceat, quod si faciat, adversus deorum voluntatem videatur facere. Similiter de muro et sepulcro debere observari, ut eadem et sacra et sancta et religiosa fiant. sed quomodo supra expositum est, cum de sacro diximus*. Il grammatico, dopo aver introdotto la definizione generale di *religiosus*, scende nel dettaglio, attribuendo alla tripartizione delle cose di *ius divinum* le rispettive accezioni che normalmente i testi giuridici riferiscono ad esse: le *res sacrae*, quindi, sono individuate negli edifici consacrati al dio, le *res sanctae* nelle mura cittadine, le *res religiosae* nei sepolcri, dove i defunti sono collocati o inumati. Tuttavia, riferisce come tale categorizzazione non debba ritenersi troppo rigida, poiché una *res sacra* può essere considerata anche *santa*, qualora gli atti compiuti su di essa non siano colpiti da sanzione: così indicando, *a contrario*, che talune *res* non sono né sacre né religiose, ma soltanto *sanctae*, in quanto è prevista per la loro violazione una specifica sanzione. La cosa *sacra*, poi, può essere anche *religiosa*, se si intende il termine nel senso lato, ossia nel rispetto serbato dagli uomini verso un luogo consacrato, che li induce a non compiere su di esso nulla che sia '*adversum*

In realtà, l'aver ridotto, nel campo giuridico, il valore del *religiosum* alla sola sede del cadavere non ha comportato il superamento delle diverse accezioni che il pensiero romano attribuiva alla religiosità, le quali sono sopravvissute, costituendo la giustificazione del particolare regime giuridico del sepolcro. Insomma, esso era separato dal resto delle *res humani iuris*, come l'origine dal verbo *relinquere* mostra, e quindi sottratto al *commercium*, proprio in forza delle credenze sull'oltretomba, che provocavano nei *cives* sentimenti contrapposti, sintetizzati per l'appunto nell'ambivalenza del termine *religiosum*. Illuminante è, a tal riguardo, il lascito del giurista Masurio Sabino, tramandato da Gell. 4.9, dove l'appellativo di religioso è accostato dapprima ai templi sacri, a cui i *cives* avrebbero dovuto avvicinarsi con devozione, senza alcun timore, posto che, come già affermato da Cicerone, recepito dallo stesso passo delle *Noctes Atticae*, essi 'non ominosa nec tristia, sed maiestatis venerationisque plena'; di poi ai *dies nefasti*, ricordati dai Romani come i giorni infami della loro storia. Entrambi i portati semantici sono rintracciabili nella considerazione che gli antichi avevano del luogo di sepoltura: esso era rispettato con animo devoto soltanto dopo che i rituali funerari fossero terminati con il *silicernium*, il banchetto che i parenti del defunto tenevano nell'area sepolcrale nove giorni dopo il decesso. Nel periodo precedente, invece, il feretro e l'ambiente ad esso circostante erano considerati contaminati, perché in diretta connessione con il mondo degli inferi: lo spirito del morto continuava a vagare tra i viventi, finché non avesse trovato sede definitiva grazie alle pratiche della sepoltura. Era infatti necessario che la sostanza corporale, spogliata ormai del soffio vitale, venisse affidata di nuovo alla Madre Terra²⁹², affinché l'anima del defunto potesse compiere il passaggio apoteotico e

deoru voluntatem'. Sovrapposizione tra categorie che indica quanto i singoli concetti fossero considerati confusi nel sentire comune romano, usati spesso in modo promiscuo, talché è lecito dedurre che i *prudentes*, bisognosi di un lessico tecnico preciso per indicare il regime delle varie *species* di *res divini iuris*, avessero depurato da ciascuna delle tre sottocategorie le accezioni più generiche, per ritagliare delle definizioni quanto più riconducibili a realtà fenomeniche circoscritte. Operazione di taglio del superfluo che portò ad assimilare le *res religiosae* ai soli luoghi di sepoltura. In letteratura, si vedano le indicazioni date da V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 138 ss., 158 ss.; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 48.

²⁹² La necessità che il corpo del defunto fosse restituito alla Madre Terra si desume dal rituale della *iniectio glebae*, riportato da Cic. *leg. 2.22.57*: *Nec tamen eorum ante sepulcrum est quam iusta facta et porcus caesus est. Et quod nunc communiter in omnibus sepultis venit usu <ut> humati dicantur, id erat proprium tum in iis quos humus iniecta contexerat, eumque morem ius pontificale confirmat. Nam prius quam in os iniecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus nihil habet religionis; iniecta gleba tum et ille humatus est et sepulcrum vocatur, ac tum denique multa religiosa iura complectitur*. Anticamente sussisteva il *mos*, poi confermato dallo *ius pontificium*, che nella bocca del defunto venisse posta una zolla di terra prima dell'incinerazione del corpo, che simboleggiava il ritorno delle vestigia mortali nel sottosuolo: condizione, questa, prescritta affinché un *sepulcrum* potesse divenire *locus religiosus*. La notizia del rito si rinviene anche in Varro *ling. 5.23*, là dove, riportando quanto in proposito pensava Ennio, si assegna all'*iniectio glebae* la stessa funzione dell'*os resectum*, talché in sua assenza il corpo ormai combusto si considerava *inhumatus*, con l'effetto che i membri della *familia* sarebbero rimasti in uno stadio di impurità, nonché

trasformarsi in divinità tutelare della *familia*, allargando così la cerchia degli *dii Manes*. Fino a quel momento, pertanto, paura e terrore animavano gli uomini, esposti a una *pollutio* che li rendeva, a loro volta, emarginati dalla società, posti in uno stadio limbare sotto l'effetto degli spiriti malefici dell'oltretomba²⁹³. Donde il motivo di mantenere escluso dagli usi umani il sepolcro: si trattava del *locus* sede dell'anima del defunto, detentrica di un'energia vendicatrice a danno dei sopravvissuti, finché non fosse avvenuta la rituale sepoltura del cadavere in cui era costretta, che faceva cessare ogni suo maleficio; da questo istante, il luogo di conservazione del corpo diveniva la dimora dello spirito stesso, ormai placato a seguito della compiuta apoteosi e destinatario di grande devozione, assumendo l'analogia intangibilità riconosciuta alle dimore degli dei superi²⁹⁴.

La trasformazione dell'uomo in divinità tutelare al momento del decesso era un dato indiscusso dell'esperienza romana: Cicerone, dal canto suo, non mostra esitazione nel considerare i trapassati come esseri celesti, quando affronta

sarebbero stati soggetti alla vendetta del defunto: *Terra, ut putant, eadem et humus; ideo Ennium in terram cadentis dicere: Cubitis pinsibant humum; et quod terra sit humus, ideo is humatus mortuus, qui terra obrutus; ab eo qui Romanus combustus est, si in sepulcrum, eius abiecta gleba non est aut si os exceptum est mortui ad familiam purgandam, donec in purgando humo est opertum (ut pontifices dicunt, quod inhumatus sit), familia funesta manet*. Il rituale è stato commentato da A. DE MARCHI, *Il culto privato di Roma antica*, I. *La religione nella vita domestica*, Milano, 1896, 168; F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux romains*, Milano, 1963, 23 ss.; 32 ss.; F. CASAVOLA, *Studi*, cit., 92 s.

²⁹³ Un siffatto significato negativo di *religio* è rilevato, con speciale riferimento alle *res religiosas*, da V. ARANGIO RUIZ, *Istituzioni di diritto romano*¹⁴, Napoli, 1994, 169, secondo cui quest'ultime sarebbero state destinate «a propiziarsi le potenze infernali e ad evitarne le influenze malefiche»; V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 160; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 49. L'inquietudine delle anime degli insepolti è evidenziata da F. DE COULANGES, *La cité antique*, Paris, 1984, 18 s.: «Si l'on cessait d'offrir aux morts le repas funèbre, aussitôt les morts sortaient de leurs tombeaux; ombres errantes, on les entendait gémir dans la nuit silencieuse. Ils reprochaient aux vivants leur négligence impie; ils cherchaient à les punir, ils leur envoyaient des maledies ou frappaient le sol de stérilité. Ils ne laissaient enfin aux vivants aucun repos jusqu'an jour où les repas funèbres étaient rétablis». Pensiero ripreso da E. JOBBÉ-DUVAL, *Les morts malfaisants. 'Larvae, lemures'*, Paris, 1924, 47 ss.

²⁹⁴ La concezione volta a considerare il sepolcro come residenza dei *Manes* è confermata espressamente nel Codice teodosiano, in un passo in materia di *crimen violati sepulchri* posto in C.Th. 9.17.4 *Imp. Constantius A. ad populum: Qui aedificia Manium violant, domus ut ita dixerim defunctorum, geminum videntur facinus perpetrare, nam et sepultos spoliand destruyendo et vivos polluant fabricando. D. id. Iun. Mediolano Constantio a. VIII et Iuliano Caes. II cons. (a. 357)*. Riferimento alle divinità dell'oltretomba espunto in seguito da Giustiniano, che riporta in C. 9.19.4 pr. *Imp. Constantius A. ad populum (a. 357)* il testo della stessa costituzione di Costanzo, salvo la sostituzione degli *aedificia Manium* con *sepulchra: Qui sepulchra violant, domus ut ita dixerim defunctorum, geminum videntur facinus perpetrare: nam et sepultos spoliand destruyendo et vivos polluant fabricando*. La sostituzione è rilevata da G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 48 nt. 5, che sottolinea financo come la *poena Manium vindicare* stabilita per i violatori di Tombe in una costituzione di Giuliano – riprodotta in C.Th. 9.17.5 pr. *Imp. Iulianus A. ad populum (a. 363): Quibus primis consulentes, ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum, hoc fieri prohibemus poena Manium vindice cohibentes* – sia diventata *poena sacrilegii* nel codice giustiniano, come risulta da C. 9.19.5.1 *Imp. Iulianus A. ad populum: Quibus primis consulentes, ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum, hoc fieri prohibemus poena sacrilegii cohibentes. D. prid. id. Febr. Antiochiae Iuliano A. III et Sallustio cons. (a. 363)*. Lo studioso, infine, presume insicuro anche il testo di D. 11.7.4, posto che sarebbe verosimile che Ulpiano non dicesse *'naturalire enim videtur ad mortuum pertinere locus in quem infertur'*, bensì, secondo la proposta di Scherillo, *ad Manes defuncti videtur pertinere locus in quem infertur*.

nel *De legibus* il tema dell'importanza che la tradizione sepolcrale rivestiva presso gli antichi²⁹⁵: in prossimità delle tombe, difatti, si svolgevano i rituali di maggior rilievo dell'organizzazione familiare, dato che all'interno dei sarcofagi giacevano le salme di coloro che, diventati spiriti divini, garantivano protezione e gloria al clan di appartenenza. Ragion per cui ripugnava al costume romano delle origini, come peraltro stabilito da una sentenza del pontefice massimo Torquato, inumare in un monumento familiare soggetti estranei alla stirpe del patriarca che lo aveva eretto: ciò perché ogni compagine sociale domestica aveva i propri riti in onore degli antenati defunti, che non potevano essere frammischiati con i culti originatisi in un diverso contesto clanico. L'arpinate inoltre specifica che, se i *maiores* non avessero voluto che si annoverassero tra gli dei coloro che erano trasmigrati da questa vita, non si sarebbero chiamate *feriae* tanto i giorni delle commemorazioni funebri – detti *denicales* da *nex*, poiché sono celebrati a favore dei morti –, quanto i giorni di riposo festivo dedicati agli altri dei celesti.

Dopo tutto, la tradizione dell'apoteosi mistica riguardava financo il prototipo degli antenati, vale a dire Romolo, che – stando al racconto di Livio – mentre teneva un'adunanza nel Campo Marzio, sarebbe stato avvolto da una tempesta così densa da sottrarlo alla vista dei presenti, che non lasciò più traccia del corpo una volta diradatasi: il mitico fondatore, quindi, sarebbe stato assunto in cielo, salutato dal popolo, oltre che come padre (*parentem*), come divinità a cui rivolgere suppliche affinché proteggesse e propiziasse la propria stirpe²⁹⁶.

²⁹⁵ Cfr. Cic. *leg.* 2.22.55: *Iam tanta religio est sepulcrorum, ut extra sacra et gentem inferri fas negent esse, idque apud maiores nostros A. Torquatus in gente Popillia iudicavit. Nec vero tam denicales, quae a nece appellatae sunt quia residentur mortuis, quam ceterorum caelestium quieti dies feriae nominarentur, nisi maiores eos qui ex hac vita migrassent in deorum numero esse voluissent.* Lo stato di divinità degli antenati emerge anche in Cic. *leg.* 2.9.22: *Deorum Manium iura sancta sunt. <Bo>nos leto datos divos habent. Sumpsum in ollos luctumque minuunt.* Si potrebbe pensare, a prima vista, che Cicerone abbia inteso elevare a divinità le anime di tutti gli uomini, a prescindere dal giudizio sulle opere compiute in vita: questa prospettiva, d'altra parte, pare accennata in Cic. *leg.* 2.11.27: *omnium quidem animos immortalis esse, sed fortium bonorumque divinos.* A tale proposito, è da riprendere quanto già rimarcato da C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, I, Torino, 1923, 106, per cui l'opinione di una indistinta elevazione al cielo «si sviluppò per l'influenza di teorie filosofiche, ma non era una credenza popolare».

²⁹⁶ Cfr. Liv. 1.16: *His immortalibus editis operibus cum ad exercitum recensendum contionem in campo ad Caprae paludem haberet, subito coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque tam denso regem operuit nimbo ut conspectum eius contioni abstulerit; nec deinde in terris Romulus fuit.* D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1988, 50 ss., sottolinea l'appellativo di *parens* con cui Romolo viene salutato dagli astanti (cfr., sempre, Liv. 1.16: *Deinde a paucis initio facto, deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae salvere universi Romulum iubent*), al fine di individuare proprio nel primo re il destinatario delle offerte presentate dalle vestali nella cerimonia della *parentatio* pubblica: infatti, le sacerdotesse – il cui nucleo originario, importato da Numa da Alba, non era estraneo alla famiglia romulea – onoravano colui che, almeno mitologicamente, era il primo antenato della stirpe romana, il prototipo stesso della schiera di *parentes*. Sulle differenti versioni che ammantano la fine di Romolo, tra cui quella, richiamata dallo stesso Livio, che fosse stato ucciso dai *patres*, cfr. la suggestiva tesi di C. CASCIONE, *Romulo 'sacer'?*, in *Index*, XXXIX, 2011, 210 ss., per la quale i senatori ne avrebbero squartato il cadavere

2. Lo statuto della religiosità.

2.1. I requisiti dello 'iustum sepulchrum'.

Le superstizioni che caratterizzavano la religione dei defunti lumeggiano la nota definizione gaiana secondo cui le *res religiosae* erano 'quae diis Manibus relictæ sunt'; tuttavia, a questa ellittica notazione, Gaio fa seguire ulteriori brani di dettaglio, che introducono precisi presupposti affinché un luogo divenisse religioso, non bastando a tal scopo la semplice sepoltura. I requisiti fondamentali erano due, indicati testualmente in Gai 2.6: *Religiosum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad nos pertineat*. Pertanto, il soggetto tenuto ad organizzare il funerale del defunto doveva: in primo luogo, manifestare la *voluntas mortuum inferendi*; in secondo luogo, essere il proprietario del luogo destinato ad accogliere in via definitiva il cadavere ('*in locum nostrum*')²⁹⁷.

Quest'ultimo requisito strideva con lo statuto dei fondi provinciali, sui quali non era dato esercitare il *dominium ex iure Quiritium*, bensì solamente l'*in bonis habere* di creazione pretoria. Problema che Gaio aveva ben presente, tanto da riportare l'opinione all'epoca predominante secondo cui non fosse possibile rendere religioso un luogo in suolo provinciale, poiché in esso la proprietà non spettava ai privati, ma soltanto al popolo romano, nelle province senatorie, o a Cesare, in quelle imperiali, potendosi esercitare soltanto il possesso e l'usufrutto (Gai 2.7: *Sed in provinciali solo placet plerisque solum religiosum non fieri, quia in eo solo dominium populi Romani est vel Caesaris, non autem possessionem tantum vel usumfructum habere videmur*). Tuttavia, ai giuristi doveva sembrare inaccettabile che la carenza della situazione dominicale nelle province finisse per comportare una minor tutela delle *res* destinate agli dei Mani colà collocate: del resto, non si rintracciano testimonianze che neghino la natura divina delle anime dei trapassati sepolti al di fuori dell'Urbe, sicché le dimore di quest'ultimi dovevano ricevere pari tutela rispetto a quanto era assicurato nei suoli italici. Ragion per cui, Gai 2.7 ritiene che '*utique tamen etiamsi non sit religiosum, pro*

dividendosene i resti, in ossequio alla norma decemvirale sul *partes secanto*, in quanto debitore inadempiente: egli, infatti, non avrebbe restituito agli originari titolari, i *patres* stessi, il potere sovra tutto ciò che costituiva la neonata *civitas* (uomini, terre, cose).

²⁹⁷ I due requisiti fondamentali per trasformare un luogo puro in religioso sono ripresi anche da Marciano, che in D. 1.8.6.4 (Marc. 3 *inst.*) considera essenziali l'atto di volontà del privato titolare dello *ius mortuum inferendi* e l'illazione del cadavere in un luogo di sua proprietà: *Religiosum autem locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum infert in locum suum*.

religioso habetur: il suolo provinciale, allora, si considerava comunque come se fosse religioso, in modo del tutto analogo a quanto accadeva per il bene consacrato *in provinciis*, che ‘*proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur*’. Nella prospettiva dello *ius sacrum*, non doveva esserci alcuna differenza fra i vari luoghi di sepoltura; le perplessità nella classificazione degli stessi sorgevano, semmai, tra i giureconsulti, che verosimilmente dibattevano se far prevalere il dato giuridico su quello religioso oppure se dare maggior rilevanza al regime pontificale a discapito della rigida categoria della proprietà quiritaria: opinione, quest’ultima, che Gaio afferma essere infine prevalsa (*‘placet plerisque’*). Ad ogni modo, ogni discussione venne meno in età tardoantica, quando i privati erano riconosciuti titolari del dominio non soltanto in suolo italico, ma anche in quello provinciale.

Quanto sin qui esposto costituiva il nucleo fondamentale del diritto sepolcrale, dal quale i giuristi hanno elaborato una lunga serie di corollari, finendo per regolare nel dettaglio ogni singolo aspetto concernente le *res religiosae*, a partire dall’esatta individuazione del soggetto titolare dell’onere *mortuum inferendi*. Sul punto, una preziosa indicazione è contenuta all’interno del settimo titolo del libro undicesimo del Digesto, intitolato *De religiosis et sumptibus funerum et ut funus ducere liceat*. In particolare, Ulpiano afferma – in D. 11.7.12.4 (Ulp. 25 *ad ed.*) – che il funerale dovesse essere organizzato dalla persona a ciò designata dal defunto, la quale, se non avesse adempiuto, sarebbe stata privata dell’eventuale emolumento affidatole dal testatore; in caso di omessa designazione, il *munus* sarebbe spettato agli eredi istituiti e, in loro mancanza, agli eredi legittimi o ai cognati, nell’ordine in cui erano chiamati a succedere²⁹⁸. In un altro passo del suo commento all’editto, recepito in D. 11.7.4 (Ulp. 25 *ad ed.*), il giurista severiano specifica che il seppellimento del testatore per mano dell’erede designato non dovesse intendersi come un’accettazione tacita dell’eredità, per *facta concludentia*. Tuttavia, spesso accadeva che il chiamato all’eredità rifiutasse di dare sepoltura al *de cuius* proprio per il timore di venir considerato già quale erede, così come erano annoverati alcuni casi in cui il soggetto investito dell’onere fosse assente oppure si opponesse alla celebrazione del *funus*: in queste circostanze, il seppellimento comunque compiuto da un estraneo rendeva il luogo religioso (*‘tamen locum religiosum facere puto’*). A condizione, però, che il

²⁹⁸ Cfr. D. 11.7.12.4 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Funus autem eum facere oportet, quem decedens elegit: sed si non ille fecit, nullam esse huius rei poenam, nisi aliquid pro hoc emolumentum ei relictum est: tunc enim, si non paruerit voluntati defuncti, ab hoc repellitur. sin autem de hac re defunctus non cavit, nec ulli delegatum id munus est, scriptos heredes ea res contingit: si nemo scriptus est, legitimos vel cognatos: quosque suo ordine quo succedunt.*

terreno fosse appartenuto al morto: infatti, il luogo destinato dal defunto al suo seppellimento si considerava, una volta che la salma fosse stata illata, spettare naturalmente al morto stesso (*'naturaliter enim videtur ad mortuum pertinere locus in quem infertur'*). Un tanto sarebbe confermato dal fatto che se l'onerato del funerale avesse seppellito il defunto in un luogo oggetto di legato, esso sarebbe divenuto religioso con l'atto stesso del seppellimento (*'inlacione tamen testatoris fit religiosus'*), purché non vi fosse stato altro luogo adatto allo scopo²⁹⁹. Insomma, la sepoltura del morto rendeva religioso il luogo che ad egli apparteneva da vivo in quanto, a seguito del compimento dei rituali funerari, lo stesso si trasformava in divinità tutelare, conservando come dimora la propria tomba, che continuava quindi a rimanere soggetta al suo *dominium*³⁰⁰.

2.2. La sepoltura in un fondo comune.

Di norma il soggetto tenuto a realizzare il funerale destinava all'inumazione un luogo di sua proprietà: chiaro è in proposito Marciano, allorquando – in D. 1.8.6.4 (Marc. 3 *inst.*) – afferma che il soggetto tenuto al funerale, indicato in modo generico con il pronome *'unusquisque'*, compiva di norma *l'inferre mortuum 'in locum suum'*. Nello stesso passo, però, è contemplata anche l'eccezione alla norma, ammettendosi il seppellimento anche in un sito appartenente non soltanto all'erede, ma *in commune*, nonostante gli altri proprietari manifestassero consenso contrario³⁰¹. La questione del condominio richiede invero una riflessione aggiuntiva, in ragione del fatto che nel *Corpus* parrebbero ravvisarsi voci discordanti. Lo stesso Ulpiano mostra incertezze nel dettare la disciplina sul luogo di sepoltura in comproprietà, ritenendo in D. 10.3.6.6 (Ulp. 19 *ad ed.*) che ciascun proprietario godesse dello *ius inferendi in*

²⁹⁹ Cfr. D. 11.7.4 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Scriptus heres prius quam hereditatem adeat patrem familias mortuum inferendo locum facit religiosum, nec quis putet hoc ipso pro herede eum gerere: finge enim adhuc eum deliberare de adeunda hereditate. ego etiam si non heres eum intulerit, sed quivis alius herede cessante vel absente vel verente ne pro herede gerere videatur, tamen locum religiosum facere puto: plerumque enim defuncti ante sepeliuntur, quam quis heres eis existet. sed tunc locus fit religiosus, cum defuncti fuit: naturaliter enim videtur ad mortuum pertinere locus in quem infertur, praesertim si in eum locum inferatur, in quem ipse destinavit: usque adeo, ut etiamsi in legatum locum sit illatus ab herede, illatione tamen testatoris fit religiosus, si modo in alium locum tam oportune inferri non potuit.*

³⁰⁰ Cfr. G. IMPALLOMENI, *Sulla condizione*, cit., 244, il quale si mostra critico verso un'interpretazione del brano volta a ravvisare nel luogo di sepoltura una proprietà dei *Manes* del defunto. Il richiamo alla natura operato da Ulpiano, invero, disvelerebbe che il rapporto di pertinenza del sepolcro al morto avrebbe un portato solo religioso e spirituale: si tratterebbe di un concetto metagiuridico, come parrebbe confermare anche il verbo *'videtur'*, in grado di attenuare molto l'affermazione, sottolineando al contempo «più un dato dell'esperienza comune, che non un concetto strettamente giuridico».

³⁰¹ Cfr. D. 1.8.6.4 (Marc. 3 *inst.*): *Religiosum autem locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum infert in locum suum. in commune autem sepulchrum etiam invitis ceteris licet inferre.*

sepulchrum, in solidum con gli altri titolari, ma che non potesse, senza il consenso dei rimanenti *domini*, rendere religioso un luogo puro. Tuttavia, riconosce che Trebazio Testa e Labeone, sebbene pensassero che il sito non avesse acquisito la religiosità, concedessero al singolo comproprietario un'*actio in factum* al fine di consentire il seppellimento³⁰². Una presunta contraddittorietà si rintraccia anche in un brano delle Istituzioni, I. 2.1.9, là dove si asserisce che *non licet* compiere l'*illatio mortui* in un luogo ancora puro in presenza della contrarietà dei comproprietari, salvo poi affermare il contrario con riguardo non a un generico *locus purus*, ma al *sepulchrum*: '*in commune vero sepulchrum etiam invitis ceteris licet inferre*'³⁰³.

In realtà, si tratta di una antinomia solo apparente, come risulta dalla lettera delle disposizioni. Il consenso infatti risultava sempre richiesto quando si trattava di un *locus purus*, vale a dire un terreno che non aveva ancora subito la trasformazione in *res religiosa*, in quanto privo di spoglie mortali nel sottosuolo: benché esso fosse stato destinato, dai vari proprietari, per conservare le salme, è evidente che, con il consenso di tutti, potesse essere adibito anche ad altro scopo, sicché la sua definitiva e perpetua voltura in *res nullius in bonis* necessitava della pronuncia di tutti gli interessati. Evenienza superflua nel caso in cui la tumulazione dovesse avvenire in un *sepulchrum*: esso poteva essere già religioso, se vi era la presenza di feretri; ma se anche fosse stato ancora vergine, non sarebbe sorto dubbio che la sua costruzione fosse stata di per sé destinata dai comproprietari unicamente al fine di sepoltura³⁰⁴.

La conclusione non pare contraddetta da due ulteriori passi del Digesto, di contenuto correlato. Nel primo, raccolto in D. 11.7.2.1 (Ulp. 25 *ad ed.*), Ulpiano tratta dello strumento apprestato dallo *ius honorarium* nel caso in cui la sepoltura fosse avvenuta '*in locum alienum*', senza il consenso del proprietario, o in un fondo dato in usufrutto, in assenza dell'autorizzazione del nudo proprietario: in tali circostanze, il pretore avrebbe concesso un'*actio in factum* contro il soggetto che avesse compiuto l'illazione abusiva. In un tale contesto, il giurista si chiede se potesse essere convenuto con quel rimedio anche il *socius* che avesse sepolto

³⁰² Cfr. D. 10.3.6.6 (Ulp. 19 *ad ed.*): *Si quis in communem locum mortuum intulerit, an religiosum fecerit videndum. et sane ius quidem inferendi in sepulchrum unicuique in solidum competit, locum autem purum alter non potest facere religiosum. Trebatius autem et Labeo quamquam putant non esse locum religiosum factum, tamen putant in factum agendum.*

³⁰³ Cfr. I. 2.1.9: *in communem autem locum purum invito socio inferre non licet: in commune vero sepulchrum etiam invitis ceteris licet inferre.*

³⁰⁴ Nello stesso senso, pare potersi leggere G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 50, ove sostiene che il condomino potesse essere posto, anche in assenza della volontà degli altri, nel sepolcro comune, da intendersi come il luogo che aveva già avuto tale destinazione.

qualcuno all'insaputa dell'altro comproprietario, ritenendo tuttavia preferibile la concessione dell'*actio familiae erciscundae* o dell'*actio communi dividundo*³⁰⁵. Ebbene, la mancanza del riferimento espresso al sepolcro sembrerebbe confermare l'opinione che il consenso fosse richiesto solo per gli altri *loca puri*. Congettura sostenuta anche dal secondo passo, conservato in D. 17.2.39 (Pomp. 3 *ad Sab.*), nel quale Pomponio ravvisa nell'*actio pro socio* il rimedio utilizzabile dal contitolare rimasto inascoltato: *Si fundus mihi tecum communis sit et in eum mortuum intuleris, agam tecum pro socio*. In questa sede, il luogo in cui era avvenuta l'illecita sepoltura è designato con la parola '*fundus*', che parrebbe proprio escludere il sepolcro: se è vero, difatti, che – come specificato nel brano ulpiano precedente – con '*locus alterius*' dovesse intendersi tanto un terreno quanto un edificio ('*sive in agro sive in aedificio*'), il '*fundus*' richiamato da Pomponio sarebbe con difficoltà riconducibile a un *opus*, rievocando piuttosto un terreno. Terreno che, allora, può supporre esser stato puro al momento della contestata inumazione³⁰⁶.

L'evenienza della mancata prestazione del consenso da parte di un *socius* era fonte di grande angoscia, perché il corpo rimasto insepolto avrebbe fatto ricadere la propria *pollutio* sui parenti, incapaci di assicurargli degna sepoltura, e sul resto dei *cives* con cui fossero entrati in contatto: ragioni non tanto di salubrità pubblica, quanto religiose – ossia fondate sulla preoccupazione di trovare allo spirito del morto una sede definitiva, in modo che non potesse funestare i sopravvissuti – spinsero i *prudentes* a trovare una soluzione per fronteggiare il dissenso fra i comproprietari. In quest'ottica si inserisce un brano di Papiniano tratto dal libro ottavo delle *Quaestiones*, ora posto in D. 11.7.43 (Papin. 8 *quaest.*): il giurista risulta concedere al soggetto che non avesse modo di provvedere in tempi celeri alla sepoltura – come soluzione provvisoria dettata da esigenze di utilità pubblica, volte ad evitare la giacenza di cadaveri insepolti

³⁰⁵ Cfr. D. 11.7.2.1 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Qui mortuum in locum alienum intulit vel inferre curavit, tenebitur in factum actione. 'in locum alterius' accipere debemus sive in agro sive in aedificio. sed hic sermo domino dat actionem, non bonae fidei possessori: nam cum dicat 'in locum alterius', apparet de domino eum sentire, id est eo cuius locus est. sed et fructuarius inferendo tenebitur domino proprietatis. an et socius teneatur, si ignorante socio intulerit, tractari potest: est tamen verius familiae erciscundae vel communi dividundo conveniri eum posse.*

³⁰⁶ Si riferisce al *locus* anche un frammento di Callistrato, collocato in D. 11.7.41 (Call. 2 *inst.*), secondo cui sarebbe certo che uno qualsiasi dei proprietari potesse essere sepolto nel luogo comune anche senza il consenso degli altri *domini*, purché il defunto non fosse un estraneo, nel qual caso sarebbe stata necessaria l'autorizzazione di tutti i contitolari: *Si plures sint domini eius loci, ubi mortuus infertur, omnes consentire debent, cum extranei inferantur: nam ex ipsis dominis quemlibet recte ibi sepeliri constat etiam sine ceterorum consensu, maxime cum alius non sit locus in quo sepeliretur*. Passo, tuttavia, ritenuto interpolato da G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 50.

(*‘propter publicam utilitatem, ne insepulta cadavera iacerent’*) – l’interdetto *de mortuo inferendo*³⁰⁷. La natura meramente cautelare del rimedio, del resto, è specificata in modo espresso, così da non ingenerare dubbi sulla definitività del seppellimento: Papiniano infatti sottolinea che l’interdetto, esperito dal nudo proprietario o dal *socius* per seppellire un morto in un terreno, rispettivamente, gravato da usufrutto o in comproprietà, qualora mancasse il consenso degli altri interessati, non rendeva di per sé il luogo una *res religiosa*.

2.3. *Il concorso di volontà.*

Per fare ritorno al passo posto in D. 1.8.6.4 (Marc. 3 *inst.*), è da evidenziarsi che, come ulteriore eccezione della norma generale sul seppellimento *‘in locum suum’*, Marciano considerasse lecita (*‘licet’*) financo la pratica sepolcrale *‘in alienum locum’*, purchè il titolare avesse prestato volontà favorevole (*‘concedente domino’*), anche in un momento successivo all’illazione della salma³⁰⁸. Il consenso del *dominus*, integrato nell’eventualità con quello del titolare di un diritto reale limitato sul fondo scelto per la sepoltura, era pertanto essenziale: in questo senso, la liceità dell’inumazione in un fondo alieno comportava un aggravio del requisito soggettivo, posto che alla volontà espressa dall’onorato del funerale, o da chi per lui, a compiere la cerimonia doveva

³⁰⁷ Cfr. D. 11.7.43 (Papin. 8 *quaest.*): *Sunt personae, quae, quamquam religiosum locum facere non possunt, interdicto tamen de mortuo inferendo utiliter agunt, ut puta dominus proprietatis, si in fundum, cuius fructus alienus est, mortuum inferat aut inferre velit: nam si intulerit, non faciet iustum sepulchrum, sed si prohibeatur, utiliter interdicto, qui de iure domini quaeritur, aget. eademque sunt in socio, qui in fundum communem invito socio mortuum inferre vult. nam propter publicam utilitatem, ne insepulta cadavera iacerent, strictam rationem insuper habemus, quae nonnumquam in ambiguis religionum quaestionibus omitti solent: nam summam esse rationem, quae pro religione facit.* Meritano di essere richiamate le osservazioni svolte sul passo da R. SCEVOLA, *‘Utilitas publica’*. II. *Elaborazione della giurisprudenza severiana*, Padova, 2012, 168 ss., per il quale la soluzione apprestata dal giureconsulto avrebbe avuto la finalità di difendere il sentimento di pietà verso i defunti, che richiedeva di dare loro una rapida e onorevole sepoltura, in ossequio a un dovere morale. Cosicché sarebbe rintracciabile la «propensione, specificamente papiniana, a mostrare una peculiare sensibilità alle motivazioni di ordine etico, che emergono in maniera palese in alcune singole decisioni, di cui quella versata in D. 11.7.43 costituirebbe un significativo esempio».

³⁰⁸ Cfr. D. 1.8.6.4 (Marc. 3 *inst.*): *sed et in alienum locum concedente domino licet inferre: et licet postea ratum habuerit quam illatus est mortuus, religiosus locus fit.* La possibilità di effettuare la sepoltura in un luogo appartenente a un soggetto diverso dal responsabile del funerale, in genere l’erede, è richiamata anche in I. 2.1.9: *Religiosum locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum infert in locum suum ... item si alienus ususfructus est, proprietarium placet, nisi consentiente usufructuario, locum religiosum non facere. in alienum locum, concedente domino, licet inferre: et licet postea ratum habuerit quam illatus est mortuus, tamen religiosus locus fit.* Rispetto al testo delle Istituzioni di Marciano, si rinviene soltanto una ulteriore specificazione: vale a dire che se il terreno era gravato da un usufrutto, esso non diveniva religioso a seguito dell’illazione del cadavere in assenza del permesso dell’usufruttuario. Il consenso dell’usufruttuario è peraltro testualmente richiesto in D. 11.7.2.7 (Ulp. 25 *ad ed.*): *invito fructuario locus religiosus non fiet.*

accompagnarsi l'accettazione da parte del soggetto che deteneva la piena disponibilità del luogo. Un intreccio di volontà ben delineato da una costituzione ripresa in C. 3.44.2 *Imp. Antoninus A. Hilariano* (a. 216), che escludeva la trasformazione di un luogo, su cui giaceva la *possessio* di un soggetto, da puro a religioso³⁰⁹, qualora un feretro fosse illato o una lapide fosse posta con la contrarietà o nell'ignoranza del possessore³¹⁰. In particolare, Ulpiano, nel venticinquesimo libro del commento all'editto, si occupa dell'evenienza in cui il fondo fosse dato in usufrutto a un terzo, confermando proprio la necessità del consenso da parte di tutti i soggetti che vantavano un diritto reale sul luogo destinato alla sepoltura. Sicchè la sola volontà dell'usufruttuario non bastava per rendere una cosa *religiosa*, così come, all'opposto, non era sufficiente quella del solo nudo proprietario, a meno che quest'ultimo, come ammette Giuliano, avesse sotterrato il soggetto stesso che aveva lasciato in legato l'usufrutto, in assenza di altri luoghi che assicurassero una degna sepoltura³¹¹. Concetti analoghi sono espressi con riguardo al luogo gravato da una servitù prediale, nella continuazione del frammento ulpiano, in D. 11.7.2.8 (Ulp. 25 *ad ed.*): dunque il consenso del titolare della servitù era necessario per rendere religioso il fondo servente, a meno che il titolare del fondo dominante potesse esercitare il suo diritto anche in un luogo diverso, purchè '*non minus commode*'³¹². Non è invece prescritta l'autorizzazione del creditore pignoratizio nel caso in cui il soggetto che avesse dato in pegno un terreno destinasse lo stesso alla propria sepoltura o a quella dei suoi familiari: concessione conforme alla natura del pegno, che comportava il

³⁰⁹ La denominazione di *purus* è tecnica e compare nella compilazione per indicare un luogo che non fosse una *res divini iuris*, quindi idoneo a sopportare situazioni giuridiche possessorie (in quanto privo della qualifica di *nullius in bonis*). La definizione è riportata in D. 11.7.2.4 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Purus autem locus dicitur, qui neque sacer neque sanctus est neque religiosus, sed ab omnibus huiusmodi nominibus vacare videtur.*

³¹⁰ Cfr. C. 3.44.2 *Imp. Antoninus A. Hilariano*: *Invito vel ignorante te ab alio illatum corpus in puram possessionem tuam vel lapidem locum religiosum facere non potest. si autem voluntate tua mortuum aliquis in locum tuum intulerit, religiosus iste efficitur: quo facto monumentum neque venire neque obligari a quoquam prohibente iuris religione posse in dubium non venit. PP. k. Mai. Sabino II et Anullino cons. (a. 216)*

³¹¹ Cfr. D. 11.7.2.7 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Si usum fructum quis habeat, religiosum locum non facit. sed et si alius proprietatem. alius usum fructum habuit, non faciet locum religiosum nec proprietarius, nisi forte ipsum qui usum fructum legaverit intulerit, cum in alium locum inferri tam oportune non posset: et ita Iulianus scribit. alias autem invito fructuario locus religiosus non fiet: sed si consentiat fructuarius, magis est ut locus religiosus fiat.*

³¹² Cfr. D. 11.7.2.8 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Locum qui servit nemo religiosum facit, nisi consentiat is cui servitus debetur. sed si non minus commode per alium locum servitute uti potest, non videtur servitutis impediendae causa id fieri, et ideo religiosus fit: et sane habet hoc rationem.*

trasferimento del possesso sulla cosa pignorata senza una forte menomazione del diritto di proprietà in capo al debitore.

2.4. *Le autorizzazioni dell'autorità pubblica.*

Qualora si fossero contravvenute le norme che condizionavano il formarsi dello *iustum sepulchrum*, in particolare il divieto di seppellire un corpo in assenza della volontà favorevole del proprietario del suolo, si poneva la questione – tramandata in D. 11.7.8 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*) – se il *dominus* potesse agire in via di autotutela, dissotterrando (*'effondere'*) o riesumando (*'eruerere'*) le ossa o la salma da altri illata in via diretta e di sua mano, oppure se dovesse aspettare un relativo decreto dei pontefici o un ordine del principe. La convinzione di Labeone, richiamata in proposito da Ulpiano, era che il proprietario dovesse agire soltanto a seguito dell'autorizzazione dell'autorità religiosa e cittadina, in assenza della quale l'autore della sepoltura abusiva avrebbe potuto agire contro il medesimo con l'*actio iniuriarum*³¹³. La soluzione prospettata dal giurista augusteo disvela l'intima relazione del diritto sepolcrale con la religione della *civitas*: non si spiegherebbe altrimenti il riferimento ai *pontifices* e al *princeps*, garanti della corretta pratica cultuale oltreché nell'ambito pubblico, col fine ultimo di mantenere illesa l'*amicitia* con le potenze numinose, anche in quello privato.

Ciò non era certo in conflitto con la natura strettamente familiare della religione dei morti, legata all'assunzione delle sembianze divine da parte degli antenati defunti, oggetto di cura e di venerazione dalla comunione domestica: se gli dei superi erano tutelari dell'intera collettività dei *cives*, gli *dii Manes* proteggevano e accrescevano la sola *familia* di cui un tempo erano stati patriarchi, cosicché quest'ultima era responsabile, in via esclusiva, a curarne le pratiche rituali, in primo luogo i funerali e le festività in onore dei *divi parentum*, per mezzo dell'intervento del suo sacerdote, il *pater familias*. Cerimonie in cui la *civitas* non compiva alcuna ingerenza, salvo però supervisionare il loro corretto svolgimento: non per ragioni connesse alla salvaguardia della *pax deorum*, che riguardavano semmai i culti pubblici, bensì per evitare, da un lato, che la contaminazione insita nel cadavere si diffondesse tra gli uomini; dall'altro, che gli spiriti dei defunti, strappati oltraggiosamente dalla loro dimora, diffondessero il malaugurio nella società.

³¹³ Cfr. D. 11.7.8 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*): *Ossa quae ab alio illata sunt vel corpus an liceat domino loci effodere vel eruere sine decreto pontificum seu iussu principis, quaestionis est: et ait labeo expectandum vel permissum pontificale seu iussionem principis, alioquin iniuriarum fore actionem adversus eum qui eiecit.*

Per far fronte alla prima preoccupazione, erano sancite speciali disposizioni in ordine alla esecuzione dei funerali e alla traslazione delle salme, che avrebbero dovuto compiersi di notte³¹⁴ e a seguito del nullaosta dell'autorità imperiale³¹⁵, in modo che la fonte della *pollutio* entrasse in contatto con il minor numero di persone; d'altra parte, anche l'interdetto riconosciuto da Papiniano in D. 11.7.43 (Papin. 8 *quaest.*), che permetteva la deposizione temporanea del cadavere, rispondeva alla *ratio* di conferire quanto prima al feretro un luogo in cui giacere senza arrecare danno ai sopravvissuti.

È attestato che le processioni funebri si svolgessero di notte, con l'ausilio di torce che illuminavano il percorso fino all'esterno della città, dove avveniva la sepoltura, di norma, in tombe che costeggiavano le strade che uscivano dal *pomerium*³¹⁶: particolare, quello dello svolgimento nelle ore buie, che

³¹⁴ Cfr. Paul. Sent. 1.21.1: *Ob incursum fluminis vel mutum ruinae corpus iam perpetuae sepulturae traditum sollemnibus redditit sacrificiis per noctem in alium locum transferri potest.*

³¹⁵ Cfr. C. 3.44.14 *Impp. Diocletianus et Maximianus AAA. Cynegio pp.: Nemo humanum corpus ad alterum locum sine augusti adfatus transferat. D. III k. Mart. Constantinopoli Honorio nob. puero et Euodio cons.* (a. 386). Si tratta di una legge datata 386 d.C., la cui intestazione riporta i nomi degli imperatori Diocleziano e Massimiliano, ma che, secondo V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 165 nt. 1, sarebbe invero da attribuirsi a Graziano, Valentiniano e Teodosio. Lo stesso studioso menziona altre sedi in cui è richiamato il permesso dei pontefici e del principe; in specie, degno di interesse è D. 5.3.50.1 (Papin. 6 *quaest.*): *Si defuncto monumentum condicionis implendae gratia bonae fidei possessor fecerit, potest dici, quia voluntas defuncti vel in hoc servanda est, utique si probabilem modum faciendi monumenti sumptus, vel quantum testator iusserit, non excedat, eum, cui auferitur hereditas, impensas ratione doli exceptione aut retenturum aut actione negotiorum gestorum repetiturum, veluti hereditario negotio gesto: quamvis enim stricto iure nulla teneantur actione heredes ad monumentum faciendum, tamen principali vel pontificali auctoritate compelluntur ad obsequium supremae voluntatis.* Il caso riguarda il possessore di buona fede che, credendosi erede, aveva dato esecuzione a una *condictio implendae* contenuta nel testamento, costruendo un monumento sepolcrale secondo le volontà del *de cuius*. Risulta però che egli non fosse il vero erede, sicché sorgeva la questione se potesse ripetere le somme impiegate nella costruzione: a tal riguardo, Papiniano ritiene che il possessore avesse il diritto alla rifusione di quanto pagato, potendo a tal fine ritenere una quota dell'eredità corrispondente, finché non riceveva il rimborso da parte dei veri eredi, e financo esperire contro di loro l'*actio negotiorum gestorum*, in quanto aveva agito nella gestione dell'eredità. Un tanto nonostante gli eredi non fossero tenuti, *stricto iure*, alla costruzione del monumento – perché, si può supporre, la clausola era assente nel testamento che li aveva istituiti, a differenza del precedente testamento riguardante il possessore di buona fede –, dato che essi potevano essere obbligati dall'autorità dei pontefici e del principe a rispettare la volontà incisa nel primo atto di disposizione *mortis causa*. Inoltre, si prescriveva la consultazione dei pontefici anche nel caso in cui si dovessero apportare delle opere di restauro necessarie a un sepolcro, già reso religioso: ai sacerdoti, infatti, spettava stabilire se l'intervento di manutenzione fosse rispettoso delle prerogative della religione. La notizia è riportata in D. 11.8.5.1 (Ulp. 1 *opin.*): *Sed si religiosus locus iam factus sit, pontifices explorare debent, quatenus salva religione desiderio reficiendi operis medendum sit.*

³¹⁶ Quanto al luogo di sepoltura, è nota la disposizione delle XII Tavole secondo cui i cadaveri, o ciò che restava di essi dopo la cremazione, dovessero essere inumati fuori dalla città: il testo è riportato da Cic. *leg.* 2.23.58: *hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*. La motivazione di un simile divieto può facilmente rintracciarsi in ragioni di carattere sanitario e di prevenzione degli incendi: non del tutto convincente, invece, risulta l'idea che si volesse in tal modo reagire alla «paura di contaminazione» (cfr. J.M.C. TOYNBEE, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, trad. it., Roma, 1993, 34), posto che lo spostamento del cadavere attraverso la città comportava proprio la diffusione della fonte di contagio, che sarebbe rimasta altrimenti contenuta nelle mura domestiche in caso di seppellimento entro la *domus*. La regola risulta osservata fino alla tarda età imperiale, nonostante alcune eccezioni registrate a proposito dell'inumazione di personaggi ricoperti di grandi onori (cfr. Cic. *leg.* 2.23.58 con riguardo al fondatore della biblioteca di Efeso, sepolto in un sarcofago

contradistingueva tutti i riti funerari, se si considera che Servio rintraccia l'etimologia del termine *funus* dall'utilizzo di fiaccole composte da corde (*funes*)³¹⁷, che avevano il precipuo scopo di ridurre la possibilità di diffusione della *pollutio*. Lo stesso commentatore virgiliano si premura di chiarire che lo svolgimento notturno assicurava ai magistrati e ai sacerdoti di non posare inavvertitamente i loro occhi su un feretro: del resto, il fondamento di tale profilassi è evidente. Infatti, il funerale rendeva impuri non solo i membri della *familia* coinvolti in via diretta nel lutto, ma anche le persone che per caso fortuito entravano in contatto con il cadavere: le conseguenze erano più gravi, però, per i membri del ceto magistratuale e religioso, perché – in assenza dei riti di purificazione – non avrebbero potuto i primi prendere parte alla vita istituzionale e i secondi compiere le cerimonie sacrificali. Pratiche per il cui corretto svolgimento era richiesta, in una società intrisa di elementi superstiziosi, la concordia tra il loro autore e gli esseri soprannaturali, garanti dell'ordine e della prosperità: l'adozione di un provvedimento o la celebrazione di un rituale da parte di un soggetto impuro avevano come naturale portato la rottura della *pax deorum*, in quanto atti oltraggiosi per le divinità protettrici. Da qui il duplice interesse della *civitas* a tenere distanti dai suoi rappresentanti le pratiche contaminanti: così facendo, da un lato, si evitavano i ritardi e gli intoppi nello svolgimento delle attività civiche derivanti dalla necessaria sottoposizione dei magistrati, ogni qualvolta fossero entrati in contatto con un funerale, a lustrazioni; dall'altro lato, si eliminava il pericolo che codeste purificazioni non venissero compiute

all'interno di essa) e degli imperatori (cfr. Dio Cass. 54.2, là dove si riporta che le ceneri dell'imperatore Traiano vennero poste in una nicchia alla base della colonna omonima). Quanto a Roma, il Campo Marzio costituiva anch'esso un luogo idoneo a conservare i defunti, per il suo trovarsi all'esterno del *pomerium*: tra coloro che vennero lì deposti, è da annoverare Silla, secondo quanto tramandato da Plut. *Sulla* 38. I ricchi latifondisti solevano rimanere, anche dopo la morte, nei loro terreni, dove trovavano sepoltura anche i villici alle loro dipendenze, ma la maggioranza del popolo compiva l'ultimo riposo in tombe poste a schiera lungo le strade che conducevano all'esterno della città. Tranne le salme dei più poveri e degli schiavi, che subivano una sorte meno onorevole, gettate promiscuamente in *puticuli*, delle fosse comuni ubicate a Roma oltre la porta Esquilina (Var. *ling.* 5.25). Su quanto sopra esposto, cfr. J.M.C. TOYNBEE, *Morte e sepoltura*, cit., 34 s. L'esistenza delle fosse comuni per i cittadini più poveri è attestata anche in Hor. *sat.* 1.8.10: *hoc miserae plebi stabat commune sepulcrum*.

³¹⁷ Cfr. Serv. *Aen.* 11.143: *sed apud Romanos moris fuit ut noctis tempore efferrentur ad funalia – unde etiam funus dictum est – quia in religiosa civitate cavebant, ne aut magistratibus occurrerent aut sacerdotibus, quorum oculos nolebant alieno funere violari. inde etiam qui funeri praeerant a vespera primum vesperones, deinde vespillones dicti videntur. et magis moris Romani ut inpuberes noctu efferrentur ad faces, ne funere immaturae subolis domus funestaretur: quod praecipue accidebat in eorum qui in magistratu erant filiis*. Sul punto, cfr. C. DE FILIPPIS CAPPAL, *'Imago mortis'*, Napoli, 1997, 59 s., che puntualizza come le torce di stoppa avvolte in sego o cera, testimoniate da Servio sulla scia di Varrone, vennero in seguito sostituite con fiaccole costituite da midollo di papiro (Serv. *Aen.* 1.727) o di giunco (Plin. *nat.* 16.178) e, in età imperiale, da legno resinoso (Ov. *fast.* 2.557; Tac. *ann.* 3.4.1); F. CASAVOLA, *Studi*, cit., 80 s.; H.J. ROSE, *Nocturnal Funerals in Rome*, in *Class. Quart.*, XVII, 1923, 191 ss.

correttamente, con l'effetto di adirare gli dei superi e, allo stesso tempo, di invalidare la procedura deliberatoria o cerimoniale.

Rilevante, con riguardo alla traslazione della salma, è il rescritto di Caracalla ripreso in C. 3.44.1 *Imp. Antoninus A. Dionysiae: Si vi fluminis reliquiae filii tui continguntur vel alia iusta et necessaria causa intervenit, aestimatione rectoris provinciae transferre eas in alium locum poteris. PP. VIII k. Nov. Antonino A. IIII et Balbino cons. (a. 213)*. Nel testo, si concede il trasferimento delle reliquie in altro luogo, a seguito dell'autorizzazione del rettore della provincia, se le stesse fossero raggiunte dalle acque del fiume, verosimilmente in caso di esondazione del medesimo, oppure se sussistesse altra giusta e necessaria causa. In senso analogo statuiscano anche le *Pauli sententiae*, là dove in Paul. Sent. 1.21.1 si legge: *Ob incursum fluminis vel metum ruinae corpus iam perpetuae sepulturae traditum sollemnibus redditis sacrificiis per noctem in alium locum transferri potest*. Le cause contemplate dal brano sono l'inondazione e il pericolo di crollo, in presenza delle quali sarebbe stato possibile sottrarre il corpo dalla sua perpetua sepoltura, pur osservando severe precauzioni, come l'ora notturna e il compimento di sacrifici presso il luogo rimasto vuoto. Proprio la circostanza che il fiume, lasciato il suo corso naturale, potesse lambire il cadavere svela il significato del trasferimento, dovuto non tanto al rispetto per un luogo considerato sede dei *Manes*, quanto al timore che la *pollutio* del cadavere potesse diffondersi attraverso le acque³¹⁸: preoccupazione che consigliava, tra l'altro, di compiere la traslazione durante la notte. L'intervento dell'autorità pubblica avrebbe avuto proprio lo scopo di individuare le modalità più convenienti per evitare che il contagio si espandesse, nonché i rituali

³¹⁸ Non vi è dubbio che i romani credessero possibile la diffusione di una fonte di contaminazione attraverso l'acqua. Basti pensare al rituale che accompagnava la *poena cullei*, là dove era prescritto che il parricida venisse gettato in acqua all'interno di un sacco di cuoio impermeabile, proprio per evitare che la *pollutio* scaturente dal suo corpo si estendesse all'acqua: peraltro la terra, come altro elemento naturale, era già stata preservata tramite gli zoccoli in legno, materiale ritenuto isolante, fatti indossare dal condannato prima del compimento del supplizio. Una chiara indicazione al riguardo è fornita da Cic. S. *Rosc.* 26.71-72, ove viene in rilievo che il parricida non fosse privato soltanto della semplice sepoltura, ma soprattutto del contatto con gli elementi naturali: *O singularem sapientiam, iudices! Nonne videntur hunc hominem ex rerum natura sustulisse et eripuisse cui repente caelum, solem, aquam terramque ademerint ut, qui eum necasset unde ipse natus esset, careret eis rebus omnibus ex quibus omnia nata esse dicuntur? Noluerunt feris corpus obicere ne bestiis quoque quae tantum scelus attigissent immanioribus uteremur; non sic nudos in flumen deicere ne, cum delati essent in mare, ipsum polluerent quo cetera quae violata sunt expiari putantur; denique nihil tam vile neque tam volgare est cuius partem ullam reliquerint. 72. Etenim quid tam est commune quam spiritus vivis, terra mortuis, mare fluctuantibus, litus eiectis? Ita vivunt, dum possunt, ut ducere animam de caelo non queant, ita moriuntur ut eorum ossa terra non tangat, ita iactantur fluctibus ut numquam adluantur, ita postremo eiciuntur ut ne ad saxa quidem mortui conquiescant*. In letteratura, si veda E. CANTARELLA, *I supplizi*, cit., 285 s.

sacrificali da celebrarsi al fine di placare le potenze dell'oltretomba distolte dalla loro dimora: si spiegherebbe così il motivo per cui la richiesta di nullaosta non compare nel testo di Paolo, che l'avrebbe sottintesa indicandone il contenuto. D'altra parte, l'attinenza prettamente religiosa della pratica sepolcrale lascia supporre che l'autorità pubblica concedesse il permesso dopo aver consultato i pontefici o per lo meno i sacerdoti della provincia: i soli competenti a riconoscere gli opportuni sacrifici volti a scongiurare l'ira delle divinità³¹⁹. Naturalmente, codeste cautele erano dovute alla natura religiosa del sepolcro, dipendente dalla volontà dell'erede di non trasferire la salma altrove: ne consegue che, come specificato in C. 3.44.10 *Imp. Diocletianus et Maximianus AA. Aquilinae* (a. 287), nessuna autorizzazione poteva limitare la traslazione '*si necdum perpetuae sepulturae corpus traditum est*', vale a dire qualora al corpo non fosse ancora stata concessa una sepoltura definitiva³²⁰.

Il secondo aspetto, invece, si rispecchiava, oltre che nella tutela penalistica apprestata dalla *civitas* contro i violatori di tombe, proprio nella cautela richiesta da Labeone al proprietario del luogo oggetto di illecita inumazione: anziché consentire al *dominus* di asportare di sua iniziativa le ossa sepolte, gli si imponeva di consultare le autorità che sovrintendevano ai rituali anche domestici, affinché potessero individuare la giusta azione conforme al *fas*. Le conseguenze della trasgressione, infatti, non sarebbero state soltanto *iuris civilis*, ma avrebbero assunto anche carattere religioso, in quanto sarebbe stato necessario espiare la condotta ingiuriosa con un *piaculum*³²¹.

Il conseguimento del decreto dei pontefici o dell'ordine del principe, di cui parla D. 11.7.8 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*), poteva tuttavia non bastare al proprietario del suolo gravato da un'illecita sepoltura per riottenere la piena disponibilità

³¹⁹ A tal proposito, G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 52 nt. 2, ritiene che la menzione del governatore della provincia in C. 3.44.1 *Imp. Antoninus A. Dionysiae* (a. 213) sia una sostituzione dei compilatori, inserita al posto dell'originario riferimento ai pontefici: assunto che sarebbe confermato da numerose fonti epigrafiche, contenenti il nullaosta dei supremi sacerdoti. Anche V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 166 s., raccoglie alcuni testi epigrafici dove compare la necessità dell'autorizzazione dei pontefici o del principe per poter realizzare la *translatio mortui*, provenienti in particolare da lapidi sepolcrali. Cfr. *CIL VI*¹, 1884: *Reliquiae treiectae eius III nonas febr. ex permissu collegii pontific. piaculo facto*; *CIL VI*², 8878: *et reliquias eius permissu imp. ipsa pertulit consecravitque*; *CIL III*¹, 1312: *cuius reliquiae ex indulgentia Aug. N. Romam latae sunt*.

³²⁰ Cfr. C. 3.44.10 *Imp. Diocletianus et Maximianus AA. Aquilinae: Si necdum perpetuae sepulturae corpus traditum est, translationem eius facere non prohiberis. PP. VIII id. Dec. Diocletiano III et Maximiano AA. cons.* (a. 287). Pare tuttavia che, nel periodo giustiniano, fosse comunque richiesto il permesso dell'imperatore; ciò sembra doversi inferire da C. 3.44.14 *Imp. Diocletianus et Maximianus AAA. Cynegio pp.* (a. 386).

³²¹ Cfr. Paul. Sent. 1.21.4: *Qui corpus perpetuae sepulturae traditum vel ad tempus alicui loco commendatum nudaverit et solis radiis ostenderit, piaculum committit: atque ideo, si honestior sit, in insulam, si humilior, in metallum dari solet*.

dell'area: infatti, si supponga che l'autorità avesse imposto di disepellire il cadavere ai parenti del defunto, senza che quest'ultimi avessero poi ottemperato al comando. A ciò si aggiunga che in un passo del medesimo titolo settimo è raccolto un frammento di Gaio, D. 11.7.7 pr. (Gai. 19 *ad ed. provinc.*), in cui espressamente si riconosce l'onere di asportare le spoglie sepolte '*in alienum locum*' proprio al soggetto che ha compiuto l'illecito, sicché il principio di autotutela in capo al *dominus* pare fosse del tutto escluso, non potendo egli in alcun modo togliere di sua mano le ossa altrui dal suo terreno³²². Tuttavia, il proprietario avrebbe potuto chiedere al pretore, come attestato anche in D. 11.7.2.1-2 (Ulp. 25 *ad ed.*), un'*actio in factum* contro '*qui mortuum in locum alienum intulit vel inferre curavit*', la cui condanna sarebbe stata commisurata al prezzo del fondo³²³. Ulpiano nota che la clausola '*in locum alterius*', propria della formula pretoria, avrebbe limitato la concedibilità del rimedio al solo proprietario, non al *possessor bonae fidei*, anche se il giurista ritiene che l'azione dovesse essere rilasciata anche a favore del nudo proprietario, contro l'usufruttuario che avesse inumato delle ossa nel fondo senza averne il consenso, escludendo invece, come già anticipato, che potesse essere esperita dal comproprietario avverso il *socius* che avesse compiuto la tumulazione nel condominio. Infine, sempre il venticinquesimo libro del commento ulpiano all'editto informa che lo *ius honorarium* apprestava un'azione anche nel caso in cui il sotterramento abusivo fosse avvenuto '*in locum publicis usibus destinatum*', vale a dire un luogo privato, il cui proprietario o titolare di un diritto reale limitato fossero tenuti a garantirne l'uso alla collettività. Qualora la sepoltura fosse avvenuta con dolo, alla condanna propria del giudizio formulare sarebbe seguita una pena ulteriore in sede di *cognitio extra ordinem*, seppur di lieve entità ('*modica tamen coercitione*')³²⁴.

³²² Cfr. 11.7.7 pr. (Gai. 19 *ad ed. provinc.*): *Is qui intulit mortuum in alienum locum aut tollere id quod intulit aut loci pretium praestare cogitur per in factum actionem, quae tam heredi quam in heredem competit et perpetua est.*

³²³ Cfr. D. 11.7.2.1-2 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Qui mortuum in locum alienum intulit vel inferre curavit, tenebitur in factum actione. 'in locum alterius' accipere debemus sive in agro sive in aedificio. sed hic sermo domino dat actionem, non bonae fidei possessori: nam cum dicat 'in locum alterius', apparet de domino eum sentire, id est eo cuius locus est. sed et fructuarius inferendo tenebitur domino proprietatis. an et socius teneatur, si ignorante socio intulerit, tractari potest: est tamen verius familiae erciscundae vel communi dividundo conveniri eum posse. 2. Praetor ait: 'sive homo mortuus ossave hominis mortui in locum purum alterius aut in id sepulchrum, in quo ius non fuerit, illata esse dicentur'. qui hoc fecit, in factum actione tenetur et poena pecuniaria subicietur.*

³²⁴ Cfr. D. 11.7.8.2-4 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Si in locum publicis usibus destinatum intulerit quis mortuum, praetor in eum iudicium dat, si dolo fecerit et erit extra ordinem plectendus, modica tamen coercitione: sed si sine dolo, absolvendus est. 3. In hac autem actione loci puri appellatio et ad aedificium producenda est. 4. Nec solum domino haec actio competit, verum ei quoque, qui eiusdem loci habet usum fructum vel aliquam servitutem, quia ius prohibendi etiam hi habent.*

2.5. La definitività della sepoltura.

Nelle credenze religiose dell'antichità, il sepolcro era la sede delle anime dei defunti, la loro stabile dimora per l'eternità, tanto che spesso si rinvenivano nelle tombe, specie di traduzione etrusca, oggetti di uso quotidiano, che i parenti lasciavano al defunto affinché potesse servirsene nella sua nuova esistenza. I Romani, d'altra parte, celebravano le festività in onore degli *dii Manes* proprio nei pressi delle tombe, dove erano soliti condividere il banchetto sacrificale con le anime dell'oltretomba. Non stupisce, allora, che si considerasse *res religiosa* soltanto il luogo in cui il cadavere fosse deposto in modo definitivo, mantenendo la qualifica di *res profana* con riguardo al sepolcro nel quale lo stesso fosse stato tumulato in via provvisoria, in attesa di un degno seppellimento. Il principio sarebbe di per sé desumibile da D. 11.7.43 (Papin. 8 *quaest.*), in cui Papiniano informa che il seppellimento in via cautelare di un defunto da parte delle persone '*quae religiosum locum facere non possunt*' non rendeva il sito un '*iustum sepulchrum*'. I compilatori, però, hanno ritenuto opportuno enunciarlo testualmente, affidandone la formulazione a Paolo, nel frammento collocato in D. 11.7.40 (Paul. 3 *quaest.*): in esso, si afferma che il luogo rimaneva profano se un soggetto vi deponesse un cadavere con l'intento di trasportarlo poi altrove, cosicché la tumulazione sarebbe apparsa soltanto un deposito temporaneo, anziché la destinazione al morto di una eterna sede in cui risiedere ed essere venerato³²⁵. Peraltro, il requisito della volontà di conferire al defunto una dimora stabile è stato posto da Marco Antonio e Lucio Vero alla base di un editto che ammoniva la rimozione del corpo dal luogo destinato al defunto come *iusta sepultura*³²⁶: neppure il soggetto che avesse compiuto una lecita illazione, pertanto, poteva rimuovere il feretro, salvo che le circostanze consigliassero di traslare le salme in un luogo più conveniente. Il fatto che fosse religioso soltanto il luogo che custodiva, in modo definitivo, un cadavere comportava che il cenotafio – qualora non conservasse spoglie umane – conservasse la propria purezza: Florentino, del resto, precisa in D. 11.7.42 (Florent. 7 *inst.*) che esso era un monumento eretto, spesso all'interno della stessa *domus*, per tramandare ai posteri

³²⁵ Cfr. D. 11.7.40 (Paul. 3 *quaest.*): *Si quis enim eo animo corpus intulerit, quod cogitaret inde alio postea transferre magisque temporis gratia deponere, quam quod ibi sepeliret mortuum et quasi aeterna sede dare destinaverit, manebit locus profanus.*

³²⁶ Cfr. D. 11.7.39 (Marc. 3 *inst.*): *Divi fratres edicto admonuerunt, ne iustae sepulturae traditum, id est terra conditum corpus inquietetur: videtur autem terra conditum et si in arcula conditum hoc animo sit, ut non alibi transferatur. sed arculam ipsam, si res exigat, in locum commodiorem licere transferre non est denegandum.*

la memoria del defunto, presso il quale il *paterfamilias* soleva tenere alcuni rituali propiziatori³²⁷.

2.6. I confini soggettivi della religiosità.

I confini della religiosità, lo si è detto nelle premesse, erano tracciati sulla base di due regole generali: il titolare dell'onere *mortuum inferendi* era tenuto a esprimere la volontà di compiere la sepoltura, la quale doveva inoltre avvenire in un terreno di cui avesse la piena disponibilità. Ciò non escludeva che lo *status* posseduto in vita dal defunto potesse determinare *a priori* l'esclusione della qualifica di *res religiosa* della sua tomba, nonostante allo stesso fosse stata concessa *iusta sepultura*.

È quello che succedeva agli *hostes*, i cui sepolcri non erano religiosi, tanto che Paolo, in D. 47.12.4 (Paul. 27 *ad ed. praet.*), non ravvisa l'*actio sepulchri violati* contro chi avesse distolto dall'uso funerario le '*lapides*' per convertirle ad altro scopo³²⁸. La negazione di un seppellimento onorevole si giustificava con il profondo legame tra la religione e la *civitas*, là dove la prima era un *instrumentum* per garantire la difesa e la prosperità cittadina, di modo che non sarebbe stato concepibile estendere i privilegi della religiosità a quei nemici che avrebbero voluto distruggere la *civitas* stessa. Gli *hostes*, quindi, erano fuori dall'ordine cittadino e dalla sua religione – non è casuale che Paolo affermi che i loro sepolcri '*religiosa nobis non sunt*', ove il pronome '*nobis*' limita l'esclusione rispetto alla sola *religio* romana, riconoscendo per implicito la pertinenza di quei luoghi a una contrapposta concezione devozionale, nient'affatto tutelata dallo *ius civile* –, così

³²⁷ Cfr. D. 11.7.42 (Florent. 7 *inst.*): *Monumentum generaliter res est memoriae causa in posterum prodita: in qua si corpus vel reliquiae inferantur, fiet sepulchrum, si vero nihil eorum inferatur, erit monumentum memoriae causa factum, quod graeci kenotafion appellant*. Ulpiano, peraltro, afferma in D. 11.7.6.1 (Ulp. 25 *ad ed.*) che un rescritto di Marco Aurelio e Lucio Vero avrebbe espressamente stabilito la natura profana del cenotafio, tanto che ne sarebbe stata possibile la vendita: *Si adhuc monumentum purum est, poterit quis hoc et vendere et donare. si cenotaphium fit, posse hoc venire dicendum est: nec enim esse hoc religiosum divi fratres rescripserunt*. Fino all'età classica, tuttavia, è presumibile che la concezione giuridico-religiosa fosse più rigida nella valutazione del cenotafio, considerandolo a sua volta una *res religiosa*, pur in assenza della *illatio mortui*. È quanto risulta da un testo di Marciano, conservato in D. 1.8.6.5 (Marc. 3 *inst.*) ove il giureconsulto richiama la testimonianza autorevole di Virgilio: *Cenotaphium quoque magis placet locum esse religiosum, sicut testis in ea re est Vergilius*. Il riferimento al sommo poeta escluderebbe che la notazione fosse frutto della sola mente di Marciano, il quale con ogni verosimiglianza si è basato su un'opinione condivisa negli ambienti pontificali. Quel che è certo, comunque, è che la considerazione era mutata al tempo dei *divi fratres*, tanto che i compilatori hanno posto, al seguito del passo marciano, una puntualizzazione di Ulpiano (D. 1.8.7 (Ulp. 25 *ad ed.*) volta a chiarire quale fosse il nuovo regime: *Sed divi fratres contra rescripserunt*.

³²⁸ Cfr. D. 47.12.4 (Paul. 27 *ad ed. praet.*): *Sepulchra hostium religiosa nobis non sunt: ideoque lapides inde sublato in quemlibet usum convertere possumus: non sepulchri violati actio competit*.

come in origine dovevano essere estromessi dalla religiosità gli stranieri, appartenenti a un ordine politico e sociale diverso da quello romano³²⁹.

Inclusi nella compagine sociale, invece, erano gli schiavi, che appartenevano alla *familia* dei loro *domini*, condividendone il culto familiare e quello pubblico: deve ritenersi, infatti, che la stessa cattura comportasse la recisione di ogni legame con la loro passata condizione di provenienza. Coerentemente, quindi, Aristone assegna al luogo in cui un *servus* fosse sepolto la natura di *res religiosa*: opinione condivisa da Ulpiano, recepita dai redattori delle Pandette in D. 11.7.2 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*)³³⁰.

2.7. I confini spaziali della religiosità.

L'*illatio mortui* era di per sé sufficiente a rendere religioso il sito sepolcrale, donde il contatto fisico del cadavere con il luogo definitivo di sepoltura trasformava la natura di quest'ultimo da *humani iuris* a *divini iuris*. I giuristi non mancano in proposito di evidenziare l'importanza della corporeità nella delimitazione della proiezione spaziale del sepolcro: la misura del corpo determinava difatti l'estensione della *res religiosa*, in armonia con le stesse superstizioni che inducevano a emarginare dagli usi umani le cose in intimo rapporto con l'oltretomba. Le ragioni del distacco dei sepolcri dalle relazioni umane erano principalmente due: tenere quanto più distante la contaminazione sprigionata dal cadavere e, una volta che l'anima del morto avesse assunto la sostanza degli *dii Manes*, riservare alle stesse divinità una dimora, nello stesso modo in cui agli dei celesti si dedicavano i templi. Il timore della *pollutio* ingenerava la necessità che si definissero con precisione i confini del suolo, sì da conoscere quale spazio avesse una potenza contaminante; l'assegnazione di una sede agli dei tutelari, invece, richiedeva che fosse religioso soltanto il luogo riservato alla salma per l'eternità (l'*aeterna sedes* richiamata in D. 11.7.40 [Paul. 3 *quaest.*]), posto che i terreni che si usava concedere ai numi avevano, di norma, una destinazione definitiva e perpetua. Visto che era il corpo morto a possedere proprietà malefiche, ne conseguiva – come specifica acutamente Celso, sul punto ripreso da Ulpiano in D. 11.7.2.5 (Ulp. 25 *ad ed.*) – che non tutto il luogo destinato alla sepoltura divenisse religioso con la deposizione del feretro, ma

³²⁹ Di questa opinione, G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 52.

³³⁰ Cfr. D. 11.7.2 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*): *Locum in quo servus sepultus est religiosum esse Aristo ait.*

soltanto la parte in cui fosse stato inumato il corpo (*'quatenus corpus humatum est'*), vale a dire la superficie a diretto contatto con le membra del defunto³³¹.

