



Sini, Francesco (2001) *Impero romano e religioni straniere: riflessioni in tema di universalismo e "tolleranza" nella religione politeista romana*. Sandalion, Vol. 21-22 (1998-1999), p. 57-101.

<http://eprints.uniss.it/4383/>

# SANDALLION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE

21-22

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI



*Edizioni Gallizzi*



Pubblicazione realizzata col contributo  
della Regione Autonoma della Sardegna

Per scambi di Libri e Riviste:

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Anna Maria Mesturini  
Giovanna Maria Pintus  
Anna Maria Piredda

Via Università, 40 - 07100 SASSARI  
Tel. 079.229701 - Fax 079.229619

# SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE

21-22

a cura di

**Antonio M. Battegazzore, Luciano Cicu e Pietro Meloni**

GAVINO SIMULA, Erodoto e l'Occidente: la spedizione di Dorieo □  
GIOACHINO CHIARINI, Il mantello di Giasone □ SOTERA FORNARO,  
«Patina d'antico» da Dionisio d'Alicarnasso a Winckelmann □  
OSCAR FUÀ, Ipotesti di una Centauromachia (Val. Fl. 1, 140-148)  
□ FRANCESCO SINI, Impero romano e religioni straniere: riflessioni  
in tema di universalismo e "tolleranza" nella religione politeista  
romana □ GIOVANNA MARIA PINTUS, *Hoc primum bibe* (Is 9, 1):  
l'interpretazione di Ambrogio □ CLAUDIO BEVEGNI, Una nota a  
Darete Frigio, *De excidio Troiae historia*, XIX, p. 24, 2-4 Meister □  
RAIMONDO ZUCCA, *Iohannes Tarrensis episcopus* nella *epistola*  
*Ferrandi Diaconi ad Fulgentium episcopum de V questionibus?*  
Contributo alla storia della diocesi di *Tharros (Sardinia)* □ LIA  
RAFFAELLA CRESCI, Antichi dei ed eroi nel *Calendario Giambico* di  
Cristoforo Mitileneo □ MARIA TERESA LANERI, Ancora sul rappor-  
to Arquer-Fara: i *Neoterici auctores* □ PAOLO FONTANA, Amduscias  
il demone unicorno. Note tra iconografia e storia della magia □  
Recensioni, schede, cronache e notizie.

Sassari 1998-1999

FRANCESCO SINI

IMPERO ROMANO E RELIGIONI STRANIERE:  
RIFLESSIONI IN TEMA DI UNIVERSALISMO E "TOLLERANZA"  
NELLA RELIGIONE POLITEISTA ROMANA (\*)

1. *Premessa: oggetto e limiti dell'esposizione*

Non è mia intenzione delineare in questa sede la storia delle religioni straniere nell'Impero Romano. Altri studiosi, ben più qualificati, hanno già scritto molti volumi sull'argomento. Più semplicemente, voglio esporre alcune riflessioni intorno al fondamento giuridico e teologico della "tolleranza" romana verso le religioni straniere; che portava il governo romano (o per meglio dire, i *principes civitatis*) a non disciplinare, di norma, i riti e le cerimonie con cui i popoli dell'Impero adoravano le proprie divinità<sup>(1)</sup>.

Nella storia religiosa dell'Impero Romano le religioni straniere ebbero straordinaria rilevanza, perfino i cosiddetti culti orientali o misterici<sup>(2)</sup>, che pure differivano notevolmente dai riti tradizionali della religione politeista romana. Si trattava, com'è noto, di culti molto popolari (anche fra i cittadini

---

(\*) Lo scritto, ampliato nel testo e nelle note, riproduce la relazione presentata con lo stesso titolo al Convegno Internazionale "Roma İmparatorlugundan Osmanlı İmparatorluguna – Empire Romain, Esprit romain et Empire Ottoman", organizzato ad Istanbul, nei giorni 25-26 novembre 1999, dalla Türk Tarih Kurumu (Società di Storia Turca) per celebrare il 700° anniversario della fondazione dell'Impero Ottomano.

