

# LA POLITICA RELIGIOSA DI COMMODO\*<sup>\*</sup>

COMMODUS' RELIGIOUS POLICY

ALESSANDRO GALIMBERTI

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

ALESSANDRO.GALIMBERT@UNICATT.IT

---

## RIASSUNTO

La politica religiosa di Commodo presenta due momenti significativi che corrispondono a due diversi atteggiamenti sia verso la religione tradizionale e, più in generale verso i culti esterni, sia verso il cristianesimo. La svolta matura soprattutto negli ultimi anni del suo regno quando Commodo opera una rottura sia con il culto imperiale attraverso l'assimilazione a Ercole, che risulta tuttora effimera, sia con la politica anticristiana di Marco che risulta più feconda e duratura in rapporto alle sorti del cristianesimo successivo.

## ABSTRACT

Commodus' religious policy shows two phases that correspond to two different attitudes both towards traditional religion and, more generally, to external cults, and towards Christianity. The breakthrough matured above all in the last years of his reign when Commodus made a break both with the imperial cult through assimilation to Hercules, which is however ephemeral, and with the anti-Christian policy of Marcus which is more fruitful and lasting in relation to the fate of subsequent Christianity.

---

\* Questo articolo è stato realizzato all'interno del progetto dell'Università Pablo de Olavide *Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica* (HAR2015-65451-c2-1 MINECO/FEDER).

---

**PAROLE CHIAVE**

Commodo, Ercole, Culti tradizionali,  
Cristiani

**KEYWORDS**

Commodus, Hercules, Traditional Cults,  
Christians

---

Fecha de recepción: 19/07/2018

Fecha de aceptación: 17/01/2019

---

*Commodus cunctis incommodus*  
(Oros., *Adv. pag.* VII 16, 4)

## 1. COMMODO ERCOLE

Uno dei tratti più interessanti, se non il più interessante, del regno di Commodo è la sua politica religiosa. Il regno di Commodo infatti presenta almeno due grandi momenti di interesse sotto questo punto di vista: i rapporti con la religione tradizionale e quelli con il cristianesimo.

Sino al 190 la politica religiosa di Commodo appare sostanzialmente in continuità con quella di Marco Aurelio sia nei rapporti con la religione capitolina sia verso i principali culti esterni. Negli ultimi anni del suo regno egli matura invece una decisiva svolta sia con la religione tradizionale sia col cristianesimo. Questa svolta rappresenta una vera rottura che risulta però effimera in rapporto alla religione capitolina, più feconda e duratura in rapporto al cristianesimo. In particolare gli ultimi mesi di vita sembrano avere al centro quasi esclusivamente il programma religioso:<sup>1</sup> mi rife-

---

1. Non credo sia così decisivo – né tantomeno utile – definire Commodo un visionario, come vorrebbe Meyer-Zwieffelhöfer, 2006, nel senso di un imperatore in possesso di una visione più che di una politica religiosa. Mi sembra infatti arduo stabilire i confini di una visione rispetto a quelli frutto di scelte politiche che, in ogni caso, scaturiscono sempre – se tali sono – da una precisa visione delle cose, del mondo o dei fatti religiosi.

risko naturalmente all'assimilazione di Commodo ad Ercole<sup>2</sup> alla quale è opportuno rivolgere da subito la nostra attenzione.

La tradizione storica, per lo più di matrice senatoria e ostile, presenta la scelta del principe come frutto della sua follia.

Per Cassio Dione (LXXII 15, 4), che elenca tutte le “stravaganze” volute da Commodo nell'ultima parte del suo regno, “per eccesso il miserabile si era abbandonato alla pazzia (ἐμεμῆναι)”: per Erodiano (I 14, 8): “[Commodo] giunse a tal punto di follia e di furore (μανίας καὶ παροινίας) che per prima cosa rinunciò al nome paterno e decise di farsi chiamare invece di Commodo figlio di Marco, Ercole figlio di Giove; depose anche il costume degli imperatori romani e portava una pelle di leone con una clava tra le mani; indossava inoltre vesti di porpora e oro, sicché veniva deriso perché, in un solo costume, emulava il lusso femminile e la forza degli eroi”; per il biografo dell'*Historia Augusta* Commodo, nel prendere queste iniziative era spinto da *dementia et furor* (Comm. 8, 6-7).<sup>3</sup>

Questa rappresentazione è falsa. O meglio: la scelta di Commodo di assimilarsi a Ercole non scaturiva dalla sua follia ma da una decisione dettata da precisi motivi. In primo luogo il desiderio di trovare una rinnovata legittimazione politica e in secondo luogo di appagare aspirazioni personali e dunque di presentarsi, in quanto Ercole, come rifondatore e benefattore della città. È altrettanto chiaro che gli aspetti “più teatrali” di questo nuovo corso risultavano inaccettabili e irrituali agli occhi dei senatori che li ritenevano irricevibili ed irritanti.

C'è da considerare innanzitutto che Commodo sin dalla successione si era sentito – e non a torto – un principe sotto tutela. Emblematico è a questo proposito il trattamento riservato agli *amici Marci*<sup>4</sup> non appena succedette al padre. In contrasto con gli *amici* rinunciò immediatamente alla prosecuzione delle guerre contro Quadi, Marcomanni e le altre tribù germaniche: la cosa non fu affatto gradita da una parte degli *amici* i quali, molto probabilmente, organizzarono una congiura contro di lui prima che raggiungesse Roma.<sup>5</sup> Poco dopo,<sup>6</sup> anche la nomina di Tigidio Perenne a

2. In generale cf. Beaujeu, 1955; Gagé, 1981.

3. *Fuit praeterea ea dementia, ut urbem Romanam coloniam Commodianam vocari voluerit; qui furor dicitur ei inter delenimenta Marciae iniectus.*

4. Hdn., I 5, 2: “circondato dagli amici paterni (numerosi ed esperti)”; Cass. Dio, LXXII 1, 2 ricorda che Marco, alla sua morte, “lasciò molti a sorvegliarlo (scil. Commodo), e tra di loro si contavano i migliori uomini del senato”.