Il principio della corporeità, tuttavia, soffriva delle attenuazioni, visto che poteva darsi l'ipotesi che le membra, strappate dalla loro unità, venissero sepolte in luoghi diversi: questione posta in D. 11.7.44 (Paul. 3 *quaest.*), sulla quale i giuristi dibattevano al fine di stabilire quale sito divenisse religioso, fermo il presupposto, da tutti condiviso, che *'una sepultura plura sepulchra efficere non potest'*³³². Soltanto un luogo, quindi, assumeva quel carattere, in quanto non era immaginabile che i *Manes* dimorassero in più sedi; non sorprende, peraltro, che il luogo elettivo fosse individuato da Paolo nel sito in cui era custodita la testa del defunto, *'quod est principale'*, che è per l'appunto la parte principale del corpo umano, dove le credenze antiche ritenevano albergasse l'anima dell'uomo: la stessa anima che, con la morte e la conseguente *iusta sepultura*, aveva assunto sostanza divina, mantenendo la propria sede terrena nel *locus illationis*.

D'altronde, la sepoltura serviva a placare lo spirito del defunto e a permetterne l'apoteosi: effetti per i quali la tradizione si accontentava financo di un simbolico conferimento del corpo alla Madre Terra, allegoria della fertilità e dell'oltretomba, donde l'uomo era stato generato e ove doveva quindi essere riconsegnato alla fine della sua esperienza terrena. Il rituale dell'*os resectum* – che richiedeva, qualora si fosse proceduto con la cremazione, l'asportazione di un frammento del cadavere, in genere un dito, perché fosse sepolto come *pars pro*

³³¹ Cfr. D. 11.7.2.5 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Sepulchrum est, ubi corpus ossave hominis condita sunt. celsus autem ait: non totus qui sepulturae destinatus est, locus religiosus fit, sed quatenus corpus humatum est.* Non sembra indicare una eccezione alla norma il testo di Ulpiano in materia di *actio de sepulcro violato*, collocato in D. 47.12.2 (Ulp. 18 *ad ed.*): *Si sepulchrum quis diruit, cessat aquilia: quod vi tamen aut clam agendum erit: et ita de statua de monumento evolsa celsus scribit. idem quaerit, si neque adplumbata fuit neque adfixa, an pars monumenti effecta sit an vero maneat in bonis nostris: et celsus scribit sic esse monumenti ut ossuaria et ideo quod vi aut clam interdicto locum fore.* Il giurista severiano non riconosce l'*actio legis Aquiliae*, che presuppone la qualifica di proprietario dell'attore, bensì l'*interdictum quod vi aut clam* contro chi avesse distrutto un sepolcro, nonché, sul solco di Celso, contro colui che avesse asportato una statua da un monumento funebre, posto che se l'effigie non fosse stata fissata in modo permanente all'edificio sepolcrale, essa rimaneva *in bonis nostris*, quindi continuava ad essere una *res humani iuris*. Il contenuto del frammento è dettato in tema di rimedi contro la violazione dell'intangibilità delle *res divini iuris*, apprestati dalla *civitas* affinché le dimore dei *Manes* non subissero atti oltraggiosi. A questo riguardo, è ammissibile che la protezione si estendesse non solo all'area su cui la salma era stata adagiata, ma all'intero edificio, posto che un suo danneggiamento poteva avere come effetto, se non una diffusione della *pollutio* concernente in via esclusiva il cadavere, l'ira delle divinità. Una tutela, quindi, volta a presidiare l'intero *monumentum* – da intendersi, per richiamare la definizione ulpiana posta in D. 11.7.2.6 (Ulp. 25 *ad ed.*) *'quod memoriae servandae gratia exstat'* –, comprese le decorazioni in esso stabilmente poste, affinché le azioni di danneggiamento fossero tenute il più distanti dal centro della vera religiosità, rappresentato dal cadavere. Di diverso avviso, G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 52.

³³² Cfr. D. 11.7.44 (Paul. 3 *quaest.*): *Cum in diversis locis sepultum est, uterque quidem locus religiosus non fit, quia una sepultura plura sepulchra efficere non potest: mihi autem videtur illum religiosum esse, ubi quod est principale conditum est, id est caput, cuius imago fit, inde cognoscimur.*

*toto*³³³ – è emblematico nel provare che la trasformazione di un luogo puro in religioso non dipendesse dal contatto di ogni parte del cadavere con il suolo, ma avesse un valore convenzionale: era lo *ius pontificium* a stabilire, in base a ragioni di opportunità, quale terreno venerare come *res divini iuris*, riconoscendo solo in esso un profondo legame con lo spirito del defunto. La conferma che soltanto una parte del cadavere bastasse a conferire al suolo natura religiosa si ravvisa, in modo espresso, in un passo del *De legibus*, nel quale Cicerone attesta che il luogo della cremazione non godesse di quel carattere finché non fosse stata compiuta l'*humatio* dell'osso³³⁴: pratica che avrebbe trasformato il sito in *sepulchrum*, rendendolo quindi oggetto di diversi *iura religiosa*. Non deve ritenersi, però, che

³³³ La pratica dell'*os resectum* – approfondita nel dettaglio da F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux*, cit., 23 ss – è attestata da più voci della letteratura latina, dove non mancano le descrizioni dei rituali connessi alla cremazione. Verg. *Aen.* 6.224-228 dà menzione, tra l'altro, della cerimonia dell'*ossilegium*, la raccolta delle ossa incombuste da parte dei parenti quando la pira aveva smesso di bruciare: *congesta cremantur / turea dona, dapes, fuso crateres olivo. / postquam conlapsi cineres et flamma quievit, / reliquias vino et bibulam lavere favillam, / ossaque lecta cado texit Corynaeus aeno*. Dal frammento si desume che, assieme al cadavere, bruciavano nella pira varie offerte, incenso, le carni delle vittime sacrificali, tazze di olio. Una volta che le ceneri si erano deposte e la fiamma spenta, le braci ancora calde venivano innaffiate con latte e vino, cosicché le ossa rimanenti potessero essere raccolte in un'urna di bronzo. Quanto all'*os resectum*, invece, il riferimento si rinviene in Cic. *leg.* 2.22.55: *quem ad modum os resectum terra obtegatur*; in esso, l'arpinate ritiene la prescrizione di ricoprire di terra l'osso reciso propria dell'antico diritto pontificale. Preziosa risulta anche la continuazione del brano del *De legibus*, dove l'inumazione viene definita come la pratica più antica in uso presso i romani, tanto che Silla fu il primo, nella *gens Cornelia*, ad essere cremato, forse per paura che il suo corpo non venisse, *post portem*, dissacrato, come egli stesso aveva ordinato di fare con le reliquie di Gaio Mario, disperdendole sotto l'impeto dell'acredine. Cfr. Cic. *leg.* 2.22.56-57: *C. Mari sitas reliquias apud Anienem dissipari iussit Sylla victor, acerbiore odio incitatus, quam si tam sapiens fuisset quam fuit vehemens. Quod haud scio an timens <ne> suo corpori posset accidere, primus e patriciis Corneliis igni voluit cremari*. Sempre nello stesso frammento, Cicerone affronta il problema di quando il luogo della cremazione, sul quale si compiva anche il sotterramento dell'*os resectum*, divenisse *res religiosa*: il criterio indicato è incentrato, per l'appunto, proprio su quel rituale concernente il frammento osseo reciso dal cadavere prima della combustione, posto che prima che venisse gettata la terra su di esso, la superficie ove il corpo era stato cremato non aveva alcun significato religioso, ma una volta compiuta l'*humatio*, il luogo prendeva il nome di *sepulchrum*, e soltanto allora diventava oggetto di molteplici *iura religiosa*. Cfr. Cic. *leg.* 2.22.57: *Nam prius quam in os iniecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus nihil habet religionis; iniecta gleba tum et ille humatus est et sepulchrum vocatur, ac tum denique multa religiosa iura complectitur*. Ci potevano essere dei casi, tuttavia, nei quali non fosse possibile neppure il sotterramento di una porzione minuscola del cadavere: essi comportavano un rischio molto forte per la *familia* del defunto, che avrebbe potuto rimanere contaminata per un tempo indefinito. A tale pericolo, però, si poneva rimedio tramite dei rituali che potessero sostituire l'*os resectum*, e così allontanare dai vivi la situazione contaminante: pertanto, se una persona era stata uccisa in una nave e poi il corpo gettato nel mare, i parenti avrebbero dovuto sacrificare una scrofa, celebrare per tre giorni le *feriae* e al termine degli stessi compiere un *piaculum* con un'altra scrofa (usanza, questa, riconducibile al banchetto novendiale); se la morte era sopraggiunta direttamente nell'acqua, si potevano obliterare sia le *feriae* sia il *piaculum*, limitandosi quindi al sacrificio della *porca praecidanea*. Cfr. Cic. *leg.* 2.22.57: *Itaque in eo qui in nave necatus, deinde in mare proiectus esset, decrevit P. Mucius familiam puram, quod os supra terram non extaret; porcam heredi esse contra< tam>, et habendas triduum ferias et porco femina piaculum faci< undum>. Si in mari mortuus esset, eadem praeter piaculum et ferias*. Sempre sul seppellimento di parte delle membra, cfr. Paul.-Fest. voce '*Membrum abscidi mortuo*' (Lindsay 135): *Membrum abscidi mortuo dicebatur, cum digitus eius decidebatur, ad quod servatum iusta fierent reliquo corpore combusto*.

³³⁴ Cfr. Cic. *leg.* 2.22.57: *Nam prius quam in os iniecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus nihil habet religionis; iniecta gleba tum et ille humatus est et sepulchrum vocatur, ac tum denique multa religiosa iura complectitur*.

l'assegnazione della religiosità a un luogo soltanto, tra i molti in cui era conservata una porzione del cadavere, fosse un superamento della duplice *ratio* alla base della tutela delle *res religiosae*: si potrebbe pensare, infatti, che fosse stata data importanza predominante alla ragione devozionale, volta a individuare una dimora unica e stabile per i *Manes*, in cui poterli venerare in occasione delle festività, a discapito della preoccupazione concernente la delimitazione della *pollutio* discendente dal cadavere. Tuttavia, nulla esclude che i rimanenti siti, contenenti il resto delle membra, fossero considerati, ancorché non *res religiosae*, come luoghi contaminati, destinatari quindi delle prescrizioni che ne impedivano in vario modo il contatto con gli uomini e vietavano la traslazione delle reliquie senza giustificato motivo.

Traslazione che, come ammette lo stesso frammento di Paolo collocato in D. 11.7.44 (Paul.3 *quaest.*), avrebbe ridato al luogo la sua purezza originaria, facendo venir meno, nel caso in cui fosse stato eletto a sede dell'anima del defunto, la qualità di '*locus religiosus*'³³⁵. Una sede, però, che avrebbe dovuto essere connotata, almeno in via di principio, da perpetuità, sicché lo spostamento della salma era ammesso soltanto nei casi di stretta necessità, quale il pericolo che le acque di un fiume potessero esondare e sommergere il sepolcro.

2.8. *Il mancato seppellimento come pena.*

Da quanto esposto si desume che un corpo, una volta acquisito lo stato di impietà, di mera sostanza materiale perché privato dalla morte dell'anima, dovesse entrare quanto prima in contatto con il suolo: più correttamente, del sottosuolo, considerato il carattere osmotico attribuito al terreno. Del resto, che la terra solesse accogliere i corpi impuri è rinvenibile anche negli attimi della nascita, dato che il prodotto del parto, se rimaneva adagiato su di essa a causa della volontà del padre di disconoscerlo, non acquisiva lo stato di familiare: unica condizione che, al pari della moderna categoria della persona umana, gli avrebbe consentito di assumere una propria individualità e così di sopravvivere. Questa facoltà del patriarca, che ha assunto la denominazione di *ius exponendi*³³⁶, determinava di per sé la morte del figlio, il quale rimaneva abbandonato sulla Madre Terra da cui, secondo le credenze cosmiche, era stato generato. Proprio nel

³³⁵ Cfr. D. 11.7.44 (Paul. 3 *quaest.*): *cum autem impetratur, ut reliquiae transferantur, desinit locus religiosus esse.*

³³⁶ Sullo *ius exponendi*, cfr. C. FAYER, *La 'familia' romana. Aspetti giuridici e antiquari*, I, Roma, 1994, 179 ss.

sottosuolo, d'altronde, si riteneva risiedessero le divinità ctonie, che per l'appunto i corpi dei defunti e quelli dei neonati esposti tenevano in custodia.

Dunque, affinché l'anima del defunto trovasse definitiva dimora, liberando al contempo i sopravvissuti dall'incubo del contagio, era necessario restituire la sua sostanza corporale alla terra: non solo appena esalato l'ultimo respiro, ma anche quando il corteo funebre raggiungeva il luogo destinato alla deposizione. Sotto il primo aspetto, è noto il rituale, compiuto subito dopo il sopraggiungere della morte, di sollevare il cadavere dal letto per appoggiato sulla nuda terra³³⁷ – in modo che si compisse il ciclo vitale, un ritorno quindi al momento della nascita, dove il neonato veniva adagiato sul terreno e alzato dal *paterfamilias* in segno di riconoscimento, in quell'atto noto come *tollere liberos*³³⁸ –, dove un esperto (*pollinctor*) lo lavava e cospargeva di unguenti³³⁹, volti a rallentare la composizione e a coprirne gli odori durante il periodo di esposizione. Sotto il secondo profilo, non si poneva alcun problema nel caso in cui le membra fossero state inumate, visto che l'intero corpo veniva riposto nelle viscere terrestri; ciò non poteva avvenire, però, qualora si fosse proceduto alla cremazione: circostanza

³³⁷ Secondo l'opinione dominante, a cui si conforma J.M.C. TOYNBEE, *Morte e sepoltura*, cit., 29, l'atto veniva compiuto dopo la morte, così come si riassume in due passi di Ovidio: Ov. *Pont.* 2.2.45: *iam prope depositus, certe iam frigidus*; Ov. *trist.* 3.3.40: *nec mea consueto languescent corpora lecto, / depositum nec me qui fleat, ullus erit*. Di diverso avviso H. BLÜMNER, *Die römischen Privataltertümer*, München, 1911, 482 nt. 28, che colloca l'attimo del *deponere* appena prima dell'estrema esalazione.

³³⁸ Vasta è la produzione con riguardo al *tollere liberos*, così come discordi sono le opinioni sulla effettiva portata del gesto del *paterfamilias*: alcuni, infatti, ritengono che il sollevamento del neonato da terra avesse valore costitutivo della *patria potestas*, altri invece ne disconoscono la rilevanza sul piano dei rapporti familiari. Approfondimenti si trovano, *ex multis*, in: E. VOLTERRA, *Un'osservazione in tema di 'tollere liberum'*, in *Festschrift F. Schulz*, I, Weimar, 1951, 388 ss.; ID., *Ancora in tema di 'tollere liberum'*, in *IURA*, III, 1952, 216 s.; J. DÉCLAREUIL, *Paternité et filiation légitimes. Contribution à l'histoire de la famille légale a Rome*, in *Mélanges P.F. Girard*, I, Paris, 1912, 315 ss.; P. DE FRANCISCI, *'Primordia civitatis'*, cit., 280; L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *La struttura della proprietà e la formazione dei 'iura praediorum' nell'età repubblicana*, I, Milano, 1969, 225 s.; ID., *'Tollere liberos'*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, CII, 1990, 107 ss.; G. FRANCIOSI, *Famiglia e persone in Roma antica. Dall'età arcaica al principato*, Torino, 1989, 58; S. PEROZZI, *'Tollere liberum'*, in *Studi in onore di V. Simoncelli nel XXV anno del suo insegnamento*, Napoli, 1915, 215 ss. (ora in *Scritti giuridici*, III, Milano, 1948, 95 ss.); F. LANFRANCHI, *Prospettive vecchie e nuove in tema di filiazione in diritto romano*, II. *La cd. presunzione di paternità*, Bologna, 1964, 5 ss.; A. WATSON, *The Law of Persons in the Later Roman Republic*, Oxford, 1967, 77 ss.; A. MORDECHAI RABELLO, *Effetti personali della 'patria potestas'*, I. *Dalle origini al periodo degli Antonini*, Milano, 1979, 177 ss.; A. ROMANO, *'Tollere liberos'*. *Uomo, donna, potere*, in *'Sodalitas'*. *Scritti in onore di A. Guarino*, II, Napoli, 1984, 881 ss.

³³⁹ I rituali con cui ci si prendeva cura del corpo sono descritti in Verg. *Aen.* 6.218-222: *pars calidos latices et aena undantia flammis / expediunt, corpusque lavant frigentis et unguunt. / fit gemitus. tum membra toro defleta reponunt / purpureasque super vestis, velamina nota, / coniciunt*. Il brano narra dei preparativi del cadavere prima della combustione sulla pira: alcuni riscaldavano dell'acqua, facendola bollire entro dei vasi di bronzo posti sul fuoco, lavavano il corpo freddo per poi cospargerlo di unguenti. Si sentivano, nel frattempo, i lamenti funebri. Deponevano sul catafalco le membra compiante e le ricoprivano di vesti di porpora: gli abiti che il defunto usava indossare.

che comportava il rituale dell'*os resectum*, consistente nell'asportare un frammento di osso del cadavere, solitamente un dito, per poi seppellirlo.

Peraltro, che la conseguenza del mancato seppellimento fosse proprio l'esclusione dal regno celeste è desumibile dall'epitaffio attribuito a Seneca, nel quale il grande filosofo esprime la volontà che la terra conservi i suoi resti mortali in modo che lo spirito possa elevarsi al cielo: '*anima coelo reddimus, ossa tibi*'³⁴⁰. Non deve pensarsi che la credenza fosse il portato di una visione escatologica dell'aldilà riconducibile al diffondersi, in età classica, dei misteri eleusini, un fenomeno mistico a cui mostrò fede lo stesso Cicerone, che predicava di trascorrere la vita in letizia e di morire con la speranza di una esistenza migliore³⁴¹, bensì le sue radici sono rinvenibili già ai primordi dell'esperienza romana. Si macchiò del sacrilegio di non aver concesso la sepoltura al suocero Tarquinio il Superbo, provando a giustificare l'azione nefasta rifacendosi alla morte di Romolo, il cui cadavere sarebbe rimasto insepolto: da questa triste scelta, gli sarebbe derivato, a detta di Livio, l'infamante epiteto³⁴². La terribile conseguenza a cui doveva soggiacere un '*insepultum*' si rinviene anche tra i versi di una commedia di Plauto, la *Mostellaria*, dove lo schiavo Tranione inganna il padrone, tornato da un lungo viaggio, convincendolo a non entrare nella *domus*, al fine in realtà di nascondergli la dissolutezza dei banchetti organizzati coi suoi denari, perché la dimora sarebbe infestata dall'ombra di un ospite ucciso tra le mura domestiche: l'invito è quindi di allontanarsi in fretta, perché la casa è maledetta e abitarvi è cosa empia ('*celestae hae sunt aedes, impia est habitatio*'). Il motivo dell'empietà del luogo è presto detto, per bocca dello stesso Diaponzio, lo spirito tormentatore: egli, in base alla trama plautina, non sarebbe stato accolto dall'Orco sulle rive dell'Acheronte in quanto morto prematuramente, per mano del precedente padrone che, una volta perpetrata la morte, avrebbe nascosto il cadavere nell'abitazione senza celebrare gli onori funebri³⁴³. Lo sbarramento delle

³⁴⁰ Cfr. *Anth. Lat.* (Riese 667): *Cura, labor, meritum, sumpti pro munere honores, / ite, alias posthac sollicitate animas. / Me procul a vobis deus evocat. Illicet actis / rebus terrenis, hospita terra, vale! / Corpus, avara, tamen sollemnibus accipe saxis: / namque animam caelo reddimus, ossa tibi.*

³⁴¹ Cfr. *Cic. leg.* 2.14.36: *neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.* Sui misteri eleusini e le altre credenze dell'oltretomba diffuse a Roma, cfr. C. DE FILIPPIS CAPPAL, '*Imago mortis*', cit., 21 ss.

³⁴² Cfr. *Liv.* 1.49: *Inde L. Tarquinius regnare coepit, cui Superbo cognomen facta indiderunt, quia socerum gener sepultura prohibuit, Romulum quoque insepultum perisse dictitans, primoresque patrum, quos Servi rebus favisse credebatur, interfecit.* Il brano è riportato anche in C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba*, I, cit., 91.

³⁴³ Cfr. *Plaut. Most.* 497-504: *ego transmarinus hospes sum Diapontius. / hic habito, haec mihi dedita est habitatio. / nam me Acheruntem recipere Orcus noluit, / quia praemature vita careo. per fidem / deceptus sum: hospes [hic] me necavit isque me / defodit insepultum clam [ibidem] in hisce aedibus, / scelestus, auri causa. nunc tu hinc emigra. / scelestae hae sunt aedes, impia est habitatio.* Il rifiuto di Caronte di traghettare

porte del regno celeste per gli insepolti e per coloro che venivano privati di cerimonie funerarie rimase un tratto distintivo del culto romano nel corso dei secoli, tanto da comparire anche nelle opere degli apologeti cristiani, tra cui Tertulliano che, nel suo trattato *De anima*, così riporta: ‘*creditum est insepultos non ad inferos redigi*’³⁴⁴.

Tuttavia, in alcune occasioni il sotterramento di almeno una frazione delle membra era intenzionalmente omessa, in modo da infliggere al defunto l’estremo castigo: trasformarlo in un’anima errabonda, gravata senza rimedio dal peso dell’impurità della sostanza corporale³⁴⁵. A voler dar fede al resoconto di Dionigi d’Alicarnasso, questo destino fu riservato ai nemici della *civitas* a seguito della riconquista della città di *Rhegium*, nel corso della prima guerra punica: i sopravvissuti tra i quattromila soldati della guarnigione romana lì stanziata – che avevano approfittato dei successi iniziali di Pirro per compiere mattanze e razzie a discapito della popolazione locale – furono deportati, su ordine del senato, a Roma, dove vennero decapitati e, punizione assai più grave, lasciati insepolti³⁴⁶.

La durezza mostrata contro quei disertori non corrisponde al trattamento che i romani usavano riservare ai nemici morti in battaglia, connotato da un sentimento di pietà per quei defunti³⁴⁷. Mitezza che non si manifestava nei riguardi dei condannati a morte, verso cui si mantenne nel corso dei secoli un atteggiamento di profondo disprezzo³⁴⁸: l’usanza di lasciare i corpi putrefare all’aperto è del resto confermata dalle indicazioni dei gromatici, che indicano i

le anime degli insepolti prima che le loro ossa trovino riposo sotto un cumulo di terra è descritto anche in Verg. *Aen.* 6.326-328: *portitor ille Charon; hi, quos vehit unda, sepulti. / nec ripas datur horrendas et rauca fluenta / transportare prius quam sedibus ossa quierunt*. Significativa è anche l’ode che Orazio dedica ad Archita, naufrago rimasto senza sepoltura né cerimonia funebre, che si rivolge a un navigante affinché getti della sabbia sopra le sue ossa e il suo capo. Cfr. Hor. *carm.* 1.28.23-25: *At tu, nauta, vagae ne parce malignus harenae / ossibus et capiti inhumato / particulam dare*.

³⁴⁴ Cfr. Tert. *anim.* 56.2: *Creditum est insepultos non ad inferos redigi quam iusta perceperint, secundum Homericum Patroclum funus in somniis de Achille flagitantem, quod non alias adire portas inferum posset arcentibus eum longe animabus sepulorum*.

³⁴⁵ Cfr. F. DE COULANGES, *La cité antique*, cit., 12: «Dans les cités anciennes la loi frappait les grands coupables d’un châtement réputé terrible, la privation de sépulture. On punissait ainsi l’âme elle-même, et on lui infligeait un supplice presque éternel»; E. JOBBÉ-DUVAL, *Les morts malfaisants*, cit., 64 ss.

³⁴⁶ Cfr. Dion. Hal. 20.16.2: «Dopo che la punizione fu sanzionata, furono infissi nel foro dei pali e fu portato sul posto un gruppo di trecento condannati, con le mani legate dietro la schiena, i quali vennero legati nudi ai pali. Qui furono flagellati alla presenza di tutti e furono loro recisi con le scuri i tendini del collo. Dopo di loro altri trecento furono giustiziati, e altri ancora, per un totale di quattromilacinquecento. Non ricevettero nemmeno sepoltura, ma furono trascinati dal foro in un’area spaziosa fuori città, ove furono sbranati dagli uccelli e dai cani» (trad. it. F. Cantarelli).

³⁴⁷ Il costume di non infierire sul corpo dei morti in battaglia si desume dal racconto tacitano del soldato Vibuleno, che chiedeva di riavere il cadavere del proprio fratello al fine di assicurarne i riti funebri, sulla base dell’assunto che neppure i nemici, per quanto crudeli essi fossero, negavano la sepoltura. Cfr. Tac. *ann.* 1.22: *ne hostes quidem sepultura invident*.

³⁴⁸ Sull’usanza di lasciare insepolti i corpi dei condannati, cfr. C. PASCAL, *Le credenze d’oltretomba*, I, cit., 95 s.; C. DE FILIPPIS CAPPAL, *Imago mortis*, cit., 68 e nt. 165.

luoghi destinati a raccogliere le spoglie dei suppliziati all'esterno delle città ('*loca noxiorum poenis destinata*')³⁴⁹. Quindi, il disprezzo che Cicerone aveva esibito nei confronti di Verre, responsabile a suo dire di aver spinto l'umana crudeltà oltre i confini della morte, non trovava ragione nell'ordine dell'ex governatore della Sicilia di dare in pasto alle fiere i corpi dei decapitati, ma di pretendere dai parenti denaro per la riconsegna dei cadaveri: egli si sarebbe arricchito, pertanto, approfittando del rituale familiare di dare ai defunti degna sepoltura³⁵⁰. Che l'accusa riguardasse esclusivamente lo smodato arricchimento del pro-pretore a danno del popolo siciliano è arguibile dallo stesso frammento delle Verrine, là dove l'arpinate contesta la richiesta di denaro ai genitori dei condannati per rendere il supplizio dei figli meno atroce, in modo che un solo colpo di scure potesse ucciderli: circostanza all'uopo riferita per rafforzare l'imputazione *de repetundis*³⁵¹. D'altra parte, anche Tacito riporta che, durante le repressioni dell'età imperiale, gli accusati preferivano ricorrere al suicidio – ovviamente non tramite la sacrilega impiccagione, quanto attraverso la recisione delle vene³⁵² – piuttosto che finire sotto la mannaia del carnefice, visto che ai primi si assicurava la sepoltura e la validità dei testamenti, ai secondi si confiscavano i beni e veniva negato il riposo eterno³⁵³.

³⁴⁹ Cfr. Frontin. *grom.* (Lachmann 55). A Roma, il luogo in cui venivano abbandonate le spoglie dei condannati è presumibile si trovasse in un'area oltre l'Esquilino, se è lecito attribuire il passo di Orazio ove si legge che un intero campo era ricoperto da una distesa bianca formata da ossa umane, a quell'usanza (Hor. *carm.* 1.8.14-16: *nunc licet Esquilis habitare salubribus atque / aggere in aprico spatium, quo modo tristes / albis informem spectabant ossibus agrum*).

³⁵⁰ Cfr. Cic. *Verr.* 2.5.119: *Estne aliquid ultra quo crudelitas progredi possit? Reperietur; nam illorum, cum erunt securi percussi ac necati, corpora feris obicientur. Hoc si luctuosum est parentibus, redimant pretio sepeliendi potestatem.*

³⁵¹ Cfr. Cic. *Verr.* 2.5.119: *Non vitam liberum, sed mortis celeritatem pretio redimere cogebantur parentes. Atque ipsi etiam adulescentes cum Sextio suo de plaga et de uno illo ictu loquebantur, idque postremum parentis suos liberi orabant, ut levandi cruciatus sui causa lictori pecunia daretur.*

³⁵² Non a caso, il corpo del suicida per impiccagione era considerato fonte di grave impurità, proprio per il fatto che l'individuo avesse trovato la morte senza entrare in contatto con la terra: la credenza era quella che la sua anima – funesta perché non liberatasi dalla *pollutio* del cadavere, che non era stata assorbita dagli inferi – continuasse a vagare irrequieta per l'aere, interdetta, a causa del suo essere non completamente pura, dall'oltretomba (dello stesso parere C. DE FILIPPIS CAPPAL, '*Imago mortis*', cit., 68, che giustifica il trattamento riservato agli impiccati – differente da quello riconosciuto agli altri suicidi, ai quali venivano concessi i rituali funebri – con «l'orrore religioso che suscitava la morte per impiccagione in cui viene a mancare il contatto con il suolo, particolare, questo, che doveva essere inteso come atto di empietà nei confronti della Terra madre»). Un contagio che si estendeva sia alla comunità dei viventi, sia al luogo del suicidio, al quale si poneva rimedio con rituali ben definiti: innanzitutto, il corpo doveva venire sepolto non appena giunta la notizia dell'impiccagione (la prescrizione riguardante la sepoltura degli impiccati entro un'ora dalla denuncia si rinviene nella cd. Legge di Pozzuoli: *Coll.* 2.22-23); inoltre, all'albero che era servito da sostegno per il misfatto venivano appesi dei fantocci, chiamati *oscilla*, che, riproducendo il dondolio del cadavere, svolgevano una funzione apotropaica (cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi*, cit., 201 s.).

³⁵³ Cfr. Tac. *ann.* 6.29: *At Romae caede continua Pomponius Labeo, quem praefuisse Moesiae rettuli, per abruptas venas sanguinem effudit; aemulataque est coniunx Paxaea, nam promptas eius modi mortes metus carnificis faciebat, et quia damnati publicatis bonis sepultura prohibebantur, eorum qui de se statuebant humabantur corpora, manebant testamenta, pretium festinandi.*

Deve registrarsi, comunque, che l'uso di lasciare le anime dei suppliziati a errare in eterno venne col tempo ridimensionato, per mezzo della concessione ai parenti di prelevarne il corpo: d'altronde, la *civitas* aveva tutto l'interesse a circoscrivere quanto più possibile il pericolo della *pollutio*, che veniva del tutto allontanato restituendo il cadavere ai familiari affinché compissero le cerimonie di lustrazione connesse ai funerali.

Non stupisce, dunque, che un intero titolo del Digesto sia stato dedicato *De cadaveribus punitorum*, entro cui è stata racchiusa la disciplina legata alla consegna della salma. In D. 48.24.1 (Ulp. 8 *de off. procons.*)³⁵⁴ si legge che, fin dal tempo di Augusto, il cadavere di un condannato a morte non dovesse essere negato ai parenti, nel caso in cui gli stessi ne avessero fatto richiesta. L'autorizzazione poteva essere rifiutata solo per coloro che si fossero resi responsabili dello scelerato più infamante, il *crimen maiestatis*, i cui resti mortali venivano bruciati in modo da eliminare ogni traccia della loro esistenza, da eliderne perfino il ricordo; tuttavia, anche in questo caso, quel che rimaneva dei loro corpi era consegnato a coloro che ne avessero fatto domanda, cosicché le ceneri e le ossa, una volta raccolte, venissero sepolte: *'ut ossa et cineres collecta sepulturae tradi possint'*³⁵⁵. È quanto mai evidente che la *ratio* ispiratrice della prescrizione non fosse da rintracciare in un sentimento di pietà verso i defunti, ma nella preoccupazione che i cadaveri fossero inumati e, di conseguenza, l'impurità scendesse negli inferi senza diffondersi tra i sopravvissuti.

Il frammento successivo, D. 48.24.2 (Marc. 2 *publ.*)³⁵⁶, si occupa dell'ipotesi particolare in cui i condannati alla *deportatio in insulam* o alla *relegatio ruri* fossero morti nel luogo di detenzione, prescrivendo che per loro *'poena etiam post mortem manet'*: da ciò conseguiva che non sarebbe stato lecito

³⁵⁴ Cfr. D. 48.24.1 (Ulp. 8 *de off. procons.*): *Corpora eorum qui capite damnantur cognatis ipsorum neganda non sunt: et id se observasse etiam divus augustus libro decimo de vita sua scribit. hodie autem eorum, in quos animadvertitur, corpora non aliter sepeliuntur, quam si fuerit petitum et permissum, et nonnumquam non permittitur, maxime maiestatis causa damnatorum. eorum quoque corpora, qui exurendi damnantur, peti possunt, scilicet ut ossa et cineres collecta sepulturae tradi possint.* Nello stesso senso, cfr. anche D. 3.2.11.3 (Ulp. 6 *ad ed.*): *Non solent autem lugeri, ut neratius ait, hostes vel perduellionis damnati nec suspendiosi nec qui manus sibi intulerunt non taedio vitae, sed mala conscientia: si quis ergo post huiusmodi exitum mariti nuptum se collocaverit, infamia notabitur.* In letteratura, cfr. V. CAPOCCI, *Sulla concessione e sul divieto di sepoltura nel mondo romano ai condannati alla pena capitale*, in *SDHI*, XXII, 1956, 298 ss.

³⁵⁵ Di diversa opinione V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 192 s., che sembra leggere nel frammento ulpiano il rifiuto di concedere ai parenti del colpevole di *crimen maiestatis* ciò che restava del corpo dopo l'esecuzione del supplizio: eccezione che avrebbe confermato la poca logicità della disciplina sepolcrale, posto che «un diritto che per utilità pubblica e religione tutela così ampiamente e rigorosamente il cadavere e i sepolcri, fa poi dei gravi strappi ai principi professati, negando la sepoltura ai cadaveri di certi giustiziati».

³⁵⁶ Cfr. D. 48.24.2 (Marc. 2 *publ.*): *Si quis in insulam deportatus vel relegatus fuerit, poena etiam post mortem manet, nec licet eum inde transferre aliubi et sepelire inconsulto principe: ut saepissime severus et antoninus rescripserunt et multis petentibus hoc ipsum indulserunt.* Cfr. V. CAPOCCI, *Sulla concessione*, cit., 267 ss.

il trasferimento del corpo altrove e il suo seppellimento senza un provvedimento del principe. Il passo non significa certo – come potrebbe lasciare a prima vista intendere il riferimento al perpetuarsi della sanzione anche oltre la morte – che gli individui tenuti a soggiornare lontano dal luogo di abituale residenza, in un’isola o in campagna, subissero la punizione estrema della mancata sepoltura: non sarebbe ragionevole pensare che la loro sorte fosse peggiore dei condannati alla pena capitale per lesa maestà, pur a fronte della commissione di delitti di entità alquanto minore, tra cui, a titolo d’esempio, l’adulterio. Anche ai loro familiari, allora, si tendeva a garantire la *traditio* delle spoglie, ma soltanto a seguito di un atto autorizzatorio dell’autorità imperiale: in mancanza del quale, è plausibile che il sotterramento del cadavere avvenisse nella località del decesso. Il problema, in questi casi, consisteva nel trasferimento della salma (*‘transferre aliubi’*), che comportava la trasmigrazione della fonte di *pollutio* e acuiva il rischio di diffusione del contagio: era quindi imprescindibile un nulla osta, che verosimilmente indicava anche le precauzioni da adottare onde evitare che soggetti estranei ai familiari entrassero in contatto con il feretro.

Il titolo si chiude con il brano D. 48.24.3 (Paul. 1 *sent.*)³⁵⁷, che conferma la regola per la quale i corpi dovessero essere consegnati ai parenti che ne facessero richiesta, generalizzando al contempo – pare di capire – la necessità di una preventiva autorizzazione; il che sembrerebbe confermare quanto appena esposto, secondo cui nel provvedimento fossero prescritte le modalità del rilascio, per ridurre al minimo il rischio di espansione del contagio: si può ipotizzare che le cautele si riferissero alle ore notturne per l’effettuazione del tragitto, ai paraventi che nascondessero alla vista il catafalco, al divieto che il cadavere entrasse in contatto con fonti d’acqua, che ne avrebbero trasportato altrove l’impurità.

Una notazione rimane da fare: si è riferito che i resti dei condannati alla *poena capitalis* fossero, almeno in origine, abbandonati su un campo fuori dalla città, per estendere l’efficacia della punizione non solo sul loro corpo, ma financo sul loro spirito, che sarebbe stato incapace di accedere all’oltretomba. Un tanto non deve portare a credere, però, che la sola mancata sepoltura avesse una potenza tale da trasformare quello spirito in una *larva*, un’ombra tormentatrice dei superstiti: perché se così fosse stato, è facile pensare che la *civitas* si sarebbe gravata volentieri delle spese per il loro seppellimento, non traendo certo beneficio dal venir infestata da anime malefiche. È possibile quindi ammettere, seppur in forma congetturale, che le ombre dei suppliziati divenissero certo delle

³⁵⁷ Cfr. D. 48.24.3 (Paul. 1 *sent.*): *Corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt.* Cfr. V. CAPOCCI, *Sulla concessione*, cit., 294 ss.

larvae, ma come conseguenza diretta dell'empietà delle loro azioni, in quanto tali destinate pertanto a rimanere in modo imperituro in un limbo, che all'occorrenza abbandonavano per recare disturbo alla comunità dei viventi³⁵⁸. Una natura

³⁵⁸ La tradizione magico-religiosa romana, del resto, contemplava l'esistenza di una condizione limbare in cui giacevano in eterno le anime dei condannati, le cui tracce si rinvengono ancora in taluni frammenti letterari: Svetonio racconta, infatti, che alla notizia della morte di Tiberio, il popolo fu preso da una immensa gioia, sicché frange di esso pregavano la Madre Terra e gli dei Mani affinché non accogliessero l'anima dell'imperatore, di modo che essa fosse destinata a vagare tra gli empi. Il riferimento è a Svet. *Tib.* 75: *Morte eius ita laetatus est populus, ut ad primum nuntium discurrerent pars: 'Tiberium in Tiberim!' clamarent, pars Terram matrem deosque Manes orarent, ne mortuo sedem ullam nisi inter impios darent*; passo su cui si è soffermata anche C. DE FILIPPIS CAPPAL, *'Imago mortis'*, cit., 105 e nt. 67. Risulta comunque difficile definire con precisione la condizione di queste anime, dato che le stesse concezioni presenti all'epoca presentavano una distinzione alquanto umbratile fra gli spiriti dei soggetti maledetti, nominati talvolta *lemures*, talaltra *larvae*. Dalle fonti pervenute, raccolte sempre da C. DE FILIPPIS CAPPAL, *'Imago mortis'*, cit., 100 ss., risulterebbe che i *lemures* fossero – prendendo a prestito le parole di Pomponio Porfirione, commentatore di Orazio – *'umbras vagantes hominum ante diem mortuorum et ideo metuendas'* (cfr. Porph. *Hor. sat.* 2.2.209), vale a dire ombre vaganti di uomini morti anzitempo e perciò da temere: il concetto è specificato da D. SABBATUCCI, *La religione*, cit., 165, che li considera fantasmi di uomini defunti prematuramente, «ossia prima di essersi formata una famiglia e di aver generato figli, prima di aver acquistato le qualità necessarie per diventare antenati». Lo stesso studioso, peraltro, ricorda come sia Porfirione stesso a chiarire il significato della nozione, facendo l'esempio di Remo, trasformatosi in *lemure* una volta ucciso per volere del fratello. Ciò per lo meno è quanto racconta Ovidio, secondo cui Romolo avrebbe istituito una festa in onore del fratello – in origine chiamata pertanto *Remuria*, poi ricordata come *Lemuria* a seguito del mutare della lettera aspra iniziale in dolce – a seguito della ricomparsa della sua ombra non appena tumulato il corpo: un rituale, dunque, che sarebbe nato per placare gli spiriti dei morti, sì da impedire che non funestassero i sopravvissuti (cfr. *Ov. fast.* 5.479-482: *Romulus obsequitur, lucemque Remuria dicit / illam, qua positus iusta feruntur avis. / aspera mutata est in lenem tempore longo / littera, quae toto nomine prima fuit*). L'antica cerimonia che il *paterfamilias* doveva compiere a tal fine – nel triduo festivo che occupava i tre giorni dispari compresi tra le none e le idi di maggio, vale a dire nei giorni 9, 11 e 13 – è descritta dallo stesso Ovidio: nel mezzo della notte, quando il silenzio calava a coprire il verso degli animali, il padre si alzava senza indossare alcun calzare, procedeva facendo schioccare il dito medio contro l'indice per scacciare l'ombra intenzionata altrimenti a braccarlo silenziosamente. Si purificava le mani con acqua di fonte e gettava alle sue spalle, senza girarsi, delle fave nere, pronunciando nove volte il sortilegio: *'lancio queste fave e con esse redimo me e i miei'*. Era credenza, sempre riportata dalla fonte latina, che lo spettro raccogliesse i legumi alle spalle del cerimoniere, prima che quest'ultimo concludesse il rituale lavandosi nuovamente le mani, facendo risuonare dei contenitori di bronzo e invitando le *larvae* ad uscire dal tetto domestico, con la ripetizione, sempre per nove volte, della formula: *'Manes exite paterni'* (cfr. *Ov. fast.* 5.429-444). Da quanto riportato, risulta come *ab antiquo* si covasse molto timore nei riguardi degli spettri dei morti prematuri, che non avevano acquisito la qualità di divinità a causa della breve durata della loro vita, la quale caratteristica comportava, da un lato, l'impossibilità di un apprezzamento delle loro *gestae* e, dall'altro lato, la mancata formazione di una progenie che potesse venerarli come dei tutelari. Se i *lemures* erano fantasmi in grado, certo, di tormentare i discendenti, ma rappresentazioni di uomini non macchiate di gravi disfattismi, le *larvae* – come riporta C. DE FILIPPIS CAPPAL, *'Imago mortis'*, cit., 105 – erano «ombre di coloro che in vita si sono macchiati di qualche crimine o che hanno subito una fine tragica», sicché risultavano molto più temibili nella loro furia persecutoria. Basti, al fine di rendere la malvagità che si riteneva insita in quegli spiriti, citare il frammento Paul.-Fest. voce *'Larvati'* (Lindsay 106), ove si sottintende il potere delle *larvae* di condurre gli uomini alla pazzia: *'furiosi et mente moti, quasi larvis exterriti'*. Grande è la differenza, quindi, rispetto ai *Manes*, che nell'immaginario arcaico erano le anime celesti dei trapassati: ciò che un individuo diveniva, quindi, al termine del processo di apoteosi. Il termine veniva declinato sempre al plurale, nonostante il riferimento a un singolo defunto: ecco che in Liv. 3.58.11 si legge *'Manes Verginiae'*, come messo in luce da J.M.C. TOYNBEE, *Morte e sepoltura*, cit., 19 e nt. 77 (cfr., altresì, C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba*, I, cit., 102, che fa notare come una sola volta si rinvenga *Manis* al singolare, in Apul. *Socr.* 15, valutando l'eccezione di poco conto, considerata l'epoca tarda in cui opera l'autore). Interessante è l'etimologia del termine ricostruita da Serv. *Aen.* 3.63, che prospetta due alternative: *Manes* sarebbe derivato secondo alcuni da *manum*, avente il significato di *bonum*; secondo altri dal verbo *manare*, traducibile come *'diffondersi'*, poiché sarebbero stati pieni di anime i luoghi compresi tra la luna e il circolo terrestre, da cui le

pacifica, invece, caratterizzava i *Manes*, vale a dire gli spiriti degli avi che avevano goduto di una perfetta apoteosi, i quali stazionavano nella loro dimensione divina in un clima di pace armoniosa, salvo che i discendenti non avessero loro tributato gli onori dovuti, come la vicenda della diserzione dei *Parentalia* dimostra³⁵⁹. La necessità dei rituali, d'altronde, appare manifesta: le anime dei *parentes*, cioè degli individui trapassati dalla condizione terrena a quella celeste, si sostanziano in divinità protettrici del nucleo familiare, per la cui funzione ausiliatrice richiedevano una ricompensa rituale.

2.9. Il lutto come stato di margine.

Da ultimo, è opportuno fare cenno alla condizione sociale di margine a cui era sottoposto colui che fosse responsabile dell'organizzazione del funerale, assieme agli altri membri della compagine familiare o al più gentilizia del

ombre stesse sarebbero scese fino in terra. La prima scelta è ripresa in altri due passi del commento all'Eneide: ossia in Serv. *Aen.* 1.139: '*manum*' enim antiqui bonum dicebant, sicut supra dictum est, unde et '*mane*' dicitur; quid enim melius? et per antiphrasin '*manes*' inferi, quia non sint boni, nonché in Serv. *Aen.* 2.268: '*manum*' vero, unde est '*mane*', bonum dixere veteres (cfr. C. DE FILIPPIS CAPPAL, '*Imago mortis*', cit., 105, nt. 65). Tale correlazione tra una vita vissuta nel rispetto dei *mores*, quindi imputabile a un soggetto degno della qualifica di *bonus vir*, e la trasformazione di quest'ultimo in divinità risulta, per il tema che qui si propone, assai prolifica, dato che conferma l'ipotesi per cui la trasfigurazione apoteotica concernesse solo quegli individui che avevano vissuto una vita onorevole: di conseguenza, coloro che non avevano avuto il tempo di dar prova delle loro virtù, perché colti in anticipo dalla morte, sarebbero divenuti *lemures*, mentre i colpevoli di misfatti avrebbero assunto l'aspetto di *larvae*. In questi termini, è del tutto condivisibile il pensiero di D. SABBATUCCI, *La religione*, cit., 167, là dove ritiene che «la condizione di morto fosse concepita come una disintegrazione della individualità con conseguente trasformazione in una pluralità di esseri»: esseri, si può aggiungere, che assumevano caratteri differenti a seconda dei meriti acquisiti in vita dal defunto. Quanto tratteggiato è da ricondurre all'influsso che le teorie platoniche andavano esercitando in Roma, per le quali le azioni compiute in terra si ripercuotevano nell'oltretutto, sicché venne progressivamente a introdursi l'idea della responsabilità del singolo per il suo destino nell'aldilà (cfr. J.M.C. TOYNBEE, *Morte e sepoltura*, cit., 20 s.). Pertanto non ha torto D. SABBATUCCI, *La religione*, cit., 48, quando tiene a specificare che i *Parentalia* – ossia la festa in onore dei *Manes*, celebrata annualmente dalle idi di febbraio, cioè il giorno 13, fino al 21, giornata conclusiva che prendeva il nome di *Feralia* – «non avevano ad oggetto tutti i morti, bensì soltanto quei morti che venivano considerati antenati (*parentes*)». Che l'apoteosi non fosse riservata a tutti gli uomini è espresso, d'altronde, sempre nel passo di Apul. *Socr.* 15, ove l'autore delle *Metamorfosi*, pur scrivendo in un'epoca in cui le antiche credenze si erano ormai confuse, non mostra dubbi nel considerare come dei *Mani* soltanto le anime degli uomini che avevano condotto con probità e saggezza la propria vita mortale (*tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero iuste ac prudenter curriculo vitae gubernato pro numine postea ab hominibus praediti*).

³⁵⁹ La credenza delle anime tormentatrici emerge anche nella tradizione per cui, nei giorni di apertura della fossa poetica del *Mundus*, gli spiriti dei defunti solessero tornare in superficie per perseguitare i parenti che non li avessero vendicati. Anche in questi casi, non deve parer assurdo ipotizzare che si trattasse di defunti verso i quali erano stati compiuti tutti i riti funerari prescritti dai *mores*: l'irrequietezza che li caratterizzava derivava per l'appunto dal bisogno che la violenza della loro morte venisse, a sua volta, riversata contro la famiglia dell'uccisore. Sul punto, cfr. M. FALCON, '*Paricidas esto*'. *Alle origini della persecuzione dell'omicidio*, in *Sacertà e repressione*, cit., 254 ss.

defunto³⁶⁰. In specie, è accertato che – fino alla cena novendiale che chiudeva la parentesi luttuosa – i familiari si astenessero da ogni attività lavorativa: ciò secondo Michel Meslin «per portare a termine i riti funebri e per mondarsi interamente dalla contaminazione³⁶¹», ma forse proprio in forza del loro stato di impurità, che li poneva in una posizione di distacco rispetto al resto dei consociati³⁶². Sicché, sotto un versante, non avrebbero avuto la capacità di attendere alle normali incombenze del vivere civile, come se fossero stati colpiti da una declaratoria infamante; sotto l'altro, sarebbero stati esclusi dal resto degli uomini per il timore che la *pollutio* potesse estendersi oltre il nucleo familiare colpito dalla morte.

³⁶⁰ La morte di un familiare, soprattutto se *paterfamilias*, creava una situazione di separazione dei parenti dal resto dei consociati, una repentina sospensione dall'ordine sociale causata proprio dalla contaminazione prodotta dal corpo morto: un profondo iato che si colmava solo attraverso lunghe pratiche di reinserimento, che permettevano ai sopravvissuti – immersi in quello che A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, trad. it., Torino, 2012, 128, ha definito «uno stato di margine», nel quale gli stessi «entrano attraverso riti di separazione e ne escono mediante riti di reintegrazione nella società generale (riti di rimozione del lutto)» – di vestire di nuovo il loro ruolo di cittadini e familiari.

³⁶¹ M. MESLIN, *L'uomo romano. Uno studio di antropologia*, Milano, 1984, 171.

³⁶² Non sussiste dubbio che ogni funerale, fin dai tempi più antichi, avesse una prospettiva solidaristica, così come non si può escludere che soggetti estranei partecipassero alle esequie: ma se è vero che una sola comunità era direttamente coinvolta nel lutto, essa va ravvisata nella compagine familiare o al più gentilizia; così come se è vero che le persone che entravano in contatto con il cadavere risultavano impure, è altrettanto corretto affermare che soltanto i parenti vivevano una condizione di separazione, uno stato di marginalizzazione dalla vita sociale che terminava solo con il banchetto novendiale. D'altronde, non risulta che i partecipanti al funerale, benché impuri, dovessero sottoporsi a particolari rituali di purificazione, al contrario riportati dalle fonti con estremo dettaglio per i familiari del defunto: essi erano costituiti non soltanto dai rituali sacrificali da compiersi sul luogo di sepoltura, quali la *cena feralis* (o *silicernium*) e il sacrificio della *porca praesentanea*, ma anche dal complesso di *lustrationes* prescritte per la casa familiare e i parenti. In specie, Festo riferisce che l'erede, all'uopo definito *everriator*, dovesse lavare le impurità della *domus* ancora prima che il cadavere uscisse per la processione, spazzandone il pavimento tramite una particolare scopa (Paul.-Fest. voce 'Everriator' [Lindsay 68]: *Everriator vocatur, qui iure accepta hereditate iusta facere defuncto debet; qui si non fecerit, seu quid in ea re turbaverit, suo capite luat. Id nomen ductum a verrendo. Nam exverriae sunt purgatio quaedam domus, ex qua mortuus ad sepulturam ferendum est, quae fit per everriatorem certo genere scoparum adhibito, ab extra verrendo dictarum*). Tale *purgatio* non aveva effetto, però, nei riguardi di coloro che avevano partecipato alle esequie, i quali dovevano essere purificati con il rito della *suffitio*, che si avvaleva dei due elementi fondamentali dell'acqua e del fuoco (cfr. Paul.-Fest. voce 'Aqua et igni' (Lindsay 3): *Aqua et igni tam interdici solet damnatis, quam accipiunt nuptae, videlicet quia hae duas res humanam vitam maxime continent. Itaque funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur aqua aspersi; quod purgationis genus vocabant suffitionem*). Nello specifico, i familiari venivano dapprima aspersi con dei rami di alloro bagnati nell'acqua lustrale – pratica del resto usuale nelle purgazioni viste le qualità sacramentali della pianta, che '*omnibus suffitionibus adhiberi solitum erat*'³⁶² –, per poi oltrepassare un braciere acceso, dove è ragionevole pensare che venissero aggiunte alla legna delle sostanze purificatrici. Cfr. C. DE FILIPPIS CAPPALÀ, 'Imago mortis', cit., 69 nt. 171, che ritiene trattarsi di alloro sulla base di Paul.-Fest. voce 'Laureati' (Lindsay 104): *laurum omnibus suffitionibus adhiberi solitum erat, vel quod medicamento siccissima sit, vel quod omni tempore viret, ut similiter res publica floreat*. Per la studiosa, questa supposizione non è sconsigliata da Verg. *Aen.* 6.229-231: *idem ter socios pura circumtulit unda / spargens rore levi et ramo felicis olivae, / lustravitque viros dixitque novissima verba*, là dove il riferimento è all'ulivo, visto che anche questo «era considerato pianta sacra, che col suo essere sempreverde esprimeva la perennità della vita (cfr. Plin. *nat.* 15.134)». Proprio il brano testé citato dell'Eneide, comunque, rende piena testimonianza della pratica. In esso si legge che il cerimoniere girava attorno ai compagni per tre volte, sorreggendo un vaso d'acqua lustrale e aspergendoli di rugiada leggera con un ramo di ulivo propizio: in questo modo li purificava e dava loro l'estremo saluto.

Ad ogni modo, lo stesso Meslin puntualizza come l'importanza dei riti di purificazione fosse tale, per l'ordinamento della città, da costituire «un motivo valido per non presentarsi in tribunale o, nel caso delle nuove reclute, per tardare a raggiungere le loro unità»³⁶³. Deroghe a due obblighi talmente importanti per i cittadini romani da necessitare di un ulteriore indugio.

L'esclusione dalla *in ius vocatio* per le persone soggette al lutto è confermata da un passo estratto dal libro quinto del commento ulpiano all'editto pretorio, che comprende tra i soggetti che '*non oportet*' chiamare in giudizio – assieme ai magistrati insigniti di *imperium* o di potere coercitivo e il pontefice massimo impegnato in pratiche sacrificali³⁶⁴ – coloro che si trovano a sostenere le *feriae denicales*, cioè le cerimonie di purificazione impartite tra il decesso e il banchetto conclusivo³⁶⁵. La stessa lettera della disposizione descrive icasticamente lo *status* dei parenti nelle giornate luttuose, attraverso l'espressione '*eos qui propter loci religionem inde se movere non possunt*', cioè coloro che a causa del carattere religioso del luogo in cui si trovavano, da lì non potevano muoversi. Difficile non scorgere in questa notazione la situazione di isolamento a cui erano sottoposti i familiari, i quali – per lo stesso fatto di essere coinvolti in un *luctus*, di aver partecipato alle esequie funebri e di essere impegnati nelle relative cerimonie di lustrazione – si trovavano a vivere in una dimensione altra, di separazione.

Il frammento offre un'ulteriore indicazione degli impedimenti cultuali che giustificavano l'*in ius vocari non debet*: il riferimento è all'inciso '*funus ducentem familiare iustave mortuo facientem*', rivolta a colui che dava sepoltura a un parente o rendeva onori a un defunto. Non pare che vi fosse una differenza di fondo tra le due situazioni, che si riferiscono in buona sostanza ai medesimi soggetti, considerati sotto un duplice angolo prospettico: del resto, l'elenco stilato da Ulpiano non presenta, per la successione in cui le varie fattispecie sono ordinate, un significato particolare. Sicché nel primo caso erano esonerati dalla chiamata in giudizio coloro che giacevano in uno stato di contaminazione per

³⁶³ M. MESLIN, *L'uomo romano*, cit., 171.

³⁶⁴ Cfr. C.M.A. RINOLFI, *Livio 1.20.5-7: pontefici, 'sacra', 'ius sacrum'*, in *Diritto @ Storia*, IV, 2005, par. 1 e nt. 16, che con riguardo alla proposizione '*nec pontificem dum sacri facit*' chiarisce il significato del verbo *facere*, che nel brano conserverebbe – in forza dell'accostamento a '*sacer*' – l'accezione tecnica di sacrificare.

³⁶⁵ Cfr. D. 2.4.2 (Ulp. 5 ad ed.): *In ius vocari non oportet neque consulem neque praefectum neque praetorem neque proconsulem neque ceteros magistratus, qui imperium habent, qui et coercere aliquem possunt et iubere in carcerem duci: nec pontificem dum sacri facit: nec eos qui propter loci religionem inde se movere non possunt: sed nec eum qui equo publico in causa publica transvehatur. Praeterea in ius vocari non debet qui uxorem ducat aut eam quae nubat: nec iudicem dum de re cognoscat: nec eum dum quis apud praetorem causam agit: neque funus ducentem familiare iustave mortuo facientem.*

essersi trattenuti in un luogo di *pollutio*, quali erano la casa del defunto e, dopo la traslazione del feretro, il sepolcro; nel secondo, i familiari che avevano partecipato ai riti funebri e che, fino alla *novemdialis cena*, erano costretti a compiere sacrifici per l'anima del morto e a sottoporsi a *lustrationes* per purificarsi. Si può supporre, se una sfumatura di dissomiglianza si voglia ravvisare tra i due passi, che tra le persone legate alla *religio loci* non dovevano ricomprendersi i familiari, bensì i soggetti addetti alle pratiche di culto, durante l'effettivo esercizio delle loro funzioni. Fra questi, è possibile scorgere le *preficae*³⁶⁶, i *pollinctores*³⁶⁷ o, per i cittadini di condizioni sociali più umili, non iscritti ai *libitinarii*³⁶⁸, i *vespillones*³⁶⁹, dei becchini che si occupavano di procurare una semplice bara di legno (*capula*) per poi cremare o inumare il morto: rituali che, nei *funera* più importanti, venivano eseguiti da differenti cerimonieri – come gli *ustores* addetti alla cremazione o i *fossores* allo scavo della fossa³⁷⁰ –, sotto la coordinazione dei *dissignatores*, veri e propri maestri delle pratiche cultuali. D'altro canto, forse non è un caso che l'indicazione dei soggetti che '*se movere non possunt*', in forza del loro legame con un luogo religioso, sia richiamata subito dopo la menzione del pontefice massimo, quando impegnato nell'arte sacrificale: trattasi infatti di soggetti che, pur nella assoluta differenza delle mansioni, sono addetti all'esercizio di rituali religiosi, a mantenere l'equilibrio tra l'ordine terreno e quello celeste attraverso cerimonie sacrificali e purificatorie.

³⁶⁶ Cfr., sulle *preficae*, F. CHIARI, 'Praeficae' e musici. I protagonisti 'sonori' delle liturgie di morte alto-imperiali, in 'Ager Veleias', 7.08, 2012, *passim*; A.G. AMATUCCI, 'Neniae' e 'laudationes funebres', in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, XXXII, 1904, 626 ss.; F. PRESCENDI, *Klagende Frauen. Zur weiblichen Trauerhaltung in Rom*, in *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, a cura di B. Wagner Hasel, T. Späth, Stuttgart - Weimar, 2000, 10 ss., nel solco della quale si è, da ultimo, espressa C. KUNST, *Die Römer und der Tod*, in *Potsdamer Lataintage 2011-2013. Antike Geschichtsschreibung. Tod und Jenseits. Römische Religion*, a cura di U. Gärtner, Potsdam, 2015, 59 s.; D. DUTSCH, 'Nenia': Gender, Genre and Lament in Ancient Rome, in *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, a cura di A. Suter, Oxford, 2008, 258 ss.; J.A. NORTH, *Roman Funeral Rituals and the Significance of the 'Neniae'*, in *Religion in the Roman Empire*, I, 2015, 114 ss.

³⁶⁷ Cfr., sui *pollinctores*, Martial. *epigr.* 10.97.1-4: *Dum levis arsura struitur Libitina papyro, / dum murrum et casias flebilis uxor emit, / iam scrobe, iam lecto, iam pollinctore parato, / heredem scripsit me Numa: convaluit.*

³⁶⁸ Il riferimento ai *libitinarii* e ai *dissignatores*, cioè ai responsabili delle cerimonie funebri dei più facoltosi, si rinviene in Sen. *ben.* 6.38.4: *An tu Arruntium et Haterium et ceteros, qui captandorum testamentorum artem professi sunt, non putas eadem habere quae dissignatores et libitinarios vota? Illi tamen, quorum mortes optent, nesciunt, hi familiarissimum quemque, ex quo propter amicitiam spei plurimum est, mori cupiunt.*

³⁶⁹ I *vespillones* compaiono in Martial. *epigr.* 2.81.1-2: *Laxior hexaphoris tua sit lectica licebit: / cum tamen haec tua sit, Zoile, sandapila est; Svet. Domit. 17: Cadaver eius populari sandapila per vespillones exportatum.*

³⁷⁰ Cfr. J.M.C. TOYNBEE, *Morte e sepoltura*, cit., 31 ntt. 133 e 134, là dove, in particolare, la dizione dei *fossores* è tratta da tarde iscrizioni latine relative a coloro che scavavano catacombe, tra cui *CIL VI, 7543: fossor parce / hic iam cubat*. La fonte epigrafica appare citata anche in un recente contributo di C. KUNST, *Die Römer*, cit., 61 nt. 100.

Il vivere una situazione luttuosa comportava anche un secondo effetto sul piano dell'ordinamento cittadino, cioè la posticipazione del giuramento dei soldati di nuova leva; una siffatta deroga compare nelle *Noctes Acticae*, là dove – nel frammento 16.4.4 – è scritto: ‘*funus familiare feriaeve denicales, quae non eius rei causa in eum diem conlatae sint*’³⁷¹. Era allora possibile, in caso di funerale o di *feriae denicales*, presentarsi il giorno successivo dinanzi al responsabile della recluta del proprio distretto, villaggio, città: sempre che i rituali non fossero stati organizzati in quella data per eludere la chiamata alle armi. È fonte di interesse notare quali altri eventi comportassero la posticipazione dell'arruolamento: oltre al rituale funerario, Gellio cita una grave malattia, un *auspicium* che non fosse permesso tralasciare senza un *piaculum*, un sacrificio annuale, che non potesse essere compiuto efficacemente se non in quel preciso giorno, lo stato di violenza o di forza maggiore determinato dal nemico. Tralasciando quest'ultima evenienza, che comportava l'impossibilità fisica di presentarsi presso l'unità militare, risulta che il coinvolgimento in un *funus* fosse assimilabile a un morbo o a un *signum nefastum* di cui era necessaria l'espiazione: insomma, si trattava di un momento di forte instabilità per i membri di una *familia*, una rottura dell'ordine domestico che causava – proprio come nel caso di un *morbis sonticus*, che impegnava i parenti dell'ammalato in pratiche di purificazione, al fine di allontanare dal corpo e dalla *domus* la fonte infettiva – la separazione del soggetto dal resto della collettività. Dissociazione che veniva percepita anche in occasione dei sacrifici annuali inderogabili, riconducibili pur sempre alle feste in onore dei defunti, inserite nel calendario romano a scadenze determinate: le due principali erano i *Parentalia* e i *Lemuria*, che si svolgevano, rispettivamente, dalle idi di febbraio fino al 21, giorno conclusivo segnalato col nome di *Feralia*, e nei tre giorni dispari compresi tra le none, con cadenza il 7, e le idi, il 15, di maggio³⁷².

³⁷¹ Gell. 16.4.3-4: ‘*Militibus autem scriptis dies praefinibatur, quo die adessent et citanti consuli responderent; deinde ita concipiebatur iusiurandum, ut adessent, his additis exceptionibus: «nisi harunce quae causa erit: funus familiare feriaeve denicales, quae non eius rei causa in eum diem conlatae sint, quo is eo die minus ibi esset, morbus sonticus auspiciumve, quod sine piaculo praeterire non liceat, sacrificiumve anniversarium, quod recte fieri non possit, nisi ipsius eo die ibi sit, vis hostesve, status conductusve dies cum hoste; si cui eorum harunce quae causa eri, tum se postridie, quam per eas causas licebit, eo die venturum aditurumque eum, qui eum pagum, vicum, oppidumve delegerit»*’. Sulla formula dell'antico giuramento militare dei *milites*, cfr. F. SINI, ‘*Bellum Nefandum*’. *Virgilio e il problema del ‘diritto internazionale antico*’, Sassari, 1991, 147 e nt. 5, che fa derivare la trascrizione gelliana dal quinto libro del *De re militari* del giurista L. Cincio. Sul medesimo argomento, cfr. PH.E. HUSCHKE, ‘*Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt*’, Lipsiae, 1886, 87 fragm. 13; F.P. BREMER, ‘*Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*’, I, Lipsiae 1896, 254 fragm. 2; V. GIUFFRÈ, *Il ‘diritto militare’ dei Romani*, Bologna 1980, 33 s.; F. D’IPPOLITO, ‘*XII Tab. 2.2*’, in *Index*, XVIII, 1990, 438 s.

³⁷² Cfr. D. SABBATUCCI, *La religione*, cit., 47 e 164. Il riscontro che le rievocazioni annuali in onore degli antenati defunti non potessero essere trascurate, dovendosi celebrare regolarmente nei giorni prefissati perché sortissero l'effetto di mantenere la *pax deorum* con le divinità familiari, emerge dal racconto della diserzione

3. La considerazione delle 'res religiosas' per lo 'ius civile'.

3.1. L'extrapatrimonialità.

3.1.1. L'esclusione del 'dominium ex iure Quiritium'.

Quanto al regime giuridico, le *res religiosas* erano accomunate alle *res sacrae* dalla qualifica di *nullius in bonis esse*, riconosciuta da Gai 2.9 al complesso delle *res divini iuris*, che si manifestava nella assoluta sottrazione agli usi umani e, quindi, nella preclusione all'esercizio del *commercium*³⁷³. Condizione che determinava, in primo luogo, l'esclusione del diritto di proprietà, come ammesso espressamente da Ulpiano in D. 8.5.1 (Ulp. 14 *ad ed.*): *sepulchra autem nostri dominii non sunt*³⁷⁴. Di conseguenza, non era neppure ammessa l'azione

dei *Parentalia* rinvenibile nel libro secondo dei *Fasti* di Ovidio (Ov. *fast.* 2.547-556: *at quondam, dum longa gerunt pugnacibus armis / bella, Parentales deseruere dies. / non impune fuit; nam dicitur omine ab isto / Roma suburbanis incaluisse rogis. / vix equidem credo: bustis exisse feruntur / et tacitae questi tempore noctis avi, / perque vias Urbis latosque ululasse per agros / deformes animas, volgus inane, ferunt. / post ea praeteriti tumultis redduntur honores, / prodigiisque venit funeribusque modus*). Ivi si narra che i Romani, in un periodo in cui erano impegnati a combattere lunghe guerre, trascurarono di commemorare i *parentes* nei giorni a loro dedicati: la trasgressione non andò però impunita, visto che la furia degli dei oltraggiati si riversò sulla città. La tradizione, tramandata dal poeta senza celare una certa incredulità (*vix equidem credo*), narra di roghi che sorsero nei sobborghi cittadini, di antenati che uscirono dalle tombe tra i gemiti, di anime informi che si aggirarono per l'Urbe diffondendo timore con i loro latrati, di una epidemia che decimò la popolazione: prodigi che vennero a cessare solo quando furono resi ai tumuli gli onori trascurati. Il racconto, pur nella sua esagerata drammatizzazione, non lascia adito a dubbi sull'importanza che le feste dei morti rivestivano nella società antica, perdurante per tutto il corso della storia romana, visto che «i *Parentalia* si continuarono a celebrare fino al VI secolo dell'età cristiana» (D. SABBATUCCI, *La religione*, cit., 49. Cfr., altresì., C. DE FILIPPIS CAPPAL, *Imago mortis*, Napoli, 1997, 97 s.). Infine, cfr. J. SCHEID, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, trad. it., Bari, 2011, 177, là dove specifica che le *parentationes* non prevedevano un banchetto conclusivo, nel quale le vivande venivano condivise tra i *Manes* a cui erano sacrificate e i parenti del defunto: tale evenienza, invero, connotava il pasto funebre consumato al termine del seppellimento o dopo l'accensione della pira. Erano invece sempre olocausti, a cui quindi non seguiva la spartizione della vittima tra i congiunti, che solevano consumare un banchetto parallelo con alimenti differenti da quelli offerti ai *Manes*, sì da evidenziare la separazione tra il morto, ormai considerato a tutti gli effetti un dio, e la comunità dei viventi: ciò significava, in altri termini, la fine dello stato di margine e, al tempo stesso, il superamento del periodo di impurità.

³⁷³ Un riferimento, seppur indiretto, alla natura *nullius in bonis* dei sepolcri è rintracciabile in D. 47.12.2 (Ulp. 18 *ad ed.*), già in precedenza esaminato. Nel testo, Ulpiano si preoccupa di stabilire i limiti spaziali del *sepulchrum*, al fine di determinare il campo di applicazione dell'*interdictum quod vi aut clam* nei casi di danneggiamento e sottrazione di elementi d'arredo dall'edificio religioso. Nell'indicare le statue non fissate in modo stabile al *monumentum*, egli afferma che esse, proprio per il loro precario stato di arredo, e quindi per non esser state destinate in via definitiva alla funzione sepolcrale, non sono religiose, ma *'maneat in bonis nostris'*.

³⁷⁴ L'incapacità delle *res religiosas* di essere in proprietà degli uomini si desume da un ulteriore brano delle Pandette, posto in D. 43.24.13.5 (Ulp. 71 *ad ed.*), ove Ulpiano riporta l'opinione di Labeone: *nam et sepulchri nemo dominus fuit et tamen ... experiri possum quod vi aut clam*. L'asserzione è inserita in un passo in materia di *interdictum quod vi aut clam*, nel quale è proposto un quesito in ordine alla titolarità del rimedio nel caso in cui un *opus* venisse costruito con la forza o con l'inganno in un terreno costituente, solo temporaneamente, una *res nullius*: fattispecie che veniva in rilievo nel caso di eredità giacente, quando non fosse ancora avvenuta l'accettazione da parte dell'erede (proprio l'eredità giacente era stata affiancata, dai

volta a tutelare il *sepulchrum* dalle altrui pretese dominicali: la *rei vindicatio* è esclusa da Paolo nel brano posto in D. 6.1.23.1 (Paul. 21 *ad ed.*), come peraltro confermato da un rescritto, recepito in C. 3.44.4 pr. *Alexander Severius A. Licinio* (a. 223): *Si sepulchrum monumenti appellatione significas, scire debes iure dominii id nullum vindicare posse ... PP. VI non. Nov. Maximo II et Aeliano cons.* (a. 223). L'azione petitoria non era lecita con riguardo al *monumentum* nel suo complesso, i cui limiti spaziali sono definiti da Celso in D. 47.12.2 (Ulp. 18 *ad ed.*): erano così considerati parte di esso non soltanto l'urna cineraria (l'*ossuarium*) e l'edificio sepolcrale che la ricopriva, ma anche le statue fissate in modo stabile alla struttura, in quanto destinate in via definitiva alla funzione tombale. Gli oggetti annessi idonei all'asportazione, invece, rimanevano *res humani iuris*, sicché era concepibile che la proprietà su di essi potesse essere rivendicata, come asserito in D. 6.1.43 (Paul. 27 *ad ed.*)³⁷⁵. Nel brano, Paolo riconosce a quanto è congiunto a una *res religiosa* la medesima natura della *res* principale, perciò le *lapides* di cui era composto il sepolcro non potevano essere oggetto di *rei vindicatio* qualora fossero rimosse, sebbene fosse concesso un rimedio *extra ordinem* modellato sul fatto contro l'autore del misfatto ('*in factum autem actione petitori extra ordinem subvenitur*'), in modo da costringerlo a restituire quanto sottratto. La possibilità di rivendica riviveva, invece, quando un soggetto sottraeva delle pietre, senza il permesso del proprietario, per impiegarle nella costruzione di un *monumentum*, a condizione che non avesse ancora ospitato alcuna salma: evenienza che avrebbe reso l'edificio e i massi di cui era composto, ancorché in un secondo momento separati dallo stesso, indifendibili con gli ordinari mezzi a difesa della proprietà.