(1) G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, 3ª ed., Paris 1884, pp. 334 ss.; W. LIEBESCHÜTZ, *La religione romana*, in A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma*, 2. *Impero mediterraneo*, III. *La cultura e l'impero*, Torino 1992, pp. 237 ss.; J. SCHEID, *Religione e società* in A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma*, 4. *Caratteri e morfologie*, Torino 1989, pp. 631 ss.

(2) Fra la più recente bibliografia sulle religioni orientali, vedi R. TURCAN, *Sénèque et les religions orientales*, Paris 1967; R. DU MESNIL DU BUISSON, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire Romain*, Leiden 1970; M. J. GREEN, *Provincial Cults*, in J. WACHER (Ed.), *The Roman World*, London 1987, pp. 785 ss. [trad. it. *Il mondo di Roma imperiale*, III. *Economia, società e religione*, Roma-Bari 1989, pp. 285 ss.]; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989; M. GAWLIKOWSKI, *Les dieux de Palmyre*, ANRW, II.18.4, Berlin-New York 1990, pp. 2605 ss.

romani), quali il culto di Cibele<sup>(3)</sup>, proveniente dall'Asia Minore; quelli di Giove Dolicheno<sup>(4)</sup>, Giove Eliopolitano<sup>(5)</sup> e Atargatide, provenienti dalla Siria; quello di Iside e Serapide<sup>(6)</sup> provenienti dall'Egitto; quello di Mitra<sup>(7)</sup> in origine persiano. Di solito questi culti conservavano evidenti connotati della tradizione religiosa delle regioni di origine; avevano sacerdoti professionisti non pubblici, ma assunti dalle comunità di fedeli; infine, lo scopo del culto era rivolto non tanto a propiziare la *vita* e la potenza della comunità politica, quanto piuttosto ad ottenere il benessere del corpo e dell'anima del singolo fedele.

Roma, nella sua storia precristiana, non ha mai conosciuto una sola religione accettata da tutti e valida dappertutto. Il solo principio religioso accettato e rispettato dai Romani, e dalla maggior parte delle altre organizzazioni politiche del mondo antico, era il principio politeistico e multireligioso: *Sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis*<sup>(8)</sup>.

Per popoli che non credevano all'esistenza di un unico dio, non c'erano falsi dèi. La lista delle divinità conosciute<sup>(9)</sup>, i *nomina deorum* dei libri

(3) M. J. VERMASEREN, *Cybele and Attis. The myth and the cult*, London 1977; PH. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996; K. SUMMERS, *Lucretius' Roman Cybele*, in *Cybele, Attis and related cults. Essays in memory of M. J. Vermaseren*, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 337 ss.; S. A. TAKÁCS, *Magna deum mater Idaea, Cybele, and Catullus' Attis, Ibidem*, pp. 367 ss.

(4) P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960; M. P. SPEIDEL, *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden 1978.

(5) Sul culto di *Iuppiter Heliopolitanus* rinvio al saggio di Y. HAJJAR, *Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque romaine*, ANRW, II.18.4, pp. 2242 ss.

(6) R. E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman world*, Ithaca, N.Y. 1971; F. LE CORUS, *Isis, mythe et mystère*, Paris 1977; F. SOLMSEN, *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge, Mass.-London 1979; S. A. TAKÁCS, *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leyde 1995; R. MERKELBACH, *Isis Regina-Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig 1995.

(7) Su tale culto vedi M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990; R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, Paris 1993; D. FINGRUT, *Mithraism. The Legacy of the Roman Empire's Final Pagan State Religion*, Toronto 1993; A. MASTROCINQUE, *Studi sul mitraismo (Il mitraismo e la magia)*, Roma 1998; R. BECK, *The Mysteries of Mithras: A new Account of their Genesis*, JRS 88 (1998), pp. 115 ss.

(8) Cic., *Pro Flacco* 28.

(9) Arnob., *Adv. Nat.* 2, 73, 18: *Non doctorum in litteris continetur, Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire?* Sui *nomina deorum* che si invocavano negli *indigitamenta*, risulta di qualche utilità il vecchio lavoro di J. A. AMBROSCH, *Über die Religionsbücher der Römer*, Bonn 1843; ancora indispensabili, invece, sia il bel libro di A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Paris 1871 [rist. an. New York 1975], pp. 24 ss.; sia il manuale di J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung, III. Das Sacralwesen*, 2ª ed. a cura di G. Wissowa, Leipzig 1885 [rist. an.