5. Galimberti, 2010.

6. Sebbene Erodiano affermi che Commodo tributò sommo rispetto agli amici del padre, attenendosi sempre ai loro consigli (I 8, 1) o che fu rispettoso della memoria e degli amici del padre (I 8, 3) “per alcuni anni” è lecito dubitare dell'indicazione temporale in quanto spesso approssimativa.

prefetto del pretorio, avvenuta tra la fine del 181 e l'inizio del 182, costituì molto probabilmente un atto di rottura tra Commodo e i consiglieri del padre.<sup>7</sup> La congiura di Lucilla, che ebbe luogo negli stessi anni, segnò infine la rottura col senato, come rivela tra l'altro la pesante epurazione senatoria che seguì ad opera di Perenne. Si aggiunga infine che Commodo rivendicò sempre con forza il titolo di porfirigenito<sup>8</sup> che, oltre a ribadire la legittimità della sua successione, intendeva molto probabilmente segnare una presa di distanza dalla tutela degli *amici* e, in ultima analisi, anche del senato, giudicata affatto necessaria. È chiaro però che questa rottura ebbe un prezzo: Commodo si trovò a dover puntare tutto sul rapporto con il popolo e i soldati,<sup>9</sup> che in effetti gli rimasero fedeli fino alla fine. Anzi, fu il distacco dei pretoriani nonché il venir meno del consenso popolare, proprio nel momento in cui si apprestava a combattere nell'arena vestito da gladiatore, a decretare la sua fine.<sup>10</sup> È da dire però che i segnali di un periclitante consenso da parte popolare erano iniziati qualche anno prima, nel 190, quando, in seguito alle malefatte di Cleandro, il potente liberto di Commodo che era addirittura diventato prefetto del pretorio, in seguito ad una pesante carestia si ebbero manifestazioni di dissenso e scontri a Roma e nei dintorni tanto da suggerire a Commodo di allontanarsi da Roma. Erodiano (I 13, 7) non nasconde che il principe, subito dopo l'eliminazione di Cleandro, “temendo la sollevazione popolare e una rivoluzione contro di lui (μή τι καὶ περὶ αὐτὸν νεωτερίσειεν), fece ritorno in città dietro richiesta dei suoi famigliari, accolto da ogni tipo di acclamazioni da parte del popolo, che lo scortò sino al suo ingresso al Palazzo imperiale”. All'origine della scelta ‘erculea’ di Commodo ci potrebbe dunque essere un rinnovato bisogno di consenso popolare che il principe volle intercettare con un programma politico-religioso rivoluzionario. Indubbiamente però questa decisione si caratterizzò per alcuni eccessi,

7. Firpo, 1999, pp. 245-255.

8. Cf. soprattutto Hdn., I 5, 5 e Galimberti, 2014, *ad locum*.

9. Hekster, 2001 e 2002, pp. 88-136.

10. Hdn., I 15, 7: “Fin qui dunque le sue azioni che, sebbene fossero indegne di un imperatore, erano accolte con un certo favore dal popolo per il suo valore e la sua abilità. Ma, dopo che discese nell'anfiteatro nudo, armato da gladiatore, allora il popolo assistette ad un triste spettacolo: un imperatore romano di nobile stirpe, dopo tanti trionfi del padre e degli avi, portare armi non da soldato per combattere i barbari e degne dell'impero di Roma, ma oltraggiare la dignità imperiale con un costume scandaloso e degradante”. Galimberti, 2014, pp. 30-32. Vale la pena notare che già a proposito dell'eliminazione del *cubicularius* Saotero nel 182 fu lo scontento popolare nei suoi confronti a indurre i prefetti del pretorio – ovviamente con il consenso di Commodo – a metterlo a morte. HA, *Comm.* 4, 5: *Tum praefecti praetorio cum vidissent Commodum in tantum odium incidisse obtentu Saoteri, cuius potentiam populus Romanus ferre non poterat, urbane Saoterum eductum a Palatio sacrorum causa et redeuntem in hortos suos per frumentarios occiderunt.* Sulla gladiatura cf. almeno Wiedmann, 1967; Flaig, 2000.

che tali apparvero ai contemporanei. Nel 190 è attestata per la prima volta l'associazione tra Commodo e Ercole a proposito del combattimento che egli diede nell'arena di Lanuvio, sua città natale, in veste di *venator*, in cui per la prima volta fu acclamato *Romanus Hercules*,<sup>11</sup> che qualifica bene la prospettiva voluta dall'imperatore: egli si presentava infatti come un eroe greco-romano in cui la componente romana aveva la preminenza. Non è superfluo ricordare che Ercole era particolarmente caro ai romani dal momento che aveva fondato l'*Ara Maxima* dopo aver ingaggiato la lotta vittoriosa contro Caco. Ercole era pertanto colui che aveva portato pace e ordine. Non è un caso dunque che Commodo assumesse il 31 Agosto 192, in occasione del suo *dies natalis*, un nuovo epiteto accanto a quello di Ercole, vale a dire *pacator orbis: invictus Hercules Romanus pacator orbis*.<sup>12</sup> Ercole diventa qui l'eroe civilizzatore ma soprattutto modello del buon re; le fatiche di Ercole appaiono, per usare i versi di Seneca, quelle del *domitor orbis* e dell'*auctor pacis terrae* oppositore della tirannide.<sup>13</sup>

Destava tuttavia scandalo il fatto che Commodo non si era limitato soltanto ad assumere nuovi epiteti, ma si era spinto ad indossare vesti erculee “posando” – come mostrano bene alcuni tipi scultorei – con la clava e la pelle di leone;<sup>14</sup> di più: il suo eracleismo si era, per così dire, esteso a diversi travestimenti: ora *in veste muliebre*, ora mettendo in scena alcune celebri imprese dell'eroe (la gigantomachia, l'uccisione degli uccelli della palude Stinfalide, il furto della cinta di Ippolita regina delle Amazzoni) o ancora la sua inclinazione al bere.<sup>15</sup>

Nella seconda metà del 192 furono conati nuovi assi, dupondi, sesterzi e denari con Commodo con la pelle di leone; la statua del Colosso di Nerone – che era stata trasformata da Vespasiano in quella di una divinità solare – divenne la statua di Eracle con la testa di Commodo.<sup>16</sup>

Il nome di Nerone potrebbe peraltro suggerire l'accostamento a quello di Commodo, che per l'autore dell'*Hist. Aug.* era *impurior Nerone*.<sup>17</sup> Lo stesso biografo dell'*Hist. Aug.* infatti riporta una voce,<sup>18</sup> secondo la quale Commodo avrebbe dato ordine

11. HA, *Comm.* 8, 5. La titolatura fu stabilmente introdotta nel 192.

12. Mastino e Ibba, 2012.

13. Cf. ad es. Sen., *Herc. fur.* 230: *terrae pacis auctor*; 619: *domitor orbis*; Philo., *Leg.* 81 e 90; Dio Chrys., I 58-84; Plin., *Pan.* 14, 5.

14. Sugli imperatori che infrangevano il *dress code* richiesto e per questo giudicati *mali* cf. Bérenger, 2017; Cadario, 2017.

15. *Hist. Aug.*, *Comm.* 9, 6; 13.4; Cass. Dio, LXXIII 18, 2; 20, 3.