La mancanza dell'idoneità a ricadere nel patrimonio privato della *res religiosa* determinava, inoltre, che il suolo custodente le reliquie non fosse ricompreso nella comunione ereditaria: è la circostanza evidenziata in D. 10.2.30 (Mod. 6 *resp.*), ove Modestino propone il caso di un fondo in cui giacciono resti umani spettante a due coeredi, uno dei quali – una *pupilla* rappresentata dai propri

Gai 2.9, alle *res divini iuris* in ragione della sua extracommerciabilità: *nam res hereditariae, antequam aliquis heres existat, nullius in bonis sunt*). Ebbene, Ulpiano ritiene che la capacità di esercitare l'*interdictum* spettasse all'erede, anche nel periodo precedente all'accettazione, mentre Labeone non ritiene importante il soggetto che agiva, posto che nessuna eccezione poteva essere sollevata contro chi avesse difeso l'eredità giacente. Nell'affermare ciò, compie quindi un'analogia con i *sepulchri*, che sebbene fossero di proprietà di nessuno, tuttavia potevano essere tutelati, in caso di costruzione abusiva, con l'*interdictum quod vi aut clam*.

³⁷⁵ Cfr. D. 6.1.43 (Paul. 27 *ad ed.*): *Quae religiosis adhaerent, religiosa sunt et idcirco nec lapides inaedificati postquam remoti sunt vindicari possunt: in factum autem actione petitori extra ordinem subvenitur, ut is, qui hoc fecit, restituere eos compellatur. sed si alieni sine voluntate domini inaedificati fuerint et nondum functo monumento in hoc detracti erunt, ut alibi reponerentur, poterunt a domino vindicari. quod si in hoc detracti erunt, ut reponerentur, similiter dominum eos repetere posse constat*.

tutores – esprime la volontà di venderlo, mentre l'altro, mostrandosi contrario, vorrebbe entrare in possesso della porzione di terreno che gli spetta, ricomprendendo nella propria *adiudicatio* anche la *res religiosa*. A tal proposito, sorgeva il quesito se è proponibile un'azione divisoria con riferimento a un fondo inclusivo di un sepolcro, risolto dal giureconsulto nel senso che nulla impediva l'esperibilità dell'*actio familiae erciscundae*, a condizione che i *loca religiosa* non ricadessero nel giudizio, dato che sugli stessi spettavano dei diritti *in solidum* su ciascuno dei coeredi³⁷⁶. Concetto, questo, lumeggiato dal rescritto accolto in C. 3.44.4 pr. *Alexander Severus A. Licinio* (a. 223), secondo cui lo *ius religionis* sulla tomba caduta in successione spettava a tutti i coeredi, di modo che il sepolcro non poteva essere assegnato al singolo successore tramite la divisione ereditaria: '*si (sepulchrum) familiare fuit, ius eius ad omnes heredes pertinere nec divisione ad unum heredem redigi potuisse*'³⁷⁷.

Così come era inammissibile la *rei vindicatio*, stante la carenza del suo presupposto fondamentale, vale a dire la pretesa del proponente di essere titolare del *dominium*, allo stesso modo non poteva concedersi l'*actio legis Aquiliae* qualora fossero stati arrecati dei danneggiamenti al sepolcro, la cui legittimazione attiva spettava in via esclusiva al proprietario della *res diruta*. Tuttavia potevano esperirsi altri rimedi che non richiedevano il vincolo di appartenenza in capo all'attore, quali l'*interdictum quod vi aut clam*³⁷⁸ e l'*operis novi nuntiatio*³⁷⁹:

³⁷⁶ Cfr. D. 10.2.30 (Mod. 6 resp.): *Fundus mihi communis est pupillae coheredi: in eo fundo reliquiae sunt conditae, quibus religio ab utriusque patribus debebatur, nam parentes quoque eiusdem pupillae ibi sepulti sunt: sed tutores distrahere fundum volunt: ego non consentio, sed portionem meam possidere malo, cum universitatem emere non possim et velim pro meo arbitrio exsequi ius religionis. quaero, an recte arbitrum communi dividundo ad hunc fundum partiendum petam an etiam is arbiter, qui familiae erciscundae datur, isdem partibus fungi possit, ut hanc possessionem exemptis ceteris corporibus hereditariis pro iure cuique nobis partiatur. herennius modestinus respondit nihil proponi, cur familiae erciscundae iudicio addictus arbiter officium suum etiam in eius fundi de quo agitur divisionem interponere non possit: sed religiosa loca in iudicium non deduci eorumque ius singulis heredibus in solidum competere.*

³⁷⁷ Il divieto di ricomprendere il sepolcro nei giudizi divisori non riguardava, naturalmente, i *loca profana* che erano attigui al medesimo, destinati all'uso degli uomini, che potevano quindi ricadere, a seguito della *adiudicatio*, nella porzione di un singolo comunista. La precisazione si rinviene sempre in C. 3.44.4.1 *Imp. Alexander Severus A. Licinio: Profana tamen loca, quae circa id sunt, si semper vicinis aedificiis usui hominum destinatis cesserunt, eius sunt, cui illa, quorum partes esse visae sunt, ex divisione obtigerunt. PP. VI non. Nov. Maximo II et Aeliano cons. (a. 223).*

³⁷⁸ Cfr. D. 47.12.2 (Ulp. 18 ad ed.): *Si sepulchrum quis diruit, cessat aquilia: quod vi tamen aut clam agendum erit.* La concessione dello strumento pretorio si ravvisa anche in D. 43.24.15.2 (Ulp. 71 ad ed.): *Si in sepulchro alieno terra congesta fuerit iussu meo, agendum esse quod vi aut clam mecum labeo scribit. et si communi consilio plurium id factum sit, licere vel cum uno vel cum singulis experiri: opus enim, quod a pluribus pro indiviso factum est, singulos in solidum obligare. si tamen proprio quis eorum consilio hoc fecerit, cum omnibus esse agendum, scilicet in solidum: itaque alter conventus alterum non liberabit, quin immo perceptio ab altero: superiore etenim casu alterius conventio alterum liberat. praeterea sepulchri quoque violati agi potest.* Nel brano è riportata l'opinione di Labeone su un caso riguardante un soggetto che avesse ammassato della terra su un sito sepolcrale, contro il quale sarebbe stato possibile agire *quod vi aut clam*; si precisa, inoltre, che qualora l'azione fosse compiuta non in forza dell'ordine di un solo individuo, ma

strumenti di tutela volti a soddisfare, più che l'integrità della condizione patrimoniale del singolo proprietario, un interesse pubblico. Del resto Ulpiano, nel cinquataduesimo libro del commento all'editto, dedicato alla denuncia di nuova opera, si pronuncia in modo limpido nel riconoscere lo strumento pretorio non solo a protezione del titolare del *dominium* o del possesso *ad interdicta* ('*iuris nostri conservandi causa*'), ma anche in ogni caso in cui il pericolo di un danno su un fondo dovesse essere sventato ('*damni depellendi*') o dovesse essere preservata una prerogativa pubblicistica ('*publici iuris tuendi gratia*')³⁸⁰. Un interesse superindividuale, quindi, che facilmente si rintracciava nella salvaguardia delle *res divini iuris* e delle *res publicae*: da un lato, per non arrecare offesa agli esseri soprannaturali; dall'altro, per garantire la destinazione di un bene a vantaggio della collettività.

3.1.2. *L'esclusione del possesso.*

La piena analogia con le *res sacrae* si manteneva anche in materia di possesso, non configurabile per entrambe le *species* di *res divini iuris*, come

con il consenso di più soggetti, l'*interdictum* avrebbe potuto essere rivolto contro ciascuno di essi, sulla base del principio per cui '*opus enim, quod a pluribus pro indiviso factum est, singulos in solidum obligare*'. Accanto a una prima ipotesi, tuttavia, il giurista ne affianca un'altra: infatti, poteva darsi che taluni avessero agito di loro proposito, assumendosi quindi la responsabilità del fatto, sicché avverso tutti i suddetti soggetti si sarebbe dovuto rivolgere lo strumento processuale, i quali sarebbero stati tenuti per l'intero ammontare ('*in solidum*'). Perciò, la citazione rivolta a un individuo soltanto non avrebbe liberato gli altri dall'eseguire l'ordine del magistrato; al contrario, nella prima ipotesi, i soggetti non colpiti dall'*interdictum* sarebbero stati sgravati, almeno nel procedimento interdittale, da responsabilità. Si ammette, infine, la possibilità di esercitare l'*actio sepulchri violati*, onde ottenere una tutela piena dell'area tombale, seppur non immediata come quella assicurata dall'interdetto. Entrambi i rimedi sono riconosciuti da Venuleio in D. 43.24.22.4 (Venul. 2 *interd.*) contro chi avesse permesso lo stillicidio e l'immissione di un *proiectum* (da individuarsi nell'oggetto di un edificio confinante) nel perimetro del monumento funebre, sul presupposto che il sepolcro non si estendeva soltanto al luogo preposto all'inumazione, ma anche a tutta la superficie aerea superiore, *usque ad caelum* (*Si quis proiectum aut stillicidium in sepulchrum immiserit, etiamsi ipsum monumentum non tangeret, recte cum eo agi, quod in sepulchro vi aut clam factum sit, quia sepulchri sit non solum is locus, qui recipiat humationem, sed omne etiam supra id caelum: eoque nomine etiam sepulchri violati agi posse*). Sulla legittimazione attiva all'esercizio dell'*interdictum quod vi aut clam*, cfr. F. MUSUMECI, *L'interdictum quod vi aut clam' nella tutela della servitù e dell'usufrutto*, in *Studi in onore di C. Sanfilippo*, VII, Milano, 1987; L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *L'interdetto 'quod vi aut clam' e il suo ambito di applicazione*, in *Index*, XXI, 1993; J.M. LLANOS PITARCH, *La restitucion en la posesión (el interdicto 'quod vi aut clam')*, Castellon, 1995; I. FARGNOLI, *Studi sulla legittimazione attiva dell'interdetto 'quod vi aut clam'*, Milano, 1998, 47 ss.; M.J. RAINER, *Das 'interdictum quod vi aut clam' im römischen Baurecht*, in '*Iuris Vincula*'. *Studi in onore di M. Talamanca*, V, Napoli, 2001, 53 ss.

³⁷⁹ Cfr. D. 39.1.1.17 (Ulp. 52 *ad ed.*): *Nuntiamus autem, quia ius aliquid prohibendi habemus: vel ut damni infecti caveatur nobis ab eo, qui forte in publico vel in privato quid molitur: aut si quid contra leges edictave principum, quae ad modum aedificiorum facta sunt, fiet, vel in sacro vel in loco religioso, vel in publico ripave fluminis, quibus ex causis et interdicta proponuntur.*

³⁸⁰ Cfr. D. 39.1.1.16 (Ulp. 52 *ad ed.*): *Nuntiatio fit aut iuris nostri conservandi causa aut damni depellendi aut publici iuris tuendi gratia.*

messo in rilievo in D. 41.2.30.1 (Paul. 15 *ad Sab.*)³⁸¹: peraltro, Paolo richiama, tra i modi in cui la situazione possessoria poteva essere perduta, proprio la tumulazione di un morto nel sito sepolcrale in precedenza posseduto, che avrebbe vanificato la purezza del luogo a prescindere dalla *voluntas possessoris*, il quale avrebbe potuto anche non tenere in alcun conto la pratica devozionale, financo disprezzarla, continuando a tenere la cosa ‘*pro privato*’, ossia come sua proprietà privata, senza per questo impedire la trasformazione della *res profana* in *religiosa*. Una chiarificazione – quella resa dal giurista severiano con l’espressione ‘*locum religiosum ... non possumus possidere, etsi contemnamus religionem et pro privato eum teneamus*’ – che meglio circoscrive uno dei due requisiti alla base della acquisizione della religiosità da parte di una *res*, cioè la volontà di compiere la sepoltura in capo al soggetto titolare dell’onere *mortuum inferendi*. Ebbene, tale volontà, di norma manifestata dall’erede, doveva essere diretta all’organizzazione del funerale e alla sepoltura del cadavere, senza dover ricomprendere la conversione del luogo in *res divini iuris*: effetto che si produceva indipendentemente dal momento volitivo, costituendosi per il solo fatto che un morto fosse adagiato nel sepolcro. Quel che rilevava, insomma, era che il *funus* avesse luogo e il cadavere fosse restituito alla Madre Terra, non la piena consapevolezza delle conseguenze dell’*illatio mortui*: motivo per cui il requisito soggettivo risultava alquanto ridimensionato, ridotto a un mero atto di volontà destinato a garantire la *iusta sepultura*. L’incapacità della *res religiosa* di essere posseduta implicava l’inconfigurabilità dell’usucapione, che Gai 2.48 e I. 2.6.1 riconoscono parimenti alle *res sacrae*, all’uomo libero e allo schiavo fuggitivo. La *longa possessio* non era riconosciuta neppure sullo *ius sepulchri*, cioè sul diritto di utilizzare un monumento già destinato, in modo perpetuo, alla sepoltura: tale situazione giuridica soggettiva, basti per il momento appuntare, era idonea a cadere nella titolarità di una cerchia determinata di soggetti, pertanto ne era esclusa l’usucapibilità per evitare che un estraneo potesse violarne l’esclusività³⁸².

3.1.3. L’esclusione degli ‘*iura in re aliena*’.

Limiti erano posti anche per la costituzione di un diritto reale limitato su un luogo religioso: in special modo, D. 8.1.14.2 (Paul. 15 *ad Sab.*) esclude la

³⁸¹ D. 41.2.30.1 (Paul. 15 *ad Sab.*): *Possessionem amittimus multis modis, veluti si mortuum in eum locum intulimus, quem possidebamus: namque locum religiosum aut sacrum non possumus possidere, etsi contemnamus religionem et pro privato eum teneamus, sicut hominem liberum.*

³⁸² Cfr. D. 11.8.4 (Ulp. 2 *resp.*): *Longa possessione ius sepulchri non tribui ei, cui iure non competit.*

servitù prediale su una *res divini iuris* (*'servitus per ea loca nulli deberi potest'*)³⁸³, sebbene lo stesso Paolo, nel frammento appena precedente, precisi che la servitù destinata a garantire il passaggio al sepolcro rimanesse *'privati iuris'*, tanto da sussistere la possibilità di rimessione a vantaggio del titolare del fondo servente; inoltre, tale *iter ad sepulchrum* avrebbe potuto essere acquistato anche a seguito della conversione del *monumentum* in *res religiosa*, venendo così ad essere confermato il carattere puro delle *servitutes praediorum* volte ad assicurare la piena fruibilità dei luoghi sepolcrali³⁸⁴.

La servitù di passaggio è peraltro ammessa anche in D. 8.5.1 (Ulp. 14 *ad ed.*): *Actiones de servitutibus rusticis sive urbanis eorum sunt, quorum praedia sunt: sepulchra autem nostri dominii non sunt: adquin viam ad sepulchrum possumus vindicare*. Ulpiano, tuttavia, sembra nascondere una certa titubanza nel ricondurre tale *ius in re aliena* ai principi fondamentali in tema di *res divini iuris*, dato che fa emergere il contrasto fra la regola generale, per cui le azioni relative alle servitù rustiche e urbane spettavano ai titolari dei fondi interessati, e la deroga riconosciuta per il caso dei sepolcri, che, pur non essendo *'nostri dominii'*, potevano tuttavia essere serviti da una *via* tesa ad assicurarne l'accesso, la quale poteva essere oggetto di *vindicatio servitutis* qualora l'esercizio ne venisse ostacolato. La difficoltà ad armonizzare l'eccezione con il principio per cui le *res divini iuris* erano *nullius in bonis* appare evidente non appena si volge l'attenzione sul soggetto titolare ad agire per l'accertamento giudiziale della servitù: soggetto che, nella generalità dei casi, era il proprietario del fondo dominante, ma che non sussisteva nell'ipotesi in cui il terreno servito avesse carattere religioso. Basti pensare, infatti, ad un'area tombale avente i caratteri di un fondo intercluso, posto all'interno di una proprietà fondiaria nella titolarità di un soggetto estraneo alla famiglia del defunto ivi sepolto: una volta riconosciuta la possibilità di costituire una servitù di passaggio a favore dei soggetti interessati alla venerazione degli antenati lì conservati, si sarebbe dovuto – come in realtà le fonti attestano accadesse – concedere agli stessi anche la capacità di agire con la *vindicatio servitutis*, nel caso il terzo proprietario del fondo servente ne impedisse il

³⁸³ Cfr. altresì D. 39.3.17.3 (Paul. 15 *ad Plaut.*): *loco sacro vel religioso vel sancto interveniente, quo fas non sit uti, nulla eorum servitus imponi poterit*; nonché la motivazione fornita da Giavoleno con riguardo sempre alla nullità della servitù su un luogo religioso, in base alla quale ciò che cessa di essere regolato dallo *ius humanum* non tollera, allo stesso tempo, di divenire oggetto di un diritto reale limitato: D. 8.4.4 (Iavol. 10 *ex Cass.*): *Caveri, ut ad certam altitudinem monumentum aedificetur, non potest, quia id, quod humani iuris esse desiit, servitutem non recipit: sicut ne illa quidem servitus consistere potest, ut certus numerus hominum in uno loco humetur*.

³⁸⁴ Cfr. D. 8.1.14.1 (Paul. 15 *ad Sab.*): *Servitus itineris ad sepulchrum privati iuris manet et ideo remitti domino fundi servientis potest: et adquiri etiam post religionem sepulchri haec servitus potest*.

passaggio, nonostante però i fruitori della servitù non godessero di alcun diritto reale sul sepolcro, ma semmai di un solo diritto ad essere in esso inumati (lo *ius sepulchri*). Un tanto in aperto contrasto con i principi sulla legittimazione attiva dell'*actio confessoria*, consentita soltanto al proprietario e, nel prosieguo di tempo, all'usufruttuario del fondo dominante³⁸⁵.

3.2. L'extracommercialità.

Il carattere del *nullius in bonis* comportava, come più volte sottolineato, l'esclusione delle *res divini iuris* dalle pratiche commerciali, connessa con l'incapacità delle stesse di divenire oggetto di situazioni giuridiche patrimoniali.

³⁸⁵ Nonostante l'*actio confessoria* volta a riconoscere l'esistenza di una servitù di passaggio a favore del sepolcro sembri stridere con i principi generali in materia di *vindicatio servitutis*, la costituzione dello stesso diritto reale non pare suscitare le medesime perplessità: è plausibile che i *prudentes* ne avessero trovato giustificazione esaltando il carattere reale caratterizzante le servitù prediali, definito dai moderni interpreti realtà, secondo il quale la servitù è un carico gravante su un fondo servente per l'utilità di un fondo dominante, sicché il beneficio che ne trae il possessore di quest'ultimo è soltanto indiretto. Il vincolo di servitù, allora, è una qualità giuridica del fondo, che ben si comprende qualora si ponga a mente che ciascuna delle quattro antiche servitù rustiche (l'*iter*, l'*actus*, la *via*, l'*aquaeductus*) era, in età arcaica, identificata con la porzione di fondo sulla quale avveniva il transito o il passaggio dell'acqua, su cui era riconosciuto un concorrente diritto di proprietà, forse solidale, tra il titolare del fondo servente e quello del fondo dominante (cfr. A. BURDESE, *Manuale di diritto privato romano*, Torino, 1993, 354). Ecco allora che, proprio il riferimento della servitù al fondo e non al suo *dominus*, rende evidente come si potesse concepire un tale vincolo a vantaggio financo di una *res nullius in bonis*, pur mantenendo il fondo servente come *res privata*. Si comprende allora l'usanza – attestata da Pomponio in D. 47.12.5 (Pomp. 6 *ex Plaut.*) – del proprietario di un fondo contenente al suo interno un sepolcro di riservarsi, all'atto della vendita del fondo stesso, una servitù di passaggio per accedere all'area religiosa: *Utimum eo iure, ut dominis fundorum, in quibus sepulchra fecerint, etiam post venditos fundos adeundorum sepulchrorum sit ius. legibus namque praediorum vendundorum cavetur, ut ad sepulchra, quae in fundis sunt, item eius aditus ambitus funeri faciendi sit*. Costituzione che in età classica si poteva raggiungere con una *lex Mancipi* connessa alla *mancipatio* e, in età tardoantica, con un patto (nelle forme delle *pactiones et stipulationes*) aggiunto alla compravendita. Nel caso in cui non fosse stata riservata alcuna servitù e il nuovo proprietario del terreno avesse in seguito interdetto il passaggio del vecchio titolare al sepolcro, sarebbe stato possibile costituire coattivamente l'*iter ad sepulchrum*, a titolo di precario: ciò sarebbe stato concesso da un rescritto di Settimio Severo e Caracalla, riportato in D. 11.7.12 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*). Il fatto che la richiesta dovesse riguardare soltanto un passaggio a titolo di precario comportava che la domanda di concessione dell'*iter* avrebbe dovuto essere reiterata ogni qualvolta l'accesso al sepolcro fosse stato ostacolato: più che uno *ius in re aliena*, allora, la facoltà di transito sarebbe stata una procedura amministrativa, costituente in un ordine di volta in volta elargito a discapito del titolare del fondo confinante col sepolcro (*Si quis sepulchrum habeat, viam autem ad sepulchrum non habeat et a vicino ire prohibeatur, imperator antoninus cum patre rescriptis iter ad sepulchrum peti precario et concedi solere, ut quotiens non debetur, impetretur ab eo, qui fundum adiunctum habeat*). Infatti Ulpiano aggiunge che la disposizione imperiale non concedeva alcuna azione civile ai tutelari del sepolcro, i quali potevano agire *extra ordinem* dinanzi al preside della provincia, competente ad emettere l'ordine di passaggio sulla fascia di proprietà che potesse arrecare minor svantaggio al vicino, stabilendo al contempo il giusto indennizzo pecuniario che a quest'ultimo dovesse essere versato (*non tamen hoc rescriptum, quod impetrandi dat facultatem, etiam actionem civilem inducit, sed extra ordinem interpellatur praeses et iam compellere debet iusto pretio iter ei praestari, ita tamen, ut iudex etiam de opportunitate loci prospiciat, ne vicinus magnum patiatur detrimentum*). Il commento di Ulpiano, però, è ritenuto da G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 54 nt. 1 rimaneggiato: la prova dell'intervento dei compilatori sarebbe palese nella definizione del preside della provincia come *iudex*.

Tale inidoneità agli usi umani è ricordata, con speciale riguardo alle *res religiosae*, in due brani del Codice, tratti da due rescritti quasi coevi (uno del 216 d.C., l'altro del 215 d.C.): C. 3.44.2 *Imp. Antoninus A. Hilariano*, il quale, dopo aver ricordato i due requisiti volti a conferire la religiosità a un sepolcro – la volontà di tumulazione da parte del soggetto responsabile del funerale in un luogo di sua proprietà –, aggiunge che *'monumentum neque venire neque obligari a quoquam prohibente iuris religione posse in dubium non venit'*; C. 8.16.3 *Imp. Antoninus A. Restituto: Si monumento corpus filiae tuae intulisti, religiosum id fecisti: quo facto obligari a quoquam prohibente iuris religione non posse in dubium non venit. PP. III k. April. Laeto II et Cereale cons.* Era vietata, allora, la vendita e la costituzione di qualsiasi obbligazione *iuris civilis* avente ad oggetto il *locus religiosus*, in quanto ad impedirlo sarebbe stato lo *ius religionis*: denominazione che, si può pensare, avesse assunto nella tarda età classica lo *ius pontificium*, a seguito del concentrarsi sempre più massiccio di tutte le funzioni statuali, riguardanti la pubblica amministrazione così come anche la religione, in capo all'imperatore e alla sua cancelleria³⁸⁶.

Il divieto di vendita è confermato da un rescritto di Filippo l'Arabo del 245 d.C., ove si ritiene *'manifestum'* che non fosse lecito alienare il sepolcro, con la precisazione che *'non est opinionis incertae'*, all'opposto, che il terreno puro confinante con esso potesse essere *'efficaciter venundari'*³⁸⁷. Naturalmente, la preclusione all'*emere* e al *distrahere*, cioè al disporre a qualsiasi titolo della *res religiosa*, non riguardava neppure il *sepulchrum* puro, ancora profano per non aver accolto alcuna salma, che D. 11.7.6.1 (Ulp. 25 *ad ed.*) conferma potesse ancora essere ceduto, a titolo gratuito o oneroso³⁸⁸. Il divieto di disporre riguardava soltanto la parte di terreno interessata dalla sepoltura, che in forza dell'*illatio mortui* era fuoriuscita dall'*ordo civitatis* per confluire nell'*ordo deorum*, cosicché era ammissibile, in quanto in nulla offensivo per le anime dei defunti, che potesse essere venduto il fondo ospitante la sede dei *Manes*, lasciando estranea al regolamento negoziale l'area tombale: la quale, secondo un disposto delle *Pauli Sententiae* (Paul. 1.21.7), non doveva affatto intendersi trasferita³⁸⁹.

³⁸⁶ Di diverso avviso G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 53 nt. 2, che ritiene entrambi i brani frutto di interpolazioni: in specie, gli ipotizzati *'prohibente religione'* o *'prohibente Manium religione'* avrebbero preso il posto del tramandato *'prohibente iuris religione'*: una denominazione, a mente dello studioso, del tutto insensata.

³⁸⁷ Cfr. C. 3.44.9 *Imp. Philippus A. et Philippus C. Faustinae: Locum quidem religiosum distrahi non posse manifestum est. verum agrum purum monumento cohaerentem profani iuris esse ideoque efficaciter venundari non est opinionis incertae. PP. VI k. Dec. Philippo A. et Titiano cons.* (a. 245).

³⁸⁸ Cfr. D. 11.7.6.1 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Si adhuc monumentum purum est, poterit quis hoc et vendere et donare.*

³⁸⁹ Cfr. Paul. Sent. 1.21.7: *Venditio fundo religiosa loca ad emptorem non transeunt nec in his ius inferre mortuum habet.*

Non soltanto, quindi, il negozio traslativo della proprietà sarebbe stato inefficace nei riguardi dei *loca religiosa*, ma neppure avrebbe permesso l'acquisto, da parte del compratore, dello *ius mortuum inferendi*: ogni singola prerogativa sul sepolcro, pertanto, sarebbe rimasta nella titolarità dei familiari o degli eredi dei defunti.

Quanto agli effetti della carenza di legittimazione da parte dell'alienante, una disposizione di Gordiano afferma che sulle '*res religioni destinatas*' non sussistesse lo *ius venditionis*, così ritenendo implicita, sul piano dello *ius civile*, la sanzione della nullità del negozio, a cui si sarebbe aggiunta una ulteriore conseguenza sul piano del diritto criminale: un *crimen laesae religionis*, da ricondurre, sulla base dello stesso titolo del Codice in cui il frammento è collocato, al *crimen de violato sepulchro*³⁹⁰. Reato di cui è possibile supporre si sarebbero resi responsabili entrambi i contraenti, qualora fossero stati consapevoli della extracommerciabilità della cosa compravenduta, oppure il solo venditore fraudolento. Evenienza, quest'ultima, comune alla generalità dei casi, a cui si rifanno alcuni passi del Digesto già citati in merito all'alienazione delle *res sacrae*; in specie, D. 18.1.4 (Pomp. 9 *ad Sab.*) considera valida la vendita di *res divini iuris*, che comunque non potevano essere assunte in proprietà, '*si ab ignorante emitur*', ma comunque al solo scopo specificato da D. 18.1.62.1 (Modest. 5 *reg.*): *Qui nesciens loca sacra vel religiosa vel publica pro privatis comparavit, licet emptio non teneat, ex empto tamen adversus venditorem experietur, ut consequatur quod interfuit eius, ne deciperetur*. Sicché il *venditor* che conoscesse la natura indisponibile della cosa offerta in vendita non avrebbe potuto concludere un valido negozio, tuttavia la nullità non sarebbe stata assoluta, dato che la compravendita avrebbe prodotto il limitato effetto di riconoscere, contro il venditore stesso, l'*actio empti* per ottenere il risarcimento del danno. L'azione contrattuale è riconosciuta per il ristoro dell'interesse negativo a favore del solo compratore di buona fede, non certo a vantaggio dell'*emptor* che fosse a conoscenza dell'esclusione dagli usi umani della cosa: principio ricordato da Celso con riferimento all'uomo libero e alle *res nullius in bonis* che '*scientem te emere non posse*'³⁹¹.

³⁹⁰ Cfr. C. 9.19.1 *Imp. Gordianus A. Zenoni: Res religioni destinatas, quin immo religionis effectas, scientes qui contigerint et emere et distrahere non dubitaverint, tametsi iure venditio non subsistat, laesae tamen religionis in crimen inciderunt. PP. III k. Mart. Sabino II et Venusto cons.* (a. 240).

³⁹¹ Cfr. D. 18.1.6 pr. (Pomp. 9 *ad Sab.*): *Sed celsus filius ait hominem liberum scientem te emere non posse nec cuiuscumque rei si scias alienationem esse: ut sacra et religiosa loca aut quorum commercium non sit, ut publica, quae non in pecunia populi, sed in publico usu habeatur, ut est campus martius.*

L'interdizione delle *res religiosas* dai traffici commerciali non risulta certo dai soli brani della compilazione in merito alla mancanza dello *ius vendendi*, bensì trova supporto in altri frammenti da cui si inferisce che fossero considerati nulli tutti gli atti di disposizione del sepolcro sia *mortis causa*, sia *inter vivos*. Quanto ai primi, una disposizione del 286 a.C., recepita in C. 6.37.14 *Impp. Diocletianus et Maximianus AA. Tatiano* (a. 286), ritiene manifesto che '*monumenta quidem legari non posse*', mentre nulla avrebbe impedito di lasciare in legato lo *ius mortuum inferendi*, che non comportava alcuna pretesa appropriativa sul luogo di sepoltura, ma solo il diritto di essere in esso inumato³⁹². Quanto, invece, agli accordi tra vivi, è risolutivo il passo di Gai 3.97, che definisce '*inutilis stipulatio*' la promessa di dare una *res* che non poteva essere trasferita in proprietà perché *extra commercium*; qualifica riprodotta anche in I. 3.19.2, là dove Giustiniano – dopo aver precisato, nell'*incipit* del titolo diciannovesimo intitolato '*De inutilibus stipulationibus*', che potevano essere incluse in un accordo tutte le cose passibili di essere oggetto di *dominium* (I. 3.19 pr.: *Omnis res, quae dominio nostro subicitur, in stipulationem deduci potest, sive illa mobilis sive soli sit*') – esclude la patrimonialità proprio con riguardo alle *res sacrae* e *religiosae*. Esse, pertanto, se dedotte in una *stipulatio* nell'erronea convinzione che fossero profane, avrebbero reso la *conventio* stessa improduttiva di effetti³⁹³.

4. Lo '*ius sepulchri*': una nozione controversa.

4.1. La diversità ontologica dal '*sepulchrum*': la tesi di Fadda.

La qualifica di *nullius in bonis* non escludeva che taluni soggetti potessero vantare un diritto al sepolcro, cioè la facoltà, riconosciuta dallo *ius civile*, di poter utilizzare in prima persona il luogo di sepoltura: una situazione giuridica soggettiva nei cui riguardi si potrebbe essere indotti a disconoscere l'applicazione dei numerosi divieti poc'anzi riportati. La questione non può essere tralasciata, ma

³⁹² Cfr. C. 6.37.14 *Impp. Diocletianus et Maximianus AA. Tatiano: Monumenta quidem legari non posse manifestum est, ius autem mortuum inferendi legare nemo prohibetur. PP. II k. Sept. Maximo II et Aquilino cons.* (a. 286). La possibilità di includere in una disposizione *mortis causa* a titolo particolare un sepolcro è esclusa anche da un brano dei *Tituli ex corpore Ulpiani*, già citato in rapporto alle *res sacrae*, che qui si ripropone: Tit. Ulp. 24.9: *Liber homo aut res populi aut sacra aut religiosa nec per damnationem legari potest, quoniam dari non potest.*

³⁹³ Si veda, sempre a proposito della *stipulatio inutilis* con oggetto una *res extra commercium*, anche D. 45.1.83.5 (Paul. 72 *ad ed.*): *Sacram vel religiosam rem vel usibus publicis in perpetuum relictam (ut forum aut basilicam) aut hominem liberum inutiliter stipulor, quamvis sacra profana fieri et usibus publicis relictam in privatos usus reverti et ex libero servus fieri potest.*

anzi è necessario risolverla nel senso che siffatto diritto non avesse carattere patrimoniale, in modo da lasciare aperta l'ipotesi, in precedenza già svelata, che non esistesse alcun rapporto di appartenenza fra enti terreni, fossero essi le persone destinatarie del sepolcro o la *civitas*, e i monumenti funebri. Ciò si traduce, innanzitutto, nel negare il fondamento della tesi sostenuta, principalmente, da Carlo Fadda³⁹⁴, il quale giustifica l'apparente contraddizione delle fonti in materia di *res religiosae* con l'espedito di introdurre una differenza tra *sepulchrum* e *ius sepulchri*, in modo da riconoscere soltanto al primo la assoluta sottrazione al *commercium*, mentre concedendo al secondo la possibilità di essere trasferito sia *inter vivos* sia *mortis causa*. Ecco che il divieto di alienazione sancito per il sepolcro avrebbe impedito di vendere il monumento come edificio puro, mentre non si sarebbe applicato alla sua destinazione sepolcrale, cioè alla sua idoneità ad ospitare i feretri, che avrebbe potuto essere ceduta, purché venisse conservata inalterata. È evidente che ammettere la patrimonialità dello *ius sepulchri* comporterebbe negare il vincolo di appartenenza esclusivo e perpetuo degli *dii* sull'area sepolcrale, dato che equivarrebbe a svuotarne il concetto di *res extra patrimonium*: infatti, viene davvero difficile concepire un bene che sia posto al di fuori da ogni rapporto giuridico terreno, in un ordine differente (quello delle *res divini iuris*), ma, allo stesso tempo, con impressa una destinazione, che ne caratterizza l'intima sostanza, liberamente cedibile. Se infatti il sepolcro fosse davvero emarginato dall'*ordo civitatis*, nessuna relazione riconducibile a quel sistema di norme sociali e giuridiche avrebbe potuto essere intrattenuta con esso. Nel caso contrario, si assisterebbe al sacrificio di almeno una delle ragioni poste alla base della tutela delle *res religiosae*: la costituzione di una sede definitiva per le anime dei defunti. Col permettere che un *monumentum*, nel quale già era avvenuta una *illatio mortui*, potesse essere alienato, non si sarebbero forse avuti rischi di una dispersione della *pollutio* del cadavere sepolto, che comunque sarebbe rimasto nella propria sede di sepoltura, ma si sarebbe arrecata una grave offesa ai *Manes*, privati del godimento esclusivo della dimora assegnata loro con il seppellimento. Donde l'importanza di considerare anche lo *ius sepulchri* al di fuori dei rapporti patrimoniali e commerciali, restringendo così la facoltà di disporre di un luogo destinato alla sepoltura quando ancora puro, secondo quindi le regole generali valevoli per le *res profanae*.

³⁹⁴ Cfr. C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 259 ss.

4.2. *Le servitù a vantaggio del sepolcro.*

Il primo elemento che Fadda adduce a fondamento dell'esistenza di uno *ius privatum* sulla cosa divenuta religiosa era la possibilità di costituire, a suo vantaggio, diritti reali di servitù: non solo l'*iter ad sepulchrum*, a cui si riferiscono più passi delle Pandette, ma anche altre specie di servitù necessarie per la corretta pratica religiosa, attestate dalle fonti epigrafiche, come la *servitus aquae haustus* e il diritto di raccogliere la legna da impiegare nei sacrifici. L'*iter ad sepulchrum*, in particolare, si sarebbe innestato nel rapporto principale esistente fra il titolare dello *ius sepulchri* e il sepolcro stesso, che sarebbe stato così allargato con il riconoscimento della servitù, allo stesso modo con cui quest'ultima estendeva di norma le facoltà del proprietario del fondo dominante³⁹⁵.

In realtà, i *prudentes* non presentano affatto la servitù di passaggio a favore del sepolcro come un'eccezione alla sua extrapatrimonialità, posto che il diritto reale limitato si costituiva a carico di un fondo profano, pertanto privo del carattere della religiosità: motivo per cui Paolo, in D. 8.1.14.1 (Paul. 15 *ad Sab.*), ritiene che essa '*privati iuris manet*', data la sua localizzazione in un terreno puro³⁹⁶. Del resto, non destava difficoltà nel giustificare l'esistenza la qualità di *nullius in bonis* del fondo dominante, stante il requisito della realtà che informa la natura stessa della servitù e che la connota come una *qualitas fundi*, comportante un interesse soltanto indiretto per il possessore del terreno servito. Come è noto, l'antico istituto prevede un carico posto su un fondo a vantaggio di un altro confinante, per accrescere l'utilità di quest'ultimo, prescindendo dagli svantaggi subiti e dai benefici ottenuti dai rispettivi titolari.

Semmai Ulpiano, nel brano riportato in D. 8.5.1 (Ulp. 14 *ad ed.*), mostra delle perplessità con riguardo all'esperibilità dell'*actio confessoria*, dato che i principi generali avrebbero richiesto la qualifica di proprietario da parte del soggetto legittimato ad esperire l'azione, in quanto rimedio influenzato dall'ascendenza dalla *rei vindicatio: dominus* che, è evidente, non era dato individuarsi nella cerchia dei mortali. Quindi, il carattere del sepolcro come *res* distratta dagli usi umani non veniva certo attenuato da un *ius in re aliena* gravante

³⁹⁵ Cfr. C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 277 ss.; il concetto secondo cui la servitù di passaggio a favore del sepolcro sarebbe volta ad allargare le facoltà *iuris civilis* del titolare dello *ius sepulchrum* troverebbe conferma anche nella Glossa: gl. *Servientis* (D. 8.1.14.1), in ACCURSIUS, *Glossa in digestum novum*, ed. Venetiis, 1488 (rist. an. in *'Corpus glossatorum juris civilis'*, a cura di M. Viora, IX, Torino, 1968: *sed certe licet sepulchrum sit nullius, tamen ius sepeliendi est privatum: cuius causa servitus constituitur*). Sulla servitù di passaggio funzionale all'esercizio dello *ius sepulchri* si veda R. DANIELI, *In tema di 'iter ad sepulchrum'*, in *Studi in memoria di E. Albertario*, II, Milano, 1953, 310 ss.

³⁹⁶ Nello stesso senso, P. BONFANTE, *Corso*, cit., 38; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 58.

su un fondo finitimo per la sua maggiore utilità, bensì richiedeva che si derogasse dai presupposti della *vindicatio servitutis* onde permettere ai detentori dello *ius mortuum inferendi* di tutelare giudizialmente il loro *status*.

4.3. La vendita di luoghi religiosi ‘pro puris’.

Fadda insiste nella convinzione di includere nello statuto del sepolcro delle facoltà *iuris privatorum* osservando che la nullità della vendita delle *res religiosae* non sarebbe stata assoluta. Infatti, qualora il compratore fosse stato in buona fede, sarebbe stata a lui concessa l'*actio ex empto*, come ammettono anche le Istituzioni giustinianee (I. 3.19.5), ‘*ut consequatur, quod sua interest deceptum eum non esse*’³⁹⁷. La fattispecie della vendita del ‘*locus religiosus pro puro*’ è trattata anche in D. 11.7.8.1 (Ulp. 25 *ad ed.*), ove Ulpiano riconosce un’*actio in factum* pretoria a vantaggio di colui al quale spettava la *res religiosa* (‘*is ad quem ea res pertinet*’), rimedio che competeva anche nei confronti dell’erede, corrispondente grossomodo all’*actio ex empto*³⁹⁸: dal frammento, lo studioso ricava considerazioni di non poco momento, disconoscendo che l’azione fosse relativa alle conseguenze della compravendita di cose religiose, all’uopo riconosciuta dal pretore per supplire alla mancanza dell’azione contrattuale. Invero, lo strumento sarebbe stato inserito nell’editto con diretta relazione alla *illatio mortui*, a vantaggio del titolare dello *ius sepulchri*: vale a dire il compratore di un *locus religiosus* vendutogli per puro, a cui sarebbe appartenuto il sepolcro³⁹⁹.

Ora, le fonti non lasciano dubbi nell’escludere la validità dell’*emptio-venditio* con oggetto un sepolcro, tanto che un rescritto di Filippo l’Arabo, posto in C. 3.44.9 *Imp. Philippus A. et Philippus C. Faustinae* (a. 245), ritiene ‘*manifestum*’ che ‘*locum quidem religiosum distrahi non posse*’; d’altronde, la tutela comunque riconosciuta al compratore che ignorasse la qualità del luogo, coerente con il carattere di buona fede del contratto, non rappresentava alcuna eccezione a tale principio. Un tanto è peraltro precisato da Modestino in D.

³⁹⁷ Cfr. I. 3.19.5: *Loca sacra vel religiosa, item publica, veluti forum, basilicam, frustra quis sciens emit, quas tamen si pro privatis vel profanis, deceptus a venditore, emerit, habebit actionem ex empto, quod non habere ei liceat ut consequatur quod sua interest deceptum eum non esse. idem iuris est, si hominem liberum pro servo emerit.*

³⁹⁸ Cfr. D. 11.7.8.1 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Si locus religiosus pro puro venisse dicitur, praetor in factum actionem in eum dat ei ad quem ea res pertinet: quae actio et in heredem competit, cum quasi ex empto actionem contineat.* Si veda a riguardo G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 57, che ravvisa, nell’evenienza in cui il compratore di un *locus religiosus* fosse stato in buona fede, l’*actio in factum* di cui parla il frammento testè riportato, nell’età classica; mentre l’*actio empti* per il risarcimento del danno, nel diritto giustiniano, a mente di D. 18.1.6 pr. (Pomp. 9 *ad Sab.*), nonché di D. 18.1.62.1 (Mod. 5 *reg.*).

³⁹⁹ Cfr. C. FADDA, ‘*Le res religiosae*’, cit., 290 ss.

18.1.62.1 (Mod. 5 *reg.*), che, pur ammettendo un rimedio contro il venditore, da individuarsi nell'*actio in factum* modellata dal pretore sull'azione contrattuale (di per sé non concedibile stante la nullità della compravendita), sottolinea come '*licet emptio non teneat*', con ciò accennando al mancato prodursi dell'effetto principale del negozio, cioè l'*habere licere* in capo al compratore. Ecco che, a fronte della nullità dell'alienazione, non si poteva offrire all'ignaro acquirente uno strumento volto a soddisfare l'interesse positivo, visto che non sussisteva alcun obbligo di dare esecuzione alla vendita, sicché si concedeva un rimedio che garantisse almeno la copertura dei costi e dei pregiudizi dallo stesso sofferti a causa della pattuizione. Un tanto è confermato anche da I. 3.19.5, che nel disporre l'*actio ex empto* a favore del compratore, ne limita la portata ai danni subiti in conseguenza del raggio, escludendo che l'azione potesse condurre a una condanna equivalente all'interesse che il soggetto avrebbe ricevuto con la *vacua possessio*: effetto che la compravendita illecita non poteva produrre ('*quod non habere ei liceat*').

Peraltro, è assai significativo che le fonti non parlino mai di *dominus sepulchri*, usando invece la vaga denominazione di '*is ad quem ea res pertinet*'⁴⁰⁰: non certo perché con tale perifrasi volessero indicare il titolare dello *ius sepulchri*, piuttosto per escludere che un vincolo di appropriazione *iuris civilis* esistesse sul monumento funebre. I giuristi, infatti, usavano definire come *dominus* il titolare di un diritto reale su un fondo, come dimostra un passo di Paolo in materia di *iter ad sepulchrum*, D. 8.1.14.1 (Paul. 15 *ad Sab.*), nel quale il titolare del terreno su cui grava la servitù, a cui il diritto reale limitato può essere rimesso, è chiamato *dominus fundi servientis*. Esclusa la proprietà sul sepolcro, era tuttavia necessario indicare il soggetto responsabile di vigilare e mantenere il *monumentum*, di compiere su di esso le offerte votive durante le celebrazioni dei *Manes* e di curare

⁴⁰⁰ La denominazione, oltre che in D. 11.7.8.1 (Ulp. 25 *ad ed.*), si rintraccia – in merito all'*actio sepulchri* violati – anche in D. 47.12.3 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*) e in D. 47.12.6 (Iul. 10 *dig.*), dove però il legittimato all'azione è definito anche *dominus*: *Sepulchri violati actio in primis datur ei, ad quem res pertinet. quo cessante si alius egerit, quamvis rei publicae causa afuerit dominus, non debet ex integro adversus eum, qui litis aestimationem sustulerit, dari. nec potest videri deterior fieri condicio eius, qui rei publicae causa afuit, cum haec actio non ad rem familiarem eiusdem, magis ad ultionem pertineat*. Una tale qualifica, però, non corrisponderebbe alla titolarità della proprietà, ma avrebbe il senso di *dominus negotii*, riscontrabile anche in altri luoghi della compilazione: sul punto, V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 171; P. BONFANTE, *Corso*, cit., 38, secondo il quale «*dominus* non significa il titolare del diritto, bensì, secondo un uso regolare, il titolare di un negozio che si compie in nome suo, la persona di cui altri in sua assenza gerisce gli affari (nel caso altri intenta in sua assenza l'*actio sepulchri violati*)»; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 55. Del resto, la qualifica di proprietario in capo al soggetto a cui la cura del sepolcro è affidata è testualmente esclusa da D. 43.24.13.5 (Ulp. 71 *ad ed.*): *nam et sepulchri nemo dominus fuit et tamen, si quid in eo fiat, experiri possum quod vi aut clam*; nonché da C. 3.44.4 pr. *Imp. Alexander Severus A. Licinio* (a. 223): *Si sepulchrum monumenti appellatione significas, scire debes iure dominii id nullum vindicare posse ...*

la deposizione in esso dei defunti: colui, per l'appunto, al quale era di pertinenza la *res religiosa*.

4.4. La vendita dei 'modica loca'.

Altro argomento addotto da Fadda, a sostegno della commerciabilità dello *ius sepulchri*, si fonda sui passi concernenti la vendita di luoghi sacri o religiosi contenuti in luoghi puri, spesso definiti come 'modica loca'. Significativo il frammento inserito in D. 18.1.22 (Ulp. 28 *ad Sab.*): *Hanc legem venditionis 'si quid sacri vel religiosi est, eius venit nihil' supervacuum non esse, sed ad modica loca pertinere. ceterum si omne religiosum vel sacrum vel publicum venierit, nullam esse emptionem*, nel quale Ulpiano, pur ribadendo la regola generale della nullità della vendita per le *res divini iuris* e le *res publicae*, tuttavia non ritiene di mero stile, e quindi superflua, la clausola 'si quid sacri vel religiosi est, eius venit nihil' che i patiscanti solevano aggiungere nel contratto di compravendita, che avrebbe fatto riferimento ai *modica loca*⁴⁰¹. Inoltre, sempre Ulpiano puntualizza in D. 18.1.24 (Ulp. 28 *ad Sab.*): *In modicis autem ex empto esse actionem, quia non specialiter locus sacer vel religiosus venit, sed emptioni maioris partis accessit*. Proprio il testo da ultimo riportato sembrerebbe presentare maggiori difficoltà, poiché il giurista attribuisce l'*actio ex empto* affinché il compratore potesse acquisire l'*habere licere* sui *modica loca* presenti nel terreno acquistato, dato che essi accedevano al fondo principale.

Insomma, a leggere i due testi tratti dal commentario ulpiano *ad Sabinum*, parrebbe che in assenza della clausola con cui le parti avessero escluso dall'alienazione le eventuali *res divini iuris* presenti nel fondo, esse si sarebbero considerate vendute come parti accessorie del terreno più vasto, conservando il carattere sacro e religioso presso il compratore. Riconoscimento, questo, che si pone in netto contrasto con l'assoluta esclusione di ogni trasferimento avente ad oggetto una *res* protetta dalla religiosità compresa nel fondo venduto, che si rinviene nell'espressione lapidaria di Paul. Sent. 1.21.7: *Venditio fundo religiosa loca ad emptorem non transeunt*. La ragione del contrasto è spiegata dal Fadda scorgendo nell'opinione di Ulpiano un'innovazione del precedente regime, che si

⁴⁰¹ Nel brano successivo riferito sempre ai commentari *ad Sabinum* (D. 18.1.23 [Paul. 5 *ad Sab.*]), Paolo specifica che la nullità della vendita avrebbe avuto come effetto: *et quod solverit eo nomine, emptor condicere potest*, cioè che il compratore avrebbe potuto ripetere quanto versato in ragione della vendita tramite una *condictio*. Il passo è restituito, nella sua completezza, da E. ALBERTARIO, *Sulle valutazioni quantitative nel diritto romano*, in *Riv. dir. comm.*, XX, 1922, 682, con questa composizione: *hanc legem venditionis si quid sacri etc. supervacuum esse et quod solverit eo nomine emptor condicere potest*.

limitava a prendere atto della perdita del luogo modico religioso dal lato del veditore: il giurista ha ritenuto invece che «la perdita da un canto traesse per necessaria conseguenza l'acquisto dall'altro», in modo che il sepolcro non veniva più considerato come perduto, ma posto nel *dominium* dell'acquirente⁴⁰².

Il significato del frammento, senz'altro dubbio, può forse essere chiarificato da D. 18.1.72.1 (Papin. 10 *quaest.*), ove è riportato il tenore originale della formula, in età classica aggiunta al contratto con una *lex commissoria*: '*si quid sacri aut religiosi aut publici est, eius nihil venit*'⁴⁰³. La clausola che si usava inserire in sede di compravendita – che aveva tutti i connotati di una clausola di stile, ripetuta dai contraenti in modo tratlatizio, in conformità agli usi commerciali diffusi, senza attribuire alla stessa particolare rilievo, tant'è che Ulpiano sente la necessità di precisare che '*supervacuum non esse*' – era pertanto destinata ad escludere gli effetti del contratto con riguardo non solo a *loca divini iuris*, ma financo *publici*, che fossero stati ricompresi nel bene oggetto dell'alienazione. Se è ipotizzabile la possibilità che il proprietario del fondo alienato si potesse riservare la facoltà di raggiungere il sepolcro per continuare il culto degli antenati e per permettere la propria o altrui inumazione, è davvero inconcepibile che tale vincolo di riserva potesse riguardare le cose appartenenti agli *dii superi* e alla *civitas*. Seguendo l'interpretazione favorevole alla commercialità della *res religiosa*, si dovrebbe di conseguenza ritenere che, in assenza della clausola, le *res nullius in bonis*, quali le *sacrae* e le *publicae*, sarebbero transitate nel dominio del compratore, perdendo la loro originaria natura.

È evidente, quindi, che il testo di Ulpiano sia il risultato dell'intervento dei compilatori. Del resto, nelle fonti riguardanti la cessione di una *res religiosa*, i giuristi non fanno mai riferimento alla liceità della vendita di un *monumentum* con la conservazione del fine sepolcrale, ma prendono in esame soltanto l'alienazione di un *locus religiosus pro puro*. Qualora fossero presenti *modica loca* nel fondo oggetto di compravendita, allora, due soli erano i casi. Nel primo, il venditore avrebbe potuto riservarsi, con l'apposita *lex commissoria*, il sepolcro, allo scopo di far sotterrare se stesso e i suoi discendenti: nel qual caso, se il compratore gli avesse impedito il passaggio, avrebbe potuto convenirlo in giudizio, posto che –

⁴⁰² Cfr. C. FADDA, '*Le res religiosas*', cit., 298, che riprende, almeno in parte, un'idea già espressa da A. PERNICE, *Zum römischen Sacralrecht*, in *Sitzungsberichte der K. P. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 51, 1885, 1153, il quale ammette che il sacro privato, tra cui è da ricomprendere il sepolcro, potesse essere venduto con il suolo purché si assicurasse presso il compratore la destinazione ai *Manes*.

⁴⁰³ Cfr. D. 18.1.72.1 (Papin. 10 *quaest.*): *Lege venditionis illa facta 'si quid sacri aut religiosi aut publici est, eius nihil venit', si res non in usu publico, sed in patrimonio fisci erit, venditio eius valebit, nec venditori proderit exceptio, quae non habuit locum.*

come si legge in D. 11.7.10 (Ulp. 25 *ad ed.*) – doveva ritenersi inclusa nel rapporto fra *emptor* e *venditor* la facoltà di passare attraverso il fondo per compiere la sepoltura⁴⁰⁴. Un tanto, ovviamente, se le parti non avessero pattuito di costituire un *iter ad sepulchrum* al fine di rendere possibile il transito all’alienante, tutelato con la relativa *actio confessoria*⁴⁰⁵. Nel secondo, i contraenti non avrebbero fatto, nell’atto della vendita, alcun riferimento ai *modica loca*: ciò nonostante, essi non avrebbero perso la natura di *res nullius in bonis*, passando nella titolarità del compratore, né sarebbe stato precluso all’*is ad quem ea res pertinet*, cioè al vecchio proprietario del fondo, di continuare a celebrare presso quei luoghi i rituali funebri. Nel caso di impedimento, il compratore avrebbe potuto richiedere un permesso di transito a titolo di precario, accordato di volta in volta dalla pubblica autorità, come riferisce il rescritto di Settimio Severo e Caracalla riportato in D. 11.7.12 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*).

Non sorge dubbio, allora, che tali *loca* rimanessero pertinenti a colui su cui gravava l’onere *mortuum inferendi*: ad attestarlo una nota di Paolo a margine di Labeone, posta in D. 19.1.53.1 (Labeo 1 *pith.*): *Si eum fundum vendidisti, in quo sepulchrum habuisti, nec nominatim tibi sepulchrum excepisti, parum habes eo nomine cautum. Paulus: minime, si modo in sepulchrum iter publicum transit.* Dunque, nella situazione in cui un soggetto avesse alienato un terreno in cui giaceva una tomba senza riservarsene in modo espresso la fruizione, il giurista augusteo riteneva insufficiente la stipulazione di una *cautio* per garantirsi l’utilizzo: posizione specificata da Paolo, che riteneva dovesse assicurarsi l’accesso al sepolcro per mezzo di un *iter publicum*. È del tutto plausibile, allora, che il testo confluito in D. 18.1.24 (Ulp. 28 *ad Sab.*) sia insiticio⁴⁰⁶; la formulazione originale del brano tratto dal ventottesimo libro del *commentum ad Sabinum* potrebbe, sulla falsariga di D. 18.1.22 (Ulp. 28 *ad Sab.*), così ipotizzarsi: *Hanc legem venditionis ‘si quid sacri aut religiosi aut publici est, eius nihil venit’*

⁴⁰⁴ Cfr. D. 11.7.10 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Si venditor fundi exceperit locum sepulchri ad hoc, ut ipse posterique eius illo inferrentur, si via uti prohibeatur, ut mortuum suum inferret, agere potest: videtur enim etiam hoc exceptum inter ementem et vendentem, ut ei per fundum sepulturae causa ire liceret.*

⁴⁰⁵ L’usanza di riservarsi l’accesso al sepolcro all’atto della compravendita è attestata anche da Pomponio in D. 47.12.5 (Pomp. 6 *ex Plaut.*), che parla di un vero e proprio diritto del compratore discendente dallo stesso contratto, le cui condizioni di esercizio – per l’accesso e il passaggio nel fondo in occasione di funerali – sarebbero state rimesse alle parti, che vi avrebbero provveduto con lo strumento della *lex mancipi*.

⁴⁰⁶ Cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 40; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 59. Quest’ultimo, in particolare, ritiene che il testo risultante in D. 18.1.24 (Ulp. 28 *ad Sab.*) sia una innovazione giustiniana, potendosi al più affermare che, nel caso in cui un luogo sacro o religioso fosse stato venduto come luogo puro, Ulpiano avrebbe concesso l’*actio empti* per il risarcimento, stante la lettera di D. 18.1.22 (Ulp. 28 *ad Sab.*), mentre Paolo avrebbe riconosciuto solo la ripetizione del prezzo, per come si esprime D. 18.1.23 (Paul. 5 *ad Sab.*).

*supervacuam non esse: ceterum si locum sacrum vel religiosum vel publicum venierit, nullam esse emptionem*⁴⁰⁷.

Resta da chiarire il motivo dell'interpolazione, che avrebbe introdotto una limitata deroga alla incommerciabilità delle *res religiosae* con riguardo ai *modica loca*, consentendo la loro conversione in *res profanae*. Ebbene, è da credere che l'intervento di Giustiniano avesse risentito del passaggio al nuovo culto cristiano, che aveva modificato radicalmente l'antica religione dei sepolcri; con la scomparsa dei *Manes*, infatti, erano venute meno anche le ragioni che conducevano a considerare le tombe come *res nullius in bonis*: il cadavere non era più considerato fonte di *pollutio* e il *monumentum* era visto soltanto come un luogo dove adagiare la salma, non più quale residenza definitiva degli spiriti dell'oltretomba. Sicché lo *ius sepulchri* non comportava più l'onere di compiere sacrifici agli *dii parentum* in occasione delle festività ad essi dedicate, né di venerarli come divinità tutelari: esso si era ridotto alla sola componente dello *ius mortuum inferendi*, posto che l'unico aspetto rilevante in ordine a un corpo morto divenne quello, comune alla modernità, di procurargli un posto nel cimitero⁴⁰⁸. Ecco che, una volta privato il sepolcro di ogni componente metafisica, ossia spogliato della sua stessa religiosità, era scomparsa anche la sua sottrazione agli usi umani, per renderlo oggetto di rapporti giuridici patrimoniali.

4.5. La trasmissione ereditaria dello 'ius sepulchri'.

La distinzione fra *sepulchrum* e *ius sepulchri* sarebbe desumibile, sempre secondo la tesi del Fadda, nel rescritto riportato in C. 6.37.14 *Impp. Diocletianus et Maximianus AA. Tatiano* (a. 286), secondo cui '*Monumenta quidem legari non posse manifestum est, ius autem mortuum inferendi legare nemo prohibetur*: un testo che, secondo lo studioso, sarebbe la cartina tornasole del principio per cui «la proprietà del sepolcro non può trasferirsi a nessun titolo; il diritto di sepolcro può cedere anche a titolo oneroso»⁴⁰⁹. In realtà, la disposizione non permette una simile deduzione: essa conferma che il sepolcro non potesse essere trasferito con un lascito *mortis causa* – come già attestato da Tit. Ulp. 24.9 con riguardo al legato *per damnationem*, che implica *a fortiori* l'inammissibilità del legato *per vindicationem*, essendo disconosciuto il *dominium ex iure Quiritium* sulle *res religiosae* – mentre il testatore poteva concedere, con l'atto di ultima volontà, lo

⁴⁰⁷ Il frammento è ricostruito, in senso analogo, da G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 59.

⁴⁰⁸ Cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 36.

⁴⁰⁹ Cfr. C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 312.

ius mortuum inferendi a un soggetto onorato. Diritto, quest'ultimo, privo del carattere patrimoniale, consistente unicamente nella facoltà, riconosciuta dal fondatore del sepolcro a un beneficiario, di compiere la *illatio mortui*, di se stesso o di un terzo, nel monumento sepolcrale. Può presumersi che tale disposizione fosse, nella generalità dei casi, contenuta in un *codicillus* annesso al testamento, costituente proprio lo strumento nel quale il *de cuius*, senza designare alcun erede, poteva esprimere le proprie volontà in ordine a conferimenti non patrimoniali, tramite l'inclusione delle stesse in legati validi – a condizione che fossero stati confermati nel testamento – per il diritto civile⁴¹⁰. Del resto, se anche si ammettesse il carattere patrimoniale dello *ius mortuum inferendi*, non verrebbe a risorgere la distinzione ipotizzata da Fadda, in quanto tale lascito avrebbe riguardato un luogo puro, non potendo una tomba già occupata da un cadavere ospitarne un altro: pertanto, proprio la qualità profana della *res* avrebbe reso la stessa liberamente cedibile sia *inter vivos*, sia *mortis causa*⁴¹¹.

La tesi volta a riconoscere allo *ius sepulchri* la natura di *res in nostro patrimonio* non ne limita la trasmissibilità successoria a titolo particolare, ma ammette anche la cessione del medesimo a titolo universale, ritenendo che «le norme successorie del diritto civile sono completamente applicabili quando si tratti di *sepulchra hereditaria*⁴¹²». L'osservazione, tuttavia, non è dirimente al fine di dimostrare la patrimonialità dello *ius sepulchrum*, visto che, per lo meno nell'età classica, l'eredità conteneva anche elementi extrapatrimoniali, quando ancora era forte l'influenza dell'arcaica concezione dell'*hereditas*, allora concepita come un trapasso da un patriarca al suo successore di tutto il complesso di *bona* soggetti alla sovranità paterna, comprendente la *manus* maritale, la *potestas* sui discendenti e il *dominium* sulle proprietà, nonché l'esercizio delle cerimonie religiose. All'interno del complesso unitario dei poteri patriarcali, erano ricomprese anche situazioni prive del carattere patrimoniale, rintracciate da Bonfante nel culto, nei sepolcri, nelle opere dei liberti, negli *officia*⁴¹³: elementi che rimanevano in capo all'erede a prescindere dalla destinazione dell'eredità a suo favore.

A dimostrarlo sono gli stessi testi adottati da Fadda per ricomprendere lo *ius sepulchri* nell'asse patrimoniale, che condurrebbero invece all'opposto risultato: proprio perché il diritto al sepolcro era costituito da un complesso di

⁴¹⁰ Cfr. A. BURDESE, *Manuale*, cit., 704 s.; D. DALLA - R. LAMBERTINI, *Istituzioni di diritto romano*, Torino, 1996, 487.

⁴¹¹ In questo senso, P. BONFANTE, *Corso*, cit., 40; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit. 57.

⁴¹² Cfr. C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 331.

⁴¹³ Cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 42.

oneri e facoltà in capo al privato – tanto che nelle fonti è spesso indicato al plurale come *iura sepulchrorum*, in modo da ricomprendervi non soltanto lo *ius mortuum inferendi*, ma anche l’onere di vigilare e provvedere alla manutenzione del sepolcro, nonché di celebrare le festività in onore dei *Manes* secondo la buona pratica rituale – esso non seguiva le norme generali sull’eredità stabilite dallo *ius civile*. I passi che provrebbero la scissione tra il diritto alla tomba e l’asse ereditario sono, innanzitutto, D. 11.7.33 (Ulp. 68 *ad ed.*), che stabilisce come gli *iura sepulchrorum* rimanessero in capo al chiamato all’eredità escluso dalla successione per indegnità, nonostante l’*hereditas* gli fosse preclusa⁴¹⁴; inoltre D. 36.1.43.1 (Paul. 20 *ad ed.*) prescriveva all’erede fiduciario di restituire l’eredità al fedecommessario, ma di trattenere presso di sé la condizione di pertinenza al sepolcro (*‘Restituta hereditate iura sepulchrorum apud heredem remanent’*)⁴¹⁵.

4.6. Le limitazioni all’uso del ‘monumentum’ in D. 11.7.11 (Paul. 27 ‘*ad ed.*’).

L’ingresso dello *ius humanum* nella materia sepolcrale è sostenuto anche in forza delle limitazioni che parrebbero circoscrivere l’utilizzo del *monumentum*, dall’esistenza delle quali si desume che norme di diritto pubblico o introdotte dai patiscanti nella regolamentazione della compravendita avrebbero disposto una speciale disciplina del luogo già divenuto religioso⁴¹⁶. Il passo invocato è contenuto in D. 11.7.11 (Paul. 27 *ad ed.*), ove si affronta la questione di una

⁴¹⁴ Cfr. D. 11.7.33 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Si quis fuit heres, deinde hereditas ablata sit ei quasi indigno, magis est, ut penes eum iura sepulchrorum remaneant.*

⁴¹⁵ Si vedano le considerazioni svolte sul frammento da V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 176 s., riguardanti le limitazioni relative all’effetto del senatoconsulto Trebelliano: come noto, la disposizione aveva stabilito che, in caso di fedecommesso universale, l’erede fiduciario avrebbe dovuto restituire l’eredità al fedecommessario, in modo che quest’ultimo si sostituisse all’erede designato in tutti i rapporti attivi e passivi di cui il lascito si componeva. L’erede, però, rimaneva nella titolarità degli *iura sepulchrorum*, in quanto soltanto egli era riconosciuto come successore dallo *ius civile*: quindi lo *ius sepulchri*, con tutte le facoltà e oneri concernenti il culto delle divinità domestiche, rimaneva in capo all’erede originario, che avrebbe invece perduto solo il carattere patrimoniale del lascito. La mancata inclusione degli *iura sepulchrorum* all’interno dell’*hereditas* che l’erede fiduciario doveva restituire al fedecommessario è confermata anche da Gai 2.251: *Restituta autem hereditate is, qui restituit, nihilo minus heres permanet; is uero, qui recipit hereditatem, aliquando heredis loco est, aliquando legatarii*. Inoltre, parrebbe doversi apprendere da D. 36.1.57.3 (Papin. 20 *quaest.*) che gli *iura sepulchrorum* rimanessero in capo all’erede istituito anche nel caso in cui lo stesso fosse stato costretto ad accettare l’eredità per permettere l’efficacia del fedecommesso: *nec ignoro posse dici nullo modo fideicommissi petitionem denegandam ei qui, iura sepulchrorum adquiri insequuntur, adeo senatus nihil apud eum ex ea parte, quam derelinquit, voluit relinquere*. Sul punto, P. BONFANTE, *Corso*, cit., 43, ha svolto interessanti considerazioni con riferimento al diritto giustiniano, in cui si sarebbe assistito a un mutamento del concetto dell’antica *hereditas*. Quest’ultima, infatti, non era più considerata come «un trapasso della sovranità sulla famiglia», cioè una *successio*, ma concepita come una *adquisitio* di una *universitas*, priva di ogni elemento patrimoniale: le opere dei liberti si sarebbero ridotte alle *fabriles*, il culto domestico sarebbe stato soffocato dall’avvento del cristianesimo, lo *ius sepulchri*, svuotato della sua essenza religiosa, avrebbe rappresentato soltanto il diritto a un posto in camposanto.

⁴¹⁶ Cfr. C. FADDA, *Le ‘res religiosae’*, cit., 274 ss.

vendita del monumento con la clausola che non venissero più sepolti in esso coloro che ne avrebbero avuto diritto (*'ne in eum inferrentur, quos ius est inferri'*), specificando che a tal fine non fosse sufficiente un nudo *pactum*, essendo necessaria una *stipulatio*⁴¹⁷. Il caso è quello del compratore che, in sede di conclusione del contratto, chiedeva al venditore la promessa di non servirsi più della tomba, in modo da ottenere la garanzia che l'alienante non conservasse su di essa lo *ius inferendi* a beneficio di sé oppure dei suoi successori ed eredi, a seconda dello statuto del sepolcro (che poteva distinguersi in familiare o ereditario). L'interesse del compratore a che non si continuasse a utilizzare il *monumentum* è evidente, tuttavia non deve ritenersi che Paolo si riferisse a una *res religiosa*, bensì a un luogo ancora puro: sia nel caso la vendita avesse riguardato il solo sepolcro, sia in quello che avesse ad oggetto un terreno con all'interno dei luoghi adibiti alla sepoltura. Nella prima ipotesi, che appare la più verosimile, l'*emptor* si assicurava che la *res* acquistata non perdesse il carattere profano, in modo da poterla lui stesso adibire a luogo di sepoltura; nel secondo, inibiva al compratore di limitare il proprio *dominium* sul fondo con nuove inumazioni, riconoscendogli comunque il diritto di onorare i defunti nel caso avesse compiuto in precedenza delle deposizioni nel sepolcro, che sarebbe rimasto religioso per la parte già utilizzata dal *venditor*. Non può escludersi, d'altra parte, che il significato del frammento sia diverso da quanto testé proposto, ossia che in esso sia da leggersi il divieto imposto al compratore stesso di compiere la *illatio mortui* nel sepolcro puro da egli acquistato: le conclusioni, tuttavia, non cambierebbero, vista la natura di *res in commercium* della cosa alienata. Ad ogni modo, occorre specificare che si trattasse di patti conclusi tramite *stipulatio*, la cui portata era limitata alla sola persona del promittente e ai suoi eredi, senza che alcuna incidenza venisse riversata sul fondo: era un vincolo obbligatorio, che mai avrebbe potuto limitare la qualità di un terreno, vieppiù restringere le prerogative spettanti a un *locus religiosus*⁴¹⁸.

⁴¹⁷ Cfr. D. 11.7.11 (Paul. 27 ad ed.): *Quod si locus monumenti hac lege venierit, ne in eum inferrentur, quos ius est inferri, pactum quidem ad hoc non sufficit, sed stipulatione id caveri oportet.*

⁴¹⁸ Peraltro, un passo di Pomponio, contenuto in D. 2.14.61 (Pomp. 9 ad Sab.), ritiene nullo il patto con il quale si vietasse al titolare di un luogo la facoltà di dedicare lo stesso agli *dii superi* o di utilizzarlo come sede di sepoltura: *Nemo paciscendo efficere potest, ne sibi locum suum dedicare liceat aut ne sibi in suo sepelire mortuum liceat aut ne vicino invito praedium alienet.* Sicchè deve presumersi – in accordo con P. BONFANTE, *Corso*, cit., 44 e G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 59 – che il passo di Paolo posto in D. 11.7.11 (Paul. 27 ad ed.) sia stato rimaneggiato dai compilatori, che ne avrebbero distorto il testo al fine di consentire ciò che, invero, il giureconsulto vietava. Del resto, una costituzione di Giustiniano, riportata in C. 4.54.9 pr. *Imp. Iustinianus A. Iohanni pp.*, riconosce proprio la validità di tali patti, rendendo così lecito ciò di cui i *veteres* dubitavano: *Si quis ita paciscatur in venditionis vel alienationis contractu, ut novo domino nullo modo liceat in loco vendito vel alio modo sibi concesso monumentum extruere vel alio modo humani iuris eum eximere, sancimus, licet hoc apud veteres dubitabatur, tale pactum ex nostra lege esse fovendum et immutatum.*

4.7. La ‘longi temporis praescriptio’ e lo ‘ius inferendi’.

Inoltre, sono stati avanzati dubbi in relazione alla possibilità che il decorso del tempo potesse condurre all’acquisto dello *ius sepulchri*: non per mezzo dell’usucapione, espressamente ripudiata dalle fonti⁴¹⁹, ma della *longi temporis praescriptio*⁴²⁰. Le incertezze nascerebbero dalla presunta disarmonia fra un passo di Ulpiano estratto dal secondo libro dei suoi *Responsa*, posto in D. 11.8.4 (Ulp. 2 resp.), reciso nel ritenere che ‘*Longa possessione ius sepulchri non tribui ei, cui iure non competit*’, e un rescritto del 224 d.C., collocato in C. 3.44.6 *Alexander Severus A. Primitivo et aliis*, secondo il quale ‘*Monumentorum inscriptiones neque sepulchrorum iura neque dominium loci puri ad libertos transferunt. praescriptio autem longi temporis, si iustam causam initii habuit, vobis proficiat*’.

permanere. D. XV k. Nov. Constantinopoli post consulatum Lampadii et Orestis vv. cc. (a. 531). Non possono tralasciarsi le riflessioni riversate sulla vicenda da P. BONFANTE, *Corso*, cit., 43 s., che nota, innanzitutto, come la decisione desumibile dal passo di Paolo – per la quale il nudo patto sarebbe stato nullo, mentre avrebbe acquisito validità se ridotto in stipulazione – sia «puerile, e non corrisponde né al linguaggio romano, né alla logica». Per i giuristi classici, infatti, le *pactiones et stipulationes* sarebbero state un istituto unico, cosicché non avrebbe avuto alcun senso trarre due regimi giuridici differenti dalla loro presenza singola o congiunta: il patto prospettato nel frammento, allora, avrebbe dovuto essere invalido indipendentemente dalla sua consacrazione nella forma della *stipulatio*, perché sarebbe stato intollerabile una simile restrizione all’uso della cosa propria, che sarebbe stata per lo più contraria ai *mores* trattandosi di sepolcri, in linea con quanto affermato da Pomponio. Limitazione, però, che sarebbe divenuta compatibile nel nuovo regime giustiniano, come attestato da C. 4.54.9 pr. *Imp. Iustinianus A. Iohanni pp.* (a. 531), in cui l’imperatore, sotto l’influsso del nuovo culto cristiano, dichiarava lecito il patto con cui, in sede di vendita, si conveniva non potessero costruirsi sepolcri nel fondo.

⁴¹⁹ Cfr. D. 41.3.9 (Gai. 4 *ad ed. provinc.*); Gai. 2.48; I. 2.6.1; nonché Cic. *har. resp.* 14.32: *nihil mortales a diis immortalibus usucapere possint*; Cic. *leg.* 2.24.61: ‘*forum*’, *id est vestibulum sepulcri, ‘bustumve usu capi’ vetat*.

⁴²⁰ Secondo la prospettiva indicata da C. FADDA, *Le ‘res religiosae’*, cit., 314 ss., i due testi non conterrebbero conclusioni opposte, in quanto si riferirebbero a istituti differenti: il brano di Ulpiano alla *longa possessio*, relativa solo al possesso delle servitù; il rescritto dell’imperatore alla *longi temporis praescriptio*, che si attaglierebbe unicamente all’acquisto del dominio. Sicché, mentre il giureconsulto negava la prima con riguardo allo *ius sepulchri*, a causa della estremizzazione del concetto della extracommerciabilità, Alessandro Severo accordava invece la seconda, vale a dire la prescrizione acquisitiva del *dominium*. In quest’ottica, quindi, il passo di Ulpiano avrebbe avuto il solo scopo di negare l’assimilazione dello *ius sepulchri* alle servitù. Posizione non condivisa da P. BONFANTE, *Corso*, cit., 40 s., che ravvisa nella *longa possessio* ulpiana, relativa alla servitù, la *longi temporis praescriptio*, relativa alla proprietà. Senonché la *longa possessio* deve ritenersi frutto di una interpolazione, dovendosi credere che Ulpiano facesse riferimento all’antica *usucapio*, surrogata nella compilazione dalla *longi temporis praescriptio*: quindi il testo originale del giurista severiano era null’altro che una riproduzione dell’arcaica prescrizione decemvirale volta ad escludere l’*usucapio* sulle *res divini iuris*. Tuttavia, la *praescriptio* non era come l’*usucapio*: nell’età classica, la prima aveva una funzione più probatoria ed era priva di un definito carattere patrimoniale; la seconda era acquisitiva del dominio. Pertanto, considerato il carattere incerto della *praescriptio*, la sua concessione ai sepolcri non era di una gravità tale da mettere in discussione i principi generali in materia di *res religiosae* e, inoltre, non si trovava in contrasto con l’esclusione dell’*usucapio*. Tale disordine verrebbe però a generarsi se la seconda parte del rescritto imperiale fosse stata rimaneggiata: un’interpolazione che avrebbe creato «nel diritto giustiniano una nuova e grave anomalia, dato il carattere ormai schiettamente acquisitivo della *longi temporis praescriptio*». Si sarebbe allora passati da una tutela *ope exceptionis* della situazione di fatto sul sepolcro al riconoscimento del *dominium* sullo stesso.

PP. VIII k. Iul. Iuliano et Crispino cons. Nonostante la *longa possessio* riferita da Ulpiano debba identificarsi proprio con l'istituto citato dalla disposizione imperiale, non deve trarsi come conseguenza necessaria che sussista antinomia tra i due frammenti, che accosterebbero la medesima *longi temporis praescriptio* a situazioni tra loro differenti. Se il giureconsulto riporta espressamente il riferimento allo *ius sepulchrum*, ciò non avviene nel rescritto severiano, che in prima battuta negava l'attribuzione ai liberti delle iscrizioni sepolcrali, degli *iura sepulchrorum*, del *dominium* sui luoghi puri⁴²¹, ammettendo nel prosieguo che potessero giovare della *praescriptio* se avessero iniziato a detenere il bene con una giusta causa.

Pare chiaro, quindi, che il rapporto tra le due statuizioni sia quello tra regola ed eccezione, sicché, a fronte del generale divieto di acquisizione dei luoghi puri da parte degli schiavi liberati, si concedeva a quest'ultimi di far valere la loro giustificata e prolungata occupazione su quei luoghi con l'*exceptio longi temporis*⁴²². D'altro canto, la tutela stessa apprestata con la *praescriptio* era di tipo difensivo, tant'è che veniva in rilievo qualora il soggetto che pretendeva vantare il diritto di proprietà sul suolo conveniva in giudizio il possessore con la *rei vindicatio*: azione petitoria che, come noto, era senz'altro denegata con riguardo a una *res divini iuris*. Anche sotto questo profilo, pertanto, le fonti attribuiscono la

⁴²¹ Sui divieti riconosciuti a carico dei liberti, si veda D. 11.7.6 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*): *liberti autem nec sepeliri nec alios inferre poterunt, nisi heredes extiterint patrono, quamvis quidam inscripserint monumentum sibi libertisque suis fecisse; et ita Papinianus respondit et saepissime idem constitutum est*. Il frammento riporta l'opinione di Papiniano, ripresa da molte costituzioni imperiali, volta a negare ai liberti, che non fossero stati istituiti eredi del patrono, il diritto di essere sepolti e di far seppellire altri nel sepolcro acquisito dal *paterfamilias iure hereditario*: nonostante alcuni fondatori del *monumentum* avessero stabilito con una iscrizione posta sullo stesso di averlo eretto per sé e per i propri liberti.

⁴²² L'oggetto del rescritto di Alessandro Severo ai soli luoghi puri è stato già rilevato nella Glossa (gl. *ad l. 4, quae sit longa consuetudo*, in ACCURSIUS, *'Glossa in digestum novum'*, cit., riportata, per poi prenderne le distanze, dallo stesso C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 317 s. Il commento non avrebbe escluso soltanto la *longa possessio*, '*nec etiam longissima, quia incorporales res praescribi non possunt*', aggiungendo '*item quia ipsum sepulchrum, cum non sit in bonis nullius, nec esse potest, non potest praescribi*'; la presunta ammissione della *longi temporis praescriptio* accordata dalla disposizione imperiale è poi superata col dire '*ubi dicit ad puri loci praescriptionem tantum proficere, non autem ad ipsa loca religiosa*'. Se ne ricava, quindi, che la *praescriptio* acquisitiva era esclusa, almeno secondo la Glossa, perché si trattava di *res incorporales*, pertanto incapaci di situazioni possessorie. Si allinea all'interpretazione dei glossatori G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 60, 65, soggiungendo, tuttavia, come non sia dato escludere che nel diritto giustiniano la *longi temporis praescriptio* potesse far acquistare anche lo *ius sepulchri*, una volta che l'istituto aveva assunto il carattere acquisitivo, venendo in aggiunta slegato dal requisito della corporeità (come dimostra l'acquisizione, tramite la *praescriptio*, della libertà, in C. 7.22.2 *Imp. Diocletianus et Maximianus AA. et CC. Carterio: Praestat firmam defensionem libertatis ex iusto initio longo tempore obtenta possessio. favor enim libertatibus debitus et salubris iam pridem ratio suasit, ut his, qui bona fide in possessione libertatis per viginti annorum spatium sine interpellatione morati essent, praescriptio adversus inquietudinem status eorum prodesse deberet, ut et liberi et cives fiant romani. D. VII k. Iul. Antiochia Constantio III et Maximiano III CC. cons.* (a. 300).

commerciabilità soltanto ai luoghi che, essendo solo destinati alla sepoltura, non avevano ancora assunto il carattere religioso⁴²³.

4.8. Il trasferimento di 'ollaria, cineraria, columbaria, monumenta'.

Per analogo motivo, deve parimenti respingersi il trasferimento del diritto di sepolcro rintracciato, nella concezione del Fadda, negli atti di donazione presenti nelle fonti epigrafiche, riguardanti *ollaria, cineraria, columbaria, monumenta*⁴²⁴. Nelle trascrizioni, si legge che l'effetto delle disposizioni,

⁴²³ Nell'argomentazione addotta da C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 298 s., è citato il testo epigrafico noto come *Sententia Senecionis de sepulchris* quale ulteriore prova del fatto che Ulpiano, nel brano trascritto in D. 18.1.24 (Ulp. 28 *ad Sab.*), ammettesse, nel caso di vendita di *loca modica religiosa*, la perdita degli stessi da parte del venditore e il conseguente acquisto in capo al compratore. La *Sententia* offre importanti spunti anche per confutare l'idea che la *longi temporis praescriptio* riguardasse lo *ius sepulchri*: infatti, essa costituiva un rimedio concesso soltanto per i luoghi sepolcrali che non fossero ancora divenuti religiosi. L'epigrafe è riportata in *CIL X*¹, 3334: *[In his] aedificis et locis [adi]centibus aedificis, sive in locus ager est, [P.] Aeli Rufini militis, [omni]bus se possessorem esse ex causa emptionis P. Aeli Abascanti, patris sui, Alfenio Senecioni subpraef(ecto) class(is) pr(aetoriae) Mis(enatis) probavit et meruit sententiam, quam iussu eiusdem Senecionis subpraef(ecti) huic titulo probscripsit. Senecio c(um) c(onsilio) c(allocutus) dixit: Necessariam fuisse inspectionem aedificiorum et loci de quibus apud[t] me actum est, re ipsa manifestatur. Cum igitur aedificia solo puro posita deprehenderim neque ullo sepulchro superposita vel coniuncta, apparet venditionem eorum iure factam, ideoque ad Aelium Rufinum militem ex causa emptionis pertinere videntur. Loci vero sive agri, quem adiacentem aedificis Aelius Abascantus, pater Rufini, ab heredibus Patulci Diocletis aequae mercatus est, cum habeat plurima et dispersis locis sepulchra, ius per venditionem transferri ad emptorem non potuit; set, cum pater Rufini et postea Rufinus, quamquam non iure facta emptione, semper in possessionem fuerint, nullo iure eum locum vindicare sibi Patulci possunt. Plane cum in re praesenti iuspexerim [cippum, ubi nomen] erasum Patulci dicunt, reman[ere] tamen vestigia scripturae] experientia haec verb[a] ... Nel brano si legge che P. Elio Abascanto aveva acquistato una casa e il terreno circostante dagli eredi di Patulcio Dioclete. Quest'ultimi avevano instaurato una controversia contro il successore del compratore, P. Elio Rufino, asserendo che la cosa venduta fosse religiosa. Alfeno Senecione, sottoprefetto dell'armata pretoria stanziata a Miseno, dopo un sopralluogo dei luoghi, emise la sentenza con cui accertava che la casa fosse costruita su un luogo puro, dichiarando di conseguenza valida la compravendita. Nel terreno adiacente all'edificio, però, erano in effetti presenti molti *sepulchra*, con riguardo ai quali Senecione escludeva che la vendita ne avesse trasferito lo *ius loci*: ciò nonostante, egli respingeva la rivendica proposta dai venditori in forza del lungo possesso esercitato su quei luoghi dal compratore e dal suo erede. Proprio l'espresso riferimento alla *rei vindicatio* esclude che la pretesa petitoria riguardasse *loca religiosa*, quanto invece uno specifico monumento sepolcrale che avesse ancora conservato la qualifica di luogo puro, perché privo di spoglie mortali: soltanto a protezione di tale *res privata*, infatti, poteva invocarsi la *longa temporis praescriptio*, riconosciuta dallo *ius honorarium* come eccezione nell'ambito di un giudizio di rivendica. È verosimile, quindi, quanto sostenuto da G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 60 nt. 2, vale a dire che l'azione fosse stata esperita per rivendicare un monumento ancora vuoto, la cui condizione era però resa incerta dalle numerose tombe occupate poste nelle vicinanze. Si potrebbe dunque pensare che l'ultima parte della sentenza, purtroppo non pervenuta, confermasse che «il sepolcro vero e proprio restasse agli eredi del venditore». Principio, del resto, sancito da Papiniano in D. 18.1.73.1 (Papin. 3 *resp.*): *Intra maceriam sepulchrorum hortis vel ceteris culturis loca pura servata, si nihil venditor nominatim excepit, ad emptorem pertinent.**

⁴²⁴ In particolare, C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 284, 312 s., cita due documenti epigrafici: la *donatio Flavi Artemidori*, riportata in *CIL VI*², 10241: *D. m. M. Herenni Proti. V(ixit) a(nnis) viginti duobus) m(ensibus) duobus) d(iebus) quinque). Fecerunt parentes M. Herennius Agricola et Herennia Lac(a)ena filio. Chirographum: ollaria n(umerum) quattuor, cineraria n(umero) quattuor) intrantibus parte laeva, qu(a)e sunt in monumento T. Flavi Artemidori, quod est via Salaria in agro Volusi Basilid[i]s ientibus ab urbe parte sinistra, donationis causa mancipio accepit M. Herennius Agricola de T. Flavio Artemidoro (sestertio nummo*

compiute *causa donandi*, fosse quello di trasferire la *vacuam possessionem* sulle sedi sepolcrali, affinché fosse lecito ‘*ossa inferre*’ da parte del beneficiario. Entrambe tali conseguenze, però, potevano realizzarsi soltanto con riguardo a luoghi puri, quindi ancora *in commercium*, che erano idonei ad essere ceduti a titolo gratuito o oneroso, con il relativo passaggio del possesso nella titolarità del soggetto ceduto. Quello che le parti compivano, allora, era una *mancipatio* del luogo profano destinato alla sepoltura, a cui si connetteva la costituzione dell’*iter ad sepulchrum* e della *servitus aquae haustus* per permettere l’esercizio dello *ius mortuum inferendi*, a favore del donatario o dei suoi eredi. Altra lettura non potrebbe essere data: in specie, si consideri la formula della *donatio Flavi Artemidori*, che riporta dapprima il permesso di deporre le spoglie (‘*ossa inferre permisit*’), dipoi l’effetto prodotto dalla deposizione stessa, vale a dire la trasformazione del luogo puro in religioso (‘*sacrum quotiens facere vellit Herennius Agricola heredesve eius, permisit*’), con la relativa perdita della *possessio*, già ricordata in D. 41.2.30.1 (Paul. 15 *ad Sab.*)⁴²⁵.

uno), libripende M. Herennio Iusto; antestatus est Ti. Iulium Erotem; inque vacuam possessionem earum ollarum et cinerariorum T. Flavius Artemidorus Herennio Agricol(a)e ire aut mittere ossaque inferre permisit sacrumque, quotiens facere vellit Herennius Agricola heredesve eius, permisit, clavis[que] eius monumenti potestatem facturum se dixit, dolumque malum huic rei abesse afuturumque es[s]e. Haec recte dari, fieri, praestarique stipulatus est M. Herennius Agricola, spepondit T. Flavius Artemidorus. Ac(tum ante diem) XVIII k(alendas) Ianuar(ias) C. Calpurnio Flacco, L. Trebio Germano co(n)s(ulibus). Inoltre, la donatio Statae Irenes, trascritta in CIL VI² 10247: Inque vacuam possessionem monumenti supra scripti cessit, et ad id monumentum itum adictum ambitum aquae haustum coronare vesci mortuum mortuas mortuosve ossa inferre uti liceat.

⁴²⁵ Cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 38, che, con riguardo alla vendita di *ollaria* e *olla*, ritiene «trattarsi precisamente di loculi innocupati, di urne non religiose all’atto della concessione»; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 56, il quale cita anche un’ulteriore fonte epigrafica, posta in CIL VI³, 20278: *Dis manibus. Sex. Iulio Stratonico amico optimo M. Aur. Fortunatus et M. Aur. Alexander dederunt donaveruntque, cui et fruentum mancipatione fecerunt SS. N. I. Tunc post. Iul. Stratonicus fecit sibi et Clodiae Mercurinae coniugi suae et X libertis libertabusque posterisque eorum*. Il testo è di notevole rilievo in quanto attesta come il donatario avesse in un primo momento acquisito il luogo di sepoltura tramite *mancipatio* e, soltanto in seguito (‘*post tunc*’), lo avesse reso religioso con il seppellimento. L’autore trova conferma della convinzione per cui la donazione potesse aver luogo soltanto su un luogo puro in D. 24.1.5.8-10 (Ulp. 32 *ad Sab.*), ove Ulpiano discute sulla validità della donazione tra coniugi compiuta *sepulturae causa*: *Concessa donatio est sepulturae causa: nam sepulturae causa locum marito ab uxore vel contra posse donari constat et si quidem intulerit, faciet locum religiosum. hoc autem ex eo venit, quod definiri solet eam demum donationem impediri solere, quae et donantem pauperiorem et accipientem faciet locupletioem: porro hic non videtur fieri locupletior in ea re quam religioni dicavit. nec movit quemquam, quod emeret, nisi a marito accepisset: nam etsi pauperior ea fieret, nisi maritus dedisset, non tamen idcirco fit locupletior, quod non expendit. 9. Haec res et illud suadet, si uxori maritus sepulturae causa donaverit, ita demum locum fieri intellegi mulieris, cum corpus humatur: ceterum antequam fiet religiosus, donantis manet. proinde si distraxerit mulier, manet locus donatoris. 10. Secundum haec si uxori suae monumentum purum maritus magni pretii donaverit, valebit donatio, sic tamen, ut, cum fit religiosus, valeat*. Il passo merita attenzione in quanto conferma, da un lato, che solo l’*illatio mortui* rendesse religioso il sepolcro (‘*si quidem intulerit, faciet locum religiosum*’), tanto che la cessione della *res* di cui il frammento si riferisce concerneva una tomba ancora pura, destinata a raccogliere una inumazione futura; dall’altro, che il *monumentum*, una volta assunta la veste religiosa, divenisse *res nullius in bonis*. Proprio quest’ultima ragione, peraltro, sarebbe stata alla base dell’ammissibilità della *donatio sepulturae causa*, nonostante il divieto generale coinvolgente gli atti di liberalità tra coniugi.

L'osservazione che gli *ollaria* alienati fossero tutti luoghi puri è tuttavia considerata da Fadda come una «esagerazione bell'e buona», tanto che egli propone di provarne la natura religiosa ponendoli in relazione con la funzione delle multe sepolcrali⁴²⁶, previste dal fondatore del sepolcro per il caso in cui lo stesso fosse stato violato o financo illecitamente alienato, a favore dell'erario, del fisco, dei municipi, dei collegi sacerdotali, dei *collegia funeraticia*. In specie, si è sostenuto che, stante l'impossibilità giuridica di cedere il *monumentum*, tali iscrizioni non avrebbero avuto alcun valore pratico se i divieti e le relative multe avessero fatto riferimento al *sepulchrum*. Tutto avrebbe acquisito senso, invece, se i medesimi avessero riguardato lo *ius sepulchri*, almeno secondo l'idea, qui avversata, che il diritto al sepolcro fosse una *res in commercio*: le multe sepolcrali, così, avrebbero avuto lo scopo di escluderne la possibilità di alienazione, altrimenti ritenuta valida. In realtà, lo stesso Fadda ammette che codeste multe, rimesse all'autonomia dei privati, potessero coesistere con la nullità dell'atto di alienazione del sepolcro; circostanza stabilita, peraltro, da una costituzione riconducibile a Gordiano, posta in C. 9.19.1 *Imp. Gordianus A. Zenoni* (a. 240) come primo frammento del titolo dedicato *de sepulchro violato: Res religioni destinatas, quin immo religionis effectas, scientes qui contigerint et emere et distrahere non dubitaverint, tametsi iure venditio non subsistat, laesae tamen religionis in crimen inciderunt*. Tuttavia, il fatto che alcune epigrafi proibiscano puramente l'alienazione, senza prescrivere alcuna multa in caso di infrazione, potrebbe indurre a credere che si riferissero non al *monumentum*, per il

Infatti, Ulpiano precisa che la donazione era vietata quando essa rendeva il donante più povero e l'accipiente più ricco, mentre nel caso della liberalità destinata a fini religiosi, il ricevente non beneficiava di alcun incremento patrimoniale. Infatti, la donazione di uno dei coniugi diveniva efficace, e così il bene usciva dal patrimonio del donante, soltanto nel momento in cui il corpo dell'accipiente era inumato nel sepolcro: si trattava, quindi, di un atto perfetto, ma non ancora efficace, perché sospensivamente condizionato al momento dell'*illatio mortui* ('*valebit donatio, sic tamen, ut, cum fit religiosus, valeat*'). Cioè la *res* oggetto della donazione passava, con l'inumazione, dal patrimonio del donante allo stato di *nullius in bonis*, o meglio, era soggetta al vincolo di appartenenza dei *Manes* del defunto, senza mai transitare nel patrimonio di quest'ultimo, altrimenti Ulpiano avrebbe fatto menzione della caduta del sepolcro nell'asse ereditario dell'accipiente, mentre eloquentemente si limita a dire che non si realizzava alcun incremento patrimoniale. Il testo è citato anche da C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 332 s., traendone però conclusioni differenti. Innanzitutto considera certo l'arricchimento della moglie donataria, «in quanto senza quella concessione essa avrebbe dovuto spendere del suo per procacciarsi un luogo di sepoltura, e in grazia della concessione ha risparmiato questa spesa necessaria». Lo *ius sepulchrum* avrebbe avuto allora valore patrimoniale e la validità della *donatio sepulturae causa* sarebbe stata invece da rintracciare nel fatto che sarebbero venuti, in quella fattispecie, meno le cause per cui si erano vietate le donazioni tra coniugi, dato che non vi erano da temere quegli artifici rovinosi richiamati in D. 24.1.1 (Ulp. 32 *ad Sab.*): *ne mutuo amore invicem spoliarentur donationibus non temperantes, sed profusa erga se facilitate*.

⁴²⁶ Cfr. C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 309.

quale era risaputo che non sussistesse lo *ius venditio*, quanto al diritto di utilizzare lo stesso⁴²⁷.

Una simile considerazione non mostra di tener conto, però, dell'ultima parte del rescritto di Gordiano, in cui si dà conto del motivo per cui si fosse previsto un giudizio criminale per l'alienazione del sepolcro: '*laesae tamen religionis in crimen inciderunt*'. Quel che le multe perseguivano, pertanto, era l'offesa perpetrata alla religione, ossia l'oltraggio arrecato alla dimora dei *Manes*, che si poneva in tutt'altro piano rispetto alle sanzioni *iuris civilis*. Sotto questa visuale, risulta chiara la ragione per cui il fondatore decidesse di incidere tali avvertimenti nella lapide sepolcrale: egli voleva punire chi avesse attentato alla futura dimora del suo stesso spirito, nonché di quello degli altri soggetti fruitori della tomba, dalle azioni ingiuriose di terzi, indicando il destinatario dell'emonumento nella persona giuridica che più gli sembrava efficace nell'imporre la coercizione al trasgressore. La varietà delle iscrizioni e il diverso ammontare delle multe dimostrano che non esistessero modelli codificati, ma ogni disponente decidesse di sua iniziativa come meglio salvaguardare il suo sepolcro, talvolta imponendo una somma di denaro molto elevata: dimostrazione che tali epigrafi erano dettate dalla preoccupazione che la propria anima, una volta divinizzata, potesse venir disturbata.

4.9. L'assoluta indisponibilità dello '*ius sepulchri*'.

È ora possibile fermare dei punti, che l'analisi finora condotta permette di considerare come sicuri. Le fonti giuridiche individuano la relazione tra una persona determinata e il sepolcro definendola come *ius sepulchri*: numerose sono le ragioni addotte a sostegno della natura patrimoniale di tale rapporto, composto invero da un fascio complesso di facoltà e oneri riguardanti la custodia della *sedes Manium*, tuttavia nessuna di esse sembra in grado di sorreggere uno speciale regime derogatorio rispetto al principio dell'assoluta indisponibilità delle *res divini iuris*. Si è così indotti a credere che sia il *monumentum*, sia il diritto riconosciuto sullo stesso, fossero accomunati dalla medesima disciplina della totale extracommerciabilità, in quanto entrambi *nullius in bonis*⁴²⁸. Inoltre, se i

⁴²⁷ Cfr. C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 310.

⁴²⁸ Si noti come G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 54, nonostante rigetti la tesi della patrimonialità dello *ius sepulchri*, generalmente inteso, tuttavia riconosca tale attributo a una delle facoltà di cui si componeva il complesso rapporto tra una persona e il sepolcro, vale a dire al diritto di esservi sepolto e di deporvi un cadavere (lo *ius mortuum inferendi*). Quest'ultima facoltà avrebbe avuto invero un contenuto economico, potendo essere oggetto di negozi giuridici patrimoniali: purché, precisa sempre l'autore, avesse riguardato

titolari della *res religiosa*, vale a dire della tomba una volta compiuta la *illatio mortui*, pare fossero gli stessi spiriti degli antenati divinizzati, di contro i passi delle Pandette designano il soggetto a cui imputare lo *ius sepulchri* – un rapporto giuridico certamente *humani iuris* – come ‘*is ad quem ea res pertinet*’⁴²⁹. Si trattava di colui al quale competeva il culto delle divinità dell’oltretomba, assicurato attraverso non solo la celebrazione delle festività religiose, ma anche la manutenzione e la tutela del sito sepolcrale; ad egli spettava, tra le prerogative derivanti dal medesimo diritto al sepolcro, anche la facoltà di seppellire altri (*mortuum inferre*) e di essere sepolto (*sepeliri*).

5. ‘*Sepulchra familiaria*’ e ‘*sepulchra hereditaria*’.

Con riferimento allo *ius mortuum inferendi*, è necessario porre a mente che i *monumenta* si distinguessero in *sepulchra familiaria* e *sepulchra hereditaria*, secondo il criterio discretivo richiamato in D. 11.7.5 (Gai. 19 *ad ed. provinc.*): i primi costituiti dal fondatore, oltre che per sé, anche a vantaggio della propria famiglia (‘*quae quis sibi familiaeque suae constituit*’); i secondi stabiliti a beneficio dei propri eredi (‘*quae quis sibi heredibusque suis constituit*’)⁴³⁰. Ciò comportava che nei *sepulchra familiaria* fosse ammessa la sepoltura dei soli membri della famiglia agnazia, a prescindere dal fatto che fossero o meno interessati dalla delazione ereditaria, con l’esclusione pertanto degli eredi estranei al nucleo familiare; in senso speculare, nei *sepulchra hereditaria* potevano essere deposti esclusivamente i soggetti con la qualifica di *heredes*, con l’estromissione dei discendenti non designati come successori.

La definizione prospettata da Gaio appare senza sfumature, tuttavia altri passi della compilazione tendono a rendere la differenza più incerta, a partire da D. 11.7.6 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*), posto a continuazione del frammento testé citato⁴³¹. I commissari di Triboniano, ponendo il brano a seguito della nozione gaiana di

non il sepolcro in quanto tale, ma una *res* ancora *pura*, perché non ancora interessata dalla *illatio mortui*. Osservazione, questa, tratta da P. BONFANTE, *Corso*, cit., 35.

⁴²⁹ Cfr. D. 11.7.8.1 (Ulp. 25 *ad ed.*); D. 47.12.3 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*); D. 47.12.6 (Iul. 10 *dig.*).

⁴³⁰ Cfr. D. 11.7.5 (Gai. 19 *ad ed. provinc.*): *Familiaria sepulchra dicuntur, quae quis sibi familiaeque suae constituit, hereditaria autem, quae quis sibi heredibusque suis constituit.*

⁴³¹ Cfr. D. 11.7.6 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*): *Vel quod pater familias iure hereditario adquisiit. sed in utroque heredibus quidem ceterisque successoribus qualescumque fuerint licet sepeliri et mortuum inferre, etiamsi ex minima parte heredes ex testamento vel ab intestato sint, licet non consentiant alii. liberis autem cuiuscumque sexus vel gradus etiam filiis familiae et emancipatis idem ius concessum est, sive extiterint heredes sive sese abstineant. exhereditatis autem, nisi specialiter testator iusto odio commotus eos vetuerit, humanitatis gratia tantum sepeliri, non etiam alios praeter suam posteritatem inferre licet. liberti autem nec sepeliri nec alios inferre poterunt, nisi heredes extiterint patrono, quamvis quidam inscripserint monumentum sibi libertisque suis fecisse: et ita Papinianus respondit et saepissime idem constitutum est.*

sepulchra hereditaria, hanno inteso evidenziare, come reso evidente dall'avverbio 'vel', che ne sussistessero due *species*: il sepolcro che il fondatore aveva destinato per sé e i suoi eredi e quello che un *pater* aveva a sua volta acquistato per eredità ('*quod pater familias iure hereditario adquisiit*'). L'esegesi si complica, però, con riguardo al sintagma '*in utroque*', che si presta a una duplice lettura: esso può riguardare il sepolcro familiare e quello ereditario oppure le due fattispecie di sepolcro ereditario appena evidenziate.

È plausibile che Ulpiano, nel senso originario del brano, avesse attribuito alla formula il riferimento alle due categorie di *sepulchra hereditaria*, così da riconoscere, in ambo i casi, agli eredi e agli altri successori – istituiti *ex testamento* o *ab intestato* sopra una quota del patrimonio di qualsiasi valore – il diritto di essere sepolti o di deporre un morto⁴³². Il giureconsulto avrebbe dunque specificato che, in entrambi i sepolcri destinati agli eredi, sussistesse la facoltà di ogni singolo successore, anche se la delazione avesse riguardato una quota minoritaria e nonostante l'eventuale opposizione degli altri coeredi, di esercitare lo *ius sepulchri*, nella sua veste attiva (*mortuum inferre*) o in quella passiva (*sepeliri*). Diritto che sarebbe stato concesso anche ai discendenti – di ogni sesso e grado, *in potestate* o emancipati – in ogni caso, qualora fossero divenuti eredi nonché nel caso in cui avessero rinunciato all'*hereditas*: proprio quest'ultima notazione rappresenta un'innovazione rispetto alla tassonomia di Gaio, in quanto consentiva a un membro della famiglia agnaticia di usufruire del sepolcro ereditario pur in assenza della qualità di successore. Lo *ius sepulchri*, peraltro, era riconosciuto '*humanitatis gratia*' anche ai figli diseredati, salvo che il testatore non ne avesse vietato l'ingresso spinto da odio giustificato: essi, però, non avrebbero potuto seppellire altri soggetti al di fuori dei loro discendenti. Con riguardo ai liberti, invece, continuava a valere la precedente preclusione volta ad escludere dai *sepulchra hereditaria* coloro che non fossero eredi: limitazione avvalorata, come già messo in rilievo, dall'opinione di Papiniano, che riconosceva, come requisito essenziale per la concessione dello *ius sepulchri* agli schiavi liberati, la necessaria designazione ad eredi del patrono.

⁴³² Sulla versione originale del passo ulpiano, là dove le parole '*in utroque*' avrebbero fatto riferimento alle due *species* di *sepulchra familiaria*, cioè al sepolcro costituito dal fondatore per sé e per i propri eredi e a quello acquistato da alcuno *iure hereditario*, cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 47; F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux*, cit., 124 ss.; G. LONGO, *Sul diritto sepolcrale romano*, in *Iura*, XV, 1964, 148; S. LAZZARINI, '*Sepulchra familiaria*'. *Un'indagine epigrafico-giuridica*, Padova, 1991, 9. Riferiscono invece l'accezione '*in utroque*' anche ai sepolcri familiari E. ALBERTARIO, *Sul contenuto dello 'ius sepulchri'*, ora in *Studi di diritto romano*, II, Milano - Pavia, 1941, 33, M. KASER, *Zum römischen Grabrecht*, in *ZSS*, XCV, 1978, 37 s.

In realtà, il testo di Ulpiano solo apparentemente si pone in contrasto con la classificazione gaiana, rappresentandone soltanto una specificazione: cioè che tra gli eredi dovessero includersi anche i discendenti. Del resto, gli studi svolti da Bonfante sulla *familia* mostrano come, nel periodo più antico, l'eredità fosse la continuazione della *potestas* del patriarca defunto, sopra il complesso di beni e persone costituenti la comunità domestica, in capo ai *fili* *familias*, i quali erano *iuris civilis* eredi necessari: solo nel prosieguo, il pretore avrebbe permesso agli stessi di astenersi dal lascito ereditario, come posto in luce nello stesso D. 11.7.6 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*)⁴³³. Sicché la disciplina sepolcrale, in età arcaica, conosceva soltanto le tombe riservate ai familiari, in quanto i discendenti venivano a coincidere del tutto con gli eredi; in seguito, però, si era sviluppato l'uso dei *patres* di designare il successore al di fuori della compagine domestica, cioè di nominare degli eredi estranei, ai quali poteva financo riservarsi lo *ius sepulchri*, con la costituzione, per l'appunto, di *sepulchra hereditaria*⁴³⁴. D'altronde, pareva

⁴³³ Sul fatto che i *fili* *familias* prendessero parte al sepolcro ereditario come eredi necessari, si veda D. 29.2.20.5 (Ulp. 61 *ad ed.*): *Si sepulchri violati filius aget quamvis hereditarii, quia nihil ex bonis patris capit, non videtur bonis immiscere: haec enim actio poenam et vindictam quam rei persecutionem continet.* Ulpiano afferma che se il *filius* avesse agito con l'*actio sepulchri violati*, a difesa anche di un *sepulchrum hereditarium*, non doveva ritenersi che lo stesso si fosse intromesso nei *bona paterna*, poiché non avrebbe preso nulla dalla massa degli stessi: un tanto perché l'*actio* era finalizzata alla pena e alla vendetta più che al recupero di beni patrimoniali. Insomma, il giurista chiarisce che l'esperimento dell'azione a difesa del sepolcro ereditario da parte del figlio, che si era astenuto dall'eredità paterna, non equivaleva all'accettazione tacita della stessa. È chiaro, come messo in luce da V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 175 s., che il figlio agisse non in qualità di membro della famiglia, ma di erede, altrimenti Ulpiano avrebbe concluso *simpliciter* che non vi fosse accettazione perché la legittimazione all'*actio sepulchri violati* dipendeva unicamente dalla qualità di familiare. Lo *ius abstinenti*, invece, conservava i suoi effetti in quanto l'azione non riguardava il recupero di beni patrimoniali dell'eredità, ma lo *ius sepulchri* nel suo complesso, sicché il suo esercizio non inficiava il diritto del *filius* – pur successore per lo *ius civile* – di astenersi dal carattere patrimoniale dell'eredità stessa.

⁴³⁴ Cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 48, che ritiene verosimile come, in origine, la pratica di istituire eredi estranei alla famiglia si riferisse agli stessi figli emancipati o al *cognatus*. Di interesse primario anche la notazione di G. SCHERILLO, cit., 61, per il quale nel momento in cui l'eredità si staccò dall'arcaico principio secondo cui costituiva la successione nel governo del gruppo familiare, assumendo un contenuto sempre più patrimoniale e, così, consentendo la pratica della designazione di eredi estranei, da una parte, non si abbandonò la concezione che il sepolcro seguisse il titolo di erede, per cui vennero a costituirsi dei *sepulchra hereditaria*; dall'altra parte, il sepolcro divenne autonomo dall'eredità per rimanere vincolato al gruppo familiare, come dimostrerebbe l'iscrizione *H.M.H.N.S.*, ossia *Hoc monumentum heredem non sequitur*, che sovente si rinveniva nelle epigrafi dei *sepulchra familiaria*. Si tratta di una clausola che solleva, in realtà, alcune questioni interpretative, per lo meno nel regime giustiniano, allorché gli eredi godevano dello *ius inferendi* tanto nel sepolcro ereditario, quanto in quello familiare. Il problema potrebbe aggirarsi collocando le numerose iscrizioni nell'età classica, quando i sepolcri familiari erano riservati soltanto ai membri della famiglia: come si desume dallo stesso Scherillo, che intende il riferimento all'erede nel senso di successore estraneo al gruppo familiare, leggendo la clausola in tal modo: *Hoc monumentum heredem extraneum non sequitur*. Sulla discussione si è soffermato anche V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 178, conferendo alla frase un significato valevole anche per l'età tardoantica. Infatti, da alcuni testi giuridici risulterebbe che il testatore potesse restringere di molto lo *ius mortuum inferendi* in capo all'erede, senza tuttavia sottrarre a quest'ultimo la facoltà di *sepeliri*, vale a dire di seppellire se stesso nel *monumentum*. Se, quindi, l'*inferre mortuum* poteva venire fortemente limitato, non sorprenderebbe che potesse essere anche del tutto escluso: come sarebbe del resto accaduto nel caso in cui il *de cuius* lo avesse dato in legato a una persona diversa dall'erede (atto dispositivo concesso al testatore a mente di C. 6.37.14 *Imp. Diocletianus et Maximianus AA. Tatiano*:

opportuno tenere separati i soggetti privi di legami agnatizi dalle tombe dei patriarchi, onde evitare che i *Manes* non venissero oltraggiati dall'ingresso, nella loro sede eterna, di un defunto che avesse venerato, almeno fino all'ingresso della nuova famiglia, dei *sacra* provenienti da un'altra stirpe⁴³⁵. L'arcaica concezione della *familia* era venuta a conservarsi, continuando ad ispirare i rituali funerari: essi erano pur sempre connessi alle credenze sull'aldilà, che, come ogni aspetto della pratica religiosa, si mantenevano ancorati alle vecchie tradizioni, risentendo meno della profonda evoluzione della società romana. Il portato di tale sopravvivenza è proprio quanto conservato nel passo ulpiano: l'inclusione dei discendenti nella cerchia dei successori, e quindi degli utilizzatori dei *sepulchra hereditaria*, ancorché diseredati.

Il regime finora rilevato, però, ha subito una decisiva trasformazione in età giustiniana, come emerge da alcune costituzioni rinvenibili nel *Codex*, in special modo il rescritto posto in C. 3.44.4 pr. *Alexander Severius A. Licinio* (a. 223): *si [sepulchrum] familiare fuit, ius eius ad omnes heredes pertinere nec divisione ad unum heredem redigi potuisse*. Il testo, nell'affermare che lo *ius sepulchri* appartenesse a tutti gli eredi, senza la possibilità di essere assegnato a uno soltanto di essi in forza della divisione ereditaria⁴³⁶, sancisce il venir meno del sepolcro familiare, almeno nella sua forma originaria⁴³⁷. Ai successori, allora, che provenissero dall'interno o dall'esterno della famiglia, non era riservato soltanto il

Monumenta quidem legari non posse manifestum est, ius autem mortuum inferendi legare nemo prohibetur. PP. II k. Sept. Maximo II et Aquilino cons. [a. 286]). Sicché la clausola indicherebbe null'altro che la mancanza dei poteri di disposizione dello *ius sepulchri* in capo all'erede. La possibilità di limitare lo *ius inferendi* è documentata in D. 47.12.3.3 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Si quis in hereditarium sepulchrum inferat, quamvis heres, tamen potest sepulchri violati teneri, si forte contra voluntatem testatoris intulit: licet enim cavere testatori, ne quis eo inferatur, ut rescripto imperatoris antonini cavetur: servari enim voluntatem eius oportere. ergo et si cavit, ut unus tantum heredum inferret, servabitur, ut solus inferat*. Nel testo, si sostiene che se un soggetto, benché erede, avesse inferito un cadavere nel *sepulchrum hereditarium*, avrebbe potuto essere soggetto all'*actio sepulchri violati*, qualora avesse compiuto l'*illatio* contro la volontà del testatore. Ciò rende evidente che quest'ultimo avrebbe potuto stabilire dei vincoli alla concessione dello *ius sepulchri*, come confermato da un rescritto imperiale, che prescriveva si dovesse osservare la volontà del defunto. In tal modo, se questi avesse deciso che soltanto un erede potesse *inferre*, si sarebbe dovuto permettere che il successore così individuato, ad esclusione degli altri, compisse l'*illatio*. Desta interesse la lettura del frammento ulpiano da parte di E. ALBERTARIO, *A proposito di un nuovo studio sulle molte sepolcrali*, in *BIDR*, XXIII, 1911, 107 ss., nonché in *ZSS*, XXXII, 1911, 386 ss., ora in *Studi di diritto romano*, II, cit., 66 (da cui si cita), che ne limita il riferimento ai soli sepolcri ereditari: soltanto in essi, infatti, l'*inferre* di un morto estraneo alla famiglia sarebbe stato generalmente consentito, salvo che non vi fosse una volontà contraria del testatore; nei *sepulchra familiaria*, invece, il seppellimento di un *mortuum alienum* sarebbe stata proibita dalla stessa destinazione domestica della tomba.

⁴³⁵ Sull'evoluzione dei vari tipi di *sepulchra*, è fondamentale lo studio di O. SACCHI, *Il passaggio*, cit., 171 ss.

⁴³⁶ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 174, che ravvisa la ragione per cui lo *ius sepulchri* non potesse restringersi nella divisione dell'asse ereditario, tramite l'accordo delle parti o una decisione del giudice, nella mancanza del carattere patrimoniale.

⁴³⁷ Il mutamento del regime del sepolcro familiare in età giustiniana è stato dimostrato, *in primis*, da E. ALBERTARIO, '*Sepulchra familiaria*' e '*sepulchra hereditaria*', in *Il Filangieri*, XXXV, 1910, 492 ss., ora in *Studi di diritto romano*, II, Milano - Pavia, 1941, 1 ss.

sepulcro ereditario, ma si concedeva loro di trovare sepoltura o di deporre altri financo nella stessa tomba riservata alla parentela agnatizia: segno che gli scrupoli in materia religiosa erano ormai scomparsi, determinando la completa assimilazione degli eredi estranei ai familiari. Cosicché la disposizione severiana è indice del fatto che, quanto meno nelle intenzioni dei compilatori, le parole ‘*in utroque*’ indicassero le due categorie generali di *sepulchra* evidenziate da Gaio. Il brano D. 11.7.6 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*) andrebbe così letto nel senso che i successori, nonostante in linea di principio fossero destinatari del solo sepulcro ereditario, comunque avevano il diritto alla sepoltura anche in quello familiare.

Significativa, in tal verso, anche una costituzione collocata in C. 3.44.13 *Imp. Diocletianus et Maximianus AA. et CC. Dionysio* (a. 294), la cui lettera non consente certo una immediata comprensione⁴³⁸. Conferendo alle singole espressioni il senso proprio che emerge dal testo, si legge che il diritto al sepulcro, tanto ereditario quanto familiare, appartenesse anche agli eredi estranei, mentre il diritto al sepulcro familiare alla famiglia, anche se nessun erede fosse ricompreso in essa, non quindi a qualunque altro che non godesse della qualità di erede⁴³⁹. La sintassi del frammento non è certo felice, tanto da suggerirne la natura insiticia⁴⁴⁰, ma il suo valore semantico sembra potersi sovrapporre con quanto tratto dal brano di Ulpiano in precedenza analizzato, nella nuova accezione conferita all’‘*in utroque*’ volta a ricomprendere anche il *sepulchrum familiare*. Ebbene, quest’ultimo sarebbe stato di pertinenza soltanto dei membri della famiglia, ma gli eredi, seppur estranei, erano ormai parte di essa, sicché avevano lo *ius sepulchri*

⁴³⁸ Cfr. C. 3.44.13 *Imp. Diocletianus et Maximianus AA. et CC. Dionysio: Ius sepulchri tam hereditarii quam familiaris ad extraneos etiam heredes, familiaris autem ad familiam, etiam si nullus ex ea heres sit, non etiam ad alium quemquam qui non heres est pertinere potest. S. III id. Nov. Sirmi CC. cons. (a. 294)*

⁴³⁹ Cfr. TH. MOMMSEN, *Zum römisches Grabrecht*, in *ZSS*, XVI, 1895, ora in *Gesammelte Schriften von Theodor Mommsen*, III. *Juristische Schriften*, III, Berlin, 1907, 208 n. 4, il quale propone una lettura della costituzione differente rispetto a quella, accolta nel testo e rinvenibile anche in P. BONFANTE, *Corso*, cit., 46 e in V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 174, secondo cui il sepulcro ereditario sarebbe spettato ai soli successori e *filii familias* mentre quello familiare ai discendenti e agli eredi ancorché estranei. In specie, lo storico tedesco trova priva di senso l’ultima parte del testo, da ‘*familia autem*’ in poi, stante la convinzione che il sepulcro familiare appartenesse ai soli parenti del *de cuius*: ragion per cui quella porzione del frammento avrebbe dovuto riferirsi, nella versione originaria, al sepulcro ereditario. Il brano, pertanto, dovrebbe così leggersi: «*Ius sepulchri tam familiaris ad extraneos etiam heredes, quam hereditarii ad familiam etiam si nullus ex ea here sit, non etiam ad alium quemquam qui non heres est, pertinere potest*». Ricostruzione ritenuta inattendibile dallo stesso V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 174.

⁴⁴⁰ Cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 47, il quale riconosce l’origine delle difficoltà legate all’interpretazione del brano nell’interpolazione delle parole *tam* e *quam familiaris* e nell’aggiunta *non etiam ad alium quemquam qui non heres sit*, proponendo come possibile versione originale del testo la seguente: «*ius sepulchri hereditarii ad extraneos etiam heredes, familiaris ad familiam, etiam si nullum ex ea heres sit pertinere potest*».

sulla tomba familiare⁴⁴¹; il sepolcro ereditario, invece, spettava soltanto ai successori e ai figli del testatore⁴⁴². Rispetto al regime classico, rimane invariata la disciplina dei *sepulchra hereditaria*, ritenuti di pertinenza degli eredi e dei *fili familias*, considerati, secondo l'originario *ius civile*, *heredes necessarii*, ossia i continuatori della personalità del *pater* deceduto benché fossero stati diseredati o avessero rinunciato alla successione. Muta, invece, la concezione del sepolcro familiare, dopo che a tutti gli eredi, anche a quelli estranei, si era concesso il pieno riconoscimento dell'appartenenza alla compagine domestica. Effetto, questo, della scomparsa del sentimento religioso pagano, secondo cui il legame agnazio era dato soprattutto dalla comunanza dei *sacra privata*, e dell'avvento del cristianesimo, il quale non ammetteva il culto delle divinità parentali e, quindi, le relative credenze funerarie. Lo *ius sepulchri* veniva così a restringersi al solo *ius inferendi*, che assunse peraltro carattere patrimoniale, dato che la caduta dei *Manes* non rendeva più necessaria una tutela rafforzata mediante il distacco della *res religiosa* dallo *ius humanum*⁴⁴³.

6. L' 'actio sepulchri violati'.

6.1. La struttura della formula.

La differenza tra i vari tipi di sepolcri è dirimente per circoscrivere il riferimento all' 'is ad quem ea res pertinet', utilizzato dalle fonti per indicare i titolari dello *ius sepulchri*: con riguardo almeno all'epoca giustiniana, pertanto, essi erano individuati, per i *sepulchra familiaria*, nei familiari e negli eredi, anche estranei, del disponente; per quelli *hereditaria*, invece, nei successori e nei *fili familias* del defunto. Ai medesimi soggetti spettava, in via prioritaria, anche la difesa del *monumentum* attraverso il rimedio pretorio dell' *actio sepulchri violati*, come precisato da Ulpiano in D. 47.12.3 pr. (Ulp. 25 ad ed.): *Praetor ait: 'cuius dolo malo sepulchrum violatum esse dicetur, in eum in factum iudicium dabo, ut*

⁴⁴¹ Quanto alla definizione giustiniana del sepolcro familiare, si veda una costituzione di Filippo l'Arabo recepita in C. 3.44.8 *Imp. Philippus A. Iuliae: Ius familiarium sepulchrorum ad adfines seu proximos cognatos non heredes constitutos minime pertinet. PP. XVI k. Iul. Peregrino et Aemiliano cons.* (a. 244). Il portato della disposizione conferma che esso fosse riservato ai familiari e a qualsiasi successore, anche estraneo, con l'esclusione di chiunque altro non fosse erede: quindi, non sussisteva lo *ius familiarium sepulchrorum* a vantaggio degli affini e dei cognati prossimi che non fossero stati istituiti eredi dal testatore, in quanto non facenti parte della *familia proprio iure dicta*.

⁴⁴² La versione del brano è ricalcata su quella proposta da V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 175.

⁴⁴³ Sulla circostanza che l'eredità del periodo giustiniano avesse respinto tutti gli elementi extrapatrimoniali, riducendo lo *ius sepulchri* ad un vantaggio patrimoniale, cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 48; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 61.

*ei, ad quem pertineat, quanti ob eam rem aequum videbitur, condemnetur*⁴⁴⁴. Si trattava di un'azione *in factum* esperibile, primariamente, da coloro a cui spettava il diritto al sepolcro, con una *condemnatio in bonum et aequum*, che avrebbe permesso al *iudex* di stabilire l'ammontare della condanna con discrezionalità, in base a ciò che gli fosse sembrato ragionevole in relazione a tutte le circostanze del caso. Qualora lo *ius sepulchri* fosse appartenuto a più soggetti, si dibatteva se l'*actio* spettasse a ciascuno di essi o soltanto a colui che avesse già occupato il *monumentum*: questione, proposta in D. 47.12.3.9 (Ulp. 25 *ad ed.*), risolta da Labeone nel senso che tutti potessero proporre il rimedio '*in id quod uniuscuiusque interest*'⁴⁴⁵. Nel caso il soggetto di cui era pertinenza il sepolcro non avesse potuto o voluto instaurare il giudizio, il pretore avrebbe riconosciuto, al medesimo fine, un'azione a chiunque fosse interessato ad agire per la tutela della tomba ('*quicumque agere volet*'); del resto, la legittimazione attiva diffusa è confermata da D. 47.12.3.12 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Haec actio popularis est*⁴⁴⁶. In tale circostanza, però, la *condemnatio* sarebbe stata fissa, nella misura di cento aurei⁴⁴⁷. Se molteplici fossero stati coloro che volessero esperire l'*actio*, essa sarebbe stata assicurata all'attore che sembrava avere l'interesse più meritorio ('*cuius iustissima causa esse videbitur*')⁴⁴⁸. Il giurista severiano, inoltre, nel

⁴⁴⁴ Cfr. D. 47.12.3 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*): *Praetor ait: 'cuius dolo malo sepulchrum violatum esse dicitur, in eum in factum iudicium dabo, ut ei, ad quem pertineat, quanti ob eam rem aequum videbitur, condemnetur. si nemo erit, ad quem pertineat, sive agere nolet: quicumque agere volet, ei centum aureorum actionem dabo. si plures agere volent, cuius iustissima causa esse videbitur, ei agendi potestatem faciam. si quis in sepulchro dolo malo habitaverit aedificiumve aliud, quamque sepulchri causa factum sit, habuerit: in eum, si quis eo nomine agere volet, ducentorum aureorum iudicium dabo'*.

⁴⁴⁵ Cfr. D. 47.12.3.9 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Si ad plures ius sepulchri pertineat, utrum omnibus damus actionem an ei qui occupavit? labeo omnibus dandam dicit recte, quia in id, quod uniuscuiusque interest, agitur.*

⁴⁴⁶ Rilevante il caso presentato da Giuliano in D. 47.12.6 (Iul. 10 *dig.*): *Sepulchri violati actio in primis datur ei, ad quem res pertinet. quo cessante si alius egerit, quamvis rei publicae causa afuerit dominus, non debet ex integro adversus eum, qui litis aestimationem sustulerit, dari. L'actio sepulchri violati sarebbe spettata, in via prioritaria, al titolare dello *ius sepulchri*, tuttavia se lo stesso fosse stato assente, anche in ragione del proprio pubblico ufficio, e l'azione fosse stata esperita dal *quivis de populo*, egli non avrebbe potuto chiedere a quest'ultimo la *restitutio in integrum* per poter esercitare *nomine proprio* l'azione: a condizione che nel giudizio proposto fosse già avvenuta la *litis contestatio*. Nel caso diverso, ossia qualora la fase cognitoria non si fosse ancora chiusa, l'*is ad quem ea res pertinet* avrebbe invece potuto intervenire in giudizio e, una volta ritirata l'istanza da parte del terzo proponente, agire *ex capite proprio*. La facoltà del terzo di far cessare l'azione prima della *litis contestatio*, del resto, è confermata dallo stesso Giuliano in D. 47.12.3.10 (Iul. 25 *ad ed.*): *Si is cuius interest sepulchri violati agere nollet, potest paenitentia acta, antequam lis ab alio contestetur, dicere velle se agere et audietur.**

⁴⁴⁷ Cfr. O. LENEL, *Das 'edictum'*, cit., 228, che ritiene la pena originaria pari a centomila sesterzi.

⁴⁴⁸ Nella concezione di C. FADDA, *L'azione*, cit., 172, l'*actio de sepulchro violato* concessa al titolare dello *ius sepulchri* era un rimedio distinto rispetto all'azione popolare, riconosciuta a chiunque vi avesse interesse. L'*actio* che si dava in prima linea, allora, avrebbe potuto essere esperita dal fondatore del *sepulchrum*, ma non era trasmissibile all'erede, il quale avrebbe potuto agire, *iure proprio*, con l'azione rivolta a qualsiasi *civis*. Ciò che si trasmetteva *iure hereditario*, quindi, era soltanto lo *ius sepulchri*, che conferiva ai relativi beneficiari il diritto di preferenza nell'perimento dell'azione popolare. Di contro, si sono espressi a favore dell'unicità dell'azione F. CASAVOLA, *Studi*, cit., 35, 131 ss.; A. SACCOCCIO, *Il modello*, cit., 729 s.

medesimo frammento in cui espone le caratteristiche generali dell'azione, indica il caso in cui il titolare abitasse all'interno della tomba o destinasse la stessa a un uso diverso da quello funerario come circostanza ad effetto speciale in cui ravvisare la violazione del sepolcro: il rimedio, in codesta evenienza, non poteva che essere popolare, esperibile pertanto da *'quis eo nomine agere volet'*, con una condanna fissata nella somma di duecento aurei⁴⁴⁹. Altro connotato rilevante, oltre alla possibilità rilasciata a ogni singolo *civis* di ristabilire la concordia con i *Manes* oltraggiati, era ravvisabile nel carattere infamante della pronuncia condannatoria, puntualmente specificato nel passo di apertura del titolo *De sepulchro violato* (D. 47.12.1 [Ulp. 2 *ad ed.*): *Sepulchri violati actio infamiam irrogat*. D'altronde, si trattava di un'azione penale, che mirava a infliggere una pena contro il trasgressore più che alla restituzione delle sostanze patrimoniali asportate: un tanto è stabilito *claris verbis* in D. 29.2.20.5 (Ulp. 61 *ad ed.*): *haec enim actio poenam et vindictam quam rei persecutionem continet*⁴⁵⁰. Donde l'esercizio da parte dell'erede o di un familiare del defunto non sarebbe stato finalizzato all'ottenimento del risarcimento del danno, ma al raggiungimento di una composizione pecuniaria che avesse preso il posto dell'antica vendetta: concetto lumeggiato da Papiniano in D. 47.12.10 (Papin. 8 *quaest.*), là dove afferma che l'azione *'in sola vindicta sit constitutum'*⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ Cfr. O. LENEL, *Das 'edictum'*, cit., 228, il quale, anche in riferimento a tale determinazione della *condemnatio* in misura fissa, ritiene il testo originario dell'editto pretorio differente rispetto a quanto riportato dai compilatori: la condanna, infatti, sarebbe stata di duecentomila sesterzi anziché duecento aurei. Rilevante l'opinione di F. CASAVOLA, *Studi*, cit., 43, che non ravvisa una multa fissa, dato che anche in questo secondo caso il criterio della *aestimatio* della lite sarebbe stato *in bonum aequum*.

⁴⁵⁰ Quanto ai destinatari della somma portata dalla condanna, C. FADDA, *L'azione popolare*, cit., 276 s., che esprime l'opinione della dottrina maggioritaria, ritiene che la stessa sarebbe andata a vantaggio del proponente il giudizio: ossia nell'azione per il *quantum aequum* concessa al titolare dello *ius sepulchri*, a vantaggio di quest'ultimo; nell'azione popolare con condanna fissa ai cento o ai duecento aurei, a vantaggio dell'attore popolare.

⁴⁵¹ Cfr. D. 47.12.10 (Papin. 8 *quaest.*): *Quaesitum est, an ad heredem necessarium, cum se bonis non miscuisset, actio sepulchri violati pertineret. dixi recte eum ea actione experiri, quae in bonum et aequum concepta est: nec tamen si egerit, hereditarios creditores timebit, cum etsi per hereditatem optigit haec actio, nihil tamen ex defuncti capiatur voluntate, neque id capiatur, quod in rei persecutione, sed in sola vindicta sit constitutum*. La questione sottoposta al giureconsulto è del tutto simile a quella affrontata da Ulpiano in D. 29.2.20.5 (Ulp. 61 *ad ed.*): in quest'ultimo frammento il riferimento è a un figlio, mentre Papiniano fa menzione di un erede necessario, tuttavia già si è avuto modo di precisare come, per lo *ius civile*, i *fili familias* erano a tutti gli effetti *heredes necessarii*, sicché l'unica differenza fra i brani viene a cadere. La discussione, dunque, verteva sul fatto che il legittimato all'*actio sepulchri violati* non avesse accettato l'eredità, pertanto sorgeva il dubbio che l'esercizio dell'azione potesse valere come accettazione tacita. I due *prudentes* danno al riguardo la medesima soluzione, incentrata sulla mancanza di carattere patrimoniale dell'*actio*: essa non sarebbe stata concessa per l'ottenimento del risarcimento del danno, ma per risolvere la necessità di vendetta imposta dal *mos maiorum* ai responsabili della religione familiare. Quindi il suo esperimento non avrebbe comportato *immixtio* nel patrimonio ereditario, così da permettere all'erede di conservare integri gli effetti dello *ius abstinendi*. Da ultimo, si è soffermato sul passo A. SACCOCCIO, *Il modello*, cit., 742 s. È d'uopo indugiare anche sulle riflessioni proposte da C. FADDA, *L'azione*, cit., 173 s., a proposito dell'inciso *'cum etsi per hereditatem optigit haec actio'*: il verbo *obtingere* accennerebbe alla

6.2. Le ipotesi di violazione del sepolcro.

Resta da chiarire quali fatti fossero perseguibili con l'*actio sepulchri violati*: già si è anticipato come fosse sanzionata l'illecita utilizzazione del *monumentum* per scopi estranei all'*inferre mortuum*, a danno di colui che avesse stabilito in esso la propria residenza: notazione che si rinviene anche in D. 47.12.3.6 (Ulp. 25 *ad ed.*)⁴⁵², con riguardo allo stesso titolare dello *ius sepulchri*, nonché in D. 47.12.3.11 (Ulp. 25 *ad ed.*), con riferimento allo schiavo⁴⁵³. Desta interesse osservare come il divieto di abitare accanto o sopra il sepolcro sia riscontrabile anche nelle *Pauli Sententiae* (Paul. Sent. 1.21.12), ove il giureconsulto, prima di indicare le sanzioni prescritte per tali infrazioni nell'ambito della *cognitio extra ordinem* – comportanti una condanna ad opere pubbliche o all'esilio a seconda delle qualità personali del trasgressore –, ha cura di precisare che le condotte incriminate costituissero un *piaculum*⁴⁵⁴. In origine, quindi, gli atti di turbativa del *monumentum* integravano un illecito religioso, che richiedeva dei sacrifici espiatori per essere ricomposto: cosicché la primigenia repressione delle offese arrecate ai *Manes* era stata predisposta dallo *ius sacrum*, il quale era stato affiancato, in età classica, dallo *ius honorarium*, tramite la tutela dell'*actio sepulchri violati*, a cui poi venne a sostituirsi la procedura della *cognitio*⁴⁵⁵. D'altronde, alcune tracce dell'antico carattere sacrale delle violazioni

spettanza diretta dell'azione, pur accennando indirettamente alla successione che aveva garantito il titolo preferenziale, nell'azione popolare *de sepulchro violato*, al titolare dello *ius sepulchri*. Soltanto quest'ultimo, allora, sarebbe caduto nella successione, dando pertanto la possibilità a colui che fosse stato investito del diritto al sepolcro di agire in prima linea – non *iure hereditario* ma *ex capite proprio* – contro l'usurpatore della tomba. Il carattere *vindictam spirans* dell'azione è desumibile anche da D. 47.12.6 (Iul. 10 *dig.*): *cum haec actio non ad rem familiarem eiusdem, magis ad ultionem pertineat*.

⁴⁵² Cfr. D. 47.12.3.6 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Si quis in sepulchro habitasset aedificiumve habuisset, ei qui velit agendi potestas fit*.

⁴⁵³ Cfr. D. 47.12.3.11 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Si servus in sepulchro habitat vel aedificavit, noxalis actio cessat et in eum praetor hanc actionem pollicetur. si tamen non habitat, sed domunculam ibi habeat servus, noxale iudicium erit dandum, si modo habere posse videtur*. Il passo distingue la situazione in cui lo schiavo si trovasse a vivere nel sepolcro, o avesse edificato nelle pertinenze dello stesso una stabile dimora, da quella in cui egli avesse posto nella tomba la propria '*domunculam*', da intendersi come riparo in cui sostare occasionalmente. Nel primo caso, lo schiavo non sarebbe stato più colpito dall'azione nossale, ma sarebbe stato convenuto con l'*actio sepulchri violati*; nel secondo, invece, sarebbe sopravvissuta l'*actio noxalis*, riconosciuta per mezzo della supposizione – forse costituente una *fictio iuris* – per cui lo schiavo fosse stato rinvenuto nella *res religiosa*.

⁴⁵⁴ Cfr. Paul. Sent. 1.21.12: *Neque iuxta monumentum neque supra monumentum habitandi ius est: contactu enim conversationis humanae piaculum admittitur: et qui contra ea fecerit, pro qualitate personae vel opere publico vel exilio multatur*.

⁴⁵⁵ Cfr. Cic. *leg.* 2.26.64, dal quale si desume che già in epoca arcaica si perseguisse la violazione del sepolcro: *De sepulchris autem nihil est apud Solonem amplius quam 'ne quis ea deleat neve alienum inferat', poenaeque est, 'si quis bustum – nam id puto appellari t . . . mbon – 'aut monumentum' inquit 'aut columnnam violarit deiecerit fregerit'*. L'arinate sta discutendo sulle fattispecie riguardanti la materia sepolcrale in vigore presso i *veteres*: tra queste, il divieto – presente nella legislazione solonica e trascritto dai *decemviri*

al sepolcro erano ancora visibili in epoca tardoantica, in particolare in una costituzione del 363 d.C. emessa da Giuliano l'apostata, l'imperatore che tentò invano di reintrodurre il culto arcaico quale religione ufficiale dell'impero, in cui si punivano le azioni scellerate contro i *busta* – i luoghi nei quali si innalzava la pira per l'incinerazione e veniva normalmente costituito il cumulo dove riporre le ceneri del cadavere combusto – e i sepolcri custodenti una salma (l'espressione '*aggeres consecratos*' pare debba leggersi come un riferimento all'avvenuta *illatio mortui*) realizzate in vario modo, tra cui l'ammasso di terra sopra il sito funerario, l'asportazione della lapide e di alcuni stabili *ornamenta*, come le colonne⁴⁵⁶.

Nonostante le azioni perseguite non fossero nuove dell'ambito repressivo romano, si riscontra nel testo della compilazione teodosiana un marcato richiamo alla *religio veterum*, tanto da prevedere la punizione all'unico fine di evitare un *piaculum* ('*ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum*'): la persecuzione, allora, diventava necessaria per vendicare i *Manes*, che avevano subito l'oltraggio alla propria dimora⁴⁵⁷. Il riferimento agli dei familiari, però, non sopravvive nell'epoca di Giustiniano, quando si era compiuta del tutto la laicizzazione dello *ius civile*, nel cui contesto la primordiale ragione di tutela dei *sepulchra* veniva ormai indicata con un generico richiamo alla lesione del sentimento religioso. Tale accenno si rinviene in una costituzione recepita in C. 9.19.1 *Imp. Gordianus A. Zenoni* (a. 240), in cui era punita alla stregua di un crimine – nelle more della *cognitio* – l'alienazione delle *res religioni destinatae*, avvenuta tramite una compravendita o un qualsiasi altro titolo, gratuito od oneroso che fosse, in quanto avrebbe determinato una *laesio religionis*. Condotta

nella decima Tavola – di compiere funerali dispendiosi e con eccessive *lamentationes*, tra le quali il graffio delle guance da parte delle matrone ('*mulieres genas ne radunto neve lessum funeris ergo habento*'). Nel brano egli riferisce che Solone avesse disciplinato anche i sepolcri, stabilendo che nessuno vi recasse danno o vi seppellisse un estraneo, con l'inflizione di una pena se qualcuno avesse violato, danneggiato o rotto un *bustum*, ossia un tumulo funerario. Tuttavia Cicerone non afferma esplicitamente che anche tale disposizione fosse stata recepita nelle XII Tavole, sebbene il contesto del brano lo suggerisca, dato che trattasi di un elenco di prescrizioni stabilito *ex lege* e ancora vigente al tempo del *De legibus*. Di opinione diversa, F. CASAVOLA, *Studi*, cit., 58, per il quale fino all'ultimo secolo della *res publica* non si rinveniva nelle fonti traccia del problema della sicurezza delle tombe.

⁴⁵⁶ Cfr. C. 9.19.5 pr. *Imp. Iulianus A. ad populum: Pergit audacia ad busta diem functorum et aggeres consecratos, cum et lapidem hinc movere et terram sollicitare et cespitem vellere proximum sacrilegio maiores semper habuerunt: sed et ornamenta quaedam tricliniis aut porticibus auferri de sepulchris. D. prid. id. Febr. Antiochiae Iuliano A. IIII et Sallustio cons.* (a. 363).

⁴⁵⁷ Cfr., in senso conforme, V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 190. Di parere diverso, invece, F. CASAVOLA, *Studi*, cit., 50 ss., che riconosce all'*actio sepulchri violati* un ambito di applicazione assolutamente laico, volto a tutelare l'interesse dei cittadini alla indisturbata quiete nell'aldilà. Del resto, «una interpretazione 'religiosa', che riduca la *violatio* ad un'offesa ai Mani e veda nella vendetta un modo di placare gli spiriti dei trapassati e di evitare che divengano 'malfaisants' verrebbe a giustificare un'azione privata, mai un'azione popolare». In ultimo, si è espresso a favore dell'opinione di Casavola A. SACCOCCIO, *Il modello*, cit., 744 nt. 85.

distrattiva che nel regime precedente alla *cognitio* – come si può desumere dalla stessa preoccupazione religiosa sottostante all’ accordata tutela – era perseguita, da parte dello *ius civitatis*, proprio con l’ azione penale pretoria⁴⁵⁸.

In genere, comunque, quest’ultima era esperita contro gli atti di danneggiamento del monumento sepolcrale: configurabili nella distruzione della sede funeraria; nella sottrazione di statue, di colonne e lapidi che fossero integrate nella struttura del *monumentum*; nella cancellazione di iscrizioni⁴⁵⁹; nell’accumulo della terra in un sepolcro⁴⁶⁰; nonché nello stillicidio e nello sconfinamento dello sporto di un edificio confinante nel perimetro del monumento funebre⁴⁶¹. Tutte condotte illecite per le quali il pretore già concedeva la tutela d’urgenza dell’*interdictum quod vi aut clam*, a cui si affiancava, allora, anche l’azione penale e infamante, per l’inflizione della giusta pena contro chi avesse attentato all’integrità della *sedes Manium*. Altre fattispecie, poi, concernevano l’intrusione di un terzo nell’altrui tomba senza alcuna autorizzazione del titolare dello *ius sepulchri*: sia nel caso fosse stata ancora un *locus purus*, aperto dall’estraneo per compiersi un’*illatio mortui*⁴⁶²; sia nel caso ben più grave che avesse già assunto i caratteri della *res religiosa*, e fosse stata profanata prelevando il ‘*corpus iam depositum*’ per sostituirlo con un altro feretro⁴⁶³. L’azione poteva essere financo esercitata contro il successore che avesse compiuto l’*illatio mortui* in un *sepulchrum hereditarium*, in presenza di una disposizione del testatore che escludesse dallo *ius sepulchri*, di cui l’erede era necessariamente titolare, lo *ius inferendi*: infatti, una costituzione imperiale, richiamata in D. 47.12.3.3 (Ulp. 25 *ad ed.*), prescriveva che la volontà del *de cuius* dovesse sempre essere rispettata (‘*servari enim voluntatem eius oportere*’), quantunque avesse limitato a un solo

⁴⁵⁸ In questo senso, cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 190; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 63.

⁴⁵⁹ Cfr. D. 47.12.2 (Ulp. 18 *ad ed.*), che apre il titolo *De sepulchro violato*, riscontrando l’assenza dell’*actio ex lege Aquilia* per i casi di distruzione del sepolcro e di asportazione di statue poste come ornamento stabile in quanto, essendo *res nullius in bonis*, non avrebbero soddisfatto il requisito del *dominium* richiesto dalla *lex Aquilia* in capo al legittimato attivo; di contro, sarebbe stato possibile ottenere l’*interdictum quod vi aut clam*, che non necessitava della qualifica di proprietario da parte del richiedente. A fianco a codesto rimedio d’urgenza, quindi, doveva essere garantita anche l’*actio sepulchri violati*: purché ad essere sottratti fossero sempre degli elementi collocati in modo definitivo nel sepolcro. Le statue poste solo provvisoriamente nella tomba, infatti, sarebbero rimaste *in bonis nostris*, sicché avrebbero semmai ricevuto tutela con l’*actio furti*. Del resto, anche in Paul. Sent. 1.21.8 si individua la violazione del monumento solo quando siano stati intaccati elementi che fossero parte integrante dello stesso, come le epigrafi, le colonne e le lapidi: *Qui monumento inscriptos titulos eraserit vel statuam everterit vel quid ex eodem traxerit, lapidem columnamve sustulerit, sepulchrum violasse videtur*.

⁴⁶⁰ Cfr. D. 43.24.15.2 (Ulp. 71 *ad ed.*).

⁴⁶¹ Cfr. D. 43.24.22.4 (Venul. 2 *interd.*).