16. Cass. Dio, LXXII 22, 3.

17. HA, *Comm.* 19, 2.

18. HA, *Comm.* 15, 7: *urbem incendi iusserat, utpote coloniam suam. Quod factum esset, nisi Laetus praefectus praetorii Commodum deterruisset.*

di incendiare Roma, come se fosse stata una sua *colonia (utpote colonia sua)*, ma che poi l'incendio fu sventato dall'intervento del prefetto del pretorio Leto. È noto altresì che nel 192 su alcune monete compare la legenda *Herculi Romano conditori*<sup>19</sup> e soprattutto che Roma fu ribattezzata da Commodo con il nome di *Colonia*<sup>20</sup> esattamente come riferisce il biografo. È sufficiente ricordare che Nerone dopo l'incendio del 64 avrebbe voluto rifondare Roma con il proprio nome (*Neropolis*), anche se poi non se ne fece nulla.<sup>21</sup> Nella seconda metà del 192 furono cambiati i nomi dei mesi<sup>22</sup> e la titolatura di Commodo divenne: *Amazonius Invictus Felix Pius Lucius Aelius Aurelius Commodus Augustus Herculeus Romanus Exsuperatorius*.

Ciò che merita particolare attenzione inoltre è il fatto che, in forza della sua associazione ad Ercole, Commodo fosse stato assimilato ad una divinità. Sia Cassio Dione, sia la biografia dell'*Hist. Aug.* sono espliciti a questo proposito.<sup>23</sup> Anche l'epiteto di *Exsuperatorius*, che Commodo assunse a partire dalla seconda metà del 192 (ma già erano state coniate monete con lo stesso epiteto nel 186/187), lo avvicinava alla divinizzazione in quanto esso era tradizionalmente patrimonio di Giove. Nonostante Commodo avesse ricevuto immediatamente la *damnatio* dopo la sua morte, tre anni dopo, nel 195, Settimio Severo lo riabilitò, divinizzandolo: *pius et felix* furono ripresi da Settimio<sup>24</sup> e iscritti sulla tomba di Commodo nel mausoleo di Adriano.

C'è da dire però che già negli ultimi mesi di vita o in quelli appena seguenti alla morte abbiamo testimonianza del successo che ebbe la nuova politica religiosa di Commodo.

Innanzitutto – e ciò non sorprende più di tanto – tra i soldati. Un'importante iscrizione di Doura-Europos, studiata da M. Speidel,<sup>25</sup> attesta chiaramente che la scelta erculea di Commodo aveva ottenuto séguito in tutto l'impero, sin nelle regioni più lontane. L'iscrizione inoltre è importante perché attesta che anche le coorti ave-

19. Chantraine, 1975; Levi, 1980.

20. Si veda a questo proposito la legenda *colonia aeterna felix Commodiana orbis terrarum*. Probabilmente nell'agosto del 190 in occasione del suo trentesimo compleanno (il 17 agosto) Lanuvina ricevette il titolo di *colonia Lanuvina Commodiana*.

21. Tac., *Ann.* XV 40, 2: *videbaturque Nero condendae urbis novae et cognomento suo appellandae gloriam quaerere*; Suet., *Ner.* 55: *destinaverat et Romam Neropolim nuncupare*. Cf. Flaig, 2003, pp. 366-369.

22. Von Saldern, 2004.

23. Cass. Dio, LXXII 16, 1: "Quest'uomo aureo, quest'Ercole, questo dio (poiché gli fu dato anche questo nome)"; *HA, Comm.* 9, 2: *accepit statuas in Herculis habitu, eique immolatum est ut deo*. Cf. Penella, 1976. Sulle statue erculee di Commodo cf. ora Cadario, 2017.

24. van't Dack, 1991.

25. Speidel, 1993: *Pro salute Com(modi) Aug(usti) Pii F(elicis) et victoriam d(omini) n(ostri) imp(eratoris), Pac(atoris) Orb(is), Invict(i) Rom(ani) Her[c(ulis)]. Ael(ius) Tittianus, dec(urio) coh(ortis) II Ulp(iae) eq(uitatae) Com(modianae), Genio Dura / votum solv(it) (ante diem) XVI Kal(endis) Pii, Flacco et Claro co(n)s(ulibus)*.

vano assunto il titolo di *Commodiana* nonché per l'uso del calendario riformato da Commodo.<sup>26</sup> Sempre in ambito militare è oltremodo significativo il ritrovamento di una statua di Commodo-Ercole in un forte di Köngen in Germania nonché la dedica all'Ercole Romano di *Volubilis* in Mauretania o, ancora, la rappresentazione di una statua di Ercole nella villa di un veterano romano ad Ajka in Pannonia.<sup>27</sup>

Bisogna ricordare infine un'ultima testimonianza che rivela come il programma di Commodo non fosse affatto frutto di follia. In un passo dei *Deipnosofisti* (XII 537e)<sup>28</sup> Ateneo paragona Commodo ad Alessandro: "Che c'è di strano se l'imperatore Commodo viaggiando in carrozza teneva in mano la clava, si faceva stendere sul sedile la pelle di leone e pretendeva di essere chiamato Eracle, quando Alessandro, l'allievo di Aristotele, si camuffava assumendo l'aspetto di queste divinità e specialmente di Artemide?". Il passo è discusso.<sup>29</sup> A me sembra che, nonostante l'atteggiamento non certamente favorevole all'imperatore, il paragone con Alessandro intenda significare che il travestimento di Commodo era poca cosa rispetto a quello del sovrano macedone e dunque era del tutto accettabile; insomma, la pretesa di Commodo di assimilarsi ad Ercole non era poi così sorprendente (θαυμαστόν) poiché in linea con le sue scelte e dunque, in ultima analisi, per quanto singolare, era coerente con la sua politica religiosa.