⁴⁶² Cfr. Paul. Sent. 1.21.6: *Qui sepulchrum alienum effregerit vel aperuerit eoque mortuum suum alienumve intulerit, sepulchrum violasse videtur*.

⁴⁶³ Cfr. Paul. Sent. 1.21.9: *In eo sarcophago vel solo, ubi corpus iam depositum est, aliud corpus inferri non potest, et qui intulerit reus sepulchri violati postulari potest*.

erede la facoltà di *inferre mortuum* con l'estromissione degli altri. Infine, erano perseguite le azioni che perpetravano l'oltraggio al cadavere, quali il disseppellimento del corpo o delle ossa del defunto⁴⁶⁴; la riesumazione dei resti umani e l'esposizione degli stessi ai raggi solari⁴⁶⁵; la spoliazione della salma⁴⁶⁶; la rimozione del cadavere dalla sua sede definitiva⁴⁶⁷.

6.3. Il rapporto con il 'crimen sepulchri violati'.

Già si è anticipato che le fattispecie ricomprese, nel processo formulare, nell'ambito dell'*actio sepulchri violati* furono ricondotte, con l'avvento della *cognitio extra ordinem*, nell'alveo dei *crimina publica*, sicché a una tutela *iuris privatorum* venne ad affiancarsi una protezione *iuris publicorum*, senza per questo impedire il cumulo dei due rimedi. È esplicito al riguardo D. 47.12.9 (Macer 2 *publ. iudic.*), ove riconosce l'esperibilità dell'*actio pecuniaria* nonostante il

⁴⁶⁴ Cfr. D. 47.12.11 (Paul. 5 *sent.*): *Rei sepulchrorum violatorum, si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humilioris quidem fortunae summo supplicio adficiuntur, honestiores in insulam deportantur. alias autem relegantur aut in metallum damnantur.*

⁴⁶⁵ Cfr. Paul. *Sent.* 1.21.4: *Qui corpus perpetuae sepulturae traditum vel ad tempus alicui loco commendatum nudaverit et solis radiis ostenderit, piaculum committit: atque ideo, si honestior sit, in insulam, si humilior, in metallum dari solet.* La fattispecie richiamata nel frammento è di evidente origine arcaica, allorché doveva costituire soltanto un illecito religioso, come peraltro dimostrerebbe l'espressione '*piaculum committit*'. Il rischio insito nella riesumazione è da rintracciare certamente nella credenza che il cadavere rilasciasse una nefasta *pollutio*; tale contagio cessava fintanto che il corpo rimaneva sepolto, risorgendo qualora lo stesso fosse stato sottratto dalla sua sede definitiva. Non solo: il mancato seppellimento avrebbe prodotto anche l'effetto di scatenare la vendetta dei *Manes* contro gli uomini, e in particolare i membri della famiglia, in quanto l'inumazione era creduta necessaria perché si compisse l'apoteosi dell'anima del defunto, dato che lo spirito poteva divinizzarsi soltanto se le spoglie fossero tornate alla Madre Terra. Nell'assenza di un seppellimento, financo simbolico, l'elemento incorporale del defunto avrebbe continuato a vagare per l'etere, funestando i sopravvissuti, i quali sarebbero stati esposti anche al contagio fuoriuscente dal corpo insepolto, che li avrebbe posti in uno stato di separazione dal resto degli uomini. L'immagine richiamata da Paolo del cadavere esposto ai raggi solari, quindi, vuole proprio indicare l'atto di lasciare le spoglie mortali prive della benché minima sepoltura: condizione che avrebbe prodotto siffatti gravi pregiudizi per l'intera *societas hominum*.

⁴⁶⁶ Cfr. D. 47.12.3.7 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Adversus eos, qui cadavera spoliant, praesides severius intervenire, maxime si manu armata adgrediantur, ut, si armati more latronum id egerint, etiam capite plectantur, ut divus severus rescripsit, si sine armis, usque ad poenam metalli procedunt.* La pratica della spoliazione dei cadaveri da parte di bande armate doveva essere alquanto frequente nelle province, tanto da indurre l'imperatore a prescrivere ai governatori di reprimere severamente coloro che avessero depredato i feretri, comminando – nell'ambito della procedura comiziale – la pena di morte nel caso il latrocinio fosse avvenuto con l'uso di armi oppure la *damnatio ad metalla* qualora i briganti fossero stati disarmati.

⁴⁶⁷ La traslazione del corpo dal sepolcro, in assenza di una valida giustificazione, avrebbe in effetti potuto comportare la soggezione ad una pena: infatti, un editto di Marco Aurelio e Lucio Vero, trascritto in D. 11.7.39 (Marc. 3 *inst.*), ammoniva che il corpo consegnato a giusta sepoltura non andasse rimosso. Proprio l'espressione '*Divi fratres edicto admonuerunt*' lascia supporre che la prescrizione contemplasse una conseguenza sanzionatoria nel caso di violazione, che verosimilmente era da rintracciarsi, nell'ambito del processo formulare, nell'*actio sepulchri violati*. Considerazione, questa, condivisa anche da G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 63.

medesimo fatto desse luogo a un giudizio pubblicistico: *De sepulchro violato actio quoque pecuniaria datur*.

Le violazioni al monumento sepolcrale, dunque, furono assoggettate in un primo momento al regime della *lex Iulia de vi publica*, la quale – come si ricava da D. 47.12.8 (Macer 1 *publ.*) – già puniva chi avesse impedito lo svolgimento del rituale funerario e della sepoltura⁴⁶⁸. Tuttavia, è lecito ritenere che ben presto l'usurpazione del sepolcro avesse costituito un crimine autonomo, come sembra del resto trasparire dalle *Pauli Sententiae*, là dove in alcuni passi compare l'espressione '*sepulchrum violasse videtur*', che pare indicare una specifica fattispecie criminosa dotata di una disciplina propria⁴⁶⁹: un *nomen iuris*, quindi, che non si confondeva più con il *crimen ex lege Iulia*, tanto che ai sensi di Paul. Sent. 1.21.9 colui che avesse usurpato l'altrui tomba sarebbe divenuto '*reus sepulchri violati postulari potest*'.

Con riguardo all'aspetto sanzionatorio, il colpevole sarebbe stato sottoposto alle pene tipiche della *cognitio*, con una gradazione delle stesse in base alle circostanze del fatto e alle condizioni personali del reo. Importanti ragguagli sono ricavabili sempre dalle *Sententiae* paoline, che riferiscono – in base a quanto recepito in D. 47.12.11 (Paul. 5 *sent.*) – come i violatori delle tombe fossero sottoposti alla pena capitale, se *humiliores*, e alla *deportatio in insulam*, se *honestiores*, anche se il testo ammette, come valida alternativa all'estremo supplizio, la condanna ai lavori forzati nelle miniere⁴⁷⁰. Non si deve dubitare, comunque, che la *poena capitis* fosse davvero inflitta, dato il richiamo alla stessa nel passo ulpiano riportato in D. 47.12.3.7 (Ulp. 25 *ad ed.*), concernente la repressione della pratica, diffusa in particolare nelle province, di depredate i

⁴⁶⁸ Cfr. D. 47.12.8 (Macer 1 *publ.*): *Sepulchri violati crimen potest dici ad legem Iuliam de vi publica pertinere ex illa parte, qua de eo cavetur, qui fecerit quid, quo minus aliquis funeretur sepeliaturve: quia et qui sepulchrum violat, facit, quo quis minus sepultus sit.*

⁴⁶⁹ L'espressione '*sepulchrum violasse videtur*' si ritrova in Paul. Sent. 1.21.6 e 8. L'autonomia del *crimen sepulchri violati* rispetto all'ambito di applicazione della *lex Iulia de vi publica* è stata raggiunta nella pratica giudiziale della *cognitio extra ordinem*, a cui si riferiscono le prescrizioni racchiuse nel titolo *De sepulchris et lugendis* delle *Pauli Sententiae*. Infatti, il riferimento alla prassi comiziale compare proprio in apertura del titolo stesso, in Paul. Sent. 1.21.2, ove è posto il divieto di seppellire un cadavere all'interno delle mura cittadine: *Corpus in civitatem inferri non licet, ne funestentur sacra civitatis: et qui contra ea fecerit, extra ordinem punitur*. In letteratura, cfr. C. FERRINI, *Diritto*, cit., 334, secondo cui ricomprendere la violazione del sepolcro nella fattispecie della violenta proibizione dell'altrui funerale disciplinata dalla *lex Iulia de vi publica* costituiva «un vero acrobatismo esegetico», dato che la legge non diceva '*sepultus sit*', ma '*sepeliatur*'. Comunque, tale forzata interpretazione provverebbe il bisogno percepito dai Romani di una diversa qualità della pena rispetto alle sanzioni dell'azione editale, che evidentemente non dissuadevano molto i trafugatori: bisogno appagato con la creazione di un *crimen extraordinarium*.

⁴⁷⁰ Le pene della *damnatio ad metalla* per i soggetti di umile condizione e della *deportatio* per quelli delle classi sociali più agiate sono indicate anche in Paul. Sent. 1.21.4-5. Una sanzione più mite, invece, sarebbe stata inflitta a colui che avesse adibito il sepolcro a sua abitazione: in tal caso, Paul. Sent. 1.21.12 indica l'alternativa, '*pro qualitate personae*', tra il compimento di un *opus* di pubblica utilità e l'esilio.

cadaveri, per la quale Settimio Severo aveva raccomandato ai governatori un inasprimento della punizione: ossia la morte, nel caso in cui la rapina fosse avvenuta con le armi, o la *damnatio ad metalla*, qualora i *latrones* fossero stati disarmati⁴⁷¹.

7. Altri strumenti di difesa riconosciuti dalla 'civitas'.

7.1. La tutela interdittale.

È opportuno precisare che il titolare dello *ius sepulchri* non godesse soltanto dell'azione penale per la difesa del sepolcro: sebbene colui *ad quem ea res pertinet* non potesse esperire i mezzi processuali che richiedevano, tra i requisiti della legittimazione ad agire, la qualifica di *dominus*, tuttavia avrebbe potuto richiedere al magistrato contro gli atti di violazione della *res religiosa*, per il ripristino dello stato di fatto antecedente, l'*interdictum quod vi aut clam*, che prescindeva dal rapporto dominicale tra l'attore e la *res* da salvaguardare⁴⁷²: la medesima ragione, inoltre, giustificava la concessione dell'*operis novi nuntiatio*, per il caso in cui una costruzione sul fondo confinante rischiasse di arrecare danno al *monumentum*.

⁴⁷¹ L'evoluzione del *crimen sepulchri violati* in età tardoantica è trattata diffusamente in G. GIORGI, *Le multe sepolcrali in diritto romano*, Bologna, 1910, 9 ss.

⁴⁷² La formula pretoria dell'*interdictum quod vi aut clam* è riportata da Ulpiano in D. 43.24.1 pr. (Ulp. 71 *ad ed.*): *Praetor ait: 'Quod vi aut clam factum est, qua de re agitur, id cum experiendi potestas est, restituas.* Per l'approfondimento della legittimazione all'esperimento del rimedio è dirimente rifarsi allo studio di I. FARGNOLI, *Studi sulla legittimazione*, cit., 47 ss., ove è messo in luce come la tutela processuale non fosse apprestata soltanto a favore del *dominus*, o comunque del titolare di uno *ius in re* oppure di un rapporto obbligatorio sulla cosa, ma in via generale al soggetto che godesse dell'interesse all'*opus non factum*. In particolare, i frammenti giurisprudenziali ripetutamente sottolineano che l'attore dovesse avere un interesse a che l'*opus vi aut clam* non fosse effettuato, ossia che la turbativa non venisse realizzata. Trattavasi di un interesse che fungeva da criterio di legittimazione attiva, nettamente distinto da quello di tipo quantitativo diretto a stabilire l'ammontare della condanna per il caso in cui il convenuto non avesse ottemperato all'ordine di restituzione. In proposito, è significativo il pensiero di Giuliano, tramandato in un passo del commento ulpiano confluito in D. 43.24.11.14 (Ulp. 71 *ad ed.*): *Idem Iulianus scribit interdictum hoc non solum domino praedii, sed etiam his, quorum interest opus factum non esse, competere.* La generale applicabilità garantita dalla formula rendeva il rimedio accostabile agli interdetti popolari, senza tuttavia che si confondesse con essi: la natura anfibologica dell'istituto è ben descritta da I. FARGNOLI, *Studi sulla legittimazione*, cit., 105, che lo ritiene «quasi frapposto tra la categoria degli interdetti privati e quella dei popolari, quale un rimedio privato che presenta, però, una singolare affinità agli interdetti posti a tutela delle cose pubbliche». Del resto, nel *quod vi aut clam* l'interesse tutelato era soltanto quello del postulante, considerato quale *uti singuli* e non come parte della collettività dei *cives*, sebbene il divario con gli strumenti popolari non dovesse apparire così accentuato, come traspare dalla concessione dell'interdetto in relazione tanto a un *opus* realizzato su un suolo pubblico, quanto su un suolo sacro o religioso. Il riferimento è contenuto in D. 43.24.20.5 (Paul. 13 *ad Sab.*): *Sive in privato sive in publico opus fiat sive in loco sacro sive in religioso, interdictum competit*; passo commentato da F. FABBRINI, *Dai 'religiosa loca'*, cit., 199 nt. 11; D.A. MUSCA, *'Lis fullonum de pensione non solvenda'*, in *Labeo*, XVI, 1970, 292 nt. 28; C. BUSACCA, *'Ne quid in loco sacro'*, cit., 292 nt. 119; I. FARGNOLI, *Studi sulla legittimazione*, cit., 89 ss.

Con particolare riguardo alla tutela interdittale, Ulpiano afferma – in D. 43.1.1 pr. (Ulp. 67 *ad ed.*) – come fosse noto che gli *interdicta* fossero di pertinenza ‘*aut de divinis rebus aut de humanis*’, includendo fra i rimedi concernenti le cose di diritto divino quelli *de locis sacris* e *de locis religiosis*. Nel paragrafo successivo, in specie nel frammento D. 43.1.2.1 (Paul. 63 *ad ed.*), Paolo esemplifica quali ordini pretori fossero riconducibili alla protezione delle *res divini iuris* e, in tal modo, alle prerogative della sfera religiosa; essi sarebbero costituiti dagli interdetti: ‘*ne quid in loco sacro fiat*’ vel ‘*quod factum est restitatur*’ et *de mortuo inferendo vel sepulchro aedificando*.

Ora, con riferimento per lo meno al regime giustiniano, per come traspare dai vari passi del Digesto, risulta che il primo strumento, a carattere proibitorio, mirasse a garantire l’integrità delle *res sacrae*, nonché a impedire immissioni arbitrarie nel loro recinto⁴⁷³; il suo ambito di efficacia parrebbe essere stato esteso anche alla difesa delle *res sanctae*, ossia le mura e le porte cittadine: in particolare, Ermogeniano considerava vietata ogni attività compiuta su di esse che potesse arrecare un danno o un aggravio al loro utilizzo, mentre Paolo escludeva che potessero essere abitate senza il permesso del principe⁴⁷⁴. Manca, però, alcun accenno alle *res religiosae*, almeno dalla lettera dei frammenti versati nelle Pandette, il che lascia presumere che fossero escluse dal campo di applicazione del rimedio; analoga conclusione, peraltro, sembrerebbe aversi per l’interdetto *quod factum est restitatur*: esso, infatti, avrebbe rappresentato una speciale applicazione riconosciuta da D. 43.8.2.19 (Ulp. 68 *ad ed.*) ai *loci sacri* dello strumento volto a impedire che si costruissero opere ‘*in loco publico vel itinere*’, là dove proprio ragioni di difesa della religione della *civitas* (‘*hoc propter religionem*’) consigliavano di rendere più efficace la tutela dei luoghi sacri

⁴⁷³ Sull’ambito di applicazione dell’interdetto ‘*ne quid in loco sacro fiat*’, cfr. L. LABRUNA, ‘*Vim fieri veto*’, Napoli, 1971, 69 ss.; C. BUSACCA, ‘*Ne quid in loco sacro*’, cit., 266, 280 ss., che ne limitano l’estensione alla tutela delle sole *res sacrae*.

⁴⁷⁴ Cfr. D. 43.6.2 (Hermog. 3 *iuris epit.*): *In muris itemque portis et aliis sanctis locis aliquid facere, ex quo damnum aut incommodum irrogetur, non permittitur*; D. 43.6.3 (Paul. 5 *sent.*): *Neque muri neque portae habitari sine permissu principis propter fortuita incendia possunt*. La ragione che impediva lo *ius habitandi* in assenza dell’autorizzazione imperiale è ravvisata dal giurista nel pericolo che potessero divampare degli incendi in grado di distruggere i presidi posti a difesa della città: proprio tale giustificazione lascia intravedere come il carattere quasi sacrale delle *res sanctae* fosse ormai svanito, dato che la loro protezione non si fondava più, *sic et simpliciter*, sul carattere inviolabile delle *res divini iuris*, ma necessitava di ragioni profane, addirittura di mera utilità pratica, come il riferimento di Ermogeniano all’*incommodum* sembra suggerire. Sull’esistenza di un interdetto ‘*ne quid in loco sacro fiat*’, cfr. S. SOLAZZI, ‘*Quodam modo*’, cit., 110; sebbene in ID., *Ritorni su Gaio*, cit., 10 s., abbia assunto una posizione più prudente, dubitando che sia stato concesso uno specifico strumento interdittale a protezione delle *res sanctae*, lasciando così la questione in sospeso. Si veda altresì C. BUSACCA, ‘*Ne quid in loco sacro*’, cit., 291 s., per il quale non sarebbe esistito un interdetto introdotto appositamente per le *res sanctae*, «ma era ad esse estesa l’applicazione di quello ‘*ne quid in loco sacro fiat*’».

affiancando, alla prescrizione proibitoria, un ordine restitutorio (*'non solum facere vetamur, sed et factum restituere iubemur'*). Proprio il carattere speciale riconosciuto allo strumento non consentirebbe, quindi, di estenderne la vigenza, in via analogica, anche ai sepolcri, verso i quali non sussisteva la *'diversa causa'* della tutela rafforzata delle *res sacrae*: ossia la protezione della religione ufficiale⁴⁷⁵.

Lo *ius sepulchri* era specificamente tutelato, invece, dagli restanti due interdetti presenti nell'elencazione paolina, entrambi con connotati proibitori, che provvedevano a proteggere l'esercizio della facoltà di deporre il defunto nella tomba: vale a dire lo *ius inferendi*⁴⁷⁶. Il primo – l'*interdictum de mortuo inferendo*, la cui formula si legge in D. 11.8.1 pr. (Ulp. 68 *ad ed.*) – vietava al terzo di ostacolare il trasporto e il seppellimento della salma nel luogo in cui la sepoltura fosse legittima⁴⁷⁷; infatti, chiarisce sempre Ulpiano nel passo successivo, al titolare dello *ius sepulchri* non potesse essere impedito l'*inferre*, sia che tale effetto derivasse dall'illecita proibizione dell'*illatio mortui*, sia che conseguisse all'ostruzione dell'*iter ad sepulchrum*⁴⁷⁸. In quest'ultima evenienza, l'interdetto poteva essere richiesto negli stessi casi nei quali era esperibile l'*actio confessoria*, stante la presenza di un diritto reale limitato finalizzato al raggiungimento del sepolcro: anzi, si deve ritenere che il pretore concedesse, in via prioritaria, proprio lo strumento interdittale rispetto all'azione di accertamento (la *vindicatio servitutis*), giacché in D. 11.8.1.3 (Ulp. 68 *ad ed.*) si rinviene la notazione per cui lo strumento *de mortuo inferendo* dovesse essere riconosciuto altresì qualora colui

⁴⁷⁵ La formulazione dell'editto doveva essere diversa rispetto a quanto selezionato dai compilatori, allargando la tutela interdittale anche alle *res religiosae*. In proposito, O. LENEL, *Das 'edictum'*, cit., 456, ha ritenuto che esistesse un unico interdetto *«ne quid in loco sacro religioso sancto fiat»*, ricomprendendo il complesso delle *res divini iuris* anche nello strumento restitutorio *«quod factum erit, ut restituatur»*. L'inclusione delle *res religiosae* sarebbe fondata sul passo posto in D. 39.1.1.1 (Ulp. 52 *ad ed.*), inserito nel titolo *De operis novi nuntiatione: Hoc autem edictum remediumque operis novi nuntiationis adversus futura opera inductum est, non adversus praeterita, hoc est adversus ea quae nondum facta sunt, ne fiat: nam si quid operis fuerit factum, quod fieri non debuit, cessat edictum de operis novi nuntiatione et erit transeundum ad interdictum 'quod in loco sacro religiosove ... factum erit'*. Dello stesso avviso V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 189; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 62, mentre a parere di P. BONFANTE, *Corso*, cit., 49, invece, l'interdetto *ne quid in loco religioso fiat* – parallelo all'analogo interdetto proibitorio riconosciuto per le *res sacrae* e in origine fuso con il medesimo – sarebbe stato soppresso, in ragione del distacco sempre maggiore che la *res religiosa* avrebbe subito rispetto alla *res sacra*: con l'avvento del culto cristiano, infatti, si sarebbero dissolte le antiche credenze sui *Manes* e il sepolcro sarebbe venuto a costituire null'altro che un bene a carattere patrimoniale, coincidente con un luogo di sepoltura nel cimitero, pertanto privo di ogni aspetto *divini iuris*.

⁴⁷⁶ Sul carattere proibitorio dell'interdetto *de mortuo inferendo*, cfr. D. 11.8.1.4 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Hoc interdictum prohibitorium esse palam est*.

⁴⁷⁷ Cfr. D. 11.8.1 pr. (Ulp. 68 *ad ed.*): *Praetor ait: 'Quo quave illi mortuum inferre invito te ius esto, quo minus illi eo eave mortuum inferre et ibi sepelire liceat, vim fieri veto'*.

⁴⁷⁸ Cfr. D. 11.8.1.1 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Qui inferendi mortuum ius habet, non prohibetur inferre: prohiberi autem inferre videtur, sive in locum inferre prohibeatur sive itinere arceatur*.

ad quem ea res pertinet fosse stato titolare di ogni altra servitù (*‘idque erit probandum et si alia servitus debeatur’*)⁴⁷⁹. Del resto, un giudizio petitorio sarebbe stato più lungo e oneroso, richiedendo l’indagine sulla fondatezza della richiesta, mentre l’esigenza di permettere la sepoltura, e così di evitare il diffondersi del contagio sprigionatosi dal cadavere, richiedeva una rapida soluzione: assicurata, per l’appunto, con la tutela interdittale. Non stupisce, poi, che nel brano recepito in D. 11.8.1.2 (Ulp. 68 *ad ed.*) sia riconosciuta la legittimazione al *‘dominus proprietatis’*, dato che, con tutta evidenza, l’illecita ostruzione dello *ius mortuum inferendi* veniva in rilievo, nella generalità dei casi, quando il *monumentum* era ancora puro: proprio la deposizione del cadavere, infatti, avrebbe trasformato il luogo in *res religiosa*, facendo decadere il *dominium* in capo all’originario proprietario per conferirlo nella disponibilità dei *Manes*⁴⁸⁰.

Sotto un differente aspetto, il secondo interdetto – riportato in D. 11.8.1.5 (Ulp. 68 *ad ed.*) – poneva rimedio alla situazione nella quale fosse stata inibita la costruzione di un sepolcro nel luogo in cui fosse lecita l’inumazione: il caso più semplice riguardava il titolare dello *ius sepulcri* a cui venisse impedito, dal proprietario confinante, di edificare una tomba nel suolo di sua proprietà, pur in assenza delle preclusioni stabilite *iure publicorum* per tale attività⁴⁸¹. In questa circostanza, lo *ius inferendi* risultava essere protetto solo in via indiretta, posto che non si ravvisava alcuna necessità immediata di compiere una sepoltura: ad essere tutelato, quindi, era l’interesse religioso generale a che i monumenti funerari fossero costruiti e arredati, affinché il culto dei *divi parentum* fosse assicurato e accresciuto⁴⁸². La *ratio* sottesa alla concessione dell’interdetto, pertanto, giustificava che lo stesso fosse assicurato anche qualora un terzo avesse ostacolato i lavori di manutenzione del *monumentum*, destinati proprio a rendere decorosa la *sedes Manium*⁴⁸³.

⁴⁷⁹ Cfr. D. 11.8.1.3 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Item si mihi in fundum via debeatur, in quem fundum inferre volo, et via prohibear, hoc interdicto posse me experiri placuit, quia inferre prohibeor, qui via uti prohibeor: idque erit probandum et si alia servitus debeatur.*

⁴⁸⁰ Cfr. D. 11.8.1.2 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Hoc interdicto de mortuo inferendo dominus proprietatis uti potest, quod etiam de loco puro competit.*

⁴⁸¹ Cfr. D. 11.8.1.5 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Praetor ait: ‘Quo illi ius est invito te mortuum inferre, quominus illi in eo loco sepulchrum sine dolo malo aedificare liceat, vim fieri veto’.*

⁴⁸² Cfr. D. 11.8.1.6 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Interdictum hoc propterea propositum est, quia religionis interest monumenta exstrui et exornari.*

⁴⁸³ Cfr. D. 11.8.1.9 (Ulp. 68 *ad ed.*): *Aedificare autem non solum qui novum opus molitur intellegendus est, verum is quoque, qui vult reficere.*

7.2. L' *actio in factum* riconosciuta in D. 11.7.8.5 (Ulp. 25 *ad ed.*).

Chi si fosse trovato impedito all'esercizio dello *ius inferendi* non aveva, come unica alternativa perseguibile, l'*interdictum de mortuo inferendo*, ma financo un'*actio in factum* con la quale convenire in giudizio il terzo che proibiva illecitamente la costituzione dello *iustum sepulchrum*: donde il richiamo dei due rimedi nel brano ulpiano confluito in D. 11.7.8.5 (Ulp. 25 *ad ed.*)⁴⁸⁴. Si è testè ricordato, con riferimento al rapporto fra l'interdetto e l'*actio confessoria* nella fattispecie in cui fosse stato proibito l'*iter ad sepulchrum*, che il comando pretorio garantiva una celere conclusione della vicenda, di modo che il titolare dello *ius sepulchri*, se avesse avuto l'interesse di procedere quanto prima al seppellimento del feretro nella sede definitiva, avrebbe scelto senz'altro di chiedere il provvedimento d'urgenza al magistrato.

Tuttavia, nel frammento gaiano reso in D. 11.7.9 (Gai. 19 *ad ed. prov.*) si riconosce altresì la facoltà a colui cui fosse impedita l'*illatio*, anziché compiere quest'ultima in via immediata nel luogo destinato alla *iusta sepultura*, di procedere alla sepoltura altrove – in un luogo che sarebbe così divenuto, pur nella diversità delle intenzioni iniziali, la stabile dimora del defunto – per promuovere, in un secondo momento, l'*actio in factum*⁴⁸⁵. Tale rimedio avrebbe assicurato all'attore il risarcimento del danno proporzionato all'interesse che aveva avuto a non subire il divieto (la condanna, quindi, sarebbe stata commisurata al *quanti ea res fuit*), nella cui valutazione sarebbe stato ricompreso il prezzo pagato per la compravendita del sito da adibire a sepolcro o la mercede del luogo preso in locazione, come pure il valore del luogo proprio che, se l'attore non vi fosse stato costretto, non avrebbe reso religioso. L'azione mirava a conseguire, pertanto, il ristoro del pregiudizio arrecato da una illecita proibizione dello *ius mortuum inferre*: l'intento del proponente, allora, perseguiva un diretto interesse di carattere patrimoniale, assente nella procedura interdittale, che si risolveva in un ipotetico comando del pretore. Per tale ragione, dunque, Gaio si mostra sorpreso che alcuni escludessero l'azione modellata sul fatto a favore dell'erede o contro di

⁴⁸⁴ Cfr. D. 11.7.8.5 (Ulp. 25 *ad ed.*): *Ei, qui prohibitus est inferre in eum locum, quo ei ius inferendi eset, in factum actio competit et interdictum, etiamsi non ipse prohibitus sit, sed procurator eius, quia intellectu aliquo ipse prohibitus videtur.*

⁴⁸⁵ Cfr. D. 11.7.9 (Gai. 19 *ad ed. provinc.*): *Liberum est ei qui prohibetur mortuum ossave mortui inferre aut statim interdicto uti, quo prohibetur ei vis fieri, aut alio inferre et postea in factum agere: per quam consequetur actor, quanti eius interfuerit prohibitum non esse, in quam computationem cadit loci empti pretium aut conducti merces, item sui loci pretium, quem quis, nisi coactus est, religiosum facturus non esset. unde miror, quare constare videatur neque heredi neque in heredem dandam hanc actionem: nam ut apparet, pecuniariae quantitatis ratio in eam deducitur: certe perpetuo ea inter ipsos competit.*

esso: in essa, infatti, era dedotto il calcolo di una quantità pecuniaria, corrispondente alla diminuzione del patrimonio dell'*is ad quem ea res pertinebat* dovuta al comportamento illecito della controparte. Un ammanco economicamente valutabile realizzatosi nel momento in cui un altro terreno, destinato a rimanere puro, fosse stato occupato dalla salma, di cui avrebbe dovuto farsi carico – senza limiti di tempo – il responsabile o il suo successore, onde permettere la costituzione del patrimonio a vantaggio dell'originario titolare dello *ius sepulchri* o del suo erede.

8. *Le multe sepolcrali.*

8.1. *Nozioni generali.*

Finora si sono illustrati gli strumenti di tutela apprestati dalla *civitas* avverso gli atti di danneggiamento e usurpazione del sepolcro, nonché di illecito impedimento dell'esercizio dello *ius mortuum inferendi*; tuttavia, numerose attestazioni epigrafiche sembrerebbero testimoniare che anche i privati potessero, in concorso con quanto predisposto dall'ordinamento cittadino, comminare delle sanzioni contro i violatori della *res religiosa*: il riferimento è all'intricata questione delle multe sepolcrali. Le lapidi funerarie con incise le formule condannatorie sono state rintracciate, in massima parte, nell'Asia Minore e nell'Ellade, essendo nondimeno diffuse in Italia, in specie nei luoghi che mantenevano un legame con le regioni orientali dell'impero; l'arco temporale dei vari reperti, inoltre, sarebbe alquanto vasto, dal III sec. a.C. – periodo a cui risalgono le epigrafi trovate in Caria e Licia, ove è dato supporre fosse sorta la pratica – fino ai primi anni del IV sec. d.C.⁴⁸⁶ Le condotte vietate dal fondatore del sepolcro si sostanziano, nella generalità dei casi: nella semplice violazione del sito religioso⁴⁸⁷; negli atti di disposizione dello stesso, a titolo di vendita, locazione o donazione⁴⁸⁸; nella sepoltura del soggetto che non godesse dello *ius inferri*, vale a

⁴⁸⁶ Cfr. A.M. ROSSI, *Ricerche sulle multe sepolcrali romane*, in *Rivista storica dell'antichità*, V, 1975, 1-2, 156; G. GIORGI, *Le multe*, cit., 24 s.

⁴⁸⁷ Cfr. *CIL* VI⁴, 29913: *Si quis titulum meum violaverit inferat aerario s(esterium) (novem milia) in n(ummum)*; *CIL* III¹, 2631: *(Si quis hoc sepulchrum violare voluerit da(re) debebit) fisco argenti p(ondo) (triginta milia)*; *CIL* III¹, 2632: *Siquis voluerit hunc sepulchrum violare dabit fisco argenti lib(eri) quinquaginta*.

⁴⁸⁸ Cfr. *CIL* VI², 13312: *Si quis hunc monumentum vendere vel donare voluerit inferet aerario publico s(esterium) (quinquaginta milia) n(ummum)*; *CIL* XIV¹, 1644: *Ex hoc mon(ument)o veto dona(re) neque ve(ndere) exte(ro) quo(dsi) quis ita fecer(it) dabit p(oena) e(nomini) Virgini(bus) Vestalibus*. Il riferimento alla locazione si rinviene, *ex multis*, in *CIL* IX, 136: *Neque ulli liquebit locationis causa in annis centum quandoq transvendere quod si qui adversus it fecerint eorum bona pertinere debebunt ad rem publicam Brundi*

dire nell'*illatio* di un soggetto *exterum*⁴⁸⁹. La quantificazione della sanzione è talmente eterogenea da escludere l'esistenza di un criterio predeterminato, così come risultano variabili i destinatari delle multe, sebbene una parte rilevante di esse indichi nell'erario del popolo romano l'ente a cui il violatore dovesse versare l'ammenda, sostituito, nei rilievi sepolcrali più recenti, dal fisco: ciò a seguito della riforma delle finanze dell'impero, che aveva determinato l'assorbimento del primo, in origine indicante il solo denaro del *populus*, da parte del secondo, ossia le originarie entrate nella disponibilità del principe. È presente anche l'indicazione a favore dei sacerdoti – in particolare i pontefici e le vestali, talvolta anche in concorso tra loro –, di determinate città e, meno di frequente, di un tempio. Inoltre, in alcune lapidi si ammette financo che qualsiasi interessato potesse agire per rendere effettiva la pena, secondo il principio proprio delle azioni popolari, mentre in altre è riconosciuta una quota della condanna a favore del delatore⁴⁹⁰.

8.2. Ipotesi sul fondamento giuridico.

Nonostante i connotati essenziali delle multe sepolcrali siano stati finora soltanto accennati, emerge con evidenza la difficoltà di cogliere il loro fondamento giuridico; in special modo, è stato sostenuto come le stesse mal si

sinorum. Vietata risulta anche la disposizione fiduciaria avente ad oggetto il sepolcro, da ravvisarsi nella vendita simulata di quest'ultimo: *CIL X*¹, 2244: *Is qui voluerit vendere vel donare vel fidei iurare da(bit) rei publicae Puteo(lanorum) s(estertium) (quingenta milia) n(ummum)*. Talvolta, inoltre, le disposizioni del fondatore colpivano con la multa anche gli atti dispositivi concernenti il terreno circostante la tomba e l'*ornamentum*, ossia le parti accessorie che – salvo si fosse trattato di elementi decorativi innestati stabilmente nel monumento – non avevano il regime di inalienabilità proprio della *res religiosa*: *CIL VI*², 12118: *(Si quis au)tem ex posteris meis vel posse(ssoribus futuris te)mpaverit hoc sepulchrum cum (circa sua maceria) circumdatum et superposito (cubiculo pro pretio a)lienare vel sub specie donationis (transfere)ret ark(ae) Pont(ificum) s(estertium) (quingenta milia) n(ummum)*. Desta peraltro interesse l'iscrizione trascritta in *CIL VI*³, 16641, in quanto imputa la multa non soltanto al venditore della *res religiosa*, ma anche al compratore: *Hoc monumentum ne(que e)mere neque vendere cuiqu(am) licebet nam poenae nomin(e) dare debet aerario s(estertium) (quingenta milia) n(ummum)*. Nel reperto posto in *CIL XIV*¹, 1153, invece, si punisce non soltanto la vendita del sepolcro e la sua generica violazione, ma financo l'illecita attività di raschiatura delle iscrizioni – già sanzionata da Paul. Sent. 1.21.8 – che avrebbe reso la tomba anonima e, quindi, facilmente usurpabile: *Quisquis hunc titulum sive monumentu sive sepulchrum est deasciaverit at violaverit vendiderit s(estertium) (ducentorum milia) n(ummum) aerario populi Romani damnas esto dare heredi aute neque venditori hoc monumentu sive sepulchrum non sequetur*. Si veda, sul significato giuridico di *deasciare*, S. LAZZARINI, 'Sepulcra familiaria', cit., 55 ss., in specie 61, secondo cui «*deascio* altro non sarebbe che l'abrasione dell'epigrafe originaria effettuata con l'impiego di uno scalpello o di un utensile similare, per poter poi incidere un'ulteriore dedica, simulando la legittimità di una deposizione che tale non sia».

⁴⁸⁹ Cfr. *CIL XIV*¹, 307: *In hoc au(tem) monum)ento quisque ex(eru) corpus (inferre) voluerit davit rei publice Ostiens(ium) s(estertium) (quingenta milia) n(ummum)*; *CIL VI*², 13785: *(Qui) ex(eru) corpus inducere voluerit poenae (n)omine inferet arcae Pontificum s(estertium) (quingenta milia) n(ummum)*; *CIL VI*⁴, 39095: *(Si quis ante me) hoc sepulchro corpus (alienum ponere) voluerit aerario popu)li Romani inferet s(estertium) (decem milia) n(ummum)*

⁴⁹⁰ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 180.

armonizzassero con il principio dell'assoluta indisponibilità del sepolcro, comportante la nullità dell'alienazione della *res religiosa*, talché le sanzioni, vietando degli atti considerati impossibili dallo *ius civile*, non avrebbero avuto alcuna utilità. D'altronde, come poc'anzi argomentato sulla base della costituzione posta in C. 9.19.1 *Imp. Gordianus A. Zenoni* (a. 240), è concepibile che lo scopo del fondatore non fosse quello di evitare che il sepolcro fosse distratto, dato che la carenza dello *ius vendendi* era ben nota, quanto ricomporre la *laesio religionis*: la stessa *ratio*, quindi, che giustificava il cumulo dell'azione *in factum* penale con la perseguibilità del colpevole per il *crimen sepulchri violati*. Inoltre, la notevole diffusione della prassi rende arduo pensare che le iscrizioni fossero scolpite solamente per ragioni superstiziose, sicché numerose sono state le teorie avanzate per chiarirne il significato.

Il pensiero di Mommsen ha influenzato grandemente gli studi successivi sul tema, secondo il quale l'estensione del fenomeno sarebbe spiegabile con la sua introduzione, per il territorio di Roma e dell'Italia, per mezzo di un senatoconsulto, venendo a diffondersi in seguito nelle province in forza di costituzioni imperiali e di editti dei governatori: la mancanza di uniformità rintracciabile nelle formule non permetterebbe, infatti, di ricondurre la prassi a una legge efficace in tutto l'impero⁴⁹¹. Inoltre, la natura giuridica del divieto posto dal fondatore non avrebbe avuto i caratteri della multa, come impropriamente riportato dalla tradizione, ma di una *poena*⁴⁹², in greco *próstimon*, ossia di una tassazione imposta dal committente del sepolcro in forza di un'autorizzazione rilasciata dall'autorità pubblica: d'altra parte, lo storico tedesco definisce eloquentemente la sanzione come 'öffentliche Busse', rendendo così palese che la fonte di legittimità del potere del fondatore risiedesse in una disposizione legislativa della *civitas*. Tanto più che lo studioso ritiene verosimile che tale *poena* potesse essere stabilita soltanto a seguito di esplicito permesso dell'autorità competente a conoscere, nel procedimento successivo, la commissione dell'illecito: identificabile nel collegio dei pontefici, in Roma, e nell'autorità della città interessata, fuori dall'Urbe⁴⁹³. Sarebbe stato proprio il potere cittadino, quindi, a stabilire l'ammontare massimo della multa, che non superava, di norma, i centomila sesterzi in suolo italico e i cinquemila denari nelle province: la

⁴⁹¹ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römische Strafrecht*, cit., 816. L'autore affronta il tema delle multe sepolcrali, con il medesimo tenore, anche in ID., *Römische Staatsrecht*, II.1, cit., 70 ss.

⁴⁹² Dello stesso avviso U. BRASIELLO, voce *Multa* (*dir. rom.*), in *Noviss. dig. it.*, X, Torino, 1964, 985. Se il significato originario del termine *multa* era sinonimo di *poena*, nel prosieguo è venuto ad assumere l'accezione di ammenda pecuniaria, come sostenuto da S.M. MARENGO, *Le 'multae'*, cit., 77.

⁴⁹³ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römische Strafrecht*, cit., 816 s.

somma, una volta riscossa, sarebbe stata devoluta, in alternativa, alla cassa dello Stato, a quella dell'ente municipale, al tesoro dei pontefici. Sarebbe stata vigente la regola, comunque, che lo Stato potesse in ogni caso percepire la sanzione ovunque fosse disposta: essa sarebbe stata incamerata dall'*aerarium*, come tutte le pene pecuniarie, e non dal *fiscus*: la menzione di quest'ultimo nelle iscrizioni italiche più tarde e in quelle orientali sarebbe dovuto alla scomparsa del primo già nel II sec. d.C., in quanto nelle province l'amministrazione finanziaria imperiale percepiva anche le somme riservate all'*aerarium*, costituendo in ognuna di esse un'unica cassa centrale⁴⁹⁴.

Con riguardo al regime processuale, l'autore ritiene che la cognizione sulle multe sepolcrali spettasse, almeno a Roma, ai pontefici, i quali sarebbero stati competenti a istruire un procedimento amministrativo con riguardo non solo alle sanzioni attribuite alla cassa del collegio, ma verosimilmente anche a quelle destinate a profitto dello Stato, posto che il frequente cumulo delle due multe non poteva dar luogo a più di una sentenza. Come nel processo pretorio, peraltro, sarebbe spettato all'interessato instaurare la procedura cognitoria in prima istanza: soltanto qualora non ne avesse dato corso, la denuncia avrebbe potuto essere presentata da chiunque, senza che all'accusatore spettasse tuttavia una qualche ricompensa⁴⁹⁵. Diversamente sarebbe accaduto fuori dall'Urbe, ove le multe sarebbero state portate alla conoscenza del magistrato della città, a cui profitto era stata stabilita la *poena*, per mezzo di un'azione popolare, quindi mediante l'instaurazione di un vero e proprio processo, che assicurava financo una ricompensa al delatore: anche in questo caso, la cognizione sovra le multe cittadine si sarebbe cumulata con quella sulle multe statali, in ragione della frequenza con cui entrambe venivano stabilite⁴⁹⁶.

Quanto dedotto dal Mommsen, il cui nucleo concerne la supposizione che la prassi funeraria avesse la base normativa in talune deliberazioni della *civitas*, è ritenuto valido da Moritz Voigt, convinto che la tradizione delle multe sepolcrali,

⁴⁹⁴ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römische Strafrecht*, cit., 817 s. La multa sarebbe potuta attribuirsi non soltanto a vantaggio della città nel cui ambito territoriale si trovasse il sepolcro, ma anche a favore di qualsiasi altra città. A Roma, invece, la multa avrebbe potuto stabilirsi anche a beneficio del collegio pontificale e delle vestali: il che avrebbe comportato comunque una devoluzione della stessa allo Stato, in quanto la cassa degli ordini sacerdotali non era di fatto separata da quella statale. Il Mommsen ritiene che non siano rintracciabili altri destinatari in Italia, mentre in rari casi si trovano nelle province alcune lapidi con la comminazione di multe a favore di collegi e di templi e, nel periodo più tardo, spesso a profitto dei veterani e della Chiesa (cfr. TH. MOMMSEN, *Römische Strafrecht*, cit., 819 nt. 5): il carattere del tutto eccezionale di tali sanzioni confermerebbe il fondamento legislativo della pratica, così come la mancata menzione delle divinità pagane ne indicherebbe l'origine recente.

⁴⁹⁵ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römische Strafrecht*, cit., 819.

⁴⁹⁶ Cfr. TH. MOMMSEN, *Römische Strafrecht*, cit., 820.

originaria dalla Licia, fosse stata normata, una volta pervenuta a Roma, dalla *lex Cornelia sumptuaria* dell'81 a.C.⁴⁹⁷. Si tratta di una ricostruzione, però, del tutto congetturale, che non sembra fondarsi su alcun elemento probatorio: anzi, nelle molte formule lapidarie pervenute mai compare il riferimento a un qualche provvedimento autorizzatorio emesso dall'autorità pubblica, sicché è davvero arduo assumerne, anche in via di mera ipotesi, l'esistenza⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ Cfr. M. VOIGT, *Über die lex Cornelia sumptuaria*, in *Berichte über die Verhandlungen der königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse*, XLII, 1890, 268. Con riguardo alla dottrina tedesca, è opportuno citare anche il pensiero di PH.E. HUSCHKE, *Die 'Multa' und das 'Sacramentum' in ihren verschiedenen Anwendungen. Zugleich in ihrem grundlegenden Zusammenhange mit dem römischen Criminal- und Civil-Processe dargestellt*, Leipzig, 1874, 315 ss., il quale osserva come in epoca arcaica fosse riconosciuto al *pater* il potere di disporre della propria *familia*, per il tempo successivo alla propria morte, mediante prescrizioni che vincolavano i successori: a garanzia dell'osservanza di tali prescrizioni, il testatore avrebbe stabilito alcune sanzioni a danno dei familiari e, con l'estendersi della facoltà di nominare un erede al di fuori della famiglia, degli stessi eredi estranei. Il fondamento giuridico delle multe sarebbe stato quindi rintracciabile nel potere, di portata larghissima, concesso al testatore dalle XII Tavole, ove era scolpito: *'uti legassit super pecunia tutelave suae rei ita ius esto'*. La base normativa delle multe sepolcrali nel precetto decimtabulare è riscontrata anche da F. WANSER, *'De iure sepulcrali Romanorum quid tituli doceant'*, Darmstadt, 1887, 7 ss., (che ritiene però verosimile la necessità di una ratifica da parte della competente autorità affinché le multe divenissero efficaci), nonché da E. CUQU, *Institutions juridiques des Romains*, I, Paris, 1891, 363.

⁴⁹⁸ In tal senso si è espresso C. FERRINI, *'De iure sepulchrorum apud Romanos'*, in *AG*, XXX, 1883, 447 ss., ora in *Opere di C. Ferrini*, IV. *Studi vari di diritto romano e moderno*, Milano, 1930, 33 ss., stupendosi che una legge volta a dettare la disciplina di una prassi così diffusa non fosse venuta in evidenza in alcuna delle lapidi rinvenute. Egli non crede che le disposizioni del fondatore fossero prive di efficacia, riconducendo le stesse alla pena che il giudice avrebbe dovuto stabilire qualora il titolare dello *ius sepulchri* avesse esperito l'*acti sepulchri violati*: ebbene, le multe sepolcrali costituivano per l'appunto la determinazione della somma che l'interessato avrebbe potuto chiedere nell'ambito di quel giudizio, come se l'ammontare della condanna – stabilito dall'editto nel *quod aequius melius videbitur* – fosse già stato prestabilito dal fondatore, che avrebbe così quantificato in anticipo il suo interesse a che il sepolcro non venisse violato. La discrezionalità in base alla quale l'*is ad quem ea res pertinet* poteva fissare l'ammontare della sanzione, tuttavia, soffiava il limite massimo dei centomila sesterzi, che rappresentavano la somma fissa ricompresa nella *condemnatio* nel caso in cui l'azione *in factum* pretoria avesse assunto carattere popolare. Deve però segnalarsi che lo stesso C. FERRINI, *Diritto*, cit., 332 s., a distanza di qualche anno dal primo scritto, sembri accedere alla congettura di Mommsen, ritenendo «molto verosimile, se non certo» che le multe sepolcrali avessero un fondamento in qualche generale disposizione legislativa. Escludono l'esistenza di un atto normativo generale a disciplina dei sepolcri anche F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux*, cit., 114 ss., il quale osserva che le epigrafi che riportano l'iscrizione di una legge andrebbero lette come se facessero riferimento a una *lex privata*. In particolare, l'autore contestualizza la questione delle multe nell'evoluzione della protezione concessa dal diritto pontificale ai sepolcri familiari, di cui facevano parte anche le tombe individuali sulle quali si era usi scolpire le sanzioni stesse: pertanto, la violazione del sepolcro costituiva, in età arcaica, un illecito religioso, rimesso alla giurisdizione dello *ius sacrum*, venendosi nel tempo – con la progressiva laicizzazione del fenomeno giuridico – a trasformare in una monetizzazione dell'antico *piaculum*. Nel solco di De Vischer, si è posto anche G.I. LUZZATTO, voce *Sepolcro (dir. rom.)*, in *Noviss. dig. it.*, XVII, Torino, 1970, 31 ss.; nonché G. LONGO, *Sul diritto*, cit., 146, per il quale le multe sepolcrali assicuravano le tombe familiari alla loro destinazione specifica, in ottemperanza alle intenzioni del fondatore: pratica che divenne più frequente man mano che l'uso sociale di destinare tali sepolcri ai soli membri della comunità domestica venne meno sentito. Critico verso la supposizione che la materia delle multe avesse una base legislativa anche V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 185 ss., che riconduce le sparute menzioni epigrafiche a una *lex publica*, prive peraltro di sanzioni, non alla fattispecie dell'alienazione del sepolcro, ma a certe specie di servitù a favore del sito sepolcrale. Insomma, se anche fosse esistita una legge, essa avrebbe avuto ad oggetto null'altro che la disciplina delle condizioni del sepolcro e dei diritti ad esso accessori, non certo la materia delle multe sepolcrali. Del resto, l'elemento decisivo per l'esclusione di una legge del popolo romano a fondamento delle sanzioni è ravvisato da Scialoja nella considerazione che la punizione della violazione del sepolcro – che pure

Sul versante della dottrina italiana, ha avuto risalto lo studio di Giuseppe Giorgi, che contesta *in primis* una sovrapposizione delle fattispecie disciplinate dalle multe sepolcrali con l'ambito di applicazione dell'*actio sepulchri violati*; il contenuto della vasta schiera di epigrafi non sarebbe allora riconducibile ad ogni atto di offesa al sepolcro, ma soltanto a quattro tipi di condotte: la destinazione della tomba a chi non fosse della famiglia, l'alienazione della tomba medesima, la sepoltura in essa di un estraneo e l'apertura del sarcofago, unicamente come atto precedente all'illazione di un *extraneus* nel sepolcro⁴⁹⁹. Le persone a cui il divieto era rivolto, inoltre, sarebbero state circoscritte a una sfera limitata di *exteri* – al contrario di quanto accadeva nell'azione penale pretoria, che colpiva chiunque avesse leso la *res religiosa* –, coincidente con i titolari dello *ius sepulchri* che non avessero osservato le limitazioni, relative al *sepulchrum familiare*, che il fondatore aveva stabilito allo *ius mortuum inferendi* e allo *ius inferri*⁵⁰⁰. Dunque, le iscrizioni che recano comminatoria di multa avrebbero preso di mira certi atti leciti che il committente del sepolcro aveva voluto vietare ai futuri detentori del diritto alla tomba, al fine di assicurare la destinazione della stessa a un certo gruppo di familiari o di altre persone designate, con l'esclusione di altri, che pure avrebbero avuto in astratto la facoltà di utilizzo del sito sepolcrale. Peraltro,

coincideva, nel suo massimo condannatorio pari a centomila sesterzi, con quanto emerge dalle epigrafi – non fosse stabilita in una legge, ma nell'editto come conseguenza di un'*actio in factum* penale: sicché se una disposizione legislativa fosse esistita, l'azione penale «sarebbe stata di natura legittima o civile, e non di natura pretoria».

⁴⁹⁹ Cfr. G. GIORGI, *Le multe*, cit., 38. Si veda, per la recensione dell'opera, E. ALBERTARIO, *A proposito*, cit., 61 ss. L'autore non accoglie l'opinione – basata sull'interpretazione del sintagma '*in utroque*' presente in D. 11.7.6 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*) come riferito ad ambedue le specie di sepolcri – secondo cui Giustiniano aveva consentito l'*illatio* di un erede, ancorché estraneo ai *sui*, nel sepolcro familiare. Secondo la lettura opposta, ribadita anche in E. ALBERTARIO, *Sul contenuto*, cit., 35 s., l'*extraneum* avrebbe potuto essere inumato in un sepolcro ereditario se non vi fosse stata una *contraria testatoris voluntas* – come parrebbe attestare D. 47.12.3.3 (Ulp. 25 *ad ed.*) – mentre la possibilità che lo stesso entrasse in un sepolcro familiare sarebbe stata preclusa dalla medesima destinazione domestica della tomba. La conferma della riserva esclusiva di quest'ultima tipologia sepolcrale ai soli membri della *familia* sarebbe rinvenibile proprio nelle multe epigrafiche, che avrebbero vietato la destinazione dei *sepulchra familiaria* agli estranei. Diversa l'idea formulata da S. LAZZARINI, '*Sepulcra familiaria*', cit., 17 ss., che ravvisa una stratta analogia fra i due tipi fondamentali di sepolcri con riguardo allo *ius inferendi*. In specie, i *sepulchra familiaria* si sarebbero suddivisi in due sottocategorie, a seconda che il fondatore avesse o meno proibito la deposizione di *alieni*: nel primo caso, ai titolari dello *ius sepulchri familiaris* non sarebbe spettato lo *ius mortuum inferendi* (ma soltanto lo *ius inferri*); nel secondo, sarebbe stato lecito accogliere soggetti estranei alla comunità parentale nel sepolcro, «purché ciò non ne impedisse la destinazione primaria in favore della *familia*». Le prescrizioni del fondatore sulla riserva esclusiva familiare sarebbero state disposte epigraficamente, con le multe sepolcrali per l'appunto. Quindi Lazzarini distingue le tombe familiari su cui compare una clausola di esplicita esclusione, dalle tombe con mera destinazione familiare, compatibili con la presenza di estranei. Inoltre, la tutela giuridica del sepolcro familiare sarebbe stata assicurata, nel caso di inadempimento delle disposizioni del testatore, dall'*actio sepulchri violati*, come già riconosciuto in D. 47.12.3.3 (Ulp. 25 *ad ed.*) per i sepolcri ereditari. *Contra* A. PALMA, voce *Sepolcro (dir. rom.)*, in *Enc. dir.*, XLII, Milano, 1990, 5, secondo cui «l'esclusivismo familiare è una qualità del sepolcro che non riceve una garanzia giuridica».

⁵⁰⁰ Cfr. G. GIORGI, *Le multe*, cit., 42 ss.

l'esigenza di incidere tali multe sarebbe sorta con l'attenuarsi dell'antico concetto, tutto familiare, dell'*hereditas*, che aveva comportato l'usanza di designare successori estranei ai *sui*, i quali avrebbero acquisito – tra le componenti dell'eredità – anche il diritto di aprire le tombe di famiglia: sicché il *pater*, proprio per impedire questo «extrafamigliarizzarsi del sepolcro», avrebbe consacrato il divieto nell'iscrizione accompagnandolo con un'apposita sanzione⁵⁰¹. Nell'escludere che un'unica legge avesse dettato il regime delle *poenae* – la quale «avrebbe fatto, con esempio più unico che raro, di ogni privato un legislatore»⁵⁰² –, Giorgi riconduce il loro fondamento a quello delle multe testamentarie connesse a un onere: in specie, le limitazioni disposte dal fondatore avrebbero costituito un *modus* apposto nell'atto di ultima volontà, con le relative sanzioni comminate nel caso di inadempimento. Il fondatore, pertanto, se avesse voluto assicurare a sé e ai suoi discendenti la destinazione della tomba, avrebbe potuto imporre un onere personale al beneficiario del lascito ereditario, che fosse estraneo al nucleo familiare, dando incarico a un terzo (il fisco, i pontefici, la città o l'ente pubblico che avesse ritenuto più adeguato) affinché conoscesse la contravvenzione e incamerasse la relativa sanzione⁵⁰³.

La ricostruzione di Giorgi, a ben vedere, si basa, da un lato, sulla teoria di Fadda in ordine alla commercialità dello *ius sepulchri*; dall'altro, sulla natura testamentaria delle multe sepolcrali. Proprio nella natura patrimoniale del diritto al sepolcro è ravvisata la ragione per cui fossero prescritti i divieti di alienare la *res religiosa*, i quali non avrebbero riguardato il sepolcro in quanto tale, stante la conosciuta indisponibilità dello stesso, ma il diritto al suo utilizzo⁵⁰⁴. Tale assunto, come in precedenza dimostrato, è però insostenibile, dato che lo *ius sepulchri* divideva lo stesso regime della cosa a cui accedeva; inoltre, non è affatto improbabile che le multe avessero ad oggetto atti giuridici considerati nulli dallo *ius civile*, dato che lo scopo perseguito era di ricomporre la *laesio religionis*, piuttosto che di impedire l'alienazione. Comunque, deve ammettersi che la facoltà del testatore di restringere o escludere lo *ius inferendi* in capo all'erede non rappresentava un concetto estraneo all'esperienza giuridica romana, come attestato anche in D. 47.12.3.3 (Ulp. 25 ad ed.), dove è consentito l'esperimento dell'*actio sepulchri violati* anche contro l'erede che avesse compiuto l'*illatio mortui* in violazione delle disposizioni del *de cuius* ('*si forte contra voluntatem*

⁵⁰¹ Cfr. G. GIORGI, *Le multe*, cit., 53 s.

⁵⁰² Cfr. G. GIORGI, *Le multe*, cit., 54.

⁵⁰³ Cfr. G. GIORGI, *Le multe*, cit., 55 s. Di opinione contraria, E. ALBERTARIO, *A proposito*, cit., 67.

⁵⁰⁴ Cfr. G. GIORGI, *Le multe*, cit., 40, ove richiama C. FADDA, *Le 'res religiosae'*, cit., 311.

testatoris intulit'). Nonostante le premesse poste da Giorgi possano quindi ritenersi in parte valide, tuttavia risulta difficile condividere la conclusione tratta dalle stesse, che ravvisa un rapporto tra le disposizioni delle lapidi e quelle del testamento⁵⁰⁵. Infatti, non sempre l'ordinatore del sepolcro coincideva con il testatore, poiché era possibile che il *monumentum* fosse stato costruito da una persona diversa dal defunto: proprio tale considerazione fa cadere del tutto l'idea che le multe fossero disposizioni *mortis causa* che assumevano efficacia dopo il decesso del disponente⁵⁰⁶.

Il concetto giuridico su cui poggiavano tali iscrizioni sepolcrali sembra davvero misterioso, tanto che anche gli autori più autorevoli non nascondono le proprie difficoltà a ravvisarne il fondamento. Scialoja è propenso a scorgervi, in via di pura ipotesi, la stessa ragione che aveva spinto il pretore ad introdurre l'*actio sepulchri violati*, ritenendo peraltro che l'ambito di applicazione dei due rimedi fosse lo stesso. Pertanto, come il magistrato aveva introdotto un'*actio vindictam spirans*, mirante a infliggere una pena al violatore del sepolcro, allo stesso modo i privati avrebbero difeso il medesimo bene richiamando i soggetti preposti alla polizia amministrativa, nella speranza che agissero contro il profanatore. D'altra parte, l'autore considera verosimile che, nell'età arcaica, le violazioni consistessero in illeciti religiosi, riparati per mezzo dell'intervento dei pontefici, a cui in seguito si era accompagnata la tutela penale apprestata dai magistrati: l'elemento del *fas*, però, sarebbe rimasto predominante sullo *ius*, di modo che le disposizioni civili relative alla difesa delle *res religiosas* sarebbero state concepite per proteggere i principi dello *ius pontificium*. Talvolta poteva accadere che lo *ius civile* dettasse una disciplina dissonante rispetto al sentimento religioso – come nel caso delle multe stesse, ove il disponente pretendeva una tutela più incisiva rispetto ai mezzi riconosciuti dalla *civitas* –, ma il privato non aveva comunque alternativa dall'affidarsi agli unici mezzi di protezione dallo stesso apprestati al fine di salvaguardare la religiosità del proprio sepolcro⁵⁰⁷. La

⁵⁰⁵ La natura delle multe come disposizioni testamentarie è attestata non solo da Giorgi, ma anche da PH.E. HUSCHKE, *Die 'Multae'*, cit., 315 ss.; F. WANSER, *'De iure sepulcrali'*, cit., 7 ss.; E. CUQ, *Les institutions*, cit., 363.

⁵⁰⁶ Nello stesso senso, cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 187; G. IMPALLOMENI, *Per una nuova ipotesi sul fondamento giuridico delle sanzioni sepolcrali alla luce dei ritrovamenti in Concordia Sagittaria*, in *Aquileia Nostra*, LV, 1984, ora in *Scritti di diritto romano e tradizione romanistica*, Padova, 1996, 517 (da cui si cita), il quale osserva che potesse essere gravato *mortis causa* soltanto colui che avesse ricevuto un corrispondente beneficio, mentre il profanatore parrebbe colpito come tale e non in quanto beneficiario di un lascito testamentario. Inoltre, anche se si ammettesse che l'ordinatore fosse lo stesso seppellito, la violazione del sepolcro avrebbe costituito un fatto accaduto dopo la sua morte, sicché la pretesa pecuniaria non poteva considerarsi parte del suo asse ereditario: un tanto escluderebbe che egli avesse potuto disporre in base alle comuni regole in tema di atti *mortis causa*.

⁵⁰⁷ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 187 s.

posizione di Scialoja, che non raggiunge risultati certi sulla natura delle epigrafi, è rischiarata da una breve nota di Scherillo, il quale desume, dal fatto che gli abusi perseguiti dai fondatori fossero grossomodo quelli ricompresi nel concetto di violazione del sepolcro, che le multe rappresentassero una fase anteriore all'introduzione dell'*actio sepulchri violati*. Talché con siffatte sanzioni, la pena per il violatore non sarebbe stata più soltanto religiosa, ma sarebbe dipesa dall'autonomia dei privati. L'usanza tralatizia di incidere le stesse nelle lapidi funerarie sarebbe infine sopravvissuta anche dopo aver perso ogni importanza pratica, stante la piena tutela assicurata dallo *ius civile*⁵⁰⁸.

Si staglia, per la sua originalità, nello scenario dottrinale l'ipotesi avanzata da Impallomeni, poggiata sullo studio di alcune epigrafi rinvenute nel 1873 nel sepolcreto militare di Concordia Sagittaria. Lo studioso recupera, in proposito, l'idea che tali multe avessero una base normativa pubblicistica, sebbene escluda l'emanazione di un provvedimento ad efficacia generale, ritenendo invece plausibile l'avvenuta promulgazione di norme aventi rilievo locale: proprio il carattere municipale del fondamento giuridico delle sanzioni spiegherebbe il motivo per cui esse fossero ignorate dalla giurisprudenza e dalla legislazione imperiale. Il diverso ammontare delle multe, ad ogni modo, ne disvelerebbe la vera funzione, da rintracciarsi nella garanzia che il fisco – il destinatario delle somme indicato nella quasi totalità delle iscrizioni concordiesi – assicurava per la pubblica sorveglianza dei luoghi sepolcrali: servizio che non doveva essere gratuito, ma proporzionale all'ammontare dell'ammenda indicata nell'epigrafe⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ Cfr. G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 64.

⁵⁰⁹ Le cinque epigrafi considerate dall'Impallomeni sono le seguenti: *CIL V, 8761: Fl(avius) Victurinus d(e) n(umero) l Bataorum seniorum l qui vixit (annis) pl(us) m(inus) XXXV l emta est arca de proprio l labores suo et qui eam arca(m) l aperire voluerit iure ei ma l nus pricidentur aut fisco inferat l auri libra(m) una(m); CIL V, 8762: Fl(avius) Victurus d(e) n(umero) sagita l riorum Ner(viorum) qui vixit an(nis) pl(us) m(inus)XXXVII emta est ei arca l de proprio labore suo et qui eam aperire voluerit iure ei ma(nus) l pricidentur aut fisco inferat l rgenti p(o)n(do) V; CIL V, 8768: Arca Manioni milite e nume l ro Brucherum et si quis eam l aperuerit ut mani eius pricidantur l aut in fesco det auri pondo doa l Cons(ulibus) n(?) Arcadio l et Onorio (Au)g(u)st(i)s; ILCV 473 = NS (1890), 340: Fl(avius) Ziperga pr ()de n(umero) prime Martie vic(tricis) an l nis vixit XXVII milita(vit) stipe(ndiis)VII l Fii (?Fl[avius]?) Vitalis q(uaestor) et Maximianus armat(ura) l convicani fecerunt de prop(rio). Si quis pr () arcam auvitera- lre voluerit l inferat fisco auri lib l ras octo iuxta et poena capitis; ILCV 395 = NS (1890), 342: Fl(avio) Martidio p(rae)p(osito) auxiliariorum mille equi l tum qui militavit ann(is) XXXVIII Fl(avius) Exu[per]ancius l filius patri carissimo arcam compara(vit) l et ordinavit quod si quis eam contrerivit l capitis periculum patia l tur. I primi tre testi prevedono a carico dei violatori, oltre alla multa sepolcrale, anche l'amputazione delle mani, mentre gli ultimi due la pena capitale: pene che avrebbero potuto essere irrogate soltanto dalla pubblica autorità, sicché G. IMPALLOMENI, *Per una nuova ipotesi*, cit., 521 attribuisce alla loro menzione il valore di mero monito o imprecazione. Del resto, disposizioni imperiali prescrivevano anche la *poena capitalis* per il *crimen violati sepulchri*, pertanto è pensabile che l'avvertimento servisse a richiamare al profanatore proprio il rischio di inflizione della massima pena pubblica: ossia il *capitis periculum* che compare nella seconda delle epigrafi. Nella proposta avanzata da C. FERRINI, *Diritto*, cit., 334, invece, la pena dell'amputazione non costituiva semplicemente un monito concernente l'estremo supplizio previsto nella procedura comiziale per*

Ecco, allora, che il regime delle multe sarebbe da ricondursi «quasi ad una forma assicurativa in favore dell'inumato»: il maggior onere di controllo da parte del fisco avrebbe quindi richiesto il pagamento di un premio per mano del disponente, sicché tanto più accurata era la sorveglianza e quanto più oneroso doveva risultare il relativo costo. D'altronde, il fisco avrebbe perseguito il dissacratore indipendentemente dalla presenza di iscrizioni sepolcrali o dall'entità delle stesse, nonostante può supporre che a fatica avrebbe potuto incamerare da costui l'intera somma oggetto della multa o della condanna privatistica resa al termine del giudizio popolare *sepulchri violati* oppure ancora della *cognitio extra ordinem* pubblicistica; tuttavia, nel caso in cui fosse stato stipulato l'accordo assicurativo con l'ordinatore del sepolcro, l'ente pubblico avrebbe provveduto a una sorveglianza più accurata, venendo ricompensato più che dalla somma riscossa a titolo di multa, dal premio elargito dal fondatore. In questa prospettiva, assumerebbe senso logico il rilievo che sulle lapidi non fosse sempre indicata la sanzione massima: difatti lo specifico costo derivante dalle iscrizioni, commisurato all'ammontare delle multe, avrebbe comportato che non tutti potessero permettersi la migliore tutela del sito funerario⁵¹⁰.

l'asportazioni di cadaveri a mano armata, come previsto in D. 47.12.3.7 (Ulp. 25 *ad ed.*), ma sarebbe stata comminata da una qualche legge, sempre concernente la *cognitio extra ordinem* per il *crimen violati sepulchri*, del periodo postcostantiniano non recepita nel diritto giustiniano o, forse, mai accolta nella parte orientale dell'impero. Una spiegazione delle iscrizioni concordiesi è stata tentata anche da D. BERTOLINI, in *Notizie degli scavi*, 1890, 339 ss. – citato anche da V. SCIALOJA, *Multe sepolcrali*, in *BIDR*, IV, 1891, 158, ora in *Studi giuridici*, I, Roma, 1933, 418 –, attraverso uno studio della quarta epigrafe. Secondo l'archeologo, è di importanza non trascurabile che i sarcofagi appartenessero a militari di origine germanica, da cui sarebbe possibile supporre che le multe corrispondessero a delle invocazioni, nei riguardi dell'offensore delle salme, riguardanti l'applicazione del guidrigildo: antico istituto barbarico, importato in Italia soltanto a seguito dell'invasione dei Longobardi, che consisteva in una composizione pecuniaria alternativa alla messa a morte del reo. Nell'epigrafe è infatti comminata la pena di otto libbre d'oro e il taglio della testa: il che dimostrerebbe, afferma in via ipotetica lo studioso, che «nell'intenzione dell'autore di questa epigrafe voleasi dare una pena principale, la pecuniaria, libero al reo d'offrire in sua vece la propria testa». Ricostruzione considerata insostenibile da G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 246 nt. 77; ID., *Per una nuova ipotesi*, cit., 521, in quanto proprio nell'iscrizione analizzata da Bertolini, collocata in *ILCV 473 = NS* (1890), 340, l'estremo supplizio è visto in posizione cumulativa, e non alternativa, con la sanzione pecuniaria. Inoltre non sarebbe stato il guidrigildo, sostiene sempre l'Impallomeni, a prevedere la pena capitale, essendosi limitato a sostituirsi a questa come equivalente pecuniario; peraltro negli ultimi due testi, ove risulta comminata la *poena capitalis*, gli ordinatori del sepolcro erano i commilitoni, i conviciani e gli amici: verosimilmente non tutte persone che condividevano la provenienza germanica, tanto più che è difficile credere che nessuna di esse conoscesse l'inammissibilità del guidrigildo nel sistema romano. Deve segnalarsi, tuttavia, che anche G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 246 nt. 77, ravvisa l'origine barbarica delle multe di Concordia, in quello che è il suo primo contributo dedicato alla questione. I militari, a suo dire, si sarebbero ispirati a norme dei loro diritti originari, non potendo però sperare che l'ordinamento giuridico romano desse esecuzione a tali disposti: ragion per cui si sarebbero affidati alle forze dell'oltretomba, tramite queste maledizioni sepolcrali.

⁵¹⁰ Cfr. G. IMPALLOMENI, *Per una nuova ipotesi*, cit., 519. Interessante anche il rilievo, riportato dallo stesso autore, per cui le multe sepolcrali siano state rinvenute soltanto nelle lapidi del sepolcreto posto oltre il fiume che limitava la città di Concordia, mentre sembrano del tutto assenti in un altro sepolcreto posto al di qua del fiume stesso, a un centinaio di metri fuori le mura: differenza che confermerebbe la tesi per cui le sanzioni

Una congettura, quella di Impallomeni, non priva di fascino, ma che non si radica su prove positive volte a confermare la conclusione di accordi di sorveglianza fra l'autorità pubblica e i fondatori dei sepolcri; d'altra parte, non si può omettere di considerare come la costruzione poggi sull'omogeneità delle epigrafi concordiesi nell'indicare il fisco come unico destinatario della sanzione. Ora, se è vero che nella maggior parte delle lapidi il beneficiario è identificato nell'autorità civile – ossia l'*aerarium*, il *fiscus* o una città –, deve parimenti tenersi a mente che molteplici sono i reperti in cui la multa è rivolta soltanto a un organismo religioso, senza la previsione di alcun cumulo con il potere cittadino: in specie, il collegio dei pontefici o delle vestali, un qualche tempio o chiesa⁵¹¹. Soggetti che, per i compiti esclusivamente sacrali a cui erano preposti, mal si adattavano a svolgere un'attività repressiva avverso i trafugatori delle tombe. Non reggerebbe, a tal proposito, neppure l'obiezione volta a ricordare che le epigrafi farebbero riferimento, più che ai ministri di culto, alle casse delle istituzioni religiose a cui i medesimi erano preposti: infatti, si potrebbe ipotizzare che gli ordinatori delle tombe avessero destinato le multe ai tesori dei santuari, con ciò intendendo affidare la protezione dei loro siti sepolcrali ai magistrati che curavano l'amministrazione delle sostanze dei templi stessi. Del resto, i beni afferenti a quest'ultimi, e in particolar modo quanto ne costituiva l'*ornamentum*, erano affidati alla protezione e alla gestione, qualora la natura *quodammodo sacra* ne avesse permesso la conversione allo stato profano, degli organi della *civitas*. Tuttavia, è davvero difficile pensare che i privati, nel richiedere una maggior tutela delle *res religiosae*, avessero indicato – nelle epigrafi richiamanti l'*arca Pontificum* e le *Vestales* – esclusivamente l'autorità religiosa, senza alcun riferimento al soggetto pubblico detentore della forza repressiva. Inoltre, preposti

sarebbero state previste a tutela dei luoghi maggiormente esposti a possibili sacrilegi, che avrebbero richiesto una sorveglianza quanto più efficace.

⁵¹¹ Si vedano, a titolo esemplificativo, per quanto riguarda la destinazione dell'ammenda alla cassa dei pontefici: *CIL VI*², 10682: *Ita ne liceat hunc monumentum vendere vel donare quod si factum fuerit utrisque ark(ae) Pontificum s(estertium) (triginta milia) n(ummum) poenae nomine inferet*; *CIL VI*², 12118; *CIL VI*², 13785 (entrambe già trascritte); nonché in *CIL VI*¹, 1600; *CIL VI*², 8515; *CIL VI*², 10219; *CIL VI*², 13152; *CIL VI*², 14672; alla cassa delle Vestali: *CIL VI*², 5175: *Si quis manus intulerit Virginibus Vestalibus solvet poena s(estertium) (viginti milia) n(ummum)*; *CIL XIV*¹, 1644 (già trascritta); nonché in *CIL VI*², 10848; ad entrambi i collegi sacerdotali: *CIL VI*³, 17965a: *Hoc mo(nume)ntum quisquis venderit dabit Pontiff(ibus si)ve Virginib(us) V(estalibus) s(estertium) (viginti milia) n(ummum) sive quis ausus fueri(t)em dabit Pontiff(ibus sive Vestalib(us) V(estalibus) s(estertium) (viginti milia) n(ummum)*, oltre che in *CIL VI*², 14672; La pena è riferita a un tempio o a una chiesa, invece, in: *CIL III*¹, 2654: *... si quis post nostram pausationem hoc sarcophagum aperire voluerit inferat aeclesiae salon argenti libras quinquaginta*; *CIL III*¹, 2704; *CIL III*¹, 6399. La classificazione delle multe in base ai destinatari si rinviene in V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 180 ss.; F. FABBRINI, voce '*Res divini iuris*', cit., 559 s.; A.M. ROSSI, *Ricerche*, cit., 128 ss.

alla gestione del patrimonio templare erano, per lo meno a Roma, i censori: ossia organi privi dei poteri di polizia amministrativa.

8.3. *Una nuova ipotesi ricostruttiva.*

8.3.1. *La quantificazione della condanna dell' 'actio sepulchri violati'.*

La mancanza di fonti giuridiche con oggetto le multe sepolcrali rende assai difficoltoso raggiungere conclusioni in ordine al loro fondamento che siano prive di un intenso carattere congetturale. L'origine risalente delle sanzioni e il bene che le stesse erano tese a proteggere conducono a ritenere verosimile un primevo sviluppo della prassi sotto l'influenza del diritto pontificale⁵¹². L'interesse che muoveva il disponente era infatti di mantenere il proprio corpo, o quello del soggetto di cui aveva curato l'*illatio*, nel sito preposto allo *iustum sepulchrum*, il quale costituiva la sede definitiva dei *Manes* del defunto: un dispeppellimento avrebbe compromesso la sua partecipazione alla schiera delle divinità parentali, trasformandolo in uno spirito errabondo e tormentatore. Nell'età arcaica e proto-repubblicana, la violazione del sepolcro doveva costituire quindi un illecito religioso, in quanto rappresentava un oltraggio alle divinità dell'oltretomba: l'illecita apertura del sarcofago, allora, dava luogo a un *piaculum*, che doveva essere ricomposto attraverso sacrifici espiatori. È plausibile che, allo stadio primitivo, le offerte sacrificali consistessero in beni naturali – come animali e altri prodotti della terra a valenza purificatoria, tra cui il vino, il miele e l'incenso –, sostituite nel prosieguo da una somma di denaro a carico del profanatore, la cui quantificazione lo *ius pontificium* avrebbe rimesso all'autonomia del privato, da devolvere a favore degli organi sacerdotali. Con la progressiva estensione dello *ius* nella sfera originaria del *fas*, la preoccupazione dei fondatori per eventuali atti sacrileghi veniva salvaguardata dal pretore con l'introduzione dell'*actio sepulchri violati*, senza che ciò comportasse la scomparsa dell'uso di iscrivere le multe nelle epigrafi sepolcrali. È plausibile che l'usanza, per l'ampia diffusione avuta a Roma e nella parte orientale dell'impero, non si fosse conservata per la semplice inerzia

⁵¹² Si sono espressi a favore dell'origine pontificale delle multe sepolcrali, pur con diversi accenti, V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 188; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 64; F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux*, cit., 114 ss.; G.I. LUZZATTO, voce *Sepolcro*, cit., 31 ss.; F. FABBRINI, voce '*Res divini iuris*', cit., 560. In particolare quest'ultimo afferma che il fondamento delle sanzioni «andava ricercato nel diritto pontificale, il quale lasciava un ambito di normazione religiosa abbastanza vasto ai privati»: normazione che il fondatore del sepolcro avrebbe esercitato attraverso la formulazione della *lex sepulchri*, della quale la comminazione delle multe costituiva una clausola.

della tradizione, perdendo così ogni valenza pratica, ma che si fosse invece adeguata al nuovo sistema di tutela apprestato dallo *ius honorarium*, abbandonando le vestigia di conseguenza di un illecito sacrale per assumere il valore profano di *poena* nei riguardi del trasgressore.

Non deve parer assurdo vedere una connessione tra le multe e l'*actio* pretoria, nel senso che i fondatori dei sepolcri avessero voluto predeterminare, attraverso le stesse, l'ammontare del *quantum aequum* oggetto della *condemnatio* per il caso il cui l'azione penale fosse stata esercitata dal titolare dello *ius sepulchri*⁵¹³. Il monito rivolto dagli ordinatori dei sepolcri ai possibili trasgressori avrebbe riguardato, per l'appunto, la condanna che avrebbero potuto subire nel corso del giudizio civilistico, il cui ammontare – per lo meno nelle intenzioni dei privati – non si sarebbe dovuto rimettere alla discrezionalità dello *iudex*, ma avrebbe dovuto riprodurre la quantificazione già compiuta in via preventiva, con ciò oggettivando l'interesse del futuro legittimato attivo al giudizio. Una designazione che non avrebbe comunque potuto superare il tetto massimo previsto dal magistrato per chi avesse attentato al sepolcro, da intendersi nella somma di centomila sesterzi comminata dall'editto per l'azione popolare, che infatti corrisponde alla multa più elevata ravvisabile nelle iscrizioni⁵¹⁴. Si comprenderebbe, in tal modo, il motivo alla base della diversità delle sanzioni, dato che ogni fondatore avrebbe provveduto a indicare il *quantum aequius melius videbitur* secondo una propria valutazione, tenendo verosimilmente in considerazione il costo del terreno e del *monumentum*, nonché la condizione sociale del defunto. D'altra parte, l'apposizione della multa sarebbe stata una mera facoltà del disponente, che ben avrebbe potuto – come attestano molte epigrafi prive di sanzione – rimettere ogni quantificazione della condanna al giudice.

⁵¹³ Cfr. C. FERRINI, 'De iure sepulchrorum', cit., 447 ss.

⁵¹⁴ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 187; F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux*, cit., 140; A.M. ROSSI, *Ricerche*, cit., 143 ss., la quale indica il valore medio delle multe tra i ventimila e i cinquantamila sesterzi; solo a Roma l'entità delle stesse sarebbe stata di molto superiore, dove difficilmente le ammende scendevano al di sotto dei cinquantamila sesterzi, arrivando finanche a trecentocinquantamila. Invero, deve considerarsi che l'editto puniva con la pena di duecentomila sesterzi lo *ius abitandi* esercitato sul sepolcro, sicché è plausibile che le multe di importo più elevato rispetto alla pena massima prevista dall'azione popolare generale si riferissero a questa specifica fattispecie di violazione del sepolcro, mentre quelle con un ammontare ancora più elevato non avrebbero avuto un valore diverso dal semplice monito: la somma eccessiva sarebbe stata quindi ridotta entro i limiti edittali in sede di applicazione della sanzione nei riguardi del profanatore. D'altronde, non deve stupire che nell'Urbe le multe si avvicinassero alla pena dei duecentomila sesterzi prevista per colui che avesse abitato nel sepolcro, dato che si può supporre che la forte densità di popolazione nella capitale dell'impero producesse come conseguenza proprio la grande diffusione di quella specifica tipologia di violazione del sepolcro.

8.3.2. Il beneficiario della condanna dell' 'actio sepulchri violati'.

Rimane ancora insoluta la questione dei molteplici beneficiari delle *poenae*, che deve riconnettersi – per non far cadere l'ipotesi testé avanzata – al *busillis* riguardante i destinatari della somma oggetto della condanna dell' *actio sepulchri violati*. A tal riguardo, si rinvengono due contrapposti orientamenti in dottrina, che prospettano interpretazioni antinomiche della definizione di azione popolare data da Paolo in D. 47.23.1 (Paul. 8 *ad ed.*): *Eam popularem actionem dicimus, quae suum ius populi tuetur*.

Una prima ricostruzione, conosciuta come tesi procuratoria, è ravvisabile già nel pensiero di Savigny, per il quale il cittadino che esperiva un' *actio popularis* agiva come un procuratore dello Stato ('Procurator des Staates') allo scopo di garantire la pubblica sicurezza⁵¹⁵: ad essere tutelato sarebbe stato l'interesse pubblico, sicché la condanna pecuniaria sarebbe stata attribuita all'attore popolare come ricompensa per l'incarico svolto per conto della *civitas*⁵¹⁶. L'intuizione di Savigny è stata in seguito sviluppata da Mommsen, che inquadra il rapporto tra lo Stato e il *quivis de populo* nella fattispecie del mandato con rappresentanza, in perfetta armonia con la concezione panpubblicistica che connota le opere dello studioso tedesco: pertanto, si sarebbe dovuto attribuire la somma ricavata dal giudizio al popolo, di cui l'attore altro non era che il *procurator*⁵¹⁷.

A questa teoria rivolge aspre critiche Karl Georg Bruns, facendo leva sulla circostanza che non tutte le azioni popolari fossero concesse direttamente ad ogni cittadino: infatti, la legittimazione ad agire sarebbe stata talvolta concessa, in via preferenziale, a un determinato soggetto, ampliando il novero dei legittimati

⁵¹⁵ Cfr. C.F. VON SAVIGNY, *System*, cit., 131 ss.

⁵¹⁶ Cfr. C.F. VON SAVIGNY, *Das Obligationenrechts als Theil des heutigen römischen Rechts*, II, Berlin, 1853, 314. Secondo lo studioso, peraltro, poteva accadere che la protezione dell'interesse pubblico non fosse l'unica finalità sottesa alle azioni popolari: esso era certo tutelato in via esclusiva in quelle azioni nelle quali la legittimazione ad agire fosse attribuita al *quivis de populo*, mentre concorreva con l'interesse individuale nei casi in cui una determinata persona, definita *is cuius ea res interest*, fosse preferita al resto dei *cives*. In tali fattispecie, tra le quali rientrava l' *actio sepulchri violati*, il carattere popolare sarebbe comparso in forma attenuata.

⁵¹⁷ Cfr. TH. MOMMSEN, *Die Stadtrechte der lateinische Gemeinde Salpensa und Malaca in der Provinz Baetica*, in *Abhandl. d. Sachs. Ges. d. Wissensch.*, III, 1895, 461 ss., ora in *Gesammelte Schriften von Theodor Mommsen*, I. *Juristische Schriften*, I, Berlin, 1905, 352 ss.; si veda, altresì, ID., *Die Popularklagen*, in *ZSS*, XXIV, 1903, 1 ss., ora in *Gesammelte Schriften*, cit., III. *Juristische Schriften*, III, cit., 375 ss. A favore della tesi procuratoria, si sono espressi: R. MASCHKE, *Zur Theorie und Geschichte der Popularklagen. Erster Beitrag*, in *ZSS*, VI, 1885, 226 ss.; V. COLONIEU, *Les actions populaires en droit romain*, Paris, 1888, 40 ss.; H. PAALZOW, *Zur Lehre von den römischen Popularklagen - Inaugural Dissertation*, Berlin, 1889, 15 ss.; A. CODACCI-PISANELLI, *Le azioni popolari*, in *AG*, XXXIII, 1884, 317 ss.; G.F. PUCHTA, *Cursus*, II, cit., 417 s.

soltanto nel caso in cui l'*is ad quem ea res pertinet* fosse stato assente o non avesse voluto agire. Sicchè il carattere procuratorio sarebbe stato riconoscibile soltanto qualora l'azione popolare fosse stata istituita da una legge: circostanza in cui l'attore sarebbe stato portatore di un interesse pubblico, senza aver alcun diritto alla somma portata dalla condanna, che sarebbe confluita nelle casse dell'erario. Nel differente caso l'azione fosse stata introdotta dall'editto, invece, il privato agente in giudizio avrebbe tutelato un suo personale interesse, la cui titolarità gli sarebbe spettata in quanto membro del popolo, con la conseguenza che sarebbe divenuto il destinatario dell'importo della condanna⁵¹⁸. Nel solco tracciato da Bruns si pone, in modo del tutto adesivo, anche Fadda, osservando che le azioni popolari in senso stretto, comparse già nel III sec. a.C., sarebbero state soltanto quelle predisposte dal pretore, che avrebbero consentito all'attore popolare di trattenere l'eventuale somma percepita al termine del processo in quanto egli avrebbe agito per un suo vantaggio, derivante dall'appartenenza alla collettività. Soltanto in epoca successiva sarebbero state introdotte delle *actiones populares* con matrice non più onoraria, ma legislativa, nelle quali il *quivis de populo* avrebbe agito come rappresentante della *civitas*, senza alcun diritto di lucrare la condanna: emessa, quindi, a beneficio della cassa pubblica⁵¹⁹.

Nonostante la tesi da ultimo esposta sia ormai accettata come definitiva, un recente studio di Antonio Saccoccio ha avuto il pregio di scorgere un difetto metodologico inficiante entrambe le prospettive nel tempo proposte. In particolare, gli studi sulle azioni popolari avrebbero colto soltanto l'aspetto della legittimazione ad agire affidata a qualsiasi cittadino, costruendo su tale assioma una teorizzazione, rispettivamente, procuratoria o popolare dell'istituto. Un tanto senza considerare che alcune azioni senz'altro *populares* fossero attribuite in primo luogo a uno specifico soggetto detentore di un interesse immediato e diretto: evenienza nient'affatto considerata, se non in modo tangenziale da

⁵¹⁸ Cfr. K.G. BRUNS, *Le azioni popolari*, cit., 119 ss. La prospettiva del Bruns ha goduto di un vasto successo, da parte *ex multis*, di R. VON JHERING, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, I, Leipzig, 1891, 201 nt. 96 b; F.L. VON KELLER, *Der römische Zivilprozess und die Aktionen in summarische Darstellung*, Leipzig, 1883, 479 nt. 154; E. COSTA, *A proposito di alcuni recenti studi sulle azioni popolari romane*, in *RISG*, XI, 1891, 358 ss.; M. WLASSAK, voce '*Actio popularis*', in *RE*, I.1, Stuttgart, 1893, coll. 318 ss.; V. SCIALOJA, *L'exceptio rei iudicatae nelle azioni popolari romane. Studio esegetico*, in *AG*, XXXI, 1883, 213 s.; ID., *Prefazione*, cit., 117 s. Secondo quest'ultimo, le azioni popolari in senso stretto, ossia quelle prescritte dallo *ius honorarium*, sarebbero state istituite a tutela di interessi pubblici diffusi: interessi che, differenziandosi tanto da quelli pubblici quanto da quelli privati, sarebbero stati imputabili al *quivis de populo* in quanto appartenente alla comunità dei *cives*, il quale avrebbe potuto acquistare direttamente il provento della azioni popolari pretorie.

⁵¹⁹ Cfr. C. FADDA, *L'azione popolare*, cit., 269 ss.

Savigny mediante il richiamo alle azioni miste⁵²⁰, oppure raggirata mediante la costruzione artificiosa per cui l'azione popolare vera e propria sarebbe venuta in essere soltanto dopo che l'*is ad quem ea res pertinet* non avesse esercitato l'*actio* privata di cui era esclusivo titolare, di contenuto identico rispetto al rimedio concesso al *quivis de populo*⁵²¹. Sarebbe più fedele allo spirito dei *prudentes* pensare, invece, che l'esistenza di un interesse personale in capo all'attore popolare non rendesse l'azione privata, ma influisse solo sulla legittimazione al suo esercizio, che sarebbe spettata al soggetto esibente una ragione più meritoria con l'esclusione dei terzi. La ragione unificante della categoria, quindi, non si ravviserebbe nell'interesse soggettivo pubblico, riscontrabile peraltro anche in coloro che fossero stati esclusi dalla proposizione dell'azione, ma – come messo in evidenza anche da Franco Casavola – nella funzione di protezione accordata al *ius suum populi*, del quale fa menzione lo stesso giureconsulto Paolo⁵²². Donde qualunque cittadino che avrebbe agito in giudizio avrebbe tutelato «un diritto proprio 'tout court'», che costituiva – proprio per essere condiviso da tutti i *cives* – un interesse pubblico e privato allo stesso tempo: protezione che sarebbe stata assicurata dalla natura *vindictam spirans* comune alle azioni popolari, volte non a conseguire un vantaggio patrimoniale, ma a infliggere al violatore un castigo. D'altronde, il frammento posto in D. 47.12.6 (Iul. 10 *dig.*) confermerebbe che lo scopo di imporre una punizione al colpevole fosse di molto prevalente rispetto al regime della legittimazione ad agire: infatti, Giuliano nega la *restitutio in integrum* al titolare dello *ius sepulchri* nel caso in cui l'*actio popularis* fosse stata

⁵²⁰ Cfr. C.F. VON SAVIGNY, *Das Obligationenrechts*, cit., 314.

⁵²¹ Cfr. A. SACCOCCIO, *Il modello*, cit., 727 ss.

⁵²² Cfr. F. CASAVOLA, *Studi sulle azioni*, cit., 112 ss., citato in A. SACCOCCIO, *Il modello*, cit., 734. Casavola fonda la sua tesi su due noti passi: Fest. voce 'Publica sacra' (Lindsay 284): *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis; at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*; nonché Fest. voce 'Popularia sacra' (Lindsay 298): *Popularia sacra sunt, ut ait Labeo, quae omnes cives faciunt, nec certis familiis adtributa sunt: Fornacalia, Parilia, Laralia, porca praecidanea*. L'osservazione che lo studioso trae è che i *sacra publica* fossero celebrati nell'interesse del popolo mentre i *sacra popularia* avessero avuto riguardo a *omnes cives*, ossia a tutti i cittadini considerati *uti singuli* e non come facenti parte della compagine familiare o gentilizia. Dunque la tripartizione fra *publicus*, spettante al popolo, *privatus*, al singolo *civis*, e *popularis*, all'*unus ex populo*, avrebbe trovato applicazione anche nella classificazione delle azioni. Opinione, questa, che non ha trovato grosso favore: sono stati mossi rilievi critici da M. KASER, *Recensione* a F. CASAVOLA, *Studi sulle azioni popolari romane. Le 'actiones populares'*, in *Labeo*, IV, 1958, 344 ss.; nonché dallo stesso A. SACCOCCIO, *Il modello*, cit., 736 ss., che imputa a Casavola di desumere dal testo festino dei risultati eccessivi. Infatti il grammatico, così come Labeone in proposito richiamato nella voce 'Popularia sacra', non avrebbero voluto mettere in risalto l'interesse sotteso alla celebrazione dei rituali, ma individuare a chi spettasse la direzione degli stessi, che sarebbe stata imputabile a *omnes cives*, anziché a un sacerdote, magistrato o a una determinata *familia* come avveniva nei *sacra publica*. Del resto, entrambe le categorie di rituali avrebbero riguardato il *populus Romanus*, considerato sia *uti singuli* sia *uti cives*. Inoltre, nota sempre Saccoccio, se anche la tripartizione dei *sacra* fosse esistita, non si potrebbe comunque trarsi come conseguenza necessaria che sussistesse una corrispondente differenza fra *actiones publicae, populares e privatae*.

esercitata dal *quivis de populo*, nonostante la sua assenza potesse essere determinata anche da ragioni benemerite, poiché *'haec actio non ad rem familiarem eiusdem, magis ad ultionem pertineat'*. Sicchè proprio il fine punitivo del rimedio rivelerebbe l'interesse superindividuale perseguito dell'attore, chiunque egli fosse, il *quivis* o l'*is ad quem ea res pertinet*, mentre l'aggettivo '*popularis*' ricollegerebbe «l'irrogazione di tale sanzione al popolo»⁵²³.

Proprio tale legame con il *populus* – quale ente collettivo che infliggeva la sanzione, secondo una concezione arcaica del più tardo principio di sovranità – non rende del tutto assurda l'idea che la funzione retributiva dell'*actio sepulcra violati* comportasse la destinazione della condanna a beneficio delle casse della *civitas*, in quanto l'attore difendeva, con il suo esperimento, certo un suo diritto, la cui titolarità però non gli derivava *uti singuli*, bensì *uti cives*, ossia in quanto membro della comunità cittadina, tanto che egli condivideva il medesimo interesse all'inflizione della sanzione con ogni singolo *civis*. Peraltro, se è inconfutabile che l'attore agisse a protezione di un interesse pubblico, altrettanto evidente è che la formula dell'*actio popularis* portasse il suo nome nella *condemnatio*: sotto questo profilo, risulta dunque accoglibile la tesi procuratoria, nel senso di cogliere nell'*unus ex populo* un rappresentante formale e processuale dello Stato⁵²⁴. Ciò avrebbe comportato che l'istante avrebbe dovuto consegnare al *fiscus* quanto percepito a seguito del vittorioso esperimento dell'azione penale: obbligo, peraltro, ravvisato dallo stesso Bruns limitatamente alle *actiones populares* di fonte legislativa. Sarebbe allora risultata contraria al *bonum* e all'*aequum* la diversa conclusione per cui il provento dell'eventuale vittoria fosse andato a vantaggio di uno soltanto dei contitolari dell'interesse pubblico diffuso.

⁵²³ Cfr. A. SACCOCCIO, *Il modello*, cit., 741 s.

⁵²⁴ Non sembra escludere la sostituzione processuale del *quivis de populo* nei riguardi della *civitas* il frammento di Paolo posto in D. 47.23.5 (Paul. 8 *ad ed.*): *Qui populari actione convenietur, ad defendendum procuratorem dare potest: is autem, qui eam movet, procuratorem dare non potest*. Nel testo è menzionata la facoltà del convenuto di farsi sostituire da un rappresentante, escludendo la stessa nei riguardi dell'attore popolare. In realtà, la sostituzione processuale sarebbe stata possibile anche a quest'ultimo, ma soltanto in seguito alla *litis contestatio*, come si desume da Frg. Vat. 340a: *Actio popularis cognitorem procuratoremve eius qui agit non nisi post litem contestatam admittit*. Un tanto perché, prima del momento di consumazione dell'azione, la legittimazione ad agire rimaneva generale, a favore di *omnes cives*, venendo a concentrarsi sul soggetto proponente il giudizio soltanto con la *litis contestatio* stessa, che definiva i termini della controversia: prima di essa, quindi, non sarebbe stata ammessa la sostituzione dell'attore, poiché lo stesso rappresentante avrebbe potuto, *ex capite proprio*, esperire l'azione per il fatto stesso di essere cittadino. Ciò non toglie, comunque, che chiunque agisse per mezzo dell'*actio popularis* stesse in realtà rappresentando anche un interesse popolare: infatti, se un interesse privato sussisteva, esso era riconosciuto al singolo in quanto *unus ex populo*, come attestato in D. 3.3.43.2 (Paul. 9 *ad ed.*): *In popularibus actionibus, ubi quis quasi unus ex populo agit, defensionem ut procurator praestare cogendus non est*. Di diverso avviso F. CASAVOLA, *Studi*, cit., 3, 113 ss., che esclude in particolare il ruolo di rappresentante della *civitas* in capo all'attore popolare, il quale avrebbe tutelato un interesse suo proprio e non della collettività.

In questa prospettiva andrebbe pertanto letto il brano posto in D. 47.23.7.1 (Paul. 41 *ad ed.*): *Item qui habet has actiones, non intellegitur esse locupletior*⁵²⁵. Paolo avrebbe qui voluto evidenziare che la mancanza del carattere reipersecutorio nelle azioni popolari avrebbe dovuto intendersi non soltanto nel senso che l'attore non avrebbe dovuto perseguire – nei motivi che lo avevano indotto ad agire, peraltro irrilevanti per il diritto in quanto meri stati psicologici – il conseguimento di un incremento patrimoniale, ma soprattutto che quest'ultimo non avrebbe dovuto in alcun modo essere trattenuto dal privato⁵²⁶. D'altra parte, era nell'interesse dell'intera collettività che la *'domus defunctorum'* non venisse trafugata, onde evitare sia che il contagio profuso dal cadavere si propagasse⁵²⁷; sia che lo spirito del defunto non funestasse i sopravvissuti, diffondendo il malaugurio tra la *civitas hominum*⁵²⁸. Le stesse esigenze pubblicistiche che avevano condotto, nell'età classica, alla repressione della *laesio religionis* nelle forme della *cognitio extra ordinem*: procedimento nel quale, a partire dal regno di Costanzo, il colpevole del *crimen violati sepulchri* era sottoposto, oltre che ai supplizi tipici del giudizio imperiale, a severe *poenae* pecuniarie, stabilite nell'ammontare minimo di venti

⁵²⁵ La lettura del frammento di Paolo nel senso che il provento dell'azione popolare spettasse al popolo si rinvia anche in G.F. PUCHTA, *Cursus*, II, cit., 417 s., dove l'attore è definito 'Procurator des Volk'. Di contrario avviso, K.G. BRUNS, *Le azioni popolari*, cit., 144; V. SCIALOJA, *Prefazione*, cit., 117 s.

⁵²⁶ Sull'assenza del carattere reipersecutorio nell'*actio sepulchri violati*, si vedano, oltre che D. 47.12.6 (Iul. 10 *dig.*), anche D. 29.2.20.5 (Ulp. 61 *ad ed.*): *hac enim actio poenam et vindictam quam rei persecutionem continet*; D. 47.12.10 (Papin. 8 *quaest.*): *neque id capiatur, quod in rei persecutione, sed in sola vindicta sit constitutum*.

⁵²⁷ La concezione che il sepolcro costituisse la casa delle anime dei defunti è sopravvissuta anche in epoca tardoantica, come attestato dalla costituzione di Costanzo, emessa nel 357 d.C., collocata in C. 9.19.4 *pr. Imp. Constantius A. ad populum: Qui sepulchra violant, domus ut ita dixerim defunctorum, geminum videntur facinus perpetrare: nam et sepultos spoliant destruendo et vivos polluunt fabricando. D. id. Iun. Mediolani Constantio A. VIII et Iuliano C. II cons. (a. 357)*. Nella disposizione imperiale compare altresì il riferimento al contagio che si sarebbe diffuso tra i sopravvissuti nel caso in cui fossero stati dissepoliti i cadaveri dei defunti, allo scopo di sottrarne gli averi. L'intenzione di evitare la diffusione della *pollutio* pare fosse alla base del senatoconsulto, richiamato in D. 11.7.12.1 (Ulp. 25 *ad ed.*), che vietava il mutamento di destinazione del sepolcro, ossia che la tomba venisse utilizzata per scopi diversi dalla sepoltura. Il verbo *polluatur* sembra infatti indicare chiaramente il contagio che sarebbe derivato agli uomini con lo stare a stretto contatto con le salme: *Senatus consulto cavetur, ne usus sepulchrorum permutationibus polluatur, id est ne sepulchrum aliae conversationis usum accipiat*. Inoltre, nel passo trascritto in C. 9.19.5.1 *Imp. Iulianus A. ad populum (a. 363)*, riconducibile all'imperatore Giuliano l'apostata, è riportata la punizione per gli attentatori dei *busta*, ossia i luoghi dove si accendevano le pire funerarie e si seppellivano i resti dei combustibili, comminata in ragione del fatto che la loro violazione avrebbe ingenerato un *piaculum*, un illecito religioso che richiedeva un sacrificio espiatorio (*'ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum'*): infatti l'oltraggio arrecato alla dimora dei *Manes* costituiva *ab antiquo* una profanazione dell'antica religione pagana, che il *princeps* autore della costituzione avrebbe voluto ristabilire come culto ufficiale dell'impero. Del resto, anche Paul. Sent. 1.21.12 afferma che si trattasse di un *piaculum* la condotta di colui che avesse abitato sopra o nei pressi di un sepolcro, proprio perché oltraggiosa nei riguardi dei *Manes* che in quel luogo dimoravano: *Neque iuxta monumentum neque supra monumentum habitandi ius est: contactu enim conversationis humanae piaculum admittitur*.

⁵²⁸ Di opinione diversa F. CASAVOLA, *Studi*, cit., 52, per il quale l'ira dei *Manes* non si sarebbe estesa, nella concezione religiosa romana, al di là della cerchia della *familia*, sicché la *ratio* di evitare il tormento degli spiriti dei trapassati non spiegherebbe la legittimazione del *quivis de populo* all'*actio sepulchri violati*.

libbre d'oro, da versarsi a favore del fisco, nel caso di danneggiamento o di sottrazione di materiale dal sepolcro⁵²⁹.

Se si supponesse che anche l'importo della condanna conseguito per mezzo dell'azione pretoria andasse a beneficio delle casse della *civitas*, troverebbe finalmente spiegazione la diversa menzione dei destinatari indicati nelle multe sepolcrali. Innanzitutto il maggior numero delle epigrafi riporta quale beneficiario l'*aerarium* o il *fiscum*, vale a dire proprio il tesoro pubblico a favore del quale si è congetturato confluissero le somme stabilite dallo *iudex privatus* in caso di vittorioso esperimento dell'*actio* penale pretoria. Non desta neppure perplessità l'indicazione, che talvolta compare nelle lapidi funerarie, di una città, che solitamente è quella in cui sono state rinvenute le iscrizioni, posto che in età tardo classica erano state riformate le finanze dell'impero, con la creazione di un'unica cassa sottoposta alla disponibilità del *princeps*: sicché, ormai scomparsa la distinzione nella destinazione dei vari proventi che aveva caratterizzato l'età precedente, le singole *civitates* rappresentavano soltanto enti riscossori dell'unico soggetto pubblico a cui erano imputabili le varie entrate⁵³⁰. Allo stesso modo, non contrasterebbero l'idea che l'ammontare della condanna andasse a favore delle casse pubbliche alcune lapidi nelle quali una parte della multa è concessa al delatore⁵³¹: quest'ultimo, infatti, compare sempre insieme a un altro beneficiario, che di norma è proprio la città⁵³².

⁵²⁹ Cfr. C. 9.19.3 *Imp. Constantius A. ad Limenium pp.*: *Si quis sepulchrum laesurus attigerit, locorum iudices si hoc vindicare neglexerint, non minus nota quam viginti librarum auri in sepulchrorum violatores statuta poena grassetur, ut eam largitionibus nostris inferre cogantur. D. v k. April. Limenio et Catullino cons.* (a. 349). La costituzione di Costanzo comminava la pena minima di venti libbre d'oro nel caso si fosse approfittato della inattività dei giudici locali. Nel frammento collocato in C. 9.19.4.1 *Imp. Constantius A. ad populum*, invece, si legge che lo stesso imperatore, nell'anno 357 d.C., abbassava l'ammenda minima a dieci libbre d'oro, prevedendo l'eventuale cumulo con la pena del supplizio: *Si quis igitur de sepulchro abstulerit saxa vel marmora vel columnas aliamve quamcumque materiam, fabricandi gratia sive id fecerit venditurus, decem pondo auri cogatur fisco inferre, sive quis propria sepulchra defendens hanc in iudicium querellam detulerit sive quicumque alius accusaverit vel officium nuntiaverit. D. id. Iun. Mediolani Constantio A. VIII et Iuliano C. II cons.* (a. 357).

⁵³⁰ Cfr. E. DE RUGGIERO, voce '*Aerarium*', in *DE*, I, cit., 300, che ravvisa la continua tendenza degli imperatori di concentrare nel *fiscus* le maggiori entrate dello Stato, a discapito dell'*aerarium militare* e dell'*aerarium Saturni*. Nel periodo repubblicano, invece, il tesoro del *populus Romanus* era unico, denominato soltanto *aerarium*, finché Augusto ad esso affiancò dapprima il *fiscus* e poi l'*aerarium militare*: da quel momento, l'antica cassa dello Stato, sempre più prosciugata, prese il nome di *aerarium Saturni*. Quanto agli esempi di multe sepolcrali in cui compare il riferimento a una città, si vedano: *CIL XI*¹, 352: *Si quis hanc arcam post excessum supra scriptorum aperuerit dabit in rem publicam municipii Ravennatis sestertium ... milia numm;* *CIL XIV*¹, 850: *Ne quis velit in parte sinisteriore intrantibus neque commurare neque obruere cadaver sin autem dabit rei publicae Ostensium s(ester)ium (quinquaginta milia) delator quartas accipiet*. Per altre fonti epigrafiche, si consulti A.M. ROSSI, *Ricerche*, cit., 132 ss.

⁵³¹ Si veda, a titolo di esempio, *CIL XIV*¹, 850, testé riportata, nonché *AEP*, 1938, 56: *Si quis eam transtolerit aut moberit dabit reipublicae Philippensium denaria mille ex ea pecunia delatori (denaria) (ducenti quinquaginta)*.

⁵³² In questo senso, cfr. A.M. ROSSI, *Ricerche*, cit., 132.

Potrebbe pensarsi, invece, che la ricostruzione sia destinata a cadere con la considerazione delle sanzioni rivolte a un organismo religioso, di norma identificato nelle casse dei pontefici e delle vestali: in precedenza sono stati già mossi rilievi critici nei riguardi dell'assunto che tali collegi sacerdotali potessero garantire una qualche protezione ai *monumenta*, trattandosi di persone giuridiche prive tanto di poteri di polizia, quanto di capacità riscossoria. In realtà, la difficoltà verrebbe meno con il richiamare il regime dei tesori templari, costituiti da *res sacrae* – seppure, almeno per la parte dell'*ornamentum* costituita dai *donaria* non funzionali al miglior decoro del tempio, idonee a convertirsi in *res profanae* per mezzo della loro alienazione – sottoposte a un vincolo di pertinenza in capo agli dei superi, ma al contempo soggette all'amministrazione dei magistrati cittadini. In tal modo, si potrebbe credere che il fondatore, destinando la multa ai sacerdoti o al tempio stesso, avesse inteso dare una chiara indicazione al fisco, al quale comunque sarebbe confluita la sanzione: ossia di imputare quanto percepito al capitolo delle uscite riservato al pagamento degli stipendi dei sacerdoti, nonché al mantenimento delle ordinarie cerimonie culturali⁵³³. Del resto, spettava alla stessa *civitas* provvedere al regolare esercizio dei rituali, almeno qualora le donazioni dei privati e gli altri proventi raccolti nell'esercizio dei sacrifici non fossero bastati al sostentamento delle *aedes* e dei collegi ad esse affidati⁵³⁴.

L'usanza di rilasciare la *poena* ai pontefici o alle vestali parrebbe essere un lascito dell'arcaico regime punitivo della violazione del sepolcro, allorquando quest'ultima costituiva un illecito religioso, a cui lo *ius sacrum* poneva rimedio per mezzo di una sanzione inflitta dal dissacratore e devoluta a uno dei due principali collegi sacerdotali, onde consentire agli stessi di compiere i sacrifici riparatori. Il passaggio dallo *ius pontificium* alla tutela civilistica dell'*actio sepulchri violati* non avrebbe però determinato la scomparsa dell'originario significato religioso della profanazione del sepolcro, come sembrerebbero confermare, in epoca tarda, il richiamo di Gordiano alla *laesio religionis*, nonché il riferimento di Giuliano l'apostata alla commissione del *piaculum* insito nella

⁵³³ Cfr. O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, cit., 279, il quale individua, fra le varie poste di entrata a favore del tempio, anche i proventi derivanti dalle multe sepolcrali che i privati avessero voluto destinare al santuario, sebbene egli ritenga che le somme venissero incamerate direttamente dall'organismo religioso.

⁵³⁴ Cfr. Oros. *hist.* 5.18 e Liv. 1.20.5, che rappresentano le fonti principali attestanti una corresponsione di risorse economiche da parte della *civitas* per il mantenimento del culto e il sostentamento dei sacerdoti. Si veda altresì E. DE RUGGIERO, voce '*Aerarium*', in *DE*, I, cit., 301, che considera l'*arca pontificum* e l'*arca virginum Vestalium*, così come le entrate elargite a favore del tempio e la cassa dei governatori delle province, parte dell'*aerarium*.

trafugazione⁵³⁵. Del resto, lo *ius civile* non sempre procedeva di pari passo con il sentimento religioso, cosicché la completa laicizzazione della tutela dei sepolcri, operata dall'inserimento dell'azione penale da parte dello *ius honorarium*, non corrispondeva alle credenze popolari, per lo meno a quelle praticate dai *cives* più restii ad abbandonare le vecchie tradizioni, che ancora vedevano nell'oltraggio alla *domus Manium* un illecito sacrale. Non è quindi casuale che le multe destinate alla cassa dei pontefici e delle vestali siano rinvenute soltanto nelle epigrafi scoperte a Roma e a Ostia: vale a dire nella capitale dell'impero, dove si erano formati i principi del diritto pontificale, quindi il luogo in cui i dettami della religione pagana resistevano con maggior forza, anche per la presenza degli antichi collegi che conservavano viva l'osservanza dei vecchi *mores*⁵³⁶. Dunque sarebbero stati proprio i fondatori dei sepolcri particolarmente sensibili all'arcaica concezione dei *sepulchra* a richiedere al fisco di destinare la somma percepita a titolo di multa ai sacerdoti, affinché potessero compiere le cerimonie sacrificali necessarie a placare gli spiriti ctoni offesi. Gli ordinatori, tuttavia, non potevano imporre tale vincolo di destinazione al fisco, dovendosi affidare alla discrezionalità dei funzionari per l'esecuzione delle loro disposizioni. È anzi verosimile che spesso le intenzioni dei disponenti fossero disattese, con ciò spiegandosi «certe curiosissime epigrafi», per citare Scialoja, dalle quali emerge la contrarietà dei fondatori allo *ius civile* o vere e proprie frasi di rimprovero contro i *prudentes*⁵³⁷: talmente diffuse da comparire anche nella forma abbreviata *H. M. D. M. ET I. C. A*, vale a dire *h(uic) m(onumento) d(olus) m(alus) et i(uris) c(onsultus) a(bsunto)*, dove le lettere *I. C.* potrebbero significare anche *ius civile*⁵³⁸. Le asserzioni poco rispettose rivolte al diritto civile e ai giureconsulti

⁵³⁵ Cfr. C. 9 19.1 *Imp. Gordianus A. Zenoni* (a. 240); C. 9.19.5.1 *Imp. Iulianus A. ad populum* (a. 363).

⁵³⁶ Sulla localizzazione esclusivamente a Roma e a Ostia delle multe sepolcrali a favore dei collegi sacerdotali, cfr. A.M. ROSSI, *Ricerche*, cit., 130.

⁵³⁷ Cfr. V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 188.

⁵³⁸ Cfr. *CIL VI*², 8861 e *CIL VI*², 8862, in cui compare l'iscrizione *ab iis omnibus dolus malus abesto et ius civile*; in *CIL VI*², 13441, invece, si legge: *dolus malus et ... ius abesto*. La critica rivolta a un giureconsulto si rinviene invece in *CIL VI*², 12133: *Huius monumenti dolus malus abesto et iuris consultus*, mentre l'abbreviazione *H. M. D. M. ET I. C. A* in *CIL VI*², 10525. Secondo G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità*, cit., 246, tali iscrizioni rivelerebbero l'antitesi tra la pratica religiosa e il pensiero giuridico, in quanto sarebbe stata diffusa nel sentimento comune l'idea dell'appartenenza dei sepolcri ai *Manes*, che portava i privati a voler affidare la loro protezione alle forze soprannaturali degli stessi *divi parentum*, escludendo quindi la tutela apprestata dalla *civitas*, almeno con lo strumento dell'*actio sepulchri violati*. Invero, la diffida dei privati rivolta allo *ius civile* e ai suoi interpreti di non estendere ai sepolcri il sistema di protezione dello *ius civile* troverebbe forse diversa motivazione nella prassi dei funzionari della *civitas* di destinare le somme ottenute a seguito del vittorioso esperimento dell'*actio sepulchri violati* alle casse pubbliche, secondo il regime ordinario apprestato dalla tutela pretoria. I fondatori, allora, avrebbero voluto lanciare un monito ai magistrati affinché disapplicassero la disciplina dello *ius honorarium* (*ius civile abesto*) per devolvere l'ammontare della condanna agli organismi religiosi, in ottemperanza quindi all'arcaica concezione pontificale per cui la *violatio sepulchri* fosse uno *scelus* da espriare mediante *piacula*.

sarebbero davvero di difficile decifrazione se non fossero ricondotte all'irritazione dei privati contro un sistema giuridico che non ne assecondava evidentemente i voleri: si può aggiungere, trattenendo le somme incassate dall'azione di sepolcro violato per il soddisfacimento di esigenze nient'affatto religiose.

9. Il divieto di sfilata per le *'imagines maiorum'*.

Altro aspetto degno di nota riguarda la tradizione funeraria di far precedere la salma⁵³⁹, adagiata sul *feretrum*⁵⁴⁰, dalle *imagines maiorum*⁵⁴¹, le maschere con le sembianze degli antenati, che venivano talvolta indossate da persone che riproducevano – con i gesti, le fattezze e le insegne del potere – i movimenti, la corporatura e la carica pubblica ricoperta dall'avo. È noto il fascino provato da Polibio, nell'assistere alla sfilata delle *imagines*, definito come lo «spettacolo più nobile e splendido» a cui un giovane amante della fama potesse assistere: lo storico greco, giunto Roma come ostaggio nel 166 a.C., rimase estasiato dall'antica usanza funeraria rivolta ai cittadini illustri, tanto da descriverla minuziosamente. Ciò permette di ricostruire la consistenza del ritratto dedicato alle persone di prestigio, consistente in «una maschera di cera molto somigliante al defunto nelle sembianze e nel colorito»: le effigi degli antenati venivano conservate in un sacrario di legno nell'atrio della *domus*, dal quale erano prelevate per l'appunto in occasione del funerale di qualche altro personaggio di rango della *familia*, per essere poste su «persone simili al morto nella statura e in tutta la taglia del corpo». La schiera degli antenati formava la parte iniziale della *pompa funebre*, e doveva apparire davvero magniloquente, dato che «tutti costoro avanzano su carri preceduti da fasci, da scuri e da altre insegne onorifiche a

⁵³⁹ Cfr. Hor. *epod.* 8.11: *esto beata, funus atque imagines / ducant triumphales tuom / nec sit marita, quae rotundioribus / onusta bacis ambulet*. Come messo in luce da C. DE FILIPPIS CAPPAL, *'Imago mortis'*, cit., 63, gli antenati «*ducunt funus*, 'guidano il funerale'».

⁵⁴⁰ Cfr. Serv. *Aen.* 11.64: *'feretrum' locus ubi mortui feruntur. et est Graecum nomen: nam Graece φέρετρον dicitur, unde per diaeresin feretrum fecit, dictum a ferendo: nam latine capulus dicitur: unde ait Plautus 'capularis senex', id est vicinus capulo, qui dictus est capulus ab eo quod corpus capiat*.

⁵⁴¹ Sull'argomento, cfr. A.N. ZADOKS - J. JITTA, *Ancestral Portraiture in Rome and the Art of the Last Century of the Republic*, Amsterdam, 1932, 97 ss.; A. BÖETHIUS, *On the Ancestral Masks of the Romans*, in *'Acta Archaeologica'*, XIII, 1942, 226 ss.; M. RAMBAUD, *Masques et imagines. Essai sur certains usages funéraires de l'Afrique Noire et de la Rome ancienne*, in *Les Études Classiques*, XLVI, 1978, 3 ss.; M. BETTINI, *Antropologia e cultura romana*, Roma, 1986, 187 ss.; F. LUCREZI, *'Ius imaginis', 'Nova nobilitas'*, in *Labeo*, XXXII, 1986, 131 ss.; F. DUPONT, *Les morts et la mémoire: la masque funèbre*, in *La mort les morts et l'au-delà dans le monde romain*, in *Actes du colloque de Caen (20-22 Novembre 1985)*, a cura di F. Hinard, Caen, 1987, 167 ss.; D. JACKSON, *Verism and the Ancestral Portrait*, in *Greece and Rome*, XXXIV, I, 1987, 32 ss.; G.B. BRONZINI, *Dalla larva alla maschera*, in *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Roma - Bari, 1991, 61 ss.; C. DE FILIPPIS CAPPAL, *'Imago mortis'*, cit., 61 ss.; E. MONTANARI, *'Imagines maiorum'*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, LXX, 2004, 5 ss.

seconda degli onori che ciascuno ha meritato in vita per la sua attività pubblica», per poi sedere «su seggi d’avorio» una volta giunti nei rostri, dove – al cospetto del morto – «un suo figlio maggiorenne, se esiste e si trova in città, o altrimenti il suo parente più prossimo» pronunciava dalla tribuna l’elogio funebre, ricordando in ordine cronologico le imprese compiute dal defunto in vita⁵⁴².

Una cerimonia solenne, destinata *in primis* agli appartenenti della *familia*, dove grande rilevanza rivestiva la genealogia del defunto, i predecessori che avevano nobilitato il clan domestico, tutti presenti a manifestare come la gloria del morto fosse il portato del succedersi delle generazioni: Francesco Lucrezi rende l’immagine in termini suggestivi, affermando che queste comparse poste ad avanguardia della processione «davano l’impressione che il morto si incamminasse verso l’Ade scortato dai nobili consanguinei che l’avevano preceduto⁵⁴³». Peraltro, come lo stesso studioso ha dimostrato, sarebbe errato attribuire alle *imagines maiorum* un carattere estraneo alla cerchia familiare: anzi, la pratica si era diffusa proprio per esaltare il valore del legame con le antiche *gentes*, in un momento storico – quello della legislazione licinio-sestia del 367 a.C. – in cui il patriziato stava perdendo l’egemonia sul consolato. In quel contesto, la schiera di maschere aveva solo un valore propagandistico, era volta ad ostentare – agli occhi della plebe, che non faceva parte dell’ordinamento gentilizio – la discendenza da quelle figure mitiche che avevano reso lustro alla città, e che avrebbe di per sé legittimato la conservazione del potere nelle mani dei loro discendenti: «il privilegio della maschera servì appunto a rammentare, a chi da esso fosse escluso, la situazione di inferiorità derivante dal ‘*gentes non habere*’⁵⁴⁴».

Orbene, il rituale del corteo dei *gentiles* defunti non si presenta alieno rispetto al presente ambito di riflessione, concernente l’appartenenza e la gestione delle *res religiosae*, in quanto si conserva memoria di un divieto di sfilare impartito alle maschere di coloro che avessero compiuto gravi crimini o che fossero stati dichiarati *hostes publici*, nemici della patria. Paradigmatico, in proposito, un frammento degli *Annales* tacitiani relativo al funerale di Iunia,

⁵⁴² Pol. 6.53, trad. it. di C. Schick, Milano, 1979. Il rituale delle *imagines maiorum* è descritto, con il ricorrere degli stessi elementi fatti emergere da Polibio, in Plin. *nat.* 35.2.2.6: *aliter apud maiores in atriis haec erant, quae spectarentur; non signa externorum artificum nec aera aut marmora: expressi cera vultus singulis disponebantur armariis, ut essent imagines, quae comitarentur gentilicia funera, semperque defuncto aliquo totus aderat familiae eius qui umquam fuerat populus, stemmata vero lineis discurrebant ad imagines pictas.* Sull’esistenza dello *ius imaginis*, cfr. Cic. *Verr.* 2.5.36: *antiquiorem in senatu sententiae dicendae locum, togam praetextam, sellam curulem, ius imaginis ad memoriam posteritatemque prodendae.* Fonti, queste, discusse da F. LUCREZI, ‘*Ius imaginum*’, cit., 131 ss.

⁵⁴³ F. LUCREZI, ‘*Ius imaginum*’, cit., 136.

⁵⁴⁴ F. LUCREZI, ‘*Ius imaginum*’, cit., 162.

vedova di Cassio e sorellastra di Bruto, che si celebrò, per la benevolenza dell'imperatore Tiberio, secondo i riti tradizionali, con l'elogio funebre dai rostri e la processione delle *imagines*: precedevano il feretro, riporta Tacito, i ritratti di venti nobilissime famiglie, ma su tutti splendevano le figure di Cassio e di Bruto, proprio perché le loro immagini non comparivano⁵⁴⁵.

Il divieto dell'immagine, talvolta definito *abolitio imaginis* o 'Bildnisverbot'⁵⁴⁶, non era soltanto una norma di decoro, una sorta di vendetta postuma della *civitas* verso coloro che ne avevano messo in pericolo le istituzioni, ma costituiva soprattutto un argine volto, ancora una volta, a scongiurare situazioni di contagio: che non discendevano, questa volta, dal corpo del defunto, ma dallo stesso *status* riservato dalle credenze popolari ai soggetti macchiatisi dei più gravi *scelera*. A codesto proposito, Lucrezi accomuna la proibizione dell'*imago* di una persona condannata all'usanza catartica della *damnatio memoriae*, che tendeva a cancellare ogni segno di reminiscenza di un nemico della patria, espungendolo dalla stessa storia di Roma; inoltre, scorge una condivisibile analogia, seppur a contrario, con l'usanza romana di velare il capo dei soggetti condotti verso la *poena capitalis*: infatti, se lo *ius imaginum* mirava a esaltare la memoria del defunto, assicurandone la sopravvivenza nel ricordo dei posteri, «la copertura del volto del condannato, al contrario, era volta a cancellare la stessa memoria dei lineamenti di un individuo, ad annullarne la personalità e l'esistenza fisica prima ancora dell'esecuzione capitale⁵⁴⁷». Pertanto, con l'esecuzione della condanna, si veniva a sottrarre l'esistenza a un individuo che, fin dall'accertamento del crimine, era stato privato della sua vita sotto l'aspetto sociale, tanto che per la collettività non esisteva già più mentre percorreva il cammino verso il patibolo: spogliato ormai del *bíos* – della componente relazionale della vita, che si rifletteva nella sopravvivenza delle proprie gesta dopo la morte attraverso la storiografia ufficiale e i racconti familiari – rimaneva al condannato solo la *zoé*, la nuda vita, che veniva quindi recisa con uno dei *supplicia capitalia*. Sotto questo versante, l'*abolitio imaginis* assumeva un prevalente carattere politico, un'interdizione della *civitas* a esporre le effigi di

⁵⁴⁵ Tac. *ann.* 3.76: *viginti clarissimarum familiarum imagines antelatae sunt, Manlii, Quinctii aliaque eiusdem nobilitatis nomina. sed praefulgebant Cassius atque Brutus eo ipso quod effigies eorum non visebantur.*

⁵⁴⁶ Cfr. F. LUCREZI, 'Ius imaginum', cit., 148, nt. 88.

⁵⁴⁷ F. LUCREZI, 'Ius imaginum', cit., 148 e nt. 88, ove si rimanda allo studio di M. LAURIA, *Il capo, il volto, gli occhi coperti*, in *Index*, IX, 1980, 6 ss., che raccoglie tutti i passi della letteratura greca e romana in cui compare il velamento del volto. Il parallelismo tra *ius imaginum* e la *damnatio memoriae* è stato di recente ripreso da R. SCEVOLA, *Usi e abusi del corpo nella 'damnatio memoriae' del principe*, in *Il corpo in Roma antica. Ricerche giuridiche*, I, a cura di L. Garofalo, Pisa, 2016, 383 ss.

quei personaggi che, al pari dei peggiori criminali, si erano macchiati di condotte talmente riprovevoli da non meritare neppure la considerazione di esseri umani: soggetti dunque che si voleva non fossero mai esistiti nella società romana.

Lo *ius imaginum* era un privilegio spettante a quei cittadini che avessero ricoperto almeno la carica di edile curule, che si concretizzava nel diritto – acquisito dalla *familia* di appartenenza alla loro morte – di far sfilare l’effigie, decorata solitamente da corone d’alloro, in occasione di importanti festività e di commemorazioni funebri. Il gruppo parentale, facendo sfoggio di una vasta galleria di ritratti di cera, ottenuti per calco dal volto degli antenati al momento della morte, manifestava il prestigio dei suoi patriarchi, lumi tutelari dell’intero clan domestico. Onde il valore di una *familia* si misurava anche dal numero di *imagines* che ornava il sacrario nell’atrio della *domus*⁵⁴⁸, sicché non sorprende che Tacito, nel presentare Marco Scribonio Libone Druso, membro dell’insigne *gens Scribonia*, affermi che ‘*plenam imaginibus domum ostentat*⁵⁴⁹’. Personaggio, questo, dalla storia controversa, che si diede il suicidio dopo esser stato ingiustamente accusato, con prove irrilevanti e miserevoli, di aver tramato contro l’imperatore Tiberio: importa in questa sede rilevare che dopo il decesso, tra le pene accessorie che il senato decise di irrogare contro la sua memoria, vi fosse anche l’interdizione per la sua effigie di accompagnare le esequie dei suoi discendenti⁵⁵⁰. Decisione la cui motivazione è ora possibile intravedere con maggior nitore. Se i criminali, infatti, quando ancora erano in vita, dovevano recarsi presso il luogo del supplizio con il volto velato, in modo da limitare gli effetti contagiosi sprigionantisi dal loro corpo, a maggior ragione dovevano rimanere celati quando la morte era ormai avvenuta. Ecco pertanto che si impediva il transito dei loro ritratti, in modo da mantenere le manifestazioni rituali che si svolgevano nell’Urbe estranee dall’alone di impurità che ammantava quei soggetti per i quali non si era completato il processo di apoteosi.

⁵⁴⁸ Così come l’importanza di una *familia* era data dal numero di ritratti degli antenati racchiusi nell’edicola domestica, la gloria raggiunta in vita da un personaggio si misurava dalla quantità di *imagines* che partecipava alle sue esequie, le quali aprivano il corteo sfilando su carri o letti funebri. A tal riguardo, cfr. Serv. Aen. 6.861: *ad funeris huius honorem Augustus sescentos lectos intra civitatem ire iussit: hoc enim apud maiores gloriosum fuerat et dabatur pro qualitate fortunae; nam Sulla sex milia habuit*. Nel brano si ricorda che al funerale di Marcello, figlio adottivo di Ottaviano, erano presenti più di seicento maschere, secondo quel costume degli antichi che raggiunse la massima manifestazione di gloria durante la parata in onore di Silla, presenziata da seimila catafalchi.

⁵⁴⁹ Tac. ann. 2.27.

⁵⁵⁰ Tac. ann. 2.32: *Tunc Cotta Messalinus, ne imago Libonis exequias posterorum comitaretur, censuit, Cn. Lentulus, ne quis Scribonius cognomentum Drusi adsumeret*. Nel frammento si legge che l’accusatore Cotta Messalino propose, oltre all’*abolitio imaginis*, il divieto per i membri della *gens Scribonia* di fregiarsi in futuro del nome di Druso.

A questo punto, per cercare di comprendere l'autorità da cui promanava lo *ius imaginum*, è necessario rintracciare la natura delle *res* che ne fungevano da oggetto, vale a dire le *effigies maiorum*: sul punto, la dottrina ha mostrato di indagare in via prevalente se le maschere fossero *res privatae* o *res publicae*. Non aveva dubbi, al riguardo, Ranuccio Bianchi Baldinelli, che riteneva coesistente al ritratto romano la sua natura del tutto privata, sicché la proprietà del patrimonio iconografico della *domus* sarebbe stata del *pater familias*⁵⁵¹. Più prudente si mostra Lucrezi, che pur affermando che la caratteristica propria dello *ius imaginum* fosse quella di avere ad oggetto delle *res privatae*, riconosce come l'usanza della custodia e della esibizione delle maschere connotasse «una posizione giuridica particolare, in bilico tra *ius publicum* e *ius privatum*: la posizione di una onorificenza pubblica concretantesi in un diritto privato»⁵⁵². Secondo lo studioso, la tradizione avrebbe tramandato una situazione giuridica ambivalente, che in sé compendia due differenti aspetti: da un lato, il diritto di un cittadino assunto alla carica di edile curule di lasciare ai familiari il proprio ritratto funebre, in modo che la sua memoria sopravanzasse la morte; dall'altro lato, il diritto dei discendenti del defunto di custodire la sua effigie nell'atrio domestico e di esporla nel corso delle parate pubbliche assieme a quelle degli altri illustri antenati. Uno speciale attestato di benemerita concesso dalla *civitas*, insomma, che si estrinsecava nel diritto dei successori a creare, a proprie spese, l'immagine ricostruita del volto del defunto, la quale sarebbe rimasta nel loro *dominium*: riconoscimento che poteva però essere revocato, con l'effetto che i parenti non avrebbero più potuto fregiarsi del corrispondente onore.

La difficoltà a incasellare i fregi dei gloriosi avi nella dicotomia tassonomica sopra richiamata è il riflesso della situazione di incertezza che ammantava le presunte qualità dominicali delle *res divini iuris*: tuttavia, al fine di ravvisare la natura giuridica dei ritratti parentali, pare conveniente tentare una classificazione non tanto sotto l'aspetto del regime pubblico o privato a cui i medesimi sarebbero stati sottoposti, quanto sotto l'aspetto della loro appartenenza alla sfera dello *ius divinum* o dello *ius humanum*. Si può allora supporre che le statue consacrate agli dei della città nonché, nel proseguo di tempo, le immagini degli imperatori fossero annoverate tra le *res sacrae*; viceversa le *imagines maiorum*, posto che riproducevano le sembianze assunte in terra dai *divi*

⁵⁵¹ Cfr. R. BIANCHI BALDINELLI, *L'arte classica*, Roma, 1984, 263.

⁵⁵² F. LUCREZI, 'Ius imaginum', cit., 145; dello stesso parere si sono mostrati T. HÖLSCHER, *Die Anfänge der römischen Repräsentationskunst*, in *R.M.* LXXXV, 1978, 326; J.P. ROLLIN, *Untersuchungen zu Rechtsfragen römischer Bildnisse*, Bonn, 1979, 29, 36.

parentum, si collocassero, accanto al sepolcro, tra le *res religiosae*. Sulla spettanza del diritto di proprietà, poi, pare potersi ammettere che le *res sacrae* fossero nel dominio delle divinità stesse a favore delle quali era avvenuta la *consecratio*, con ciò ravvisando una scissione tra situazione dominicale e poteri di amministrazione delle cose medesime, che sarebbero rimasti in capo ad organi della città, in special modo ai sacerdoti. Del resto, focalizzando l'attenzione proprio sulle statue degli dei superiori, è noto come esse non rappresentassero *sic et simpliciter* le divinità che vi erano plasmate, ma costituissero vero e proprio oggetto di culto, in quanto – con il rituale solenne della consacrazione – venivano investite di una funzione ipostatica, vale a dire costituivano la raffigurazione fenomenica dell'entità trascendente. Pertanto, in modo analogo a quanto accadeva per l'iconografia degli dei superiori, si può ritenere che anche le effigi degli antenati – che costituivano, come già visto, maschere di cera o *imagines clipeatae*, cioè ritratti dei defunti scolpiti o dipinti su degli scudi circolari⁵⁵³ – avessero le qualità magico-religiose degli stessi *dii Manes* ritratti⁵⁵⁴. D'altronde, è risaputo come le stesse, custodite in appositi scrigni nell'atrio di casa, fossero venerate da parte dei familiari, che sollevano nei giorni di festa portare offerte e corone.

Si è voluto supporre, dunque, che le *imagines maiorum* andassero considerate di proprietà delle stesse divinità che erano volte a onorare, così come le statue e i templi cittadini erano di spettanza degli esseri supremi ad essi dedicati: rimane da sciogliere, tuttavia, il nodo concernente la titolarità dei poteri gestori, che dovevano essere in capo, sulla base di un'alternativa che pare obbligata, o all'erede del defunto, *dominus* dell'intero patrimonio familiare, o ad un organo della *civitas*, come accadeva per le *res sacrae*. Ebbene, se si considera la natura del diritto di esporre le effigi dei patriarchi e la ragione per cui era venuto a formarsi, pochi dubbi restano da dissipare in ordine all'attribuzione a favore dell'organizzazione cittadina delle facoltà di disposizione di questa peculiare posizione giuridica. Infatti, lo *ius imaginum* era una attribuzione che la

⁵⁵³ Cfr., sulle *imagines clipeatae*, J. BOLTEN, *Die 'Imago clipeata', Ein Beitrag zur Porträt und Typengeschichte*, Paderborn, 1937, 9 ss.; R. WINKES, *'Clipeata imago'. Studien zu einer römischen Bildnisform*, Bonn, 1969, 16 ss.

⁵⁵⁴ Con riferimento al valore della effigie imperiale racchiusa entro il *clipeo*, cfr. C. RIZZARDI, *Presentazione* a L. SOTIRA, *Dal mondo pagano a quello cristiano: l'«imago clipeata» (IV-IX sec.)*, Roma, 2013, 13: «L'immagine clipeata si diffonde contemporaneamente in ambito funerario, dove viene utilizzata con significato apoteotico, elevando la figura imperiale in un mondo ultraterreno e divinizzandola. Grande diffusione ottiene proprio il medaglione imperiale, che sembra voler condensare una molteplicità di significati, dal simbolismo cosmico al significato apoteotico e trionfale». Quanto alle immagini degli antenati, invece, cfr. L. SOTIRA, *Dal mondo pagano*, cit., 18, che non ritiene di doverle accomunare, quantomeno sotto l'aspetto della potenza trascendentale, alle effigi degli imperatori, riconoscendo alle stesse un semplice valore commemorativo, volto ad esaltare la memoria dei defunti.

città riconosceva a quei magistrati che avessero raggiunto il grado curule nel *cursus honorum*, così da poter essere ricordati tra le personalità eminenti della *res publica* e, al contempo, dare lustro ai loro discendenti, accrescendo il prestigio del clan d'origine. Peraltro, che fosse soggetto al regime pubblicistico è comprovato, oltre dalle regole a cui era condizionata la sua concessione, quale l'aver ricoperto la carica di edile, dalla stessa genesi storica: la quale è collocabile non prima della legislazione licinio-sestia del 367 a.C. Riprendendo la tesi, del tutto condivisibile, di Lucrezi, solo con il compromesso tra la classe patrizia e quella plebea era sorta l'esigenza dei *gentiles*, per contrastare l'avvento della *nova nobilitas* al consolato, di differenziarsi da quest'ultima attraverso l'ostentazione dei legami parentali con gli illustri patrizi scoparsi⁵⁵⁵. Sicché non può parlarsi di un'usanza familiare volta a onorare i propri defunti, posto che altrimenti si sarebbero conservate tracce anche nel periodo precedente la rivoluzione plebea, quando la *familia* aveva già assunto i connotati di una stabile organizzazione sociale: essa invece era nata in seno a un determinato ceto cittadino, vale a dire il patriziato, per la salvaguardia di quei privilegi messi in discussione dalle nuove attribuzioni plebee.

Quindi, è plausibile ritenere che i ritratti fossero *res religiosae*, in quanto dedicati agli dei Mani, in proprietà di quest'ultimi, visto che ne costituivano un'appendice terrena, ma amministrati dagli organi della *civitas*, ai cui meccanismi socio-politici era da ricondurre il loro sviluppo. Dunque, nessuna violazione di una prerogativa propria della religione familiare sussisteva quando gli organi cittadini interdicevano, ai parenti dei condannati e degli *hostes publici*, di partecipare alle pompe funebri con le *imagines* degli antenati colpevoli: la finalità di questa misura, d'altro canto, era prettamente pubblicistica, rintracciabile nel salvaguardare l'intera collettività dal potenziale contagio che sarebbe derivato dalla vista di quei personaggi, seppur riprodotti in forma ritrattistica, verso cui si era interrotto il processo di apoteosi.

10. *Il tramonto della religione tradizionale romana.*

Il regime che emerge dal divieto di portare nella pompa funebre le *imagines maiorum*, nonché dal fenomeno delle multe sepolcrali, rivela con evidenza il paradigma impresso alle *res religiosae* dalla cultura giuridica romana: il dato forse sorprendente è che lo stesso avesse i medesimi connotati essenziali già riscontrati nelle *res sacrae*. La concezione alla base delle *res divini iuris*,

⁵⁵⁵ Cfr. F. LUCREZI, 'Ius imaginum', cit., 159 ss.

quindi, era unitaria, fondata sulla distinzione tra il vincolo di appartenenza sui beni riconosciuto in capo agli esseri soprannaturali e la custodia degli stessi affidata agli organi della *civitas*. Proprio i poteri di gestione e di protezione assegnati all'autorità pubblica consentono di giustificare l'intromissione dell'organizzazione cittadina nella religione dei sepolcri, che rappresentava una sfera devozionale considerata, *ab ovo*, di pertinenza della comunità domestica, stante la provenienza familiare degli stessi *dii Manes* che costituivano i destinatari del culto. La ragione sottesa a codesti poteri di intervento risiedeva in un rilevante interesse pubblico all'inviolabilità del sito tombale, in quanto la profanazione del cadavere avrebbe comportato la diffusione della *pollutio* discendente da un corpo morto tra i sopravvissuti e l'ira dello spirito che, non ancora divinizzato, aveva abitato in quelle membra. Ecco dunque spiegarsi gli strumenti di tutela del *monumentum* predisposti dallo *ius civile*, al cui sistema di protezione andrebbero ricondotte anche le clausole proibitorie incise dai privati sulle lapidi sepolcrali, oltre che il potere dei magistrati di ingerirsi nello svolgimento della cerimonia familiare del *funus*. L'inclusione del sepolcro nell'*ordo divinum*, pertanto, non lo rendeva del tutto impermeabile allo *ius humanum*, assicurando invece la sua definitiva e perpetua destinazione ai bisogni delle divinità dell'oltretomba, che pertanto godevano sullo stesso di una situazione di pertinenza, pur non connotata dalle facoltà e dagli oneri che contraddistinguevano il *dominium ex iure Quiritium*.

Lo speciale vincolo dominicale tra il *sepulchrum* e i *Manes* si rintraccia, in particolare, nelle frequenti iscrizioni funerarie che recano sull'intestazione la dedica della tomba ai *divi parentum*⁵⁵⁶; la soggezione della realtà fisica ai numi era talmente sentita nella pratica devozionale che i privati arrivavano a onorare gli stessi dei con un legato *per vindicationem*: *hunc locum monumentumque diis manibus do legoque*⁵⁵⁷. Quindi, è opportuno conferire pieno valore alla definizione delle *res religiosae* rinvenibile in Gai 2.4, secondo la quale esse sono '*quae diis Manibus relictæ sunt*': una formulazione icastica che recepiva con fedeltà tanto il sentimento religioso diffuso tra i *cives*, quanto il pensiero dei *prudentes* in materia sepolcrale.

La concezione profana e quella giuridica coincisero per tutto il tempo in cui il culto degli dei costituiva la religione dell'impero, quando comune era la convinzione che esistesse una vita nell'oltretomba. La prospettiva oltremondana è attestata in modo chiaro dalle fonti letterarie, tra cui Serv. *Aen.* 3.68, che riporta

⁵⁵⁶ Cfr., a titolo solo esemplificativo, *CIL* VI², 10240; VI², 10241; VI³, 20278; VI³, 21096; XIV, 1135.

⁵⁵⁷ Cfr. *CIL* V, 2915.

l'usanza del *parentare*, ossia di offrire latte e animali sacrificati sulle tombe, in modo che il corpo del defunto potesse nutrirsi del primo elemento mentre l'anima, ormai uscita dalla gabbia corporale, beneficiare del sangue: ciò se lo spirito del morto fosse stato benigno, e avesse abitato stabilmente nella quiete del sepolcro a seguito di *legitima sepultura*, poiché la mancata celebrazione del *funus*, o comunque un seppellimento contrario ai dettami del *fas*, avrebbero reso impossibile stabilire un definitivo rapporto con l'anima, che avrebbe vagato inquieta nell'etere senza fissa dimora. L'incinerazione dei cadaveri, allora, sarebbe servita proprio per far ritornare lo spirito al suo stato naturale: ossia trasformarlo – se la pira fosse stata accompagnata dai rituali dell'inumazione del dito (*os resectum*) e dell'inserimento della zolla di terra nel cavo orale (*iniectio glebae*) – in divinità⁵⁵⁸. Anche Cicerone, nelle *Tusculanae disputationes*, riporta, servendosi a sua volta del poeta Ennio, la credenza dei *veteres* secondo cui la morte non comportasse l'annientamento dello spirito: convinzione suffragata dalle prescrizioni dello *ius pontificium* e dalle *caerimoniae sepulchrorum*, che non sarebbero state celebrate con tanta cura, né la loro violazione sarebbe stata sanzionata come *scelus inexpiabile*, se non si avesse avuto saldo il concetto che il decesso fosse solo una migrazione e una trasformazione dell'esistenza terrena, che conduceva gli individui più meritevoli in cielo⁵⁵⁹. Nel primo libro del suo dialogo filosofico, l'arpinate paragona le anime dei morti a quelle degli dei superiori: credenze comuni a tutti i popoli, che la stessa mente umana sarebbe stata portata per natura a seguire; tuttavia, sconfessa la superstizione popolare che inferiva, dalla pratica dell'inumazione del cadavere, la sussistenza del regno infernale nel sottosuolo⁵⁶⁰. L'opinione razionalistica delle classi colte, infatti, non avrebbe

⁵⁵⁸ Cfr. Serv. Aen. 3.68: *Animamque sepulcro condimus ergo sicut dictum est bene animam lacte et sanguine ad tumulum dicit elicitam: lacte namque corpus nutritur post animae coniunctionem, et anima sine sanguine numquam est, quo effuso recedit. legimus praeterea in sexto, insepulorum animas vagas esse: [ergo vagantem circum sepulcrum significat] et hunc constat non legitime sepultum fuisse. rite ergo reddita legitima sepultura, redit anima ad quietem sepulcri, quam Stoici herciscundi, id est medium secuti, tam diu durare dicunt, quam diu durat et corpus: unde Aegyptii, periti sapientia, condita diutius reservant cadavera, scilicet ut anima multo tempore perduret et corpori sit obnoxia, nec cito ad alios transeat. Romani contra faciebant, comburentes cadavera, ut statim anima in generalitatem, id est in suam naturam rediret.*

⁵⁵⁹ Cfr. Cic. Tusc. 1.12.27: *Itaque unum illud erat insitum priscis illis, quos cascos appellat Ennius, esse in morte sensum neque excessu vitae sic deleri hominem, ut funditus interiret; idque cum multis aliis rebus, tum e pontificio iure et e caerimoniis sepulchrorum intellegi licet, quas maximis ingeniis praediti nec tanta cura coluissent nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haereret in eorum mentibus mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen.*

⁵⁶⁰ Cfr. Cic. Tusc. 1.16.36: *Sed ut deos esse natura opinamur, qualesque sint, ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneant qualesque sint, ratione discendum est. cuius ignoratio finxit inferos easque formidines, quas tu contemnere non sine causa videbare. in terram enim cadentibus corporibus isque humo tectis, e quo dictum est humari, sub terra censebant*

ritenuto necessario seppellire la salma affinché si compisse la *iusta sepultura*, esercitando invece il rituale della incinerazione, che avrebbe permesso alle fiamme di separare lo spirito dal corpo, ottenendone così l'assunzione.