## 2. LA RELIGIONE CAPITOLINA E GLI ALTRI CULTI

Secondo Cassio Dione (LXXII17, 3-4) quello da Ercole non era l'unico travestimento di Commodo. Questi infatti "prima di entrare in anfiteatro indossava una veste bianca di seta ricamata d'oro (e abbigliato in questo modo riceveva i nostri saluti) e quando stava per entrare indossava una veste di porpora tempestata d'oro rivestita con una clamide alla greca dello stesso colore e una corona d'oro e di gemme provenienti dall'India reggendo il caduceo come Mercurio. Clava e pelle di leone lo

26. Von Saldern, 2004, pp. 191-192.

27. Hekster, 2001.

28. Τί οὖν θαυμαστόν εἰ καὶ καθ' ἡμᾶς Κόμμοδος ὁ αὐτοκράτωρ ἐπὶ τῶν ὀχημάτων παρακείμενον εἶχεν τὸ Ἡράκλειον ῥόπαλον ὑπεστρωμένης αὐτῷ λεοντῆς καὶ Ἡρακλῆς καλεῖσθαι ἤθελεν, Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀριστοτελικοῦ τοσοῦτοις αὐτὸν ἀφομοιοῦντος θεοῖς, ἀτὰρ καὶ τῇ Ἀρτέμιδι;

29. Per Baldwin, 1976, pp. 24-25 si tratta di un accenno rispettoso nei confronti di Commodo; per Zecchini, 1989 si tratta invece di un accenno sfavorevole a Commodo che consente di datare i *Deipnosofisti* dopo il 192 e prima del 195 (quando Commodo fu riabilitato da Settimio Severo); Alessandro peraltro appare sempre in una luce negativa in Ateneo (Zecchini, 1984, pp. 208-212); per Braund e Wilkins, 2000, pp. 16-17 l'accenno esprime un certo biasimo nei confronti di Commodo, ma il paragone con Alessandro non è esente da ammirazione. Per Hekster, 2001, p. 80 l'accenno è neutrale.

precedevano per strada e in anfiteatro erano poste su un sedile d'oro sia nel caso egli fosse presente sia nel caso fosse assente. Amava entrare nell'arena nelle vesti di Mercurio e, spogliatosi di ogni altro indumento, vestiva solo una tunica e stava scalzo<sup>30</sup>. Anche qui l'analogia con Alessandro colpisce. Ateneo infatti ci assicura che questi "talvolta indossava il costume di Hermes"<sup>31</sup>; ma forse è più opportuno richiamare il precedente di Caligola di cui riferisce Filone Alessandrino (*Leg. XIII* 94) secondo il quale l'imperatore "indossava la clamide e i sandali con il caduceo"<sup>32</sup>. Soprattutto Commodo poteva trovare conforto nel suo immediato predecessore e padre Marco Aurelio il quale venerava Mercurio, in onore del quale aveva emesso un multiplo nel 160 nonché denarii, dupondi e sesterzi nel 172/173, molto probabilmente in quanto espressione dell' *Hermes Λόγιοις* degli stoici.<sup>33</sup>

Ora, ciò che più interessa è che il richiamo a Mercurio in Commodo appare coerente con la svolta religiosa impressa nel 192. A questo proposito non so se si possa parlare di teocrazia.<sup>34</sup> Credo di no. È probabile che in tal caso Commodo intendesse porsi come intermediario tra umano e divino (e dunque garante della *pax deorum*) nonché promotore della pace e della concordia "presupposti indispensabili per il ritorno all' *aurea aetas*"<sup>35</sup>. In effetti l'imperatore aveva proclamato, attraverso il suo regno, l'avvento di un nuovo *saeculum aureum*.<sup>36</sup> Mercurio peraltro si poneva anche come divinità civilizzatrice e dai caratteri soteriologici.<sup>37</sup>

Accanto a questa predilezione per Ercole (soprattutto) e Mercurio, gli dei tradizionali del *pantheon* greco-romano giocavano ancora un ruolo non secondario. Giove, di cui Commodo portava l'attributo di *Exsuperatorius* o *Exsuperantissimus*;<sup>38</sup> Marte, raffigurato talvolta in coppia con Venere, *pacator* e *Ultor Augusti*; Minerva, modello di vittoria della civiltà sulla barbarie nonché dall'età adrianea nume tutelare

30. Cf. Erckell, 1993; De Ranieri, 1996, pp. 433-441 con *status quaestionis* e *contra la communis opinio* per lo più scettica circa l'assimilazione di Commodo a Mercurio.

31. Ath., XII 537 e-f.

32. Ἑρμοῦ καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἄρεως. Ἑρμοῦ τὸ πρῶτον, κηρυκτοὶ καὶ πεδίλοις καὶ χλαμύσιν ἐνσκευαζόμενος τάξιν τε ἐν ἀταξίᾳ καὶ τὸ ἀκόλουθον ἐν συγχύσει καὶ λογισμῶν ἐν φρενοβλαβείᾳ παρεπιδεικνύμενος.

33. Sordi, 1958-1959.

34. Grosso, 1964, pp. 360-377 e *passim*.

35. De Ranieri, 1996, p. 437.

36. Corrosiva appare in questa chiave l'ironia di Cassio Dione in un celebre passo (LXXI 36, 4) ove dichiara: "Di costui (*scil.* di Commodo) ora dobbiamo parlare, dato che alle vicende dei Romani di quell'epoca accadde quello che avviene oggi alla nostra storia, decaduta da un regno aureo ad uno ferreo e rugginoso".

37. Hor., *Carm.* I 10, 1-6; Plat., *Prt.* 522 a-d.

38. Fears, 1981, pp. 66-120.

dell'imperatore e del successore designato; Apollo Palatino, dall'evidente richiamo augusteo e alla *pax* inaugurata con la vittoria di Azio. Insomma, la dimensione 'nazionale' romana appare chiaramente affermata senza possibilità di equivoci. Vale la pena ricordare inoltre che sotto Commodo divinità come Cibele sono ormai inserite a pieno titolo nella religione ufficiale dell'impero e che divinità alessandrine come Serapide assumono anch'esse epiteti "tradizionali" romani come *conservator* ("protettrice").<sup>39</sup> È stato notato<sup>40</sup> che nel 192 vengono poi emessi tipi monetali in cui è raffigurata la *dextrarum iunctio* tra Commodo e Serapide alla presenza di Iside (con fiore di loto e sistro) e di *Victoria* (con il ramo di palma) che incorona il sovrano. Il contesto è chiaramente romano e la preminenza è segnata dalla presenza dell'imperatore incoronato. Sembra insomma di capire che Commodo guardò senz'altro ad Oriente, ma ciò non gli impedì affatto di ribadire il primato romano nell'accostamento tra divinità romane e divinità non romane.

Se volgiamo infine lo sguardo verso la Grecia possiamo constatare che Commodo fu senz'altro un imperatore filelleno e ciò ebbe riflessi non irrilevanti sulla sua politica religiosa. Del suo filellenismo basterebbe ricordare il ruolo affidato a Polluce in Grecia e alla sua politica culturale.<sup>41</sup>

Commodo inoltre, come Adriano, assunse la cittadinanza ateniese e si iscrisse alla tribù Adrianide e al demo di Besa e al pari di Adriano rivestì l'arcontato (nel 188-189).