Nonostante il culto cristiano non consentisse la pratica religiosa familiare, dato che non concepiva la natura divina degli spiriti degli antenati, non venne meno nel sentire popolare la concezione che i *Manes* fossero i custodi del sepolcro: sicché la tutela apprestata dalla *civitas* all'integrità del *monumentum* era diretta, ancora in età tardoantica, a proteggere non solo il sentimento religioso, ma anche l'eterna dimora dei *divi parentum*. Alcuni frammenti del Codice teodosiano sono in proposito eloquenti: la costituzione dell'imperatore Costanzo del 357 d.C. comminava il *crimen violati sepulchri* contro chi avesse attentato agli '*aedificia Manum*'⁵⁶¹, così come Giuliano l'apostata puniva, tramite una disposizione del 363 d.C., il violatore dei cumuli sepolcrali (i *busta*) con una '*poena Manium vindice*', posto che la dissacrazione del *locus religiosus* costituiva, prima ancora che un *sacrilegium*, un *piaculum* conseguente alla violazione della sfera sacrale ('*ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum*')⁵⁶². Tuttavia, il disposto giuliano non deve indurre a credere che la *religio sepulchrorum* avesse conservato, nel IV sec. d.C., gli stessi caratteri dell'età arcaica, forgiati sotto l'influsso del diritto pontificale: difatti, i concetti pagani richiamati nel frammento testimoniano il tentativo del principe di reintrodurre il culto delle origini nell'impero, rivelatosi però infruttuoso.

Il regime dei sepolcri, invero, ha subito un cambiamento meno brusco rispetto a quanto verificatosi per le *res sacrae*, poiché non sussisteva il problema di convertire la titolarità del vincolo dominicale sugli stessi beni dagli dei pubblici alla Chiesa, con la sottrazione dei poteri gestori ai magistrati e la loro devoluzione a vantaggio dell'autorità ecclesiastica. D'altronde, il culto delle divinità parentali era sempre rimasto estraneo all'organizzazione cittadina, che si limitava a proteggere l'integrità dei sepolcri al fine precipuo di evitare il diffondersi del contagio e l'indiscriminata vendetta delle anime dannate. Ad ogni modo, il fenomeno rilevabile nella consolidazione giustiniana accomuna entrambe le categorie delle *res divini iuris*: i commissari disponevano soltanto di materiale proveniente dai secoli precedenti, allorquando la disciplina dei sepolcri era

reliquam vitam agi mortuorum; quam eorum opinionem magni errores consecuti sunt, quos auxerunt poetae. In letteratura, si veda l'opinione di F. CASAVOLA, *L'azione*, cit., 90 ss.

⁵⁶¹ Cfr. C.Th. 9.17.4 *Imp. Constantius A. ad populum* (a. 357), testo riportato anche in C. 9.19.4 pr. *Imp. Constantius A. ad populum* (a. 357), con la sostituzione di *aedificia Manum* in *sepulchra*.

⁵⁶² Cfr. C.Th. 9.17.5 pr. *Imp. Iulianus A. ad populum* (a. 363), recepito in C. 9.19.5.1 *Imp. Iulianus A. ad populum* (a. 363), là dove la *poena Manium vindice* è stata sostituita con *poena sacrilegii*.

imperniata sul concetto che quest'ultimi appartenessero agli spiriti dei defunti. Cosicché il regime classico delle *res religiosae* è confluito nella compilazione quasi inalterato, salvo pochi aggiustamenti, come l'espunzione del riferimento ai *Manes*⁵⁶³. Non è avvenuto, allora, che il cristianesimo avesse recepito gli istituti e le cerimonie pagani all'interno della propria pratica culturale, ma al contrario esso si è servito solo della loro parvenza esteriore, infondendo agli istituti arcaici un nuovo spirito⁵⁶⁴: così le norme pensate per le *domus defunctorum* sono rimaste in vigore anche nell'era di Giustiniano, ancorché il sostrato religioso che ne aveva giustificato la creazione fosse mutato del tutto.

I *sepulchra*, pertanto, non furono più attribuiti agli dei dell'oltretomba, ma ciò nonostante rimasero *res nullius in bonis*, per la necessità di tutelarne la destinazione come eterna sede del defunto⁵⁶⁵. Del resto, la scissione venuta a crearsi fra l'ambito della devozione e quello giuridico poteva ingenerare una certa confusione concettuale fra i funzionari della cancelleria imperiale, soprattutto quando si trattava di giustificare le nuove disposizioni emanate a salvaguardia dei sepolcri. In proposito, è significativa la prefazione della Nov. 23 ascrivibile a Valentiniano, rubricata *De sepulcri violatoribus*, nella quale il principe esplica i motivi per cui fosse necessario ristabilire l'antica severità riservata ai trafugatori⁵⁶⁶. Ebbene, se da un lato era conferito nuovo fondamento legislativo ai procedimenti della *cognitio* volti a perseguire la *violatio* ('*necesse est severitatem novare*'), a fronte della dilagante impunità per simili orrori; dall'altro erano rievocati come caposaldo delle emanande disposizioni gli arcaici sentimenti sulla sopravvivenza dell'anima dopo il decesso, anziché i dogmi propugnati dal cristianesimo, dai quali si sarebbe di certo potuto argomentare l'imprescindibile

⁵⁶³ Cfr. G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 65.

⁵⁶⁴ Cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 23.

⁵⁶⁵ Cfr. D. 11.7.40 (Paul. 3 *quaest.*).

⁵⁶⁶ Cfr. Nov. 23: *Diligenter quidem legum veterum conditores prospexerunt miseris et post fata mortalibus, eorum qui sepulcra violassent capita perseguendo. Sed quoniam noxiae mentes caeco semper in facinus furore rapiuntur et se ad poenas dudum statutas existimant non teneri, necesse est severitatem novare, quam videmus hactenus impune contemptam. Quis enim nescit quietos sollicitari funestis ausibus manes et horribilem violentiam defunctorum cineribus inferri? Luce palam sepulcra caeduntur et quidquid religio vetat in usum licentiae traxit sacrilega praesumptio. Finis malorum iam nec mortuis datur in quorum supplicia constructio miserandae sedis eripitur. Scimus enim – nec vana fides est – solutas membris animas habere sensum suam et in originem spiritum redire caelestem. Hoc libris veteris sapientiae, hoc religionis, quam veneramus et colimus, declaratur arcanis. Et licet occasus necessitatem mens divina non sentiat, amant tamen animae sedem corporum relictorum et nescio qua sorte rationis occultae sepulcri honore laetantur, cuius tanta permanet cunctis cura temporibus, ut videamus in hos usus sumptu nimio pretiosa montium metalla transferri operosasque moles censu laborante componi. Quod prudentium certe intelligentia recusaret, si nihil crederet esse post mortem. Nimis barbara et vesana crudelitas munus extremum luce carentibus invidere et dirutis per inexplabile crimen sepulcris monstrare caelo corporum reliquias humatorum ...*

rispetto per i luoghi di sepoltura⁵⁶⁷. In tal modo, si rivolgeva lo strumento criminale non soltanto a tutela della pietà dei defunti, ossia dei loro cadaveri, ma anche a protezione delle entità sovranaturali che avevano nei resti corporali la loro ipostasi: una duplice visione della materia sepolcrale che costituiva un evidente lascito della religione tradizionale. Valentiniano, infatti, ripropone i principi mistici già ravvisati nei testi di Servio e Cicerone, tanto più che desume dagli arcaici libri sapienziali e dalla religione degli antenati – citati in modo espresso nella costituzione – che le anime, una volta liberate dalla sostanza corporale, sarebbero ritornate alla loro origine celeste. Tali spiriti, però, avrebbero conservato una certa sensibilità, che li avrebbe resi capaci di amare i luoghi in cui giacevano le loro vestigia mortali e di apprezzare gli onori riservati ai sepolcri da parte dei sopravvissuti. Una prospettiva dichiaratamente priva di alcun senso razionale (*‘nescio qua sorte rationis occultae’*), ma che ben si prestava a mettere in luce l’inaudita crudeltà di distruggere le tombe e trafugare i cadaveri sepolti (*‘nimis barbara et vesana crudelitas’*), tale da meritare la punizione più estrema. Il brano mostra come, anche a seguito della vasta diffusione del nuovo culto, si considerasse opportuno giustificare le norme a salvaguardia delle tombe, per una migliore recezione delle stesse, attraverso il richiamo agli antichi valori pagani: del resto, l’antico concetto dell’appartenenza dei sepolcri ai *Manes* era resistito a lungo nella mentalità romana, al contrario invece del concetto di pertinenza delle *res sacrae* agli dei superi, come dimostrerebbero alcune iscrizioni sepolcrali dell’epoca, sicuramente riconducibili a fedeli cristiani, in cui compare ancora il riferimento alle divinità dell’oltretomba⁵⁶⁸.

⁵⁶⁷ Cfr. A. MASTINO, *La risurrezione della carne nelle iscrizioni latine del primo cristianesimo*, in *Diritto @ Storia*, V, 2006, par. B, da cui si desume che anche nella concezione della morte cristiana, il decesso comporta la separazione dell’anima dal corpo: a differenza del culto pagano, però, i due elementi sono destinati a ricomporsi con la risurrezione, la quale ridonerà nuova vita alle spoglie: di conseguenza, proprio tale prospettiva escatologica avrebbe potuto giustificare la protezione del sepolcro, in quanto la dispersione delle ossa avrebbe ostacolato il ricongiungimento finale. La necessità di tutelare la *perpetua securitas* della tomba si rintraccia anche nella letteratura cristiana, in particolare nella catechesi XVIII prebattesimale di Cirilo e Giovanni di Gerusalemme: «Se la risurrezione dei morti per te non esiste, perché condanni i violatori dei sepolcri? Se il corpo si dissolve e la risurrezione è senza speranza, perché chi viola il sepolcro incorre in una pena? Vedi che se anche tu neghi con le labbra, rimane piena in te la coscienza della risurrezione». (trad. it. A. QUACQUARELLI, *Le catechesi ai misteri*, in *Collana di testi patristici*, VIII, Roma, 1977, 26). Sulla sepoltura cristiana, cfr. J. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, in *Analecta Gregoriana*, CCXXIII, Roma, 1891, 254 ss.

⁵⁶⁸ Cfr. G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 65 nt. 1. Per uno studio approfondito al riguardo, cfr., S. TANTIMONACO, *La formula ‘Dis Manibus’ nelle iscrizioni della ‘Regio X’*, in *Polymnia: Collana di Scienze dell’Antichità. Studi di Archeologia*, V, 2013, 264 ss., la quale nota come non siano note iscrizioni con la formula *Dis Manibus* di età repubblicana, in quanto le più antiche sono riconducibili all’età augustea, mentre la forte diffusione della pratica si sarebbe avuta nel II e III sec. d.C. In particolare, nella *Regio X* sono stati rinvenuti 25 epitaffi dedicati agli dei Mani sicuramente riconducibili a una committenza cristiana: fenomeno a carattere non provinciale, ma presente innanzitutto a Roma, che doveva avere lo scopo di rendere noto ai passanti e agli eventuali malintenzionati il carattere di *res religiosa* del sepolcro e la sua relativa inviolabilità. Del resto, non

A prescindere dalla superstizione popolare, le fondamenta del diritto sepolcrale erano tuttavia venute meno, come si desume dagli interventi compilatori volti a introdurre, nel quadro giuridico tracciato dai testi di età classica, la dimensione funeraria cristiana. Sotto tale influenza, lo *ius sepulchri* perdeva le proprie componenti extrapatrimoniali e finiva per coincidere con lo *ius inferendi*, che si risolveva a sua volta nel diritto di ricevere un posto nel cimitero: situazione giuridica idonea ad essere inclusa nel *commercium*⁵⁶⁹. Il *monumentum* invece rimaneva, almeno nei principi, sottratto alla disponibilità degli uomini, in modo da consentire la piena tutela dell'integrità della salma, destinata a ricongiungersi con l'anima del defunto nel giorno della risurrezione: la perdita della condizione di inalienabilità del diritto al sepolcro, però, aveva riverberato i propri effetti anche sul regime della *res religiosa*, la cui incommerciabilità conosceva ora delle eccezioni. Eloquentemente al riguardo la modificazione introdotta da Giustiniano nel caso della vendita dei *modica loca*: la validità dell'alienazione di un *locus religiosus pro puro*, ossia di un sepolcro intercluso venduto unitamente al fondo principale senza tenere conto del suo speciale carattere, lumeggia quanto le categorie giuridiche classiche in materia sepolcrale, pur confluite nel *corpus* giustiniano, avessero ormai perso il loro primigenio valore.

La condizione a cui era sottoposto il sepolcro era, pertanto, caratterizzata in origine da un vincolo di pertinenza degli dei *Manes*, che si rifletteva sul relativo regime del *monumentum*, considerato *res nullius in bonis* in quanto destinato in modo definitivo e perpetuo ad ospitare la dimora degli spiriti dei defunti: con l'eclissarsi del culto degli dei familiari, rimase tuttavia il riflesso dell'antica credenza, sicché le tombe continuarono, seppur senza la rigidità del periodo precedente, ad essere sottratte agli usi umani. D'altronde, la caduta della religione sepolcrale aveva lasciato irrisolta la questione della titolarità dei *loci religiosi*: gli antichi numi erano stati aboliti dalla nuova fede, senza che una nuova concezione teologica riuscisse a giustificare l'arcaica intangibilità di quei luoghi di devozione privata. Gli interpreti si trovavano a dover risolvere una difficoltà che non si era posta con le *res sacrae*: con il tramonto del culto degli dei superi, la proprietà nominale riconosciuta *ex antiquo* agli stessi numi era stata semplicemente convertita nel *dominium* in capo alla Chiesa, tanto che la costituzione di Teodosio

deve stupire che anche i cristiani usassero apporre la formula sulle proprie lapidi, in modo da scongiurare ogni atto empio compiuto verso la tomba da parte innanzitutto dei pagani: in questo senso, M.L. CALDELLI, *Nota su 'D(is) M(anibus)' e 'D(is) M(anibus) S(acrum)' nelle iscrizioni cristiane di Roma*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, a cura di I. Di Stefano Manzella, II, Città del Vaticano, 1997, 186.

⁵⁶⁹ Cfr. P. BONFANTE, *Corso*, cit., 36; G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 65.

Il e Valentiniano III del 435 d.C. disponeva che i magistrati ordinassero l'espiazione dei luoghi di culto pagano mediante l'imposizione della croce⁵⁷⁰. Operazione esegetica e pratica che non poteva compiersi con riguardo alle *res religiosae*, data l'assenza di un nuovo soggetto che potesse prendere il posto degli dei domestici. Motivo per cui la tradizione che scorgeva nei *Manes* gli intestatari delle tombe non smise di riverberare i propri effetti anche quando il cristianesimo divenne religione maggioritaria, per scomparire – almeno nella veste esterna – soltanto con Giustiniano. Nella compilazione, infatti, è stata espunta ogni menzione alle divinità parentali dai testi dei *prudentes* e dalle costituzioni imperiali: la menzione dei Mani è stata sostituita con quella del defunto. I *sepulchra* divennero allora le *domus defunctorum*⁵⁷¹, così come il luogo in cui era avvenuta l'*illatio mortui* non apparteneva più allo spirito del morto, ma al defunto stesso: '*naturaliter enim videtur ad mortuum pertinere locus in quem infertur*'⁵⁷². Nonostante l'artificio escogitato dai compilatori, poco cambiava rispetto alla precedente concezione sepolcrale, dato che conferire qualità antropomorfe alle salme dei defunti equivaleva a togliere da un punto di vista soltanto formale le aporie tra il pensiero classico sui sepolcri e la visione cristiana degli stessi.

I cambiamenti verificatisi sul versante della titolarità delle *res religiosae* non avevano però scalfito il regime della loro custodia, che rimaneva attribuita agli organi della *civitas*. Essa si sostanzialmente non tanto negli oneri di protezione dei sepolcri, che costituivano – se intesi come concessione della tutela giurisdizionale civile e penale sulle tombe – una funzione tipicamente pubblica; quanto nella loro gestione nel tempo e nello spazio. Ciò comportava – richiamando quanto già anticipato – che il titolare dello *ius sepulchri* non potesse compiere alcuna modificazione rilevante sul *monumentum* in assenza dell'autorizzazione dell'autorità pubblica, spesso rilasciata dopo aver consultato i ministri di culto. La vicenda delle *imagines maiorum* è emblematica per dimostrare come i magistrati avessero il potere addirittura di vietare la comparsa in pubblico di oggetti venerati dalla compagine familiare: ossia una sfera di azione talmente ampia da impedire l'esercizio devozionale domestico, che ravvisava in quei ritratti la riproduzione plastica delle anime dei patriarchi. Lo *iussum* dell'imperatore – di norma

⁵⁷⁰ Cfr. C.Th. 16.10.25 *Imp. Theodosius et Valentinianus AA. Isidoro pp.: cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus. D. XVIII k. Dec. Constantinopoli Theodosio XV et Valentiniano III AA. cons.* (a. 435). Si veda l'approfondimento di A. GALANTE, *La condizione*, cit., 46.

⁵⁷¹ Cfr. C. 9.19.4 pr. *Imp. Constantius A. ad populum* (a. 357).

⁵⁷² Cfr. D. 11.7.4 (Ulp. 25 *ad ed.*). In letteratura, l'ipotesi che il testo originario contenesse la menzione ai Mani del defunto è stata avanzata da G. SCHERILLO, *Lezioni*, cit., 48 nt. 5, il quale propone la seguente formulazione: *ad Manes defuncti videtur pertinere locus un quem infertur*.

accostato al *decretum pontificum*, vale a dire un permesso concesso dai supremi sacerdoti della *civitas*, che in età classica erano pur sempre dei pubblici funzionari – era necessario per ogni atto che richiedesse la traslazione di una salma, determinante il cambio di destinazione della *res religiosa*, con il ritorno della stessa nell’ambito del profano. L’intervento dei pubblici poteri era richiesto financo per l’asportazione di una salma inumata senza il permesso del proprietario del luogo: quest’ultimo, afferma perentorio Labeone, non avrebbe potuto agire in via di autotutela, dissotterando il corpo, ‘*sine decreto pontificum seu iussu principis*’⁵⁷³. Una compromissione delle facoltà del *dominus* talmente marcata da indurre il giurista augusteo a ritenere esperibile avverso il privato che avesse agito in spregio del defunto l’*actio iniuriarum*. Se tale evenienza rappresentava una situazione eccezionale, comunque una costituzione di Diocleziano e Massimiano del 386 d.C. confermava l’obbligo di richiedere il nullaosta imperiale per qualsiasi trasporto del cadavere: *Nemo humanum corpus ad alterum locum sine augusti adfatibus transferat*⁵⁷⁴. Del resto, numerose risultanze epigrafiche attestano che la *traslatio mortuum* potesse avvenire soltanto a seguito dell’ordine favorevole dell’autorità cittadina, che pertanto soleva essere ringraziata dagli ordinatori delle tombe per la concessione del privilegio: ‘*cuius reliquiae ex indulgentia Aug. n. Romam latae sunt*’⁵⁷⁵. Il provvedimento prescriveva, verosimilmente, le modalità con cui l’azione doveva compiersi, affinché, da un lato, si evitasse il rischio che la *pollutio* del cadavere contaminasse gli ambienti puri; dall’altro, si tutelasse la quiete dei defunti e, di conseguenza, si scongiurasse il pericolo che gli stessi, una volta adirati, potessero vendicarsi sui vivi. L’imperatore Caracalla, con un rescritto del 213 d.C., aveva peraltro disposto che il governatore della provincia dovesse essere adito anche nelle ipotesi in cui lo spostamento delle spoglie fosse necessario e urgente: quando un fiume fosse esondato, nonché in presenza di ogni altra ‘*alia iusta et necessaria causa*’⁵⁷⁶. Ciò lascia supporre che dovesse richiedersi l’ordine del magistrato per qualsiasi condotta incidente sulla *iusta sepultura*: cosicché è lecito supporre che spettasse al funzionario competente per territorio valutare se le circostanze esigessero di rimuovere l’urna in un luogo più

⁵⁷³ Cfr. D. 11.7.8 pr. (Ulp. 25 *ad ed.*).

⁵⁷⁴ Cfr. C. 3.44.14 *Impp. Diocletianus et Maximianus AAA. Cynegio pp.* (a. 386).

⁵⁷⁵ Cfr. *CIL III*¹, 1312; si veda, *amplius*, V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 166 s.

⁵⁷⁶ Cfr. C. 3.44.1 *Imp. Antoninus A. Dionysiae* (a. 213). Si veda altresì D. 11.7.38 (Ulp. 9 *de omn. trib.*): *Ne corpora aut ossa mortuorum detinerentur aut vexarentur neve prohiberentur quo minus via publica transferrentur aut quominus sepelirentur, praesidis provinciae officium est.* Nel testo, Ulpiano riconosce in capo al governatore provinciale l’*officium* di tutelare le *res religiosas*, ossia di impedire che i corpi o le ossa fossero trattenuti e maltrattati, nonché di vigilare affinché non ne venisse ostacolato il passaggio sulla pubblica via o la sepoltura.

conveniente rispetto a quello originariamente destinato⁵⁷⁷. L'editto, versato ora in D. 11.7.39 (Marc. 3 *inst.*), con cui Marco Aurelio e Lucio Vero ammonivano che il corpo di un defunto non fosse rimosso dalla sede che gli era stata attribuita in modo definitivo, contemplava, quale eccezione alla irremovibilità, che *'si res exigat, in locum commodiorem licere transferre non est denegandum'*: una disposizione che, per come risulta formulata, costituisce un'ulteriore prova della *potestas gerendi* riconosciuta ai magistrati sulle *res religiosae*. Infatti, i *divi fratres* non concedevano direttamente il potere di traslare la salma ai privati, ma davano indicazione ai funzionari – ossia agli stessi governatori provinciali che il passo appena precedente, D. 11.7.38 (Ulp. 9 *de omn. trib.*), considerava competenti a vigilare sul trasporto dei feretri sulla pubblica via – affinché rilasciassero il nullaosta per il dissotterramento quando le contingenze lo rendessero opportuno. I poteri dell'autorità pubblica in materia religiosa non si limitavano a regolare la *translatio mortuorum*, ma si estendevano anche alla custodia degli edifici sepolcrali, dopo che gli stessi avessero perso la qualità di *res privatae* a seguito dell'inumazione di una salma: pertanto, finché essi rimanevano *loci puri*, rimanevano intatte le facoltà dei rispettivi proprietari, che potevano avviarne la costruzione senza alcuna specifica autorizzazione. Quest'ultima, però, era prescritta – secondo quanto riferito in D. 11.8.5.1 (Ulp. 1 *opin.*) – nel caso in cui il luogo fosse divenuto religioso e il titolare dello *ius sepulchri* avesse manifestato il desiderio di eseguire sul medesimo delle opere di manutenzione⁵⁷⁸. Era allora rimessa ai sacerdoti la valutazione dell'adeguatezza dei lavori proposti rispetto ai precetti religiosi, in modo da bilanciare l'interesse a un maggior decoro del sepolcro con quello dei defunti di riposare indisturbati al suo interno: il *decretum* avrebbe allora stabilito le modalità di realizzazione dei lavori, lasciando ai *cives* il solo compito di eseguirli. Da ultimo, l'esclusione dei privati dall'amministrazione dei luoghi religiosi, a vantaggio degli organi della *civitas*, risulta evidente dal frammento tratto dal sesto libro delle *Quaestiones* di Papiniano, collocato dai compilatori in D. 5.3.50.1 (Papin. 6 *quaest.*), ove si legge

⁵⁷⁷ Cfr. D. 11.7.39 (Marc. 3 *inst.*).

⁵⁷⁸ Cfr. anche D. 11.8.5 pr. (Ulp. 1 *opin.*): *Si in eo monumento, quod imperfectum esse dicitur, reliquiae hominis conditae sunt, nihil impedit quominus id perficiatur*. Dal frammento si evince che nulla impediva al titolare dello *ius sepulchri* di eseguire su un sepolcro, nel quale già era stata inumata una salma, dei lavori che potessero terminarne la costruzione. In questa circostanza, nella quale si trattava di ultimare le opere di decoro di un monumento, è probabile che non fosse necessario il rilascio di un *decretum pontificum*: la formula *'nihil impedit'* sembrerebbe infatti accordare direttamente al privato il permesso di completare il sepolcro. Del resto, la valutazione del conforme interesse della religione alla realizzazione del completamento era stata operata in via preventiva dallo stesso legislatore, che aveva ritenuto senz'altro rispettoso ai precetti della stessa che venisse apportato il degno decoro della *domus Manium*, tramite per lo meno l'ultimazione della struttura della tomba.

che l'autorità civile o sacerdotale potesse obbligare gli eredi del testatore a costruire un *monumentum* secondo le volontà del *de cuius*, benché gli stessi non fossero tenuti per stretto diritto ad adempiere alla disposizione testamentaria⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ Il passo è evidenziato da V. SCIALOJA, *Teoria*, cit., 166.

CONCLUSIONI RIEPILOGATIVE

La ricerca sin qui condotta ha avuto lo scopo di approfondire il regime patrimoniale delle *res sacrae* e *religiosae*: due *species* di cose che si è voluto trattare in modo distinto, come la divisione bicefala dell'indice mostra, senza tuttavia rinunciare a ravvisare un possibile regime unitario sotteso ad entrambe le categorie.

Con riferimento alle *res* del primo ordine, si è proceduto a raccogliere le principali fonti giuridiche e letterarie volte ad enunciare i requisiti del *sacrum*: frammenti che non forniscono alcun dato giuridico certo in ordine allo stato d'appartenenza, sospettati spesso d'essere tra loro in contraddizione, tanto da aver indotto la dottrina ad assumere sul tema posizioni, di volta in volta, assai diverse. Non è mancato, addirittura, chi abbia respinto l'idea stessa che le *res sacrae* potessero essere sussunte nell'ambito della giuridicità: il legame con la sfera celeste, si è sostenuto, le avrebbe rese impermeabili agli istituti e strumenti esegetici dello *ius humanum*. Tuttavia, la maggior parte degli autori tendono ad estendere alle cose '*quae diis superis consecratae sunt*', per richiamare la definizione di Gai 2.4, le categorie giuridiche proprie dello *ius civitatis*, in conformità alla concezione religiosa romana, che ricostruiva l'*ordo divinum* come un riflesso di quello terreno. Il punto di maggior contrasto, nel dibattito scientifico, si è avuto nell'individuare il soggetto titolare del patrimonio destinato al divino: vi è stato chi ha creduto di scorgerlo nella *civitas*, di fatto includendo le *res sacrae* all'interno delle *res publicae*; chi ancora nelle stesse divinità dedicatarie, riconoscendo alle stesse una sorta di capacità giuridica; chi infine ha sostenuto che i beni degli dei fossero inidonei a sostenere il dominio quiritario, rivestendo la qualifica di *res nullius*.

Sunteggiati i diversi orientamenti nel tempo sedimentatisi, si è cercato di delimitare l'ambito d'indagine, ponendo in risalto come l'assunzione della *consecratio* quale elemento essenziale per la costituzione del carattere sacrale, come pare a prima vista desumersi dai testi dei giuristi classici, non esaurisse invero il novero delle *res sacrae*. Infatti, non si rintraccia alcuna cerimonia consacratoria antecedente all'acquisto di tal qualifica da parte dell'*homo sacer*, del tempio di Vesta, degli arcani *religiosa loca*, delle fasce di rispetto sui fondi (porzioni di terreno che i proprietari confinanti usavano dismettere dal loro dominio per donarli al dio *Terminus*). L'importanza degli appezzamenti liminari è spesso evidenziata nelle opere degli agrimensori come mezzo per evitare le controversie divisorie: essi avrebbero partecipato, secondo Ps. Agenn. *grom.*

(Thulin 68), al carattere del *sacrum*, che connotava quanto *'proprie dei est'*. Peraltro, la carenza della *consecratio* non determinava che le fasce di rispetto fossero considerate *sacra privata*, posto che il nume sotto la cui protezione erano poste rientrava tra le divinità riconosciute dalla *civitas*, la quale comminava financo le sanzioni per le eventuali violazioni dei confini. Lo sforzo chiarificatore sui *loca sacra* rintracciati dai *gromatici veteres* non ha una finalità meramente tassonomica: anzi, è di grande rilievo per comprendere appieno il brano di Frontin. *grom.* (Lachmann 56) su cui gli assertori dell'idea per cui le cose degli dei sarebbero state di proprietà pubblica fondano la propria teoria. Mommsen, in particolare, ha desunto il dominio cittadino dall'annotazione secondo la quale in Italia, a causa dell'alta densità dei possessori, *'lucos sacros occupat, quorum solum indubitate populi Romani est'*.

Ebbene, l'analisi dell'intero titolo in cui il passo è posto induce a tenere distinti siffatti *luci sacri* – illecitamente occupati nella testimonianza di Frontino, da individuarsi nei boschi dedicati a una qualche divinità – dal resto dei *loca sacra*, che ricomprendevano anche le strisce di terreno poste lungo i confini degli *agri*. Il testo agrimensorio non esplicita la condizione di appartenenza di tali *loca*, nonostante fornisca rilevanti elementi per comprenderne il regime: essi sarebbero stati sottratti alla disponibilità degli uomini e posti sotto la protezione della *civitas*, che ne avrebbe assicurato *'magna religio et custodia'*. Del resto, il compito di preservarne l'integrità non necessitava di grande impegno da parte dei magistrati provinciali: in suolo italico, al contrario, la carenza di terre coltivabili rendeva le occupazioni abusive così diffuse, da estendersi non solo a discapito dei *limes agrorum*, ma financo dei boschi sacri. Il richiamo dei *luci sacri* operato da Frontino, quindi, avrebbe una funzione meramente rafforzativa per rendere manifesto quanto fosse grave il fenomeno: perfino le aree dall'indiscusso carattere sacrale, considerate le residenze delle stesse divinità, sarebbero state colpite dall'appropriazione dei *cives*. Il motivo per cui l'autore ha rintracciato nei *luci sacri* un vincolo di pertinenza con il *populus* sarebbe allora da ascrivere non tanto a una effettiva relazione dominicale, quanto ai rilevanti poteri di *custodia* riconosciuti all'autorità pubblica: volti a garantirne l'inviolabilità e ad assicurarne l'amministrazione, compreso il sostentamento economico necessario al regolare svolgimento delle funzioni culturali. D'altra parte, il diritto di appartenenza del popolo sul *lucus* risulterebbe di per sé escluso dall'arcaico istituto della liberazione degli schiavi che si fossero in esso rifugiati: essi uscivano infatti dal bosco come liberti, anziché come schiavi pubblici.

Caduto il principale baluardo del carattere pubblico delle *res sacrae*, si è reso necessario approfondire il regime giuridico conferito alle stesse dalle fonti giuridiche, scomponendo la qualifica richiamata in Gai 2.9 di *res nullius in bonis* nei due connotati dell'extrapatrimonialità e dell'extracommercialità. Da un lato, era esclusa la costituzione di diritti reali su codesti beni, nonché l'esercizio del possesso; dall'altro lato, era nullo ogni atto finalizzato al trasferimento degli stessi. Una disciplina, questa, che risulta attenuata dalle risultanze epigrafiche, in special modo dalle leggi di consacrazione dei templi e boschi sacri: tratto lumeggiato dalla *lex aedis Furfensis*, che riconosceva al magistrato dedicante la facoltà di usare e vendere taluni donativi giunti al tempio, determinandone così la conversione in *res profanae*, allo scopo di reinvestirne il ricavo nella manutenzione e nel decoro dell'edificio. Si può allora supporre che ci fossero differenti livelli di protezione dei beni sacri, sulla falsariga di quanto riportato in Macr. Sat. 3.11.6, a mente del quale gli elementi presenti nel *fanum* potevano distinguersi in *instrumentum* e in *ornamentum*: il primo ordine di cose sarebbe stato costituito dai soli beni presenti nel recinto sacro al momento della solenne *dedicatio*; il secondo sarebbe stato formato dalle entrate giunte a vario titolo ai sacerdoti, *in primis* dalle elargizioni dei visitatori.

Sicché acquisisce nitore il motivo per cui nei testi giuridici la consacrazione compaia come requisito ineludibile del *sacrum*: essa era necessaria affinché i templi, con la loro dotazione iniziale, godessero in termini assoluti della qualifica di *res extra commercium*. Le offerte votive, escluse dal solenne rituale consacratario, non avrebbero costituito invece *res sacrae* in senso stretto, ma ne avrebbero condiviso in parte il regime: nello specifico, gli acquisti di metalli pregiati sarebbero stati equiparati all'*instrumentum*, mentre il resto dei *donaria* sarebbe stato idoneo al *commercium*, pur con il vincolo di destinazione del ricavato al mantenimento del tempio e dell'ordine sacerdotale. Il carattere di sacralità attenuata dell'*ornamentum*, comunque, non porta a concludere che lo stesso fosse soggetto a un vincolo di pertinenza diverso rispetto ai beni che avevano beneficiato, pur in forma fittizia, della consacrazione: ciò che mutava erano soltanto i differenti limiti imposti all'attività di gestione dei magistrati. Non è da credere, inoltre, che l'amministrazione del complesso delle *res sacrae* per mano pubblica dia rinnovato vigore all'idea che le stesse fossero nel dominio della *civitas*: concezione destinata a tramontare con il prendere in considerazione la diversità, *ab antiquo* avvertita, della tutela apprestata dallo *ius publicum* per la sottrazione di cose mobili riservate al culto, sussunta nella figura del *sacrilegium*, e il latrocinio di cose appartenenti alla città, che configurava il *crimine peculatus*.

Sembrerebbe allora assumere fondamento la teoria che ravvisa negli stessi esseri soprannaturali i titolari della condizione di appartenenza sulle cose a loro dedicate: a maggior ragione dopo aver superato l'opposizione al suo accoglimento ravvisata, da parte di alcuni, nella disciplina adrianea in tema di *inventio thesauri*, che attribuiva allo scopritore il diritto di trattenere per intero il tesoro rinvenuto in un fondo sacro o religioso, come se si fosse trattato di *res nullius*. Cosicché risulterebbe fedele alla concezione giuridica dell'età classica la definizione del *sacrum* di Trebazio Testa, tramandata in *Macr. Sat.* 3.3.2, indicato in ciò '*quod deorum habetur*'. Una ricostruzione strettamente avvinta ai postulati della religione tradizionale romana, che vedeva gli dei antropomorfi come soggetti di diritto, capaci di esseri intestatari di un vincolo di appropriazione sui beni ad essi affidati: un nesso patrimoniale che rifletteva lo schema civilistico del diritto di proprietà, seppure affidando gli oneri e le facoltà propri del *dominium ex iure Quiritium* all'autorità pubblica, nella sua qualità di garante della *pax deorum*.

Proprio tale funzione di raccordo tra la *civitas hominum* e la *civitas deorum*, esercitata sino al termine dell'età classica dagli organi sacerdotali e magistratuali dell'Urbe, venne meno nel momento in cui il cristianesimo diveniva religione ufficiale dell'impero, con l'effetto di modificare radicalmente il regime giuridico delle *res sacrae*. Difatti, gli assunti teologici del nuovo credo rendevano inconcepibile raffigurare gli elementi della Trinità come idonei ad assumere un rapporto di appartenenza; ancor meno tolleravano l'intromissione del potere cittadino nella gestione dei beni afferenti al culto. A fronte di siffatto capovolgimento, le cancellerie imperiali non abbandonarono l'apparato normativo pregresso, confermando il vigore degli strumenti forniti dall'attività interpretativa dei giureconsulti a protezione dei beni sacri. Al tempo stesso, i *principes*, per garantire l'armonizzazione dei risultati raggiunti dalla pregressa scienza giuridica con il nuovo contesto religioso, diedero forma a un nutrito corpo legislativo, poi confluito nel Codice e nelle Novelle.

Tra gli elementi di novità, il più incisivo riguardava il superamento del principio di extrapatrimonialità, secondo il quale le *res sacrae*, per la loro natura *divini iuris*, non erano idonee a cadere nel dominio di un soggetto *humani iuris*. In epoca postclassica, dunque, le cose di pertinenza della pratica religiosa divennero, *sic et simpliciter*, beni nella titolarità della Chiesa, riconoscendo all'autorità ecclesiastica la legittimazione attiva all'esperimento della *rei vindicatio*, al fine di contrastare ogni atto di alienazione illecito. Risulta invece conservata, per lo meno per le cose destinate in modo esclusivo e perpetuo alle funzioni di culto, la qualità di *res extra commercium*, pur con la comparsa di alcuni temperamenti. Quanto ai

donativi dei fedeli, definiti ormai *res ecclesiasticae*, essi continuavano a mantenere la qualifica formale di *res profanae*, al pari dell'antico *ornamentum*, differenziandosi così dalle *res sacrae stricto sensu* per una maggiore apertura al *commercium*.

Risulta evidente che il punto di rottura del sistema, causato dall'avvento del cristianesimo, sia da ravvisare nell'emersione della Chiesa quale centro di imputazione di situazioni giuridiche patrimoniali: donde il vincolo di appartenenza degli dei sulle *res sacrae* si è convertito nella titolarità del *dominium ex iure Quiritium* in capo alle diocesi e alle articolazioni ecclesiastiche minori, con l'espressa esclusione della soggettività giuridica degli esseri celesti. L'Ecclesia, in quanto detentrica dell'autentica proprietà quiritaria sui beni sacri, e non di un semplice simulacro della stessa, ha quindi assunto su di sé tutte le relative facoltà dominicali, esercitandole direttamente – pur nel rispetto dei limiti imposti dalla legislazione imperiale – senza alcuna delega a favore dell'autorità pubblica.

Sul versante delle *res 'quae diis Manibus relictæ sunt'*, si è reso opportuno anteporre alla loro specifica trattazione alcune brevi considerazioni in ordine alle molteplici accezioni racchiuse nel termine *religiosum*. Nella letteratura latina, il lemma non indica soltanto i monumenti funerari, nel senso ristretto impiegato da Gai 2.4 con il riferimento alle cose di pertinenza degli dei dell'oltretomba, ma sovente ricomprende il complesso delle sostanze e dei rapporti *divini iuris*: ossia ciò che è escluso dalla *societas* terrena perché appartenente ad un ordine superiore, tanto da infondere negli uomini sentimenti contrapposti, di timore ancestrale verso il trascendente e, al tempo stesso, di profonda venerazione. Un portato lessicale ossimorico che bene rispecchia l'approccio degli antichi al luogo di sepoltura, ove le conseguenze terrificanti della morte, con il carico di impurità e contagio insito nel corpo del defunto, lasciavano il posto, dopo il termine dei rituali funebri, all'esaltazione dello spirito dell'avo, ormai divinizzatosi in nume tutelare del gruppo familiare. In tali credenze si radicava la necessità di assicurare al cadavere una sede definitiva, in modo da contenere il diffondersi della *pollutio* e placare l'anima errabonda del morto, permettendone così l'apoteosi. Da qui la preoccupazione della *civitas* di garantire l'intangibilità di quella sede, al fine di non risvegliare l'energia vendicatrice dei *Manes*.

Per proteggere le istanze della pratica devozionale, i *prudentes* elaborarono precisi presupposti a cui subordinare la trasformazione di una *res* pura in religiosa: i due assunti fondamentali che determinavano la natura di

iustum sepulchrum del luogo di inumazione del cadavere o delle sue ceneri consistevano nella *voluntas mortuum inferendi* espressa dal soggetto tenuto ad organizzare il funerale, nonché nella disponibilità del luogo da parte del medesimo. Due principi che costituivano il nucleo fondamentale del diritto sepolcrale, dal quale l'elaborazione giurisprudenziale ha desunto soluzioni di dettaglio in ordine all'individuazione del titolare dello *ius mortuum inferendi*, di norma l'erede del defunto, e ai rimedi nel caso di un suo rifiuto a procedere alla sepoltura. Non solo: i *prudentes* avevano fronteggiato anche l'evenienza in cui il sito scelto per il seppellimento fosse appartenuto *in commune* e non ci fosse stato il consenso di tutti i comproprietari alla deposizione, richiedendo la volontà unanime di tutti i *socii* perché operasse la conversione di un *locus purus* in *sepulchrum* con la tumulazione della prima salma, salvo concedere un rimedio cautelare – l'interdetto *de mortuo inferendo* – per permettere la provvisoria *illatio mortui*. Un'ulteriore specificazione del requisito oggettivo della titolarità del suolo si riscontra anche nella liceità del seppellimento *in alienum locum* qualora il consenso del proprietario fosse sopraggiunto. Ad ogni modo, l'enuclearsi dei casi di seppellimento abusivo per la carenza dell'elemento volontaristico o dominicale in capo al responsabile delle esequie non aveva come corollario il riconoscimento della legittimazione del *dominus* del luogo occupato ad agire in via di autotutela, provvedendo da sé a dissotterrare le spoglie: tale operazione, infatti, era sempre sottoposta – anche quando dettata da cause di forza maggiore, come il pericolo di inondazione e di crollo – all'emanazione di un decreto dei pontefici o di un ordine del magistrato, allo scopo di evitare, con la prescrizione di idonei accorgimenti, i rischi di malaugurio insiti nella traslazione. Il nullaosta non era comunque richiesto qualora colui che avesse operato la deposizione non avesse inteso conferire al luogo la natura di sede definitiva, manifestando fin da subito l'intento di trasportare il corpo altrove.

Tuttavia, il corretto compimento delle pratiche funerarie poteva non risultare sufficiente a costituire la tomba come *res religiosa*: rilevante, a tal riguardo, era anche lo *status* posseduto in vita dal defunto, tanto che gli *hostes* non erano considerati degni di una sepoltura onorevole, in quanto parte di un ordine politico e devozionale contrapposto a quello romano. Alla presenza dei requisiti per la *iusta sepultura*, l'illazione del cadavere rendeva effettivamente religioso il *monumentum*, i cui confini spaziali erano indicati dai giuristi sulla base del principio di corporeità: ecco che soltanto la superficie interessata dal contatto con il feretro avrebbe acquisito la qualità di *res divini iuris*, sebbene talvolta lo *ius pontificium* si accontentasse di un simbolico conferimento del corpo alla Madre

Terra, come dimostrato dal rituale dell'*os resectum*, che soleva compiersi prima dell'incinerazione.

La credenza che la deposizione del cadavere garantisse la trasmigrazione dell'anima nell'aldilà generava anche l'usanza di omettere intenzionalmente la pratica inumatoria per infliggere un supplizio perpetuo a coloro che si fossero macchiati di atti particolarmente cruenti, come i disertori e i condannati alla pena capitale: pratica che, con il tempo, venne attenuata, concedendo la *traditio* del corpo dei suppliziati ai parenti. Un tanto allo scopo di evitare la diffusione della *pollutio* e di consentire ai familiari di celebrare i funerali e, così, uscire dallo stato di margine. La parentesi luttuosa, infatti, poneva i sopravvissuti in una condizione di distacco dal resto dei consociati, tanto da renderli immuni alla chiamata in giudizio e al reclutamento militare.

Quanto al regime giuridico, le *res religiosae* erano considerate, al pari delle *res sacrae*, *nullius in bonis*: condizione che ne comportava, da un lato, l'assoluta sottrazione all'appartenenza umana e, dall'altro, la preclusione all'esercizio del *commercium*. L'inidoneità dei sepolcri di sostenere il peso di situazioni giuridiche patrimoniali rendeva escluso dalla comunione ereditaria il suolo custodente le reliquie e precludeva la concessione della *rei vindicatio* e dell'*actio legis Aquiliae*, permettendo però l'esperibilità di quei rimedi che non richiedevano il vincolo di appartenenza in capo all'attore, quali l'*interdictum quod vi aut clam* e l'*operis novi nuntiatio*. Un'eccezione alla regola testé enunciata era ammessa soltanto in tema di *vindicatio servitutis*, la cui capacità di agire era riconosciuta al titolare dello *ius mortuum inferendi* per l'accertamento della servitù di passaggio costituita a favore del sepolcro, benché egli non fosse proprietario del fondo dominante. Sul versante dell'interdizione del *locus religiosus* dai traffici commerciali, invece, veniva ribadito il divieto assoluto di alienazione, sorretto dalla sanzione civilistica della nullità del negozio – salva la concessione dell'*actio empti* al compratore di buona fede per l'ottenimento del risarcimento del danno – e da quella pubblicistica del *crimen de violato sepulchro*.

Una siffatta condizione precludeva che taluno potesse vantare una situazione dominicale sul sepolcro, sebbene fosse riconosciuto un diritto allo stesso, vale a dire la facoltà di tumulare la salma altrui (*ius mortuum inferendi*) o la propria (*ius sepeliri*): una situazione giuridica soggettiva che, secondo l'opinione di Fadda, sarebbe stata immune dai vincoli della *res religiosa* da cui dipendeva, con la possibilità di essere trasferita sia *inter vivos* sia *mortis causa*. A ben vedere, l'espedito di introdurre una differenza di regime tra il sepolcro e lo *ius sepulchri* rischierebbe di sminuire il portato della stessa categoria in esame,

mettendo in discussione la destinazione esclusiva e perpetua del bene alle divinità: infatti, la cessione del diritto di godere del sepolcro, ancorché salvaguardandone la destinazione funeraria, determinerebbe una grave ingerenza degli uomini su un bene posto sotto l'egida delle potenze numinose. Una situazione di grave incertezza che, in realtà, non trova fondamento alcuno nei brani della compilazione, come si è tentato di dimostrare ponendo a vaglio critico i singoli argomenti addotti dall'autore a fondamento del presunto *ius privatum* al godimento della cosa divenuta religiosa.

A seconda dei beneficiari dei *monumenta* – ossia dei titolari dello *ius sepulchri*, della cui assoluta indisponibilità si è appena detto –, i *sepulchra* solevano distinguersi in *familiaria* e in *hereditaria*: almeno in età classica, i primi erano costituiti a vantaggio dei membri della famiglia, mentre i secondi a vantaggio degli eredi estranei al nucleo agnatizio e dei discendenti, considerati dallo *ius civile* quali eredi necessari perché continuatori della personalità del defunto ancorché diseredati. Una netta differenza che scompare in età giustiniana, quando – con la riduzione dello *ius sepulchri* al solo *ius inferendi* e la relativa assunzione del carattere patrimoniale – si è mantenuta inalterata la funzione dei *sepulchra hereditaria* a vantaggio degli eredi e dei *fili familias*, concedendo però ai successori di estendere il loro diritto di essere inumati o di deporre altri anche nella tomba riservata in origine alla sola parentela agnatizia.

L'approfondimento dei destinatari delle due *species* di *sepulchra* ha permesso di attribuire significato alla perifrasi '*is ad quem ea res pertinet*', usata dai giureconsulti per indicare il soggetto titolare non solo dello *ius mortuum inferendi*, ma anche della legittimazione ad esperire l'*actio sepulchri violati* per la difesa del *monumentum*. Fermo restando che, nel caso costui non avesse esercitato il rimedio, l'ambito degli interessati si sarebbe espanso secondo il paradigma delle azioni popolari: sebbene, in quest'ultimo caso, la *condemnatio* non fosse più *in bonum et aequum*, ma stabilita in misura fissa. L'azione di *ius honorarium* – con l'*intentio in factum concepta*, penale e infamante – era volta a perseguire gli atti di turbativa del sepolcro, compresa l'illecita utilizzazione da parte del soggetto responsabile dello stesso: condotte oltraggiose della *sedes Manium* che, prima dell'intervento pretorio, integravano un illecito religioso. Fattispecie lesive in seguito tutelate anche sul versante pubblicistico, con l'introduzione di una speciale figura criminosa nell'ambito della *cognitio extra ordinem*: un'ulteriore protezione che si cumulava con la precedente tutela *iuris privatorum*. Del resto, il titolare dello *ius sepulchri* avrebbe potuto avvalersi anche di altri rimedi qualora fosse stato ostacolato nell'esercizio dell'*inferre mortuum*: in specie, gli interdetti

proibitori *de mortuo inferendo vel sepulchro aedificando* – che, rispettivamente, vietavano al terzo di ostacolare il trasporto e il seppellimento della salma nel luogo di *iusta sepultura*, nonché di inibire la costruzione o la manutenzione di un sepolcro – e l'*actio in factum* con cui pretendere, da colui che avesse proibito illecitamente la costituzione dello *iustum sepulchrum*, il risarcimento del danno equivalente al pregiudizio patito per aver compiuto la deposizione in un sito diverso da quello scelto in origine.

Inoltre, numerose iscrizioni sepolcrali sembrano attestare la consuetudine dei privati di comminare, di propria iniziativa, delle sanzioni contro i violatori dei luoghi religiosi: fenomeno tramandato con il nome di multe sepolcrali. Le epigrafi, risalenti fino al III secolo a.C. e rinvenute in Italia e nelle regioni orientali dell'impero, presentano un contenuto tra loro non omogeneo, soprattutto con riguardo alla quantificazione della pena e ai beneficiari della stessa: tra quest'ultimi, sono predominanti l'erario e il fisco, nonostante non manchino indicazioni a favore dei sacerdoti, *in primis* pontefici e vestali, di determinate città o di un tempio. La dottrina, concorde nell'escludere che le maledizioni servissero a vietare l'alienazione del sepolcro, si è arricchita di posizioni diverse in ordine al loro fondamento giuridico.

In proposito, è possibile rintracciare, seppur in forma congetturale, una qualche connessione dell'usanza con l'azione penale pretoria, in modo da ipotizzare che la multa consistesse nella quantificazione, fissata in via preventiva dal titolare dello *ius sepulchri*, del *quantum aequum* oggetto della *condemnatio* dell'*actio sepulchri violati*. Dunque l'ordinatore del sepolcro avrebbe rivolto un monito ai trasgressori affinché fossero consapevoli dell'entità dell'eventuale condanna: un tanto facendo affidamento sul fatto che lo *iudex* conformasse la sua valutazione discrezionale a quanto già stabilito *ex ante* dall'attore. Sotto questa luce, molte zone d'ombra verrebbero in effetti rischiarate: la sanzione massima rinvenuta nelle lapidi, pari a centomila sesterzi, corrisponderebbe alla *condemnatio* fissa prevista nella versione popolare dell'azione pretoria; così come il diverso ammontare delle ammende si spiegherebbe con i parametri variabili assunti dal disponente nella determinazione delle stesse, tra i quali il costo del terreno e del *monumentum* e la condizione sociale del defunto; infine, il mancato inserimento della multa nell'epigrafe rispecchierebbe la scelta dell'ordinatore di rimettere la specificazione della condanna al giudice. D'altro canto, rimarrebbe ancora oscura la questione della molteplicità dei beneficiari, che non può essere slegata – a questo punto – dal tema concernente i destinatari della somma oggetto della condanna dell'*actio popularis*. Due sono le principali posizioni a riguardo:

la tesi di Mommsen, per il quale l'attore popolare agiva come un mandatario della *civitas*, senza godere di alcun diritto di ritenzione sulla somma ricavata dal giudizio, di spettanza del popolo-mandante; la tesi di Bruns, che intravede il carattere procuratorio soltanto nelle azioni popolari istituite da una legge a tutela di un interesse pubblico, non certo in quelle introdotte dall'editto, con cui il privato avrebbe agito a protezione di un suo interesse personale. Prospettive di recente unificate da Saccoccio, che ha posto l'attenzione sulla circostanza che molte *actiones populares*, tra cui l'*actio sepulchri violati*, riconoscessero una legittimazione ad agire privilegiata al soggetto che esibiva una ragione più meritoria, con l'esclusione del resto dei consociati comunque portatori, seppur in misura minore, del medesimo interesse: un interesse, allora, superindividuale, che avrebbe ricevuto soddisfazione in forza della natura *vindictam spirans* che accomunava le azioni popolari.

In questa prospettiva, risulta accettabile pensare che la condanna dell'azione a tutela del sepolcro andasse a vantaggio della *civitas*, posto che l'istante difendeva certo un suo diritto, ma che gli apparteneva in quanto *unus ex populo*. Motivo che sarebbe stato tenuto a versare quanto percepito alle casse pubbliche, scongiurando la situazione di iniquità che si sarebbe verificata se la somma fosse andata a beneficio di uno soltanto dei contitolari dell'interesse diffuso. Ecco che si spiegherebbe perché la gran parte delle iscrizioni funerarie prevedessero l'erario o il fisco come destinatari delle multe; allo stesso tempo, troverebbero ragione anche i riferimenti a determinate città, che nella riforma tardo classica delle finanze imperiali fungevano da meri enti riscossori dell'unico soggetto pubblico al quale erano imputate le diverse entrate. Quanto alla devoluzione a favore dei pontefici e delle vestali, si potrebbe supporre che il fondatore avesse voluto dare una indicazione al fisco, in ogni caso destinatario diretto delle sanzioni sepolcrali, affinché imputasse la somma al capitolo delle uscite riservato al mantenimento delle funzioni cultuali. Un'usanza, quella di voler affidare le somme agli organismi religiosi, che affondava le radici nell'età arcaica, quando la violazione del sepolcro perfezionava un *piaculum*, per la cui composizione i familiari del defunto infliggevano delle pene private a carico del consacratore, poi devolute ai due principali collegi sacerdotali, affinché sostenessero i sacrifici riparatori. Un vincolo di destinazione che l'ordinatore non poteva comunque imporre al fisco: anzi, è verosimile che spesso tale indicazione venisse disattesa dai funzionari imperiali, come lascerebbero intendere le espressioni di disappunto verso il sistema giuridico rinvenute in alcune lapidi tombali.

Un altro rilevante aspetto in cui si manifestava l'intervento della *civitas* nei rituali domestici era costituito dalla proibizione, rivolta ai parenti di coloro che avessero commesso gravi crimini o fossero stati dichiarati *hostes* pubblici, di sfilare nel corteo funebre indossandone le maschere, al fine di scongiurare che tali *imagines* potessero estendere il loro alone di impurità tra i *cives*. Per scorgere la natura giuridica dei ritratti, si è ritenuto opportuno richiamare il regime delle statue consacrate agli dei superi e ai divi imperatori: così come queste erano considerate *res sacrae* in quanto ipostasi terrena del soggetto divino in esse raffigurato, e quindi ricadevano nel dominio degli stessi esseri soprannaturali, parimenti le maschere degli antenati erano ritenute *res religiosae*, poiché dividevano le qualità mistiche degli *dii Manes*, venendo incluse nell'ambito di pertinenza degli dei dell'oltretomba. Entità numinose che, in entrambi i casi, non avrebbero potuto esercitare le facoltà inerenti al vincolo di appartenenza, affidate allora – fino al tramonto della religione tradizionale romana – agli organi della *civitas*.

Assume allora forza l'idea che lo statuto delle *res divini iuris* fosse uniforme per entrambe le categorie, basandosi sulla separazione del legame di spettanza – attributo alle potenze divine, ossia agli dei della città per le *res sacrae* e agli dei familiari per le *res religiosae* – rispetto ai poteri di amministrazione, conferiti ai magistrati cittadini. Del resto, soltanto l'autorità pubblica poteva assicurare efficacemente l'integrità della *sedes Manium* e garantire che la collettività non venisse funestata dalla forza vindice e contaminante delle anime dei defunti.

Quanto al regime in età tardoantica, la concezione che i sepolcri fossero di pertinenza dei *divi parentum* non è sopravvissuta al culto cristiano, che non ricomprende tra i suoi dogmi l'apoteosi dell'anima dopo il decesso. Tuttavia, la scomparsa della religione dei sepolcri non ha comportato un totale ripensamento della pregressa concezione giuridica: certo è svanito il legame dominicale tra i *Manes* e il *monumentum* – definito dai compilatori, con una certa incertezza, *domus defunctorum* –, senza però che ciò abbia implicato la sottrazione dei poteri gestori ai funzionari dell'impero. Ecco che gli strumenti di protezione delle *res religiosae* disposti dai *prudentes* in età classica sono stati accordati anche per la tutela dei cimiteri cristiani, nonostante il sentimento religioso che li aveva ispirati fosse ormai scomparso. Sul fronte del regime giuridico, la qualifica di *res nullius in bonis* è stata recepita nel *Corpus giustiniano* non più come attributo del dominio divino sul sepolcro, bensì come carattere della destinazione definitiva dello stesso a scopi funerari. Una qualità volta in origine a garantire la sottrazione

del *monumentum* dalla disponibilità degli uomini, che, con l'abbandono della dimensione *iuris divinum* della materia sepolcrale, ha portato alla trasformazione dello *ius sepulchri* in mera facoltà di compiere l'*illatio mortui*, ora sì idonea – come sostenuto troppo radicalmente da Fadda – ad essere scambiata *in commercio*.

INDICE DEGLI AUTORI

ALBANESE B.: 45, nt. 106; 52, nt. 127; 70, nt. 175.
 ALBERTARIO E.: 167, nt. 401; 181, nt. 432; 183, ntt. 434, 437; 203, nt. 499; 204, nt. 503.
 AMATUCCI A.G.: 151, nt. 366.
 AMPOLO C.: 64, nt. 156.
 ARANGIO RUIZ V.: 120, nt. 293.
 ARCHI G.: 113, nt. 283.
 BAYET J.: 70, nt. 171.
 BERG B.: 16, nt. 22.
 BERTHELET Y. : 16, nt. 22.
 BERTOLINI D.: 207, nt. 509.
 BETTI E.: 14, nt. 16.
 BETTINI M.: 8, nt. 3; 9 e nt. 7; 92, nt. 239; 219, nt. 541.
 BIANCHI BALDINELLI R.: 223 e nt. 551.
 BIONDI B.: 14, nt. 16; 41, nt. 95; 75, nt. 188; 87, nt. 222.
 BLÜMNER H.: 141, nt. 337.
 BODEI GIGLIONI G.: 67, nt. 165.
 BÖETHIUS A.: 219, nt. 541.
 BOLTEN J.: 224, nt. 553.
 BONA F.: 15, nt. 21.
 BONFANTE P.: 14, nt. 16; 18, nt. 28; 39 e ntt. 89, 90, 91; 40, nt. 92; 81, nt. 204; 164, nt. 396; 166, nt. 400; 169, nt. 406; 170, nt. 408; 171, ntt. 411, 413; 172, nt. 415; 173, nt. 418; 174, nt. 420; 177, nt. 425; 180, nt. 428; 181, nt. 432; 182, nt. 434; 184, ntt. 439 s.; 185, nt. 443; 195, nt. 475; 229, nt. 564; 231, nt. 569.
 BORZA H.: 91, nt. 232.
 BOVINI G.: 111, nt. 281.
 BRANCA G.: 14, nt. 16; 113, nt. 283.
 BRASIELLO U.: 200, nt. 492.
 BRELICH A.: 70, nt. 171.
 BREMER F.P.: 152, nt. 371.
 BRONZINI G.B.: 219, nt. 541.
 BRUGI B.: 60, nt. 152.
 BRUNS K.G.: 211; 212 e nt. 518; 214; 215, nt. 525.
 BUCCI A.: 41, nt. 95.
 BURDESE A.: 14, nt. 16; 159, nt. 385; 171, nt. 410.
 BUSACCA C.: 193, nt. 472; 194, ntt. 473 s.
 BUSACCA C.: 75, nt. 191.
 CALDELLI M.L.: 231, nt. 568.
 CANTARELLA E.: 45, nt. 104; 132, nt. 318; 144, nt. 352.
 CAPOCCI V.: 145, ntt. 354, 356; 146, nt. 357.
 CAPOGROSSI L. COLOGNESI: 141, nt. 338; 156, nt. 378.
 CASAVOLA F.: 66, nt. 163; 120, nt. 292; 131, nt. 317; 186, nt. 448; 187, nt. 449; 189, ntt. 455, 457; 213, nt. 522; 214, nt. 524; 215, nt. 528; 228, nt. 560.
 CASCIONE C.: 121, nt. 296.
 CATALANO P.: 49, nt. 120; 50, nt. 123; 51, ntt. 124, 125, 126; 66, nt. 162.
 CHIARI F.: 151, nt. 366.
 COARELLI F.: 64, nt. 156.
 CODACCI-PISANELLI A.: 211, nt. 517.
 COLI U.: 45, nt. 104.
 COLONIEU V.: 211, nt. 517.
 COSTA E.: 212, nt. 518.
 COSTA E.: 83, nt. 209.
 CRAWFORD M.: 18, nt. 28.
 CUMONT F.: 9, nt. 6.
 CUQ E.: 202, nt. 497; 205, nt. 505.
 D'IPPOLITO F.: 152, nt. 371.
 DALLA D.: 171, nt. 410.
 DE COULANGES F.: 120, nt. 293; 143, nt. 345.
 DE FILIPPIS CAPPAL C.: 131, nt. 317; 142, nt. 341; 143, nt. 348; 144, nt. 352; 147, nt. 358; 149, nt. 362; 153, nt. 372; 219, nt. 541.
 DE FRANCISCI P.: 56, nt. 142; 58, nt. 147; 141, nt. 338.
 DE MARCHI A.: 120, nt. 292.
 DE MARINI AVONZO F.: 15, nt. 19; 16, nt. 22; 19, nt. 30; 20, nt. 31; 41, nt. 95; 48, nt. 116; 49, nt. 119; 81, nt. 204.
 DE MARTINO F.: 68, nt. 167.
 DE RUGGIERO E.: 41, nt. 94; 48, nt. 116; 67, nt. 164; 75, nt. 193; 77, nt. 198; 78, ntt. 199 s.; 79, nt. 201; 81, ntt. 204, 206; 86, nt. 220; 216, nt. 530; 217, nt. 534.
 DE VISSCHER F.: 120, nt. 292; 139, nt. 333; 181, nt. 432; 202, nt. 498; 209, nt. 512; 210, nt. 514;
 DÉCLAREUIL J.: 141, nt. 338.
 DENCH E.: 69, nt. 169.
 DUMÉZIL G.: 70, nt. 171.
 DUMÉZIL J.: 8, nt. 3.
 DUMONT J.C.: 69, nt. 169.
 DUPONT F.: 219, nt. 541.
 DUTSCH D.: 151, nt. 366.
 ESPÉRANDIEU E.: 70, nt. 171.
 FABBRINI F.: 13, nt. 12; 14, nt. 16; 21, nt. 35; 22 e nt. 38; 41, nt. 95; 51, nt. 127; 52, ntt. 128, 130; 53, ntt. 133 s.; 54, nt. 136; 80, nt. 203; 81, nt. 205; 96, nt. 244; 97, nt. 247; 102, nt. 257; 106, nt. 273; 193, nt. 472; 208, nt. 511; 209, nt. 512.

FADDA C.: 20 e nt. 31; 66, nt. 162; 73, nt. 180; 88, nt. 222; 99, nt. 251; 163 e nt. 394; 164 e nt. 395; 165 e nt. 399; 167; 168, nt. 402; 170 e nt. 409; 171 e nt. 412; 172, nt. 416; 174, nt. 420; 175, nt. 422; 176 e ntt. 423 s.; 178 e ntt. 425 s.; 179, nt. 427; 186, nt. 448; 187, ntt. 450 s.; 204, nt. 504; 212 e nt. 519.

FALCON M.: 45, nt. 104; 148, nt. 359.

FANTETTI E.: 14, nt. 16.

FARGNOLI I.: 156, nt. 378; 193, nt. 472.

FAYER C.: 140, nt. 336.

FERRINI C.: 45, nt. 104; 66, nt. 162; 83, ntt. 208, 210, 211; 84, nt. 212; 85 e ntt. 214, 216; 86, nt. 217; 90, nt. 228; 192, nt. 469; 202, nt. 498; 206, nt. 509; 210, nt. 513.

FIorentini M.: 16, nt. 23.

FIORI R.: 46, nt. 110; 56, ntt. 139 s.; 71, nt. 177.

FRANCHINI L.: 16, nt. 23; 17, nt. 27.

FRANCIOSI G.: 141, nt. 338.

FRATEANTONIO C.: 83, nt. 208.

FRAZER J.: 53, nt. 135

FREYBURGER G.: 64, nt. 156.

GAGLIARDI L.: 45, nt. 104.

GALANTE A.: 34, nt. 74; 232, nt. 570.

GALANTE A.: 91 e nt. 236; 105, ntt. 267, 269; 111, nt. 281.

GALLO F.: 22, nt. 38.

GAROFALO L.: 45, ntt. 104, 105, 106, 107, 108; 47, ntt. 112, 115; 70 e ntt. 171, 175, 176; 71, nt. 177; 93, nt. 241; 100, nt. 252.

GAUDEMET J.: 109, nt. 278.

GIANNELLI G.: 24, nt. 42.

GIOFFREDI C.: 14, nt. 16.

GIOFFREDI C.: 83, nt. 208

GIORGI G.: 193, nt. 471; 198, nt. 486; 203 e ntt. 499 s.; 204 e ntt. 501, 502, 503, 504; 205.

GIUFFRÈ V.: 152, nt. 371.

GNOLI F.: 83, nt. 208; 84, nt. 211.

GRINDER HANSEN K.: 91, nt. 232.

GROSSO G.: 14, nt. 16; 39, ntt. 90, 91; 40; 41, nt. 94; 81, nt. 204; 86, nt. 218; 102, nt. 255.

GUARINO A.: 14, nt. 16.

GUIZZI F.: 24, nt. 42.

HÖLSCHER T.: 223, nt. 552.

HUSCHKE Ph.E.: 152, nt. 371; 202, nt. 497; 205, nt. 505.

IMPALLOMENI G.: 20, nt. 33; 41 e nt. 96; 42, ntt. 98, 100; 49, nt. 119; 87, nt. 222; 88, nt. 223; 89, nt. 225; 90, nt. 231; 92, nt. 237; 109, nt. 278; 110, nt. 279; 113, nt. 283; 124, nt. 300; 205, nt. 506; 206, nt. 509; 207, nt. 510; 218, nt. 538.

JACKSON D.: 219, nt. 541.

JANSSENS J.: 230, nt. 567.

JOBbé-DUVAL E.: 120, nt. 293; 143, nt. 345.

KARLOWA O.: 26, ntt. 49, 50, 51, 52; 27 e nt. 55; 29 e nt. 60; 30 e ntt. 61, 62, 63; 31; 38; 68, nt. 166; 78, nt. 200; 81, nt. 204; 87, nt. 222; 217, nt. 533.

KASER M.: 36 e nt. 81; 213, nt. 522.

KRAUSE C.: 16, nt. 22.

KUNST C.: 151, ntt. 366, 370.

LABRUNA L.: 194, nt. 473.

LAFFI U.: 49, nt. 119; 66, nt. 161; 67, nt. 164; 76, nt. 193; 77, nt. 198; 78, nt. 199; 79, nt. 201.

LAMBERTI F.: 61, nt. 153.

LANFRANCHI F.: 141, nt. 338.

LAURIA M.: 40, nt. 92; 41, nt. 94; 221, nt. 547.

LAZZARINI S.: 181, nt. 432; 199, nt. 488; 203, nt. 499.

LAZZERONI R.: 65, nt. 158.

LE BRAS G.: 42, nt. 100.

LENEL O.: 75, nt. 190; 89 e nt. 227; 186, nt. 447; 187, nt. 449; 195, nt. 475.

LETTA C.: 67, nt. 164.

LINDERMAN J.-F.: 17, nt. 28.

LISDORF A.: 16, nt. 22.

LLANOS PITARCH J.M.: 156, nt. 378.

LONGO G.: 181, nt. 432; 202, nt. 498.

LUCREZI F.: 219, nt. 541; 220 e ntt. 542, 543, 544; 221 e ntt. 546 s.; 223 e nt. 552; 225 e nt. 555;

LUZZATTO G.I.: 202, nt. 498; 209, nt. 512.

MACCORMACK G.: 46, nt. 111.

MAGANZANI L.: 46, nt. 111; 54, nt. 137; 55, nt. 138; 57, nt. 143; 58, nt. 147; 61, nt. 153.

MARENGO S.M.: 67, nt. 165; 79, nt. 201; 82, nt. 206; 200, nt. 492.

MARQUARDT J.: 25 e ntt. 45, 47; 34, nt. 73.

MASCHKE R.: 211, nt. 517.

MASTINO A.: 230, nt. 567.

MASTROCINQUE A.: 69, nt. 169; 70, nt. 170; 71, nt. 178; 72, nt. 179.

MAZZARINO S.: 63, nt. 155; 68, nt. 167.

MESLIN M.: 149 e nt. 361; 150 e nt. 363.

MEURER C.: 33 e nt. 69; 34, ntt. 71, 72, 73, 74; 35, ntt. 75, 76, 77; 36 e nt. 79; 40; 91, nt. 233.

MILAZZO F.: 70, nt. 175.

MOMMSEN Th.: 8; 9, nt. 5; 23 e nt. 39, 40, 41; 24 e ntt. 42, 44; 27; 28 e nt. 56; 40; 59, nt. 148; 62;

66, nt. 161; 67, nt. 165; 68, nt. 167; 71; 73, nt. 180; 77, nt. 198; 82, nt. 206; 84, nt. 212; 86 e 220; 184, nt. 439; 200 e ntt. 491, 493; 201 e ntt. 494, 495, 496; 211 e nt. 517.

MONTANARI E.: 219, nt. 541.

MORANI M.: 45, nt. 106.

MORDECHAI RABELLO A.: 141, nt. 338.

MOREAU P.: 16, nt. 22.

MURGA J.L.: 75, nt. 188.

MUSCA D.A.: 193, nt. 472.

MUSUMECI F.: 156, nt. 378.

NISSSEN H.: 22, nt. 37.

NORTH J.A.: 151, nt. 366.

ORESTANO R.: 15, nt. 19; 20; 21, nt. 34; 41, nt. 95.

PAALZOW H.: 211, nt. 517.

PALMA A.: 203, nt. 499.

PANCIERA S.: 64, nt. 156; 65, ntt. 158 s.; 67, ntt. 164 s.; 68, nt. 167; 69, nt. 168.

PANIAGUA D.: 17, nt. 28.

PASCAL C.: 121, nt. 295; 142, nt. 342; 143, nt. 348; 147, nt. 358.

PASQUALINI A.: 65, nt. 157.

PELLOSO C.: 46, nt. 108; 47, ntt. 112, 115; 48, nt. 118.

PEPPE L.: 70, nt. 172.

PERA R.: 91, nt. 232.

PERNICE A.: 31 e nt. 64; 32 e ntt. 65, 66; 33, ntt. 67 s.; 87, nt. 222; 168, nt. 402.

PEROZZI S.: 141, nt. 338.

PHILIPSBORN A.: 109, nt. 278.