Sotto il profilo religioso è importante ricordare soprattutto che nel novembre del 176, non appena diventato Cesare, si fece iniziare, insieme al padre Marco – e di nuovo come Adriano – ai misteri Eleusini (pare dallo stesso ierofante che aveva salvato il santuario dall'aggressione dei Costoboci pochi anni prima, nel 171). Nel 192 fu panegirarca dell'assemblea dei misteri Eleusini. Si fece infine iniziare anche ai misteri di Cerere. L'iniziazione ai misteri di Eleusi assume ai nostri occhi un particolare valore dal momento che fu Ercole il primo non Ateniese ad essere iniziato: ciò non è affatto un dato marginale poiché, come è evidente, rappresenta un ulteriore punto di contatto tra la costruzione romana e quella greca di Ercole-Commodo.

Anche un'istituzione come il *Panhellenion* – voluto da Adriano<sup>42</sup> – votato innanzi tutto al culto di Zeus, di Era e di tutti gli dei e che manteneva un legame particolare con Eleusi, ricevette le attenzioni di Commodo. Egli infatti fece erigere due

39. BMC IV nn° 353-354 e 680-681: Cibele *Mater Deum Conservatrix Aug.*; nn° 359-361: Serapide *Conserv. Aug.*

40. De Ranieri, 1996, p. 431 e n. 22.

41. Zecchini, 2007.

42. Spawforth e Walker, 1985; Jones, 1996; Galimberti, 2007, pp. 39-44.

archi trionfali, sul modello di quello voluto da Adriano all'ingresso di Atene, davanti all'edificio, dedicati "agli dei e all'imperatore".<sup>43</sup>

Commodo fu pertanto colui che ad Atene<sup>44</sup> ripercorse le orme di Adriano e riunì nella sua persona in maniera emblematica romanità e grecità. Questo atteggiamento sembra essere in realtà alla radice della sua politica religiosa, che intendeva promuovere un sempre più stretto legame tra Occidente ed Oriente. È stato peraltro giustamente notato da tempo che questa politica sembra intensificarsi negli ultimi anni di regno poiché: "a mano a mano che si definiscono le aspirazioni teocratiche di Commodo le relazioni greco-romane si fanno sempre più intense completandosi con altre iniziative".<sup>45</sup>

### 3. COMMODO E I CRISTIANI

Al contrario di suo padre Marco,<sup>46</sup> sotto il quale i cristiani furono duramente perseguitati come rivelano il caso dei cosiddetti dei martiri di Lione, Commodo intraprese una politica filocristiana – oppure, se si preferisce, non anticristiana – e dunque il suo regno segnò una svolta storica che preparò il terreno alla "tolleranza di fatto" di età severiana.<sup>47</sup> La Chiesa sotto Commodo, a detta di Eusebio (*Hist. eccl.* V 21, 1), godette di pace e la parola di Dio trovò terreno fertile per la sua diffusione ovunque e soprattutto a Roma presso i ceti alti;<sup>48</sup> ancora secondo un anonimo che scrive prima della morte di Pertinace (28 marzo 193)<sup>49</sup> "anche i cristiani avevano avuto da Dio misericordioso una stabile pace" (*Hist. eccl.* V 16, 19).

Tuttavia il principato di Commodo si apre con il processo a dodici martiri di *Scillium* in Numidia che avvenne nel luglio del 180, quando però Commodo si trova-

43. IG IP 2958: τοῖν θεοῖν καὶ τῶι Αὐτοκράτορι οἱ πανέλληνες. Von Saldern, 2003, p. 273.

44. E non solo ad Atene, come potrebbe rivelare la costruzione ad Antiochia di un tempio a Zeus Olimpico. Ora, alcune monete di Efeso raffiguranti Commodo recano il titolo di Ὀλύμπιος, titolo che ebbe il solo Adriano prima di Commodo.

45. Grosso, 1964, p. 527.

46. Keresztes, 1969; Marasco, 1996.

47. L'espressione è di Sordi, 1965.

48. Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τῆς Κομόδου βασιλείας χρόνον μεταβέβλητο μὲν ἐπὶ τὸ πρᾶον τὰ καθ' ἡμᾶς, εἰρήνης σὺν θεῖα χάριτι τὰς καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης διαλαβούσης ἐκκλησίας: ὅτε καὶ ὁ σωτήριος λόγος ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων πᾶσαν ὑπήγετο ψυχὴν ἐπὶ τὴν εὐσεβῆ τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ θρησκείαν, ὡς ἤδη καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμῃς εὐ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁμοσε χωρεῖν πανοικεῖ τε καὶ παγγενεῖ σωτηρίαν.

49. Per la cronologia e la discussione di queste testimonianze cf. Sordi, 1965 e *infra*.

va ancora sul fronte danubiano e non aveva ancora fatto il suo rientro a Roma dopo la morte del padre: esso è dunque da addebitare ancora alla politica voluta da Marco.<sup>50</sup>

Un altro processo appartiene ai primi anni di Commodo ed è quello condotto dal prefetto del pretorio Tigidio Perenne (182-185), contro un certo Apollonio<sup>51</sup> autore di un'apologia indirizzata al senato, nota ad Eusebio di Cesarea (*Hist. eccl.* V 21, 2-5) e a Girolamo (*insigne volumen*),<sup>52</sup> in cui difese con fermezza la sua fede cristiana e che gli costò la condanna a morte. I primi anni del regno di Commodo appaiono pertanto in continuità con quelli di Marco; certo, non è improbabile che la condanna di Apollonio fosse dovuta alla fermezza di Perenne il quale, negli anni della sua prefettura, aveva agito con durezza, come rivela soprattutto la purga che seguì la cosiddetta congiura di Lucilla<sup>53</sup> ma anche la sua fine violenta.

Ben più ricco di spunti e di informazioni è il racconto del processo contro Callisto, il futuro Papa, sotto la prefettura di Seio Fusciano (186-189),<sup>54</sup> tramandato da Ippolito nella *Omnium haeresium confutatio* (IX 12). La testimonianza di Ippolito è quantomai preziosa perché si tratta di un contemporaneo, peraltro molto ostile a Callisto, schiavo del liberto imperiale Carpofo, anch'egli cristiano, e l'episodio deve essere ambientato negli ultimi anni di Commodo, quando a Roma spadroneggiava Cleandro, e Marcia, concubina di Commodo, aveva molta influenza sull'imperatore. Carpofo aveva affidato a Callisto la gestione di un banco dove prestava denaro a interesse presso il quartiere della *Piscina Publica*. Nel corso del tempo il volume dei depositi era cresciuto considerevolmente soprattutto perché i cristiani gli affidavano volentieri i loro risparmi. Callisto però, ad un certo punto, fece fallimento<sup>55</sup> e tentò, invano, di allontanarsi da Roma via mare ma venne bloccato in tempo da Carpofo e fu di conseguenza messo alla macina. I creditori a questo punto andarono da Carpofo a reclamare il loro denaro ed egli s'impegnò a saldare il maltolto liberando così Callisto. Questi si recò un giorno in sinagoga, dove però in seguito al suo arrivo scoppiarono disordini. Callisto venne dunque denunciato al *praefectus urbi* Seio Fusciano il quale lo condannò alle miniere in

---

50. Analogamente all'iniziativa dei diversi governatori provinciali, ancora sulla base delle disposizioni di Marco, riconduce giustamente la Sordi (1965, p. 201) i processi contro i cristiani ad Apamea sul Meandro e ad Efeso, che avvennero nei primi anni del regno di Commodo.

51. Senatore secondo Sordi, 1955; *contra* Gabba, 1966, che ritengo essere nel giusto.

52. *De vir. ill.* 42 e 53.

53. Su cui cf. Firpo, 1999, pp. 237-262; Molinier-Arbo, 2007; Galimberti, 2014, pp. 85-91.

54. Grosso, 1964, p. 670.

55. Secondo Grosso, 1964, p. 671 alla base di questo fallimento bisogna ipotizzare il coinvolgimento di Callisto nelle speculazioni sul grano operate da Cleandro in questi anni che causarono una pesante carestia a Roma.

Sardegna. A questo punto Marcia, che era forse catecumena cristiana (φιλόθεος), si rivolse a Papa Vittore per conoscere chi fossero i cristiani condannati alle miniere in Sardegna per farli liberare. Marcia, ottenne così l'assenso di Commodo ma, nell'elenco consegnato da Vittore a Marcia e da questa alle autorità imperiali, il nome di Callisto non compariva. Marcia in effetti aveva affidato l'ordine di liberare Callisto ad un suo liberto, un certo Giacinto, il quale intercedette presso il governatore della Sardegna riuscendo a riportare a Roma Callisto. Questi ottenne il perdono da Vittore, che però preferì metterlo al sicuro ad Anzio garantendogli un mensile.

Ora, la vicenda appare a tratti problematica e oscura poiché non si comprende esattamente quale fosse l'accusa che aveva colpito Callisto e che gli era costata l'espulsione in Sardegna. Ippolito però scrive significativamente che all'origine dell'allontanamento di Callisto non vi fu l'accusa di cristianesimo bensì la denuncia dei Giudei di «avere impedito lo svolgimento delle cerimonie col suo ingresso (οὗτος δὲ ἐπεισελθὼν ἐκώλυε) e di avere portato scompiglio tra di noi dicendo che era cristiano» (καταστασιάζων ἡμῶν, φάσκων εἶναι Χριστιανός).<sup>56</sup> Ciò significa che l'accusa contro Callisto era stata quella di sommossa e non di cristianesimo; ciò peraltro spiegherebbe perché il nome di Callisto non compariva tra coloro i quali erano stati deportati alle miniere in Sardegna con l'accusa di cristianesimo. Callisto era stato sì anch'egli trasferito in Sardegna, ma in quanto sedizioso. L'aver evitato l'accusa di cristianesimo fu probabilmente merito del suo patrono (cristiano) Carpofo, il quale con la punizione alla macina intendeva forse liberarlo dalla più pesante accusa di cristianesimo (che prevedeva la morte), nonostante Callisto fosse senz'altro un buon cristiano (come rivela del resto anche l'accusa dei Giudei che si lamentavano del comportamento di Callisto che si dichiarava cristiano) e conservare i suoi preziosi servigi. L'accusa dei Giudei d'altro canto faceva gioco a Carpofo e derivava probabilmente in ultima analisi a Callisto dal non aver onorato con la sua 'attività finanziaria' i prestiti contratti con i creditori, tra i quali c'erano senz'altro anche Giudei. Il resto è da addebitare alla penna intrisa nell'odio di Ippolito.

C'è un altro aspetto tuttavia della lunga notizia di Ippolito per noi interessante ed è la menzione di Marcia, concubina di Commodo. Il suo atteggiamento rivela che ella doveva avere una reale influenza sull'imperatore, dal momento che ottenne la liberazione dei cristiani (Callisto compreso) dalle miniere.

---

56. IX 12, 8: ὥρμησεν ἐπὶ τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων συνηγμένην καὶ στὰς κατεστασιάζεν αὐτῶν. οἱ δὲ καταστασιασθέντες ὑπ' αὐτοῦ, ἐνυβρίσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐμφορήσαντες ἔσυρον ἐπὶ τὸν Φουσκιανόν, ἔπαρχον ὄντα τῆς πόλεως. ἀπεκρίναντο δὲ τάδε· Ῥωμαῖοι συνεχώρησαν μὲν ἡμῖν τοὺς πατρώους νόμους δημοσίᾳ ἀναγινώσκειν, οὗτος δὲ ἐπεισελθὼν ἐκώλυε καταστασιάζων ἡμῶν, φάσκων εἶναι Χριστιανός.

Ora, noi sappiamo dalle fonti parallele che Marcia – che molto probabilmente non è da identificare con la Marcia di una celebre iscrizione di Anagni<sup>57</sup> e che prima di essere stata concubina di Commodo lo era stata di Marco Ummidio Quadrato, nipote di Marco Aurelio che fu ucciso in seguito al suo coinvolgimento nella congiura di Lucilla del 182, e poi moglie di Eclitto *cubicularius* di Commodo - godette senz'altro della fiducia di Commodo. L'influenza di Marcia su di lui assunse un certo rilievo negli ultimi anni del suo regno. Se prestiamo fede a Cassio Dione (LXXII 13, 5) l'intervento di Marcia presso Commodo fu all'origine della disgrazia di Cleandro nel 190; Erodiano (I 16, 4) annota che dopo la morte di Bruttia Crispina (la moglie di Commodo) Marcia "in nulla era inferiore ad una moglie legittima e godeva di tutte le prerogative da *Augusta* eccetto le fiaccole". Marcia peraltro,<sup>58</sup> dopo aver supplicato Commodo di non scendere nell'arena il 31 dicembre del 192, il giorno della sua morte, si trovò di fatto, insieme ad Eclitto e a Quinto Emilio Leto (prefetto del pretorio), alla testa dell'impero dopo la morte di Commodo.