PICCALUGA G.: 46, nt. 111.

POSCHINGER E.: 36, nt. 80.

PRESCENDI F.: 151, nt. 366.

PUCHTA G.F.: 37, nt. 82; 38, nt. 85; 211, nt. 517; 215, nt. 525.

RADKE G.: 68, nt. 167.

RAGGI A.: 78, nt. 199.

RAINER M.J.: 156, nt. 378.

RAMBAUD M.: 219, nt. 541.

RAMON A.: 46, nt. 110.

RINOLFI C.M.A.: 150, nt. 364.

RIX H.: 65 e nt. 160.

RIZZARDI C.: 224, nt. 554.

ROBBE U.: 41, nt. 95.

ROLLIN J.P.: 223, nt. 552.

ROMANO A.: 141, nt. 338.

ROSE H.J.: 131, nt. 317.

ROSSI A.M.: 198, nt. 486; 208, nt. 511; 210, nt. 514; 216, ntt. 530, 532; 218, nt. 536.

RUDOLPH H.: 68, nt. 167.

RÜPKE J.: 45, nt. 106.

SABBATUCCI D.: 121, nt. 296; 147, nt. 358; 152, nt. 372.

SABBATUCCI D.: 70, nt. 171.

SACCHI O.: 52, nt. 128; 183, nt. 435.

SACCOCCIO A.: 66, nt. 162; 186, nt. 448; 187, nt. 451; 189, nt. 457; 212; 213, ntt. 521 s.; 214, nt. 523.

SANTALUCIA B.: 45, nt. 104; 46, nt. 109; 47, nt. 114; 71, nt. 177.

SCEVOLA R.: 127, nt. 307; 221, nt. 547.

SCHEID J.: 8, ntt. 3 s.; 12 e nt. 10; 64, nt. 156; 153, nt. 372.

SCHERILLO G.: 14, nt. 16; 15, nt. 20; 40, nt. 91; 40, nt. 92; 95, nt. 244; 96, nt. 245; 98, nt. 250; 102, nt. 255; 103, nt. 261; 113, nt. 283; 116, nt. 286; 119, nt. 291; 120, ntt. 293 s.; 125, nt. 304; 126, nt. 306; 133, nt. 319; 137, nt. 329; 138, nt. 331; 159, nt. 385; 160, nt. 386; 164, nt. 396; 165, nt. 398; 166, nt. 400; 169, nt. 406; 170, nt. 407; 171, nt. 411; 173, nt. 418; 175, nt. 422; 176, nt. 423; 177, nt. 425; 179, nt. 428; 182, nt. 434; 185, nt. 443; 190, nt. 458; 191, nt. 467; 195, nt. 475; 206, nt. 508; 209, nt. 512; 229, nt. 563; 230, nt. 568; 231, nt. 569; 232, nt. 572.

SCHWARZ A.B.: 91, nt. 232.

SCIALOJA V.: 17, nt. 28; 39 e ntt. 89, 90, 91; 40, nt. 93; 67, nt. 163; 81, ntt. 204 s.; 86, nt. 220; 87 e nt. 222; 88, nt. 224; 95, ntt. 242, 244; 99, nt. 251; 106, nt. 273; 116, ntt. 285 s.; 119, nt. 291; 120, nt. 293; 130, nt. 315; 133, nt. 319; 145, nt. 355; 166, nt. 400; 172, nt. 415; 182, nt. 433; 183, nt. 436; 184, nt. 439; 185, nt. 442; 189, nt. 457; 190, nt. 458; 195, nt. 475; 199, nt. 490; 202, nt. 498; 205 e ntt. 506 s.; 206; 207, nt. 509; 208, nt. 511; 209, nt. 512; 210, nt. 514; 212, nt. 518; 215, nt. 525; 218, nt. 537; 233, nt. 575; 235, nt. 579.

SERRAO F.: 46, nt. 109.

SIMÓN F.M.: 70, nt. 171.

SINI F.: 17, ntt. 27 s.; 47, nt. 112; 152, nt. 371.

SOLAZZI S.: 14, nt. 16; 41, nt. 94; 194, nt. 474.

SOTIRA L.: 224, nt. 554.

STARA-TEDDE G.: 65, nt. 157.

TANTIMONACO S.: 230, nt. 568.

TASSI SCANDONE E.: 14, nt. 16.

TIBILETTI G.: 65, nt. 159.

TONDO S.: 45, nt. 104; 69, nt. 169.
TOYNBEE J.M.C.: 130, nt. 316; 141, nt. 337; 147,
nt. 358; 151, nt. 370.
TROMBETTONI B.: 68, nt. 167.
VALETON I.M.J.: 51, nt. 125.
VAN GENNEP A.: 149, nt. 360.
VETTER E.: 65, nt. 160.
VOCI P.: 12 e ntt. 8 e 10; 14, nt. 16; 87, nt. 222;
92, nt. 240.
VOIGT M.: 201; 201, nt. 497.

VON SAVIGNY F.C.: 38 e ntt. 86, 87, 88; 107, nt.
274; 108, nt. 276; 109, nt. 277; 211 e ntt. 515 s.;
213 e nt. 520.
WANSER F.: 202, nt. 497; 205, nt. 505.
WAPPÄUS H.: 19 e nt. 30.
WATSON A.: 141, nt. 338.
WINKES R.: 224, nt. 553.
WISSOWA G.: 31, nt. 63.
WLASSAK M.: 212, nt. 518.
ZADOKS A.N. - JITTA J.: 219, nt. 541.
ZUCCOTTI F.: 45, ntt. 106, 107; 47, nt. 112.

VOLTERRA E.: 24, nt. 42; 141, nt. 338.
VON JHERING R.: 212, nt. 518.
VON KELLER F.L.: 212, nt. 518.

INDICE DELLE FONTI

| | |
|--|---|
| 1. FONTI GRECHE | Apuleius |
| Appianus | <i>De deo Socratis</i> |
| <i>Mithridates</i> | 15: 148, nt. 358 |
| 22: 32, nt. 65 | {Auctor} |
| Dio Cassius | <i>Anthologia Latina</i> (ed. Riese) |
| <i>Historiae Romanae</i> | 667: 142, nt. 340 |
| 54.2: 131, nt. 316 | Cicero |
| 55.2.7: 87, nt. 222 | <i>De domo sua ad pontifices</i> |
| 59.28: 80, nt. 203 | |
| Dionysius Halicarnassensis | 40.106: 15, nt. 19 |
| <i>Antiquitates Romanae</i> | 41.107: 40, nt. 92 |
| | 45.117-118: 16, nt. 25 |
| 2.10.3: 46, nt. 109 | 46.121: 34, nt. 74 |
| 3.32.1: 69, nt. 170 | 49.128: 15, nt. 19 |
| 3.29: 80, nt. 203 | 50.125: 31, nt. 60 |
| 20.16.2: 143, nt. 346 | 50.128: 16, nt. 23 |
| Plutarchus | 51.132: 16, nt. 24 |
| <i>Vitae parallelae</i> | 52.134: 34 |
| <i>Numa</i> | 53.136: 17, nt. 26 |
| 16: 56, nt. 139 | 53.137: 49, nt. 120 |
| <i>Sulla</i> | <i>De haruspicum responso</i> |
| 38: 131, nt. 316 | 14.32: 40, nt. 92; 174, nt. 419 |
| Polybius | <i>De legibus</i> |
| <i>Historiae</i> | 2.9.22: 83; 85, nt. 214; 121, nt. 295 |
| 6.53: 220, nt. 542 | 2.11.27: 121, nt. 295 |
| | 2.14.36: 142, nt. 341 |
| | 2.22.55: 121, nt. 295; 139, nt. 333 |
| | 2.22.56-57: 139, nt. 333 |
| | 2.22.57: 119, nt. 292; 139, nt. 333; 139, nt. 333 |
| | 2.23.58: 130, nt. 316; 2.22.57: 139, nt. 334 |
| | 2.24.61: 174, nt. 419 |
| | 2.26.64: 188, nt. 455 |
| | 3.3.9: 46, nt. 112 |
| 2. FONTI LATINE | |
| A) FONTI LETTERARIE | <i>De natura deorum</i> |
| Agennius Urbicus | 2.28.72: 116, nt. 285 |
| <i>De controversiis agrorum</i> (ed. Thulin) | <i>De republica</i> |
| 48: 59 | 6.17: 40, nt. 92 |
| Ps. Agennius | <i>Epistulae ad Atticum</i> |
| <i>Commenta gromatica</i> (ed. Thulin) | 4.2.3: 17, nt. 26; 34, nt. 72 |
| 68: 17, nt. 28; 54, nt. 137; 58; 60; 237 | <i>In Verrem</i> |

1.5: 84, nt. 212
2.5.36: 220, nt. 542
2.5.119: 144, ntt. 350 s.

Pro Flacco

26.62: 40, nt. 92

Pro Rabirio perduellionis reo

2.5: 12, nt. 9

Pro Roscio Amerino

26.71-72: 132, nt. 318

Tusculanae disputationes

1.12.27: 227, nt. 559.
1.16.36: 227, nt. 560.

Festus

De verborum significatu (ed. Lindsay)

voce 'Manius' (128): 64, nt. 156
voce 'Plorare' (260): 46, nt. 110
voce 'Popularia sacra' (298): 213, nt. 522
voce 'Publica sacra' (284): 213, nt. 522
voce 'Religiosum' (366): 118
voce 'Religiosus' (348): 116 s. e ntt. 288 ss.; 118 e nt. 291
voce 'Sacer mons' (424): 15 e nt. 21; 33 e nt. 70; 44
voce 'Sacratae leges' (422): 47 e nt. 113
voce 'Sacrosanctum' (422): 46, nt. 112
voce 'Scelerata porta' (450): 52, nt. 131

Frontinus

Excerpta e Frontini opere (ed. Lachmann)

23: 55, nt. 137; 63 e nt. 155
55: 144, nt. 349
56: 22, nt. 36; 40; 59 e ntt. 149 s.; 60, nt. 151; 63; 67; 238
57: 60, nt. 152;

Gellius

Noctes Atticae

1.12: 87, nt. 221
4.5: 52, nt. 30
4.9: 116, ntt. 285 s.; 117, nt. 290; 119
10.15.5: 70, nt. 175
10.15.6: 70, nt. 172
10.15.8: 70, nt. 174
10.15.9: 70, nt. 173
10.15.12: 70, nt. 175
13.23.13: 12, nt. 9
14.7.7: 49, nt. 120; 50, nt. 122; 51, nt. 124
16.4.3-4: 152, nt. 371
16.4.4: 152

Horatius

Carmina

1.8.14-16: 144, nt. 349
1.28.23-25: 143, nt. 343

Epodi

8.11: 219, nt. 539

Saturae

1.8.10: 131, nt. 316

Hyginus

De limitibus (ed. Lachmann)

117: 29, nt. 58; 62, nt. 154; 80, nt. 203;

Isidorus Hispalensis

Origines seu Etymologiarum libri

5.27.3: 31, nt. 63

Lampridius

Historia Augusta

Severus Alexander

49.6: 111, nt. 281

Livius

Ab urbe condita libri

1.8.5-7: 69, nt. 169; 71
1.10: 86, nt. 220
1.12.10: 52, nt. 128
1.13.5: 52, nt. 128
1.16: 52, nt. 129; 121, nt. 296
1.20.5: 25, nt. 46; 61, nt. 154; 80, nt. 203; 217, nt. 534
1.49: 142, nt. 342
1.55: 56, nt. 140; 78, nt. 200
2.8: 27, nt. 54; 31, nt. 60
2.41.10: 78, nt. 198
2.49.8: 52, nt. 131
3.5.14: 12, nt. 9
3.7.7: 12, nt. 9
3.8.1: 12, nt. 9
3.20.6: 64, nt. 156
3.55.7: 31, nt. 60
3.55.8-10: 46, nt. 112
3.58.11: 147, nt. 358
6.12.7: 12, nt. 9
6.41.9: 12, nt. 9
7.2.2: 12, nt. 9
7.6.1-6: 52, nt. 128
8.5.8: 49, nt. 120

9.46: 27, nt. 53
10.7.12: 12, nt. 9
24.3: 29, nt. 60; 43, nt. 102; 80, nt. 203
24.11.1: 12, nt. 9
25.1: 32, nt. 65
27.25.7: 36, nt. 78
31.9.7: 80, nt. 203
38.46.12: 12, nt. 9
42.6: 81, nt. 206

Macrobius

Saturnalia

1.16.21: 117, nt. 287
3.3.1: 17, nt. 27; 44
3.3.2: 17, nt. 28; 35; 39; 240
3.3.4: 17, nt. 28; 35
3.3.5: 17, nt. 28; 18; 118, nt. 291
3.3.8: 116
3.3.9: 116, nt. 285
3.7.3: 45
3.11.6: 28, nt. 55; 43 e nt. 101; 49, nt. 119; 79; 81; 100; 239

Martialis

Epigrammata

2.81.1-2: 151, nt. 369
10.97.1-4: 151, nt. 367

Minucius Felix

Octavius

22.7: 53, nt. 135

Orosius

Historiae adversus paganos

5.18: 25, nt. 46; 28; 28, nt. 57; 43, nt. 102; 61, nt. 154; 80, nt. 203; 217, nt. 534

Ovidius

Ars amatoria

2.35: 40, nt. 92

Epistulae ex Ponto

2.2.45: 141, nt. 337;

Fasti

1.609: 34, nt. 74
2.201-204: 52, nt. 131
2.547-556: 153, nt. 372
2.557: 131, nt. 317
2.641 ss.: 55, nt. 139
2.643 ss.: 58, nt. 147

2.659-660: 56, nt. 141
2.667-670: 56, nt. 140
4.160: 40, nt. 92
4.821-824: 54, nt. 136
5.429-444: 147, nt. 358
5.479-482: 147, nt. 358
6.34: 86, nt. 220
6.403: 52, nt. 128

Metamorphoses

8.187: 40, nt. 92

Tristia

3.3.40: 141, nt. 337

Paulus Diaconus

Epitome (ed. Lindsay)

voce 'Aqua et igni' (3): 149, nt. 362
voce 'Everriator' (68): 149, nt. 362
voce 'Fulgurium' (82): 53; 116, nt. 285
voce 'Larvati' (106): 147, nt. 358
voce 'Laureati' (104): 149, nt. 362
voce 'Lucar' (106): 23, nt. 40
voce 'Lucaria' (106): 27, nt. 55
voce 'Lucaris' (106): 27, nt. 55
voce 'Membrum abscidi mortuo' (135): 139, nt. 333
voce 'Parrici<di> quaestores' (247): 45, nt. 104
voce 'Termino' (505): 31, nt. 60; 46, nt. 111; 56

Plautus

Amphitruo

5.1.75: 12, nt. 9

Curculio

2.2.20: 12, nt. 9

Mostellaria

497-504:142, nt. 343

Poenulus

1.2.47: 12, nt. 9

Trinummus

4.1.18: 12, nt. 9

Plinius maior

Naturalis historia

15.77: 52, nt. 128
15.134: 149, nt. 362
16.178: 131, nt. 317

16.242: 64, nt. 156
34.9.15: 78, nt. 198
34.14.30: 77, nt. 198; 81, nt. 206
35.2.2.6: 220, nt. 542

Plinius minor

Epistulae

10.71: 15, nt. 19

Porphyrio

Commentarii in Q. Horatium Flaccum

2.2.209: 147, nt. 358

Priscianus

Institutio de arte grammatica (ed. Hertz)

VII, 337: 64, nt. 156

Seneca philosophus

De beneficiis

6.38.4: 151, nt. 368

7.7: 86, nt. 218

Servius

Ad Vergilii Aeneida

1.139: 148, nt. 358

1.310: 64, nt. 156

1.446: 50 e nt. 123; 78, nt. 200

1.727: 131, nt. 317

2.268: 148, nt. 358

3.63: 147, nt. 358

3.68: 226; 227, nt. 558

3.287: 28, nt. 55; 44 e nt. 103; 81

4.200: 50, nt. 13

6.609: 46, nt. 109

6.861: 222, nt. 548

7.153: 51 e nt. 125

8.564: 69, nt. 170; 71

9.14: 51, nt. 125

11.64: 219, nt. 540

11.143: 131, nt. 317

10.419: 18, nt. 29

Ad Vergilii Georgica

3.16: 34, nt. 74

Siculus Flaccus

De condicionibus agrorum (ed. Lachmann)

138 ss.: 55, nt. 138

141: 55, nt. 139; 58, nt. 147

142: 55, nt. 138; 58

162 s.: 29, nt. 58; 80, nt. 203

162: 61, nt. 154

Suetonius

De vita Caesarum

Divus Augustus

57: 52, nt. 128

Divus Iulius

20.5: 80, nt. 203

Claudius

8: 80, nt. 203

Domitianus

17: 151, nt. 369

Tiberius

75: 147, nt. 358

Vitellius

5: 79, nt. 202

Tacitus

Annales

1.22: 143, nt. 347

1.73.4: 45

2.27: 222, nt. 549

2.32: 222, nt. 550

3.4.1: 131, nt. 317

3.71: 22

3.76: 221, nt. 545

6.29: 144, nt. 353

Tertullianus

Ad nationes

1.10.24: 29, nt. 60; 78, nt. 198; 80, nt. 203

Apologeticum

13.6: 29, nt. 60; 80, nt. 203

De anima

56.2: 143, nt. 344

De idolatria

17.3: 29, nt. 60

| | |
|--|---|
| <i>De spectaculis</i> | 16.10.25: 105, nt. 268; 232, nt. 570 |
| 5: 86, nt. 220 | |
| Valerius Flaccus | Collatio legum Mosaicarum et Romanarum |
| <i>Argonautica</i> | 2.22-23: 144, nt. 352 |
| 4.76: 12, nt. 9 | XII tabularum leges |
| Valerius Maximus | 9.1: 47 |
| <i>Facta et dicta memorabilia</i> | Epitome Gai |
| 5.10.1: 27, nt. 54; 35, nt. 74 | 2.1.1: 112 e nt. 282; 113, nt. 283 |
| 7.6.4: 77, nt. 198; 82, nt. 206 | |
| Varro | Gai Institutiones |
| <i>De lingua latina</i> | 2.2: 7 e nt. 1; 13, nt. 12 |
| 5.23: 119, nt. 292 | 2.3: 13, nt. 12; 53, nt. 133 |
| 5.25: 131, nt. 316; 5.36: 30, nt. 60 | 2.4-5: 112 |
| 5.148-150: 52, nt. 128 | 2.4: 7 e nt. 2; 40, nt. 92; 52, nt. 127; 95; 96, nt. 246; 115, nt. 284; 226; 237; 241 |
| 5.157: 53, nt. 132 | 2.5: 13 e nt. 14; 34, nt. 72; 37; 48; 50; 96 |
| <i>De re rustica</i> | 2.5-6: 13, nt. 14; 15 |
| 2.1: 29, nt. 60 | 2.6: 122 |
| Vergilius | 2.7: 13, nt. 15; 53, nt. 133; 96; 122 |
| <i>Aeneidos libri</i> | 2.8: 14, nt. 16 |
| 3.261: 12, nt. 9 | 2.9: 14, nt. 17; 22; 40; 42; 72; 153; 154, nt. 374; 239 |
| 3.370: 12, nt. 9 | 2.11: 41, nt. 95 |
| 4.56: 12, nt. 9 | 2.48: 73, nt. 181; 157; 174, nt. 419 |
| 6.218-222; 141, nt. 339 | 2.251: 172, nt. 415 |
| 6.224-228: 139, nt. 333 | 2.287: 87, nt. 222 |
| 6.229-231: 149, nt. 362 | 3.97: 74 e nt. 186; 162 |
| 6.326-328: 143, nt. 343 | 4.13: 30, nt. 60 |
| 10.31: 12, nt. 9 | |
| <i>Georgica</i> | Pauli Sententiae |
| 4.535: 12, nt. 9 | 1.21.1: 130, nt. 314; 132 |
| | 1.21.2: 192, nt. 469 |
| B) FONTI GIURIDICHE PREGIUSTINIANEE | 1.21.4-5: 192, nt. 470 |
| Codex Theodosianus | 1.21.4: 133, nt. 321; 191, nt. 465 |
| 1.2.14 pr.: 105, nt. 270 | 1.21.6: 190, nt. 462; 192, nt. 469 |
| 9.17.4: 120, nt. 294; 228, nt. 561 | 1.21.7: 160, nt. 389; 167 |
| 9.17.5 pr.: 120, nt. 294; 228, nt. 562 | 1.21.8: 190, nt. 459; 192, nt. 469; 199, nt. 488 |
| 9.19.4 pr.: 120, nt. 294 | 1.21.9: 190, nt. 463; 192 |
| 16.1.2 pr.: 104 e nt. 262 | 1.21.12: 188 e nt. 454; 192, nt. 470; 215, nt. 527 |
| 16.2.4: 109 | 5.27: 85, nt. 215 |
| 16.5.46: 104, nt. 267 | |
| 16.10.4: 104, nt. 264; 104, nt. 266 | Tituli ex corpore Ulpiani |
| 16.10.14: 104, nt. 263 | 22.6: 24, nt. 44; 38, nt. 85; 40; 86; 87, nt. 222; 88, nt. 223 |
| 16.10.16: 104, nt. 265 | 24.9: 74 e nt. 185; 170 |
| 16.10.19.2: 104, nt. 264 | Vaticana Fragmenta |
| | 340a: 214, nt. 524 |
| | C) FONTI GIURIDICHE GIUSTINIANEE |
| | Codex |
| | 1.2.1: 109 e nt. 278 |
| | 1.2.5: 102 s. e nt. 258 |

- 1.2.14 pr.: 108, nt. 275
1.2.17 pr.: 97, nt. 248; 108, nt. 275
1.2.17.5: 97 e nt. 248
1.2.21: 97 e ntt. 246, 249; 101; 105; 108, nt. 275
1.2.23 pr.: 108, nt. 277
1.2.22 pr.: 108, nt. 277
1.2.25: 108 e nt. 276; 110; 111, nt. 280
1.2.23 pr.: 102, ntt. 256 s.
1.3.26: 95 e nt. 244
1.9.1: 87, nt. 222
3.44.1: 132; 133, nt. 319; 233, nt. 576
3.44.2: 128 e nt. 310; 160
3.44.4 pr.: 154; 155; 166, nt. 400; 183
3.44.4.1: 155, nt. 377
3.44.6: 174
3.44.8: 185, nt. 441
3.44.9: 160, nt. 387; 165
3.44.10: 133 e nt. 320
3.44.13: 184 e nt. 438
3.44.14: 130, nt. 315; 133, nt. 320; 233, nt. 574
4.54.9 pr.: 173, nt. 418; 174, nt. 418
6.37.14: 162, nt. 392; 170; 182, nt. 434
6.48.1: 110
6.48.1.26: 110
7.22.2: 175, nt. 422
8.16.3: 160
9.19.1: 161, nt. 390; 178; 189; 200; 218, nt. 535
9.19.3: 216, nt. 529
9.19.4 pr.: 120, nt. 294; 215, nt. 527; 228, nt. 561; 232, nt. 571
9.19.4.1: 216, nt. 529
9.19.5 pr.: 189, nt. 456
9.19.5.1: 120, nt. 294; 218, nt. 535; 228, nt. 562
9.28.1: 83, nt. 210
9.29.1: 83, nt. 210
11.7.6.1: 160, nt. 388
- Institutiones
- 2.1.7: 14, nt. 17
2.1.8: 15, nt. 19; 95 e nt. 243
2.1.39: 41, nt. 97; 88; 89
2.6.1: 73, nt. 181; 157; 174, nt. 419
2.1.9: 125, nt. 303; 127, nt. 308
3.19 pr.: 162
3.19.1-2: 74, nt. 186
3.19.2: 162
3.19.5: 165 e nt. 397; 166
9.19.5.1: 215, nt. 527
- Digesta
- 1.8.2 pr.: 42, nt. 99
1.8.6.3: 14 e nt. 18; 34, nt. 74; 37; 95; 96, nt. 246
1.8.6.4: 122, nt. 297; 124 e nt. 301; 127 e nt. 308
1.8.9 pr.: 15, nt. 20; 34, nt. 72; 48 e nt. 117
1.8.9.1: 96, nt. 245
1.8.9.2: 75, nt. 192
1.8.9.5: 42; 76
1.8.9.2: 39, nt. 90
1.16.7.1: 61, nt. 153
2.4.2: 150, nt. 365
- 2.14.61: 173, nt. 418
3.2.11.3: 145, nt. 354
3.3.43.2: 214, nt. 524
3.4.1.1: 29, nt. 59
5.3.50.1: 130, nt. 315; 234
6.1.23.1: 72; 154
6.1.43: 154 e nt. 375
8.1.14.1: 158, nt. 384; 164; 166
8.1.14.2: 73 e nt. 182; 157
8.4.4: 158, nt. 383
8.5.1: 153; 158; 164
10.2.30: 155, nt. 376; 154
10.3.6.6: 124; 125, nt. 302
11.7.2 pr.: 137, nt. 330
11.7.2.1-2: 134 e nt. 323
11.7.2.1: 125; 126, nt. 305
11.7.2.4: 128, nt. 309
11.7.2.5: 137; 138, nt. 331
11.7.2.6: 138, nt. 331
11.7.2.7: 127, nt. 308; 128, nt. 311
11.7.2.8: 128, nt. 312
11.7.4: 120, nt. 294; 123; 124 nt. 299; 232, nt. 572
11.7.5: 180, nt. 430
11.7.6 pr.: 175, nt. 421; 180, nt. 431; 182; 184; 203, nt. 499
11.7.7 pr.: 134 e nt. 322
11.7.8 pr.: 129, nt. 313; 133; 233, nt. 573
11.7.8.1: 165 e nt. 398; 166, nt. 400; 180, nt. 429
11.7.8.2-4: 134, nt. 324
11.7.8.5: 197, nt. 484
11.7.9: 197, nt. 485
11.7.10: 169, nt. 404
11.7.11: 173, nt. 417; 172; 173, nt. 418
11.7.12 pr.: 159, nt. 385; 169
11.7.12.1: 215, nt. 527
11.7.12.4: 123, nt. 298
11.7.33: 172 e nt. 414
11.7.36: 84, nt. 212
11.7.38: 233, nt. 576; 234
11.7.39: 135, nt. 326; 191, nt. 467; 234 e nt. 577
11.7.40: 135 e nt. 325; 137; 229, nt. 565
11.7.41: 126, nt. 306
11.7.42: 135; 136, nt. 327
11.7.43: 126; 127, nt. 307; 130; 135
11.7.44: 138, nt. 332; 140 e nt. 335
11.8.1 pr.: 195 e nt. 477
11.8.1.1: 195, nt. 478
11.8.1.2: 196 e nt. 480
11.8.1.3: 195; 196, nt. 479
11.8.1.4: 195, nt. 476
11.8.1.5: 196 e nt. 481
11.8.1.6: 196, nt. 482
11.8.1.9: 196, nt. 483
11.8.4: 157, nt. 382; 174
11.8.5 pr.: 234, nt. 578
11.8.5.1: 130, nt. 315; 234
17.2.39: 126
18.1.6. pr.: 37 e nt. 83; 75
18.1.4: 42; 92 e nt. 237; 161
18.1.6 pr.: 161, nt. 391; 165, nt. 398
18.1.22: 167; 169 e nt. 406
18.1.23: 167; 169, nt. 406
18.1.24: 167; 169 e nt. 406; 176, nt. 423

18.1.34.1: 92 e nt. 238
 18.1.62.1: 75, nt. 189; 161; 165, nt. 398; 166
 18.1.72.1: 168, nt. 403
 18.1.73: 15 e nt. 19; 34, nt. 74
 18.1.73.1: 176, nt. 423
 19.1.13.31: 35, nt. 75; 91, nt. 234
 19.1.17.7: 35, nt. 75
 19.1.17.10: 35, nt. 75; 91, nt. 235
 19.1.53.1: 169
 24.1.1: 178, nt. 425
 24.1.5.8-10: 177, nt. 425
 29.2.20.5: 182, nt. 433; 187 e nt. 451; 215, nt. 526
 30.39.9: 74 e nt. 184
 32.38.6: 87, nt. 222
 35.2.1.5: 88, nt. 223
 36.1.43.1: 172
 36.1.57.3: 172, nt. 415
 36.4.15: 15, nt. 20; 96, nt. 245
 39.1.1.1: 195, nt. 475
 39.1.1.16: 76, nt. 196; 156, nt. 380
 39.1.1.17: 76, nt. 195; 156, nt. 379
 39.3.17.3: 74, nt. 183; 158, nt. 383
 41.2.30.1: 40, nt. 92; 73; 157 e nt. 381; 177
 41.3.9: 73 e nt. 181; 174, nt. 419
 43.1.1 pr.: 13, nt. 12; 194
 43.1.2.1: 37, nt. 84; 13, nt. 12; 76; 194
 43.6.1 pr.: 75
 43.6.1.1: 39, nt. 90; 75, ntt. 192 s.; 76, nt. 194
 43.6.2: 194, nt. 474
 43.6.3: 194, nt. 474
 43.8.2.19: 76; 194
 43.8.2.21: 32, nt. 66
 43.24.1 pr.: 193, nt. 472
 43.24.11.14: 193, nt. 472
 43.24.13.5: 153, nt. 374; 166, nt. 400
 43.24.15.2: 155, nt. 378; 190, nt. 460
 43.24.20.5: 193, nt. 472
 43.24.22.4: 156, nt. 378; 190, nt. 461
 44.7.1.9: 74, nt. 186
 45.1.83.5: 74 e nt. 187; 162, nt. 393
 47.12.1: 187
 47.12.2: 138, nt. 331; 153, nt. 373; 154; 155, nt. 378; 190, nt. 459
 47.12.3 pr.: 166, nt. 400; 180, nt. 429
 47.12.3.3: 183, nt. 434; 185; 186, nt. 444; 190; 203, nt. 499; 204
 47.12.3.6: 188 e nt. 452
 47.12.3.7: 191, nt. 466; 192; 207, nt. 509
 47.12.3.9: 186 e nt. 445
 47.12.3.10: 186, nt. 446
 47.12.3.11: 188 e nt. 453
 47.12.3.12: 186
 47.12.4: 136 e nt. 328
 47.12.5: 159, nt. 385; 169, nt. 405
 47.12.6: 166, nt. 400; 180, nt. 429; 186, nt. 446; 188, nt. 451; 213; 215, nt. 526
 47.12.8: 192, nt. 468
 47.12.9: 191
 47.12.10: 187 e nt. 451; 215, nt. 526
 47.12.11: 191, nt. 464; 192
 47.21.2: 57, nt. 146
 47.21.3 pr.: 57, nt. 144

47.21.3.1: 57, nt. 145
 47.23.1: 211
 47.23.5: 214, nt. 524
 47.23.7.1: 215
 48.13.1: 83
 48.13.3: 85
 48.13.4 pr.: 83, nt. 211; 85
 48.13.4.1: 84
 48.13.5.3: 85, nt. 211; 90 e nt. 229
 48.13.6: 84, nt. 213
 48.13.7: 85 e nt. 216; 86, nt. 217
 48.13.8.1: 85, nt. 215
 48.13.11 pr.: 86 e nt. 217
 48.13.15: 85, nt. 215
 48.13.9: 86, nt. 219
 48.24.1: 145 e nt. 354
 48.24.2: 145 e nt. 356
 48.24.3: 146 e nt. 357
 49.14.3.10: 89 e nt. 226
 50.16.25.1: 91, nt. 236

Novellae

5.1: 95, nt. 244;
 7: 253; 105; 106 e nt. 273; 108;
 7 *prae*f.: 103, nt. 259;
 7 *prae*f. 1: 97, nt. 248;
 7.2.1: 103, nt. 260;
 7.3.2: 106, nt. 271;
 7.5: 106, nt. 272;
 7.8: 100 e nt. 253;
 23: 229 e nt. 566.
 46: 106, nt. 273;
 54: 106, nt. 273;
 55: 106, nt. 273;
 67: 106, nt. 273;
 67.1: 95, nt. 244;
 120: 106, nt. 273;
 120.3: 106, nt. 273;
 120.7.1: 109, nt. 277;
 120.10: 100 e nt. 254;
 131: 106, nt. 273;
 131.7: 96, nt. 244;

D) FONTI EPIGRAFICHE

AEp

1938, 56: 216, nt. 531

CIL

III⁴, 1312: 133, nt. 319; 233, nt. 575
 III¹, 2631: 198, nt. 487
 III¹, 2632: 198, nt. 487
 III¹, 2654: 208, nt. 511
 III¹, 2704: 208, nt. 511
 III¹, 6399: 208, nt. 511
 V, 2915: 226, nt. 557
 V, 8761: 206, nt. 509
 V, 8762: 206, nt. 509
 V, 8768: 206, nt. 509

VI¹, 820: 80, nt. 203
VI¹, 1600: 208, nt. 511
VI¹, 1884: 133, nt. 319
VI², 5175: 208, nt. 511
VI², 7543: 151, nt. 370
VI², 8515: 208, nt. 511
VI², 8878: 133, nt. 319
VI², 8861: 218, nt. 538
VI², 8862: 218, nt. 538
VI², 10241: 176, nt. 424
VI², 10247: 177, nt. 424
VI², 10219: 208, nt. 511
VI², 10240: 226, nt. 556
VI², 10241: 226, nt. 556
VI², 10682: 208, nt. 511
VI², 10848: 208, nt. 511
VI², 12118: 199, nt. 488
VI², 12118: 208, nt. 511
VI², 12133: 218, nt. 538
VI², 13152: 208, nt. 511
VI², 13312: 198, nt. 488
VI², 13441: 218, nt. 538
VI², 13785: 199, nt. 489
VI², 13785: 208, nt. 511
VI², 14672: 208, nt. 511
VI², 14672: 208, nt. 511
VI³, 16641: 199, nt. 488
VI³, 17965a: 208, nt. 511
VI³, 20278: 177, nt. 425
VI³, 20278: 226, nt. 556
VI³, 21096: 226, nt. 556
VI⁴, 29913: 198, nt. 487
VI⁴, 39095: 199, nt. 489

IX, 782: 65, nt. 158
IX, 136: 198, nt. 488
IX, 3513: 26, nt. 48; 28, nt. 55; 48, nt. 119; 66, nt. 161; 75,
nt. 193; 77, nt. 197
X¹, 2244: 199, nt. 488
X¹, 3334: 176, nt. 423
XI¹, 352: 216, nt. 530
XI², 4766: 65, nt. 158
XIV¹, 307: 199, nt. 489
XIV¹, 850: 216, ntt. 530 s.
XIV, 1135: 226, nt. 556
XIV¹, 1153: 199, nt. 488
XIV¹, 1644: 198, nt. 488; 208, nt. 511

FIRA

I, p. 139, LIII-LV: 57, nt. 143
I, p. 191, CIII: 57, nt. 143
III, p. 72, n.8: 78, nt. 199
III, n. 77: 88, nt. 223
III, p. 228: 48, nt. 116

ILCV

473: 206, nt. 509
395: 206, nt. 509

Lex Irnitana (ed. Lamberti)

76: 61, nt. 153

Tabula Veliterna (ed. Rix)

65, nt. 160

BIBLIOGRAFIA

- ACCURSIUS, 'Glossa in digestum novum', ed. Venetiis, 1488 (rist. an. in 'Corpus glossatorum juris civilis', a cura di M. Viora, IX, Torino, 1968).
- ALBANESE B., 'Bidental', 'Mundus', 'Ostium Orci' nella categoria delle 'res religiosae', in *Ius*, XX, 1969.
- ALBANESE B., 'Sacer esto', in *BIDR*, XCI, 1988, 178.
- ALBANESE B., Il 'trinoctium' del 'flamen Dialis', in *SDHI*, XXXV, 1969.
- ALBERTARIO E., 'Sepulchra familiaria' e 'sepulchra hereditaria', in *Il Filangieri*, XXXV, 1910, 492 ss., ora in *Studi di diritto romano*, II, Milano - Pavia, 1941.
- ALBERTARIO E., A proposito di un nuovo studio sulle multe sepolcrali, in *BIDR*, XXIII, 1911, 107 ss., nonché in *ZSS*, XXXII, 1911, ora in *Studi di diritto romano*, II, cit.
- ALBERTARIO E., Sul contenuto dello 'ius sepulchri', ora in *Studi di diritto romano*, II, Milano - Pavia, 1941.
- ALBERTARIO E., Sulle valutazioni quantitative nel diritto romano, in *Riv. dir. comm.*, XX, 1922.
- AMATUCCI A.G., 'Neniae' e 'laudationes funebres', in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, XXXII, 1904, 626 ss.
- AMPOLO C., Boschi sacri e culti federali: l'esempio del Lazio, in *Les bois sacrés, Actes du colloque international de Neaple, Collection du Centre Jean Bérard*, X, 1993.
- ARANGIO RUIZ V., *Istituzioni di diritto romano*¹⁴, Napoli, 1994.
- BIONDI B., *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1952.
- BAYET J., *La religione romana. Storia politica e psicologica*, trad. it., Torino, 1992.
- BERG B., Cicero's Palatine House and Clodius' Shrine of Liberty: Alternative Emblems of the Republic in Cicero's 'De Domo Sua', in *Studies in Latin Literature and Roman History*, a cura di C. Deroux, VIII, Bruxelles, 1997.
- BERTHELET Y., La 'consecratio' du terrain de la 'domus' palatine de Cicéron, in *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, CXXVIII.2, 2016.
- BERTOLINI D., in *Notizie degli scavi*, 1890.
- BETTI E., *Istituzioni di diritto romano*, I, Padova, 1942.
- BETTINI M., 'Fas', in *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, a cura di A. McClintock, Bologna, 2016.
- BIANCHI BALDINELLI R., *L'arte classica*, Roma, 1984.
- BIONDI B., La vendita di cose fuori commercio, in *Studi in onore di S. Riccobono*, IV, Palermo, 1936.
- BIONDI B., *Successione testamentaria e donazioni*, Milano, 1955.
- BLÜMNER H., *Die römischen Privataltertümer*, München, 1911.
- BODEI GIGLIONI G., 'Pecunia fanatica'. L'incidenza economica dei templi laziali, in *Riv. stor. it.*, LXXXIX, 1977.
- BÖETHIUS A., On the Ancestral Masks of the Romans, in 'Acta Archaeologica', XIII, 1942.
- BOLTEN J., *Die 'Imago clipeata', Ein Beitrag zur Porträt und Typengeschichte*, Paderborn, 1937.
- BONA F., Alla ricerca del 'De verborum, quae ad ius civile pertinent, significatione' di C. Elio Gallo, in *BIDR*, XC, 1987.
- BONFANTE P., *Corso di diritto romano*, II.1 *La proprietà*, Milano, 1966.
- BORZA H., Le mythe de l'obole à Charon et le symbolisme actuel de la monnaie dans le cercueil, in *Orbis*, IV, 1955.
- BOVINI G., *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Milano, 1948.
- BRANCA G., Le cose 'extra patrimonium humani iuris', in *Annali triestini*, XII, 1941.
- BRASIELLO U., voce *Multa (dir. rom.)*, in *Noviss. dig. it.*, X, Torino, 1964.
- BRELICH A., *Appunti sul 'flamen Dialis'*, in *Acta classica Univ. scient. Debreceniensis*, VIII, 1972.
- BREMER F.P., 'Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt', I, Lipsiae 1896.
- BRONZINI G.B., *Dalla larva alla maschera*, in *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Roma - Bari, 1991.
- BRUGI B., *Le dottrine giuridiche degli Agrimensori Romani*, Verona - Padova, 1897.
- BRUNS K.G., *Le azioni popolari*, trad. it., in *AG*, XXVIII, 1882.
- BUCCI A., *La vicenda giuridica dei beni ecclesiastici della Chiesa*, Cerro al Volturno, 2012.
- BURDESE A., *Gli istituti del diritto privato romano*, Torino, 1962.
- BURDESE A., *Manuale di diritto privato romano*, Torino, 1993.
- C. BUSACCA, 'Ne quid in loco sacro religioso sancto fiat?', in *SDHI*, XLIII, 1977.
- CALDELLI M.L., Nota su 'D(is) M(anibus)' e 'D(is) M(anibus) S(acrum)' nelle iscrizioni cristiane di Roma, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, a cura di I. Di Stefano Manzella, II, Città del Vaticano, 1997.
- CANTARELLA E., *I supplizi capitali. Origine e funzione delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano, 2011.
- CAPOCCI V., Sulla concessione e sul divieto di sepoltura nel mondo romano ai condannati alla pena capitale, in *SDHI*, XXII, 1956.
- CAPOGROSSI COLOGNESI L., 'Tollere liberos', in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, CII, 1990.
- CAPOGROSSI COLOGNESI L., L'interdetto 'quod vi aut clam' e il suo ambito di applicazione, in *Index*, XXI, 1993.
- CAPOGROSSI COLOGNESI L., *La struttura della proprietà e la formazione dei 'iura praediorum' nell'età repubblicana*, I, Milano, 1969.

- CASAVOLA F., *Studi sulle azioni popolari romane. Le 'actiones populares'*, Napoli, 1958.
- CASCIONE C., *Romulo 'sacer'?*, in *Index*, XXXIX, 2011.
- CATALANO P., *'Populus Romanus Quirites'*, Torino, 1974.
- CATALANO P., *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino, 1960.
- CHIARI F., *'Praeficae' e musici. I protagonisti 'sonori' delle liturgie di morte alto-imperiali*, in *'Ager Veleias'*, 7.08, 2012.
- COARELLI F., *I luci del Lazio: la documentazione archeologica*, in *Les bois sacrés*, cit.
- CODACCI-PISANELLI A., *Le azioni popolari*, in *AG*, XXXIII, 1884.
- COLI U., *'Paricidas esto'*, in *Studi in onore di U.E. Paoli*, Firenze, 1954.
- COLONIEU V., *Les actions populaires en droit romain*, Paris, 1888.
- COSTA E., *A proposito di alcuni recenti studi sulle azioni popolari romane*, in *RISG*, XI, 1891.
- COSTA E., *Crimini e pene. Da Romolo a Giustiniano*, Bologna, 1921.
- CRAWFORD M., *'Aut sacrom aut publicom'*, in *New Perspectives in the Roman Law of Property. Essays for B. Nicholas*, Oxford, 1989.
- CUMONT F., *Le religioni orientali nel paganesimo romano. I misteri che travolsero il pantheon greco-romano*, trad. it., Milano, 2013.
- CUQ E., *Institutions juridiques des Romains*, I, Paris, 1891.
- D'IPPOLITO F., *'XII Tab. 2.2.'*, in *Index*, XVIII, 1990.
- DALLA D. - LAMBERTINI R., *Istituzioni di diritto romano*, Torino, 1996.
- DANIELI R., *In tema di 'iter ad sepulchrum'*, in *Studi in memoria di E. Albertario*, II, Milano, 1953.
- DE COULANGES F., *La cité antique*, Paris, 1984.
- DE FILIPPIS CAPPAI C., *'Imago mortis'*, Napoli, 1997.
- DE FRANCISCI P., *'Primordia civitatis'*, Roma, 1959.
- DE MARCHI A., *Il culto privato di Roma antica*, I. *La religione nella vita domestica*, Milano, 1896.
- DE MARINI AVONZO F., *La delimitazione territoriale nel mondo romano*, in R. ORESTANO, *Il problema delle fondazioni in diritto romano*, I, Torino, 1959.
- DE MARTINO F., *Storia della costituzione romana*, II, Napoli, 1973.
- DE RUGGIERO E., voce *'Aedes'*, *DE*, I, Roma, 1895.
- DE RUGGIERO E., voce *'Aedilis'*, in *DE*, I, cit.
- DE RUGGIERO E., voce *'Aerarium'*, in *DE*, I, cit.
- DE VISSCHER F., *Le droit des tombeaux romains*, Milano, 1963.
- DÉCLAREUIL J., *Paternité et filiation légitimes. Contribution à l'histoire de la famille légale a Rome*, in *Mélanges P.F. Girard*, I, Paris, 1912.
- DENCH E., *Romulus'Asylum. Romam Identifies from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford, 2005.
- DUMÉZIL J., *La religione romana arcaica. Miti leggende realtà*, trad. it., Milano, 2011.
- DUMONT J.C., *'Servus'. Rome et l'esclavage sous la République*, Rome, 1987.
- DUPONT F., *Les morts et la mémoire: la masque funèbre*, in *La mort les morts et l'au-delà dans le monde romain*, in *Actes du colloque de Caen (20-22 Novembre 1985)*, a cura di F. Hinard, Caen, 1987.
- DUTSCH D., *'Nenia': Gender, Genre and Lament in Ancient Rome*, in *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, a cura di A. Suter, Oxford, 2008.
- ESPÉRANDIEU E., voce *'Flamen'*, in *DE*, III, Roma, 1962.
- FABBRINI F., *Dai 'religiosa loca' alle 'res religiosae'*, in *BIDR*, LXXIII, 1970.
- FABBRINI F., voce *'Res divini iuris'*, in *Noviss. dig. it.*, XV, Torino, 1968.
- FADDA C., *Concetti fondamentali del diritto ereditario romano*, I, Milano, 1949.
- FADDA C., *L'azione popolare. Studio di diritto romano ed attuale*, I, Torino, 1894.
- FADDA C., *Le 'res religiosae' nel diritto romano*, in *Atti della Reale Accademia di scienze morali e politiche*, Napoli, XXXI, 1900.
- FALCON M., *'Paricidas esto'. Alle origini della persecuzione dell'omicidio*, in *Sacertà e repressione*, cit.
- FALCON M., *'Paricidas esto'. Alle origini della persecuzione dell'omicidio*, in *Sacertà e repressione criminale in Roma arcaica*, a cura di L. Garofalo, Napoli, 2013.
- FANTETTI E., *Per un inquadramento classico delle 'res sanctae'*, in *Labeo*, II, 1956.
- FARGNOLI I., *Studi sulla legittimazione attiva dell'interdetto 'quod vi aut clam'*, Milano, 1998.
- FAYER C., *La 'familia' romana. Aspetti giuridici e antiquari*, I, Roma, 1994.
- FERRINI C., *'De iure sepulchrorum apud Romanos'*, in *AG*, XXX, 1883, 447 ss., ora in *Opere di C. Ferrini*, IV. *Studi vari di diritto romano e moderno*, Milano, 1930.
- FERRINI C., *Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale*, Roma, 1976.
- FIorentini M., *Ricerche sui culti gentilizii*, Roma, 1988.
- FIORI R., *'Homo sacer'. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, 1996.
- FRANCHINI L., *Aspetti giuridici del pontificato romano. L'età di Publio Licinio Crasso (212-183 a.C.)*, Napoli, 2008.
- FRANCIOSI G., *Famiglia e persone in Roma antica. Dall'età arcaica al principato*, Torino, 1989.

- PEROZZI S., *'Tollere liberum'*, in *Studi in onore di V. Simoncelli nel XXV anno del suo insegnamento*, Napoli, 1915, ora in *Scritti giuridici*, III, Milano, 1948.
- FRATEANTONIO C., *Religiöse Autonomie der Stadt im 'Imperium Romanum'*, Tübingen, 2003.
- FRAZER J., *Il ramo d'oro*, trad. it., Torino, 1965.
- FREYBURGER G., *Le droit d'asile à Rome*, in *LEC*, LX, 1992.
- G. ARCHI, *La 'summa divisio rerum' in Gaio e Giustiniano*, in *SDHI*, III, 1937.
- GAGLIARDI L., *L'uomo sacro*, in *L'antichità*, a cura di U. Eco, X, Roma, Milano, 2011.
- GALANTE A., *La condizione giuridica delle cose sacre*, I, Torino, 1903.
- GALLO F., *L'eredità perduta del diritto romano. Introduzione al tema*, in *Diritto @ Storia*, VI, 2007.
- GALLO F., *La definizione celsina del diritto nel sistema giustiniano e la successiva rimozione dalla scienza giuridica: conseguenze persistenti in concezioni e dottrine del presente*, in *TSDP*, III, 2010.
- GAROFALO L., *'Iuris interpretēs' e inviolabilità magistratuale*, in *BIDR*, C, 1997, 525 ss., ora in *Sem. Compl.*, XIII, 2001.
- GAROFALO L., *Appunti sul diritto criminale nella Roma monarchica e repubblicana*, Padova, 1997.
- GAROFALO L., *Diritti greci e scienza giuridica romana*, in *Giurisprudenza romana e diritto privato europeo*, Padova, 2008.
- GAROFALO L., *L' 'homo liber' della 'lex Numae' sull'omicidio volontario*, in *Piccoli scritti di diritto penale romano*, Padova, 2008.
- GAROFALO L., *L' 'humanitas' nel pensiero della giurisprudenza classica*, in *Diritto @ Storia*, IV, 2005.
- GAROFALO L., *Opinioni recenti in tema di sacertà, in Sacertà e repressione*, cit.
- GAUDEMET J., *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, 1958.
- GIANNELLI G., *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze, 1913.
- GIOFFREDI C., *La 'sanctio' della legge e la 'perfectio' della norma giuridica*, in *Archivio penale*, II.1, 1946.
- GIOFFREDI C., voce *'Sacrilégium'*, in *Noviss. dig. it.*, XVI, Torino, 1969.
- GIORGI G., *Le multe sepolcrali in diritto romano*, Bologna, 1910.
- GIUFFRÈ V., *Il 'diritto militare' dei Romani*, Bologna 1980.
- GNOLI F., *'Rem privatam de sacro surripere' (contributo allo studio della repressione del 'sacrilégium' in diritto romano)*, in *SDHI*, XL, 1974.
- GNOLI F., *Sen. 'benef.' 7.7.1-4: prospettiva filosofica e prospettiva giuridica del 'sacrilégium'*, in *SDHI*, XL, 1974.
- GNOLI F., voce *Sacrilégio (diritto romano)*, in *Enc. dir.*, XLI, Milano, 1989.
- GRINDER HANSEN K., *Charon's Fee in Ancient Greece? Some Remarks on a Well-Known Death Rite*, in *Acta Hyperborea*, III, Copenhagen, 1991.
- GROSSO G., *Corso di diritto romano. Le cose*, Torino, 1941.
- GUARINO A., *Profilo di diritto privato romano*, Napoli, 1954.
- GUIZZI F., *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli, 1968.
- HÖLSCHER T., *Die Anfänge der römischen Repräsentationskunst*, in *R.M.* LXXXV, 1978.
- HUSCHKE PH.E., *'Iurisprudentiae antejustiniana quae supersunt'*, Lipsiae, 1886.
- HUSCHKE PH.E., *Die 'Multa' und das 'Sacramentum' in ihren verschiedenen Anwendungen. Zugleich in ihrem grundlegenden Zusammenhange mit dem römischen Criminal- und Civil-Process dargestellt*, Leipzig, 1874.
- IMPALLOMENI G., *Per una nuova ipotesi sul fondamento giuridico delle sanzioni sepolcrali alla luce dei ritrovamenti in Concordia Sagittaria*, in *Aquileia Nostra*, LV, 1984, ora in *Scritti di diritto romano e tradizione romanistica*, Padova, 1996.
- IMPALLOMENI G., *Sulla capacità degli esseri soprannaturali in diritto romano*, in *Studi in onore di E. Volterra*, III, Milano, 1917, ora in *Scritti di diritto romano e di tradizione romanistica*, Padova, 1996.
- JACKSON D., *Verism and the Ancestral Portrait*, in *Greece and Rome*, XXXIV, I, 1987.
- JANSSENS J., *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, in *Analecta Gregoriana*, CCXXIII, Roma, 1891.
- JOBBÉ-DUVAL E., *Les morts malfaisants. 'Larvae, lemures'*, Paris, 1924.
- KARLOWA O., *Römische Rechtsgeschichte*, I, Leipzig, 1885.
- KARLOWA O., *Römische Rechtsgeschichte*, II, Leipzig, 1901.
- KASER M., *Das Römische Privatrecht*, München, 1955.
- KASER M., *Recensione a F. CASAVOLA, Studi sulle azioni popolari romane. Le 'actiones populares'*, in *Labeo*, IV, 1958.
- KASER M., *Zum römischen Grabrecht*, in *ZSS*, XCV, 1978.
- KRAUSE C., *'In conspectu prope totius urbis' (Cic., Dom., 100). Il tempio della Libertà e il quartiere alto dal Palatino*, in *Eutopia*, I.1-2, 2001.
- KUNST C., *Die Römer und der Tod*, in *Potsdamer Lataintage 2011-2013. Antike Geschichtsschreibung. Tod und Jenseits. Römische Religion*, a cura di U. Gärtner, Potsdam, 2015.
- LABRUNA L., *'Vim fieri veto'*, Napoli, 1971.
- LAFFI U., *'Lex aedis Furfensis'*, in *La cultura italiana. Atti del convegno della S.I.G. (Pisa, 19-20 dicembre 1977)*, Pisa, 1978, ora in *Studi di storia romana e di diritto*, Roma, 2001.
- LAMBERTI F., *'Tabulae Irnitanae'. Municipalità e 'ius Romanorum'*, Napoli, 1993.
- LANFRANCHI F., *Prospettive vecchie e nuove in tema di filiazione*, in *Studi E. Albertario*, I, Milano, 1953.

- LANFRANCHI F., *Ricerche sulle azioni di stato nella filiazione in diritto romano*, II. *La cd. presunzione di paternità*, Bologna, 1964.
- LAURIA M., *'Possessiones'*. *Età repubblicana*, I, Napoli, 1953.
- LAURIA M., *Il capo, il volto, gli occhi coperti*, in *Index*, IX, 1980.
- LAZZARINI S., *'Sepulcra familiaria'*. *Un'indagine epigrafico-giuridica*, Padova, 1991.
- LAZZERONI R., *Osco e latino nella 'lex sacra' di Lucera fra competenza linguistica e valutazione metalinguistica*, in *Studi e saggi linguistici*, XXXI, 1991.
- LE BRAS G., *Les fondations privées du haut empire*, in *Studi in onore di S. Riccobono*, III, Palermo, 1936.
- LENEL O., *Das 'edictum perpetuum'*, Leipzig, 1927.
- LETTA C., *L'epigrafia pubblica di 'vici' e 'pagi' nella regio IV: imitazione del modello urbano e peculiarità del villaggio*, in *L'epigrafia del villaggio*, Faenza, 1993.
- LINDERMANN J.-F., *'Varro' und 'Isidor' in den 'Gromatici veteres'*, in *Philologus*, CLVII, 2013.
- LISDORF A., *The Conflict over Cicero's House: An Analysis of the Ritual Element in 'De Domo Sua'*, in *Numen*, LII.4, 2005.
- LLANOS PITARCH J.M., *La restitucion en la posesión (el interdicto 'quod vi aut clam')*, Castellon, 1995.
- LONGO G., *Sul diritto sepolcrale romano, in Iura*, XV, 1964.
- LUCREZI F., *'Ius imaginis', 'Nova nobilitas'*, in *Labeo*, XXXII, 1986.
- LUZZATTO G.I., voce *Sepolcro (dir. rom.)*, in *Noviss. dig. it.*, XVII, Torino, 1970.
- M. BETTINI, *Antropologia e cultura romana*, Roma, 1986.
- MACCORMACK G., *'Terminus motus'*, in *RIDA*, XXVI, 1979.
- MAGANZANI L., *'Ius Latii' ed urbanistica locale in transpadana. Il 'campus' di Vercelli*, in *MEP*, XII-XV, 2009-2012.
- MAGANZANI L., *'Loca sacra' e 'terminatio agrorum' nel mondo romano: profili giuridici*, in *'Fine dare'. Il confine, tra sacro, profano e immaginario. A margine della stele bilingue di Vercelli*, Vercelli, 2011.
- MARENCO S.M., *Le 'multae', in Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in occidente ed in oriente. Actes de la X^e Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain (Rome, 27-29 mai 1996)*, Rome, 1999.
- MARQUARDT J., *Römische Staatsverwaltung*, II, Darmstadt, 1957.
- MARQUARDT J., *Römische Staatsverwaltung*, III, Berlin, 1878.
- MASCHKE R., *Zur Theorie und Geschichte der Popularklagen. Erster Beitrag*, in *ZSS*, VI, 1885.
- MASTINO A., *La risurrezione della carne nelle iscrizioni latine del primo cristianesimo*, in *Diritto @ Storia*, V, 2006.
- MASTROCINQUE A., *La liberazione degli schiavi e i boschi sacri nell'Italia antica*, in *Forme di dipendenza nelle società di transizione. Atti del XXXII Colloquio Internazionale G.I.R.E.A. (Messina 15-17 maggio 2008)*, Messina, 2012.
- MAZZARINO S., *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, Catania, 1945.
- MAZZARINO S., *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*, II, Bari, 1980.
- MESLIN M., *L'uomo romano. Uno studio di antropologia*, Milano, 1984.
- MEURER C., *Der Begriff und Eigenthümer der heiligen Sachen*, I, Düsseldorf, 1885.
- MILAZZO F., *Due tabù del 'flamen Dialis' e un'ipotesi sul 'iurare in leges'*, in *Index*, XXXII, 2004.
- MOMMSEN TH., *Die Popularklagen*, in *ZSS*, XXIV, 1903, ora in *Gesammelte Schriften von Theodor Mommsen*, III. *Juristische Schriften*, III, Berlin, 1907.
- MOMMSEN TH., *Die Stadtrechte der lateinische Gemeinde Salpensa und Malaca in der Provinz Baetica*, in *Abhandl. d. Sachs. Ges. d. Wissensch.*, III, 1895, ora in *Gesammelte Schriften von Theodor Mommsen*, I. *Juristische Schriften*, I, Berlin, 1905.
- MOMMSEN TH., *Römische Geschichte*, I, Berlin, 1923.
- MOMMSEN TH., *Römische Staatsrecht*, II.1, Basel, 1952.
- MOMMSEN TH., *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899.
- MOMMSEN TH., *Zum römischen Grabrecht*, in *ZSS*, XVI, 1895, ora in *Gesammelte Schriften*, cit., III. *Juristische Schriften*, III, cit.
- MONTANARI E., *'Imagines maiorum'*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, LXX, 2004.
- MORANI M., *Lat. 'sacer' e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, in *Aevum*, LV, 1981.
- MORDECHAI RABELLO A., *Effetti personali della 'patria potestas'*, I. *Dalle origini al periodo degli Antonini*, Milano, 1979.
- MOREAU P., *La 'Lex Clodia' sur le bannissement de Cicéron*, in *Athenaeum*, LXV, 1987.
- MURGA J.L., *Nulidad o ilicitud en la enajenacion de las 'res sacrae'*, in *AHDE*, XLI, 1971.
- MUSCA D.A., *'Lis fullonum de pensione non solvenda'*, in *Labeo*, XVI, 1970.
- MUSUMECI F., *L'interdictum quod vi aut clam nella tutela della servitù e dell'usufrutto*, in *Studi in onore di C. Sanfilippo*, VII, Milano, 1987.
- NISSEN H., *Pompeianische Studien zur Städtekunde des Altertums*, Leipzig, 1877.
- NORTH J.A., *Roman Funeral Rituals and the Significance of the 'Neniae'*, in *Religion in the Roman Empire*, I, 2015.
- O. LENEL, *'Palingenesia iuris civilis'*, I, Lipsiae, 1889 (Graz, 1960).
- ORESTANO R., *Dal 'ius' al 'fas'. Rapporto fra diritto divino ed umano in Roma, dall'età primitiva all'età classica*, in *BIDR*, XVIII, 1940.
- PAALZOW H., *Zur Lehre von den römischen Popularklagen - Inaugural Dissertation*, Berlin, 1889.
- PALMA A., voce *Sepolcro (dir. rom.)*, in *Enc. dir.*, XLII, Milano, 1990.

- PANCIERA S., *La 'lex luci Spoletina' e la legislazione sui boschi sacri in età romana, in Monteluco e i monti sacri. Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre - 2 ottobre 1993)*, Spoleto, 1994.
- PANIAGUA D., *Lessicologia e terminologia agrimensoria in un testo scolastico tardoantico: il 'Commentum' dello pseudo-Agenio Urbico*, in *Ways of Approaching Knowledge in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, VIII, Nordhausen, 2012.
- PASCAL C., *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, I, Torino, 1923.
- PASQUALINI A., in *DE*, IV, Roma, 1975.
- PELLOSO C., *Sacertà e garanzie processuali in età regia e proto-repubblicana*, in *Sacertà e repressione*, cit.
- PEPPE L., *Note sulla risalenza del cd. 'anulus pronubus'*, in *Iura*, XLIV, 1993.
- PERA R., *La moneta antica come talismano*, in *Moneta o non moneta, Atti del Convegno Internazionale di Studi Numismatici in occasione del Centenario della Società numismatica italiana (1892-1992)*, in *Rivista Italiana di Numismatica*, XCV, 1993.
- PERNICE A., *'Marcus Antistius Labeo'. Das römische Privatrecht im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit*, Halle, 1873.
- PERNICE A., *Zum römischen Sacralrecht*, in *Sitzungsberichte der K. P. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 51, 1885.
- PHILIPSBORN A., *Der Begriff der Juristischen Person im römischen Recht*, in *ZSS*, LXXI, 1954.
- PICCALUGA G., *'Terminus'. I segni di confine nella religione romana*, Roma, 1974.
- POSCHINGER E., *Das Eigentum am Kirchenvermögen*, München, 1871.
- PRESCENDI F., *Klagende Frauen. Zur weiblichen Trauerhaltung in Rom*, in *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, a cura di B. Wagner Hasel, T. Späth, Stuttgart - Weimar, 2000.
- PUCHTA G.F., *Cursus der Institutionen*, II, Leipzig, 1871.
- RADKE G., *Die Götter Altitaliens*, München, 1965.
- RAGGI A., *Le norme sui 'sacra' nelle 'leges municipales'*, in *Gli statuti municipali*, a cura di L. Capogrossi Colognesi e E. Gabba, Pavia, 2006.
- RAINER M.J., *Das 'interdictum quod vi aut clam' im römischen Baurecht*, in *'Iuris Vincula'. Studi in onore di M. Talamanca*, V, Napoli, 2001.
- RAMBAUD M., *Masques et images. Essai sur certains usages funéraires de l'Afrique Noire et de la Rome ancienne*, in *Les Études Classiques*, XLVI, 1978.
- RAMON A., *'Verberatio parentis' e 'ploratio'*, in *Sacertà e repressione*, cit.
- RINOLFI C.M.A., *Livio 1.20.5-7: pontefici, 'sacra', 'ius sacrum'*, in *Diritto @ Storia*, IV, 2005.
- RIX H., *La lingua dei Volsci. Testi e parentela*, in *I Volsci, Quad. Arch. Etr. Ital.*, XX, Roma, 1992.
- RIZZARDI C., *Presentazione a L. SOTIRA, Dal mondo pagano a quello cristiano: l' 'imago clipeata' (IV-IX sec.)*, Roma, 2013.
- ROBBE U., *La differenza sostanziale fra 'res nullius' e 'res nullius in bonis' e la distizione delle 'res' pseudo-marcianea 'che non ha né capo né coda'*, I, Milano, 1979.
- ROLLIN J.P., *Untersuchungen zu Rechtsfragen römischer Bildnisse*, Bonn, 1979.
- ROMANO A., *'Tollere liberos'. Uomo, donna, potere, in 'Sodalitas'. Scritti in onore di A. Guarino*, II, Napoli, 1984.
- ROSE H.J., *Nocturnal Funerals in Rome*, in *Class. Quart.*, XVII, 1923.
- ROSSI A.M., *Ricerche sulle molte sepolcrali romane*, in *Rivista storica dell'antichità*, V, 1975, 1-2.
- RUDOLPH H., *Stadt und Staat im römischen Italien*, Leipzig, 1935.
- RÜPKE J., *La religione dei romani*, trad.it., Torino, 2014.
- SABBATUCCI D., *Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978.
- SABBATUCCI D., *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1988.
- SACCHI O., *Il passaggio dal sepolcro gentilizio al sepolcro familiare e la successiva distinzione tra sepolcri familiari e sepolcri ereditari*, in *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, a cura di G. Franciosi, III, Napoli, 1995.
- SACCOCCIO A., *Il modello delle azioni popolari romane tra diritti diffusi e 'class action'*, in *'Actio in rem' e 'actio in personam'*. In ricordo di M. Talamanca, a cura di L. Garofalo, I, Padova, 2011.
- SANTALUCIA B., *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano, 1998.
- SCEVOLA R., *'Utilitas publica'. II. Elaborazione della giurisprudenza severiana*, Padova, 2012.
- SCEVOLA R., *Usi e abusi del corpo nella 'damnatio memoriae' del principe*, in *Il corpo in Roma antica. Ricerche giuridiche*, I, a cura di L. Garofalo, Pisa, 2016.
- SCHEID J., *'Lucus, nemus'. Qu'est-ce qu'un bois sacré?*, in *Les bois*, cit.
- SCHEID J., *'Romulus' et ses Frères. Le College des Frères arvaes, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, in *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, CCLXXV, Roma, 1990.
- SCHEID J., *La religione a Roma*, trad. it., Bari, 2004.
- SCHEID J., *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, trad. it., Bari, 2011.
- SCHEID J., *Rito e religione dei Romani*, trad. it., Bergamo, 2009.
- SCHERILLO G., *Lezioni di diritto romano. Le cose. I. Concetto di cosa - cose 'extra patrimonium'*, Milano, 1945.
- SCHWARZ A.B., voce *'Charon'*, in *RE*, III.2, Stuttgart, 1899.
- SCIALOJA V., *Il testamento di 'Acca Larentia'*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, V.14, 1905.
- SCIALOJA V., *L' 'exceptio rei iudicatae' nelle azioni popolari romane. Studio esegetico*, in *AG*, XXXI, 1883.

- SCIALOJA V., *Multe sepolcrali*, in *BIDR*, IV, 1891, 158, ora in *Studi giuridici*, I, Roma, 1933.
- SCIALOJA V., *Prefazione del traduttore alla trad. it. di K.G. BRUNS, Die römischen Popularklagen*, in *ZRG*, III, 1864, ora in *Kleinere Schriften von K.G. Bruns*, I, Weimar, 1882, in *AG*, XXVIII, 1882.
- SCIALOJA V., *Se gli dei potessero istituirsi eredi nel diritto classico romano*, in *Studi giuridici in onore di C. Fadda*, II, Napoli, 1906, ora in *Studi giuridici*, II, Roma, 1934.
- SCIALOJA V., *Teoria della proprietà nel diritto romano*, a cura di P. Bonfante, I, Roma, 1928.
- SERRAO F., *Patrono e cliente da Romolo alle XII Tavole*, in *Studi in onore di A. Biscardi*, VI, Milano, 1987.
- SIMÓN F.M., *'Flamen Dialis': El sacerdote de Júpiter en la religion romana*, Madrid, 1996.
- SINI F., *'Bellum Nefandum'. Virgilio e il problema del 'diritto internazionale antico'*, Sassari, 1991.
- SINI F., *Interpretazioni giurisprudenziali in tema di inviolabilità tribunizia (a proposito di Liv. 3.55.6-12)*, in *Ius Antiquum*, I, 1996.
- SINI F., *'Sanctitas': cose, Dèi, (uomini). Premesse per una ricerca sulla santità nel diritto romano*, in *Diritto @ Storia*, I, 2002.
- SOLAZZI S., *'Quodam modo' nelle Istituzioni di Gaio*, in *SDHI*, XIX, 1953.
- SOLAZZI S., *Ritorni su Gaio, I e le 'res sanctae'*, in *Iura*, VIII, 1957.
- SOTIRA L., *Dal mondo pagano a quello cristiano: l' 'imago clipeata' (IV-IX sec.)*, Roma, 2013.
- STARATELLO G., *I boschi sacri dell'antica Roma*, in *Bull. comm. arch. comunale*, XXXIII, 1905.
- TANTIMONACO S., *La formula 'Dis Manibus' nelle iscrizioni della 'Regio X'*, in *Polymnia: Collana di Scienze dell'Antichità. Studi di Archeologia*, V, 2013.
- TASSI SCANDONE E., *'Quodammodo divini iuris'. Per una storia giuridica delle 'res sanctae'*, Napoli, 2013.
- TIBILETTI G., in *DE*, IV, Roma, 1956.
- TONDO S., *'Leges regiae' e 'paricidas'*, Firenze, 1973.
- TONDO S., *Aspetti simbolici e magici nella struttura giuridica della 'manumissio vindicta'*, Milano, 1967.
- TOYNEBEE J.M.C., *Morte e sepoltura nel mondo romano*, trad. it., Roma, 1993.
- TROMBETTONI B., *'Gens antiquissima Italiae. Antichità dall'Umbria a Budapest e Cracovia'*, Perugia, 1990.
- VALETON I.M.J., *De templis Romanis*, in *Mnemosyne*, XXIII, 1895.
- VAN GENNEP A., *I riti di passaggio*, trad. it., Torino, 2012.
- VETTER E., *Handbuch der italischen Dialekte*, I, Heidelberg 1953.
- VOCI P., *Diritto ereditario romano*, I, Milano, 1967.
- VOCI P., *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *SDHI*, XIX, 1953.
- VOCI P., *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1954, 128 s.;
- VOIGT M., *Über die lex Cornelia sumptuaria*, in *Berichte über die Verhandlungen der königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse*, XLII, 1890.
- VOLTERRA E., *Ancora in tema di 'tollere liberum'*, in *IURA*, III, 1952.
- VOLTERRA E., *Sulla capacità delle donne a fare testamento*, in *BIDR*, XLVIII, 1941.
- VOLTERRA E., *Un'osservazione in tema di 'tollere liberum'*, in *Festschrift F. Schulz*, I, Weimar, 1951.
- VON JHERING R., *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, I, Leipzig, 1891.
- VON KELLER F.L., *Der römische Zivilprozess und die Aktionen in summarische Darstellung*, Leipzig, 1883.
- VON SAVIGNY C.F., *Das Obligationenrechts als Theil des heutigen römischen Rechts*, II, Berlin, 1853.
- VON SAVIGNY F.C., *Sistema del diritto romano attuale*, trad. it. a cura di V. Scialoja, II, Torino, 1888.
- WANSER F., *'De iure sepulcrali Romanorum quid tituli doceant'*, Darmstadt, 1887.
- WAPPÄUS H., *Zur Lehre von den dem Rechtsverkehr entzogenen Sachen nach römischem und heutigem Recht*, Göttingen, 1867.
- WATSON A., *The Law of Persons in the Later Roman Republic*, Oxford, 1967.
- WINKES R., *'Clipeata imago'. Studien zu einer römischen Bildnisform*, Bonn, 1969.
- WISSOWA G., *Religion und Kultus der Römer*, München, 1902.
- WLASSAK M., voce *'Actio popularis'*, in *RE*, I.1, Stuttgart, 1893.
- ZADOKS A.N. - JITTA J., *Ancestral Portraiture in Rome and the Art of the Last Century of the Republic*, Amsterdam, 1932.
- ZUCCOTTI F., *Dall'arcaica sacerità consuetudinaria alla sacerità politica protorepubblicana*, in *Scritti in onore di G. Melillo*, III, 2009.
- ZUCCOTTI F., *Giuramento collettivo e 'leges sacratae'*, in *Studi in onore di G. Nicosia*, VIII, Milano, 2007.