L'intervento a favore dei cristiani e di Callisto presso il vescovo di Roma, oltre naturalmente a connotarla come cristiana – così del resto la definisce Cassio Dione,<sup>59</sup> il quale non è poi così attento alle sorti dei cristiani nella sua opera – rivela che "Marcia prendeva atto, a nome dell'impero, dell'organizzazione unitaria della Chiesa e apriva la strada a quelle trattative dirette fra gli imperatori e i vescovi che caratterizzeranno la storia del III secolo e che, prima ancora di ogni riconoscimento ufficiale, rappresenteranno il riconoscimento di fatto della Chiesa da parte dell'impero. La generosità filocristiana di Marcia fu dunque, in definitiva, anche un atto di politica religiosa".<sup>60</sup>

Il caso di Marcia peraltro si spiega in una cornice storica come quella dell'impero di Commodo non sfavorevole ai cristiani. A questo proposito è importante ricordare nuovamente la testimonianza di Eusebio (*Hist. eccl.* V 16, 19),<sup>61</sup> nell'ambito della polemica antimontanista, in cui riferisce che uno scrittore anonimo per confutare le profezie di sventura di Massimilla, seguace del montanismo, aveva rivendicato lo stato presente che perdurava da ben tredici anni in cui regnava pace e tranquillità. Tredici anni dovrebbero essere quelli tra l'avvento di Commodo (17

57. Flexsenhar III, 2016. *CIL* X 5918 (= *ILS* 406) è dedicata a Marcia Aurelia Ceonia Demetriade *stolata femina*.

58. Secondo Erodiano (I 16, 4) però si trattava di Fadilla. Per la divergenza cf. Galimberti, 2014, pp. 133-134.

59. Cass. Dio, LXXII 13, 5.

60. Sordi, 1965, p. 206.

61. Πλείω γάρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή, καὶ οὔτε μερικὸς οὔτε καθολικὸς κόσμος γέγονεν πόλεμος, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διὰμονος ἐξ ἑλέου θεοῦ.

marzo 180) e la fine di Pertinace (28 marzo 193), vale a dire prima dell'inizio delle guerre civili tra Settimio Severo e i suoi avversari. Del resto lo stesso Eusebio, come s'è detto, esaltava il regno di Commodo come periodo di pace per la Chiesa in quanto i cristiani non avevano patito persecuzioni. Tertulliano in effetti, nell'*Ad Scapulam* ricorda la liberazione di un cristiano per opera di Vespronio Candido proconsole d'Africa sotto Commodo.<sup>62</sup>

Dal canto suo anche l'africano Draconzio, poeta latino del V secolo e soprattutto cristiano, attesta una tradizione positiva su Commodo, definito *vir pietate bonus*, che ad alcuni è parsa inaccettabile.<sup>63</sup> In realtà se si collega la testimonianza di Draconzio al contesto del principato di Commodo e in particolare al caso di Callisto nonché ad altre testimonianze provenienti da ambienti provinciali, ci rendiamo conto che, al contrario, la sua testimonianza è facilmente più degna di fede.

Anche Giovanni Malala infine, cristiano di Antiochia, che scrive addirittura in età giustiniana, attesta una tradizione favorevole a Commodo definito φιλοκτίστης e ἱερός giacché ad Antiochia costruì nuovi bagni pubblici detti Commodiani, un tempio di Atena e uno a Giove Olimpio nonché del Sisto; Malala ricorda inoltre gli ingenti finanziamenti per la riorganizzazione dei giochi Olimpici in città nonché quelli concessi in occasione della ricostruzione a seguito del terremoto che aveva devastato Nicomedia. Per queste liberalità gli antiocheni eressero una statua in bronzo in suo onore. Ora, dei cristiani non vien fatta parola, ma è pur vero che l'aggettivo ἱερός impiegato qui da Malala suggerisce che il rispetto di Commodo verso i diversi culti – tra cui quello cristiano – non doveva essere in dubbio. Si tratta pertanto di una testimonianza che elogia Commodo per il suo operato, indipendentemente dai suoi atteggiamenti verso i cristiani, ma che riflette senz'altro anche l'apprezzamento di un cristiano del sesto secolo dopo Cristo per la bontà suo governo.

---

62. IV 3: *ut Vespronius Candidus, qui Christianum quasi tumultuosum ciuibus suis satisfacere dimisit.*

63. *Satisfact.* 187-190: *Alter ait princeps modico sermone poeta / Commodus Augustus, vir pietate bonus: / Nobile praeceptum, rectores, discite post me: / sit bonus in vita qui volet esse deus.* Critici: Mazzarino, 1966, p. 246; Frascchetti, 2008, pp. 25-26; favorevoli: Alfonsi, 1961, pp. 296-300; Grosso, 1964, p. 677; Clover, 1988; Baldwin, 1990. Al di là della polemica sull'autore dei versi riportati da Draconzio, mi sembra che non sia stato valorizzato adeguatamente il fatto che il verso finale esprima la volontà di farsi dio, che era esattamente ciò che Commodo aveva fatto con Ercole.

#### 4. CONCLUSIONI

Benché la tradizione storiografica, per lo più ostile, tenda a presentare la politica religiosa di Commodo come frutto della sua follia, soprattutto in seguito alla svolta “teocratica” impressa negli ultimi anni del suo regno, in realtà essa si articola in un disegno coerente perseguito con lucidità dall’imperatore. Egli in effetti manifestò da subito il suo interesse per Ercole dando vita nel corso degli anni - soprattutto gli ultimi - ad una progressiva sovrapposizione della sua figura con quella dell’eroe civilizzatore portatore di pace e prosperità. Le forme in cui avvenne questa identificazione si fecero via via più “teatrali” sino a mostrare tutti quegli eccessi disapprovati dai contemporanei. Ciò non toglie che, nonostante l’allontanamento dai costumi romani Commodo, ribadì con forza la centralità di Roma rispetto agli altri dei estranei alla religione capitolina, dando vita sì ad un sincretismo, ma decisamente orientato al primato di Roma.

Il rapporto tra Commodo e i cristiani fu improntato a moderazione tanto che il suo regno è ricordato dagli scrittori cristiani come un periodo di pace per la Chiesa; negli ultimi anni, grazie soprattutto a Marcia, questo rapporto si consolidò in modo positivo, preparando così quel clima di convivenza tipico dell’età Severiana.

**BIBLIOGRAFIA**

- Alfonsi, L. (1961). Commodus in Draconzio. *RFIC*, 39, pp. 296-300.
- Baldwin, B. (1976). Athenaeus and his work. *AC*, 19, pp. 21-42.
- Baldwin, B. (1990). Commodus the good poet and good emperor. *Gymnasium*, 97, pp. 224-231.
- Beaujeu, J. (1955). *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins*. Paris: Belles Lettres.
- Bérenger, A. (2017). Empire et légitimité dans le livre V d'Hérodien: Macrin et Elagabal. In Galimberti, 2017, pp. 143-160.
- Braund, D. e Wilkins, J. (eds.). *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*. Exeter: University of Exeter Press.
- Cadario, M. (2017). Ercole e Commodus. Indossare l'habitus di Ercole, un 'nuovo' *basileion* schema nella costruzione dell'immagine imperiale. In Galimberti, 2017, pp. 39-72.
- Chantraine, H. (1975). Zur Religionspolitik des Commodus in Spiegel seiner Münzen. *RQA*, 70, pp. 1-31.
- Clover, F. (1988). Commodus the poet. *Nottingham Medieval Studies*, 32, pp. 19-33.
- De Ranieri, C. (1996). Commodus-Mercurio. Osservazioni sulla politica religiosa commodiana. *PP*, 51, pp. 422-441.
- Erkell, H. (1993). L'imperatore Commodus ed Ercole-Melcart. *Orom*, 19, pp. 39-43.
- Fears, J.R. (1981). The cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology. *ANRW II* 17.1, pp. 3-141.
- Firpo, G. (1999). La congiura di Lucilla: alle origini dell'opposizione senatoria a Commodus. *CISA*, 25, pp. 237-262.
- Flaig, E. (2000). An den Grenzen des Römerseins. Die Gladiatur aus historisch-antropologischer Sicht. In Eßbach, W. (ed.). *Wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode* (pp. 215-230). Würzburg: Ergon-Verlag.
- Flaig, E. (2003). Wie Kaiser Nero die Akzeptanz der Plebs urbana verlor. Eine Fallstudie zum politischen Gerücht im Prinzipat. *Historia*, 52, pp. 351-372.
- Flexenhar III, M. (2016). Marcia, Commodus' "Christian" Concubine and *CIL X* 5918. *Tyche*, 31, pp. 135-147.
- Fraschetti, A. (2008). *Marco Aurelio. La miseria della filosofia*. Bari-Roma: Laterza.
- Gabba, E. (1966). Il processo di Apollonio. In *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino* (pp. 397-402). Paris: Hachette.
- Gagé, J. (1981). La mystique impériale et l'épreuve des "jeux". Commode-Hercule et l'"anthropologie" heracléene. *ANRW II*.17.2, pp. 662-683.
- Galimberti, A. (2007). *Adriano e l'ideologia del principato*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Galimberti, A. (2010). Commodus, la pace del 180 e il processo ai Cassiani. *Athenaeum*, 98, pp. 487-501.
- Galimberti, A. (2014). *Erodiano e Commodus. Traduzione e commento storico al primo libro della Storia dell'Impero dopo Marco*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Galimberti, A. (ed.) (2017). *Erodiano. Tra crisi e trasformazione*. CSA 15. Milano: Vita e pensiero.
- Grosso, F. (1964). *La lotta politica al tempo di Commodo*. Torino: Accademia delle scienze.
- Hekster, O. (2001). Commodus-Hercules: the People's Princeps. *SCI*, 20, pp. 51-83.
- Hekster, O. (2002). *Commodus. An Emperor at the crossroads*. Amsterdam: Gieben.
- Jones, C.P. (1996). The Panhellenion. *Chiron*, 26, pp. 29-56.
- Keresztes, P. (1969). A favourable aspect of the Emperor Commodus' rule. In Bibauw, J. (ed.). *Hommages à M. Renard* (pp. 368-377). Bruxelles: Latomus.
- Keresztes, P. (1973). The Jews, the Christians and Emperor Domitian. *Vigiliae Christianae*, 27, pp. 1-28.
- Levi, M.A. (1980). Roma Colonia e Commodo "Conditor". In *Atti del centro ricerche e documentazione sull'antichità classica* 11, pp. 315-320.
- Marasco, G. (1996). Commodo e i suoi apogeti. *Emerita*, 64, pp. 229-238.
- Mastino, A. e Ibba, A. (2012). L'imperatore *pacator orbis*. In Cassia, M., Giuffrida, C., Molè, C. e Pinzone, A. (eds.). *Pignora amicitiae. Scritti di storia antica e storiografia offerti a Mario Mazza*, 3 voll. (pp. 139-212). Acireale-Roma: Bonanno.
- Mazzarino, S. (1966). *Il pensiero storico classico*, II, Roma-Bari: Laterza.
- Meyer-Zwiffelhofer, E. (2006). Ein Visionär auf dem Thron? Kaiser Commodus, Hercules Romanus. *Klio*, 88, pp. 189-215.
- Molinier-Arbo, A. (2007). À qui profitait la conjuration de Lucilla? Réflexions sur un passage des «Caesares» de Julien. *AC*, 76, pp. 119-132.
- Penella, R.J. (1976). S.H.A. Commodus 9, 2-3. *AJPh*, 92, pp.39.
- Sordi, M. (1965). *Il Cristianesimo e Roma*. Bologna: L. Cappelli.
- Sordi, M. (2002). Le monete di Marco Aurelio e la pioggia miracolosa. In Sordi, M. *Scritti di Storia romana* (pp. 55-70). Milano: Vita e Pensiero.
- Sordi, M. (2006). Un senatore cristiano dell'età di Commodo, in Sordi, M. *Impero Romano e Cristianesimo. Scritti scelti* (pp. 377-382). Roma: Studia ephemeridis augustinianum.
- Spawforth, A.J. e Walker, S. (1985). The World of the Panhellenion: I. Athens and Eleusis. *JRS*, 75, pp. 78-104.
- Speidel, M. (1993). Commodo the God-Emperor and the Army. *JRS*, 83, pp. 109-114.
- van't Dack E. (1991). Commode et ses épithètes Pius Felix sous les Sévères. In *HAC Parisinum 1990* (pp. 311-335). Macerata.
- von Saldern, F. (2003). *Studien zur Politik des Commodus*. Rahden: Marie Leidorf.
- Von Saldern, F. (2004). Einige Bemerkungen zur Kalenderreform des Commodus. *ZPE*, 146, pp. 189-192.
- Wiedmann, Th. (1967). *Emperors and gladiators*. Suffolk: Routledge.
- Zecchini, G. (1984). *Alessandro Magno nella cultura dell'età degli Antonini*. In Sordi, M. (ed.). *Alessandro Magno tra storia e mito* (pp. 195-212). Milano: Jaca Book.
- Zecchini, G. (1989). *La cultura storica di Ateneo*. Milano: Vita e Pensiero.

Zecchini, G. (2007). Polluce e la politica culturale di Commodo. In Bearzot, C., Landucci, F. e Zecchini, G. (eds.). *L'Onomasticon di Giulio Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*. CSA 5 (pp. 17-26). Milano: Vita e Pensiero.