*pontificum*<sup>(10)</sup>, erano costantemente aggiornate per includervi nuovi dèi. Per quanto gli dèi delle diverse popolazioni non fossero ritenuti tutti egualmente potenti (la considerazione dipendeva dall'importanza politica del popolo che li adorava), tutti però erano ritenuti veri in eguale maniera. Ne consegue che, grazie a questi scrupoli religiosi verso tutti gli dèi, la religione politeista romana ignorava, quasi del tutto, il proselitismo e l'intolleranza:

«Si elle se gardait bien de détruire la religion des peuples vaincus, elle était bien plus éloignée encore de vouloir leur imposer la sienne»<sup>(11)</sup>.

Questo spiega anche la condotta tenuta dai Romani nei confronti delle religioni straniere nel corso della conquista dell'Impero: non distruggevano

---

New York 1975], pp. 7 ss. [= ID., *Le culte chez les Romains*, I, trad. francese di M. Brissaud, Paris 1889, pp. 10 ss.]; più di recente, vedi l'importante articolo di J. BAYET, *Les feriae sementivae et les indignationes dans le culte de Cérès et de Tellus*, RHR 137 (1950), pp. 172 ss. [ora in ID., *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, pp. 175 ss.]; ma anche G. B. PIGHI, *La religione romana*, Torino 1967, pp. 45 ss.; A. PASTORINO, *La religione romana*, Milano 1973, pp. 199 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 2ª ed., Paris 1974, pp. 50 ss. [= ID., *La religione romana arcaica*, trad. it. a cura di F. Jesi, Milano 1977, pp. 46 ss.]; R. DEL PONTE, *La religione dei Romani*, Milano 1992, pp. 78 ss.

<sup>(10)</sup> Sull'archivio dei pontefici, ma senza pretesa di completezza bibliografica, si veda: J.-V. LE CLERCQ, *Des journaux chez les Romains, recherches précédées d'un mémoire sur les annales des pontifes, et suivies de fragments des journaux de l'ancienne Rome*, Paris 1838, in part. pp. 127 ss.; I. A. AMBROSCH, *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, Breslau 1839, in part. pp. 159 ss.; ID., *Observationum de sacris Romanorum libris particula prima*, Vratislaviae 1840; E. LUEBBERTUS, *Commentationes pontificales*, Berolini 1859; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, pp. 19 ss.; P. PREIBISCH, *Quaestiones de libris pontificiis*, Vratislaviae 1874; ID., *Fragmenta librorum pontificiorum*, Tilsit 1878; MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, pp. 299 ss. [= ID., *Le culte chez les Romains*, II, pp. 358 ss.]; R. PETER, *De Romanorum precationum carminibus*, in *Commentationes Philologiae in honorem Augusti Reifferscheidii*, Vratislaviae 1884, pp. 67 ss.; ID., *Quaestionum pontificium specimen*, Argentorati 1886; W. ROWOLDT, *Librorum pontificiorum Romanorum de caeremoniis sacrificiorum reliquiae*, Halis Saxonum 1906; C. W. WESTRUP, *On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College*, København 1929 (lo stesso tema viene poi ripreso dal Westrup nel quarto volume della sua opera di maggiore impegno: *Introduction to early Roman Law. Comparative sociological studies*, IV. *Sources and Methods*, London-Copenhagen 1950); G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936, pp. 14 ss.; R. BESNIER, *Les archives privées, publiques et religieuses à Rome au temps des rois*, in *Studi in memoria di Emilio Albertario*, II, Milano 1953, pp. 1 ss.; G. B. PIGHI, *La religione romana*, Torino 1967, pp. 41 ss.; infine F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, I. *Libri e commentarii*, Sassari 1983, pp. 17 ss.; J. A. NORTH, *The books of the pontifices*, in *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Avant-propos de C. Moatti, Rome 1998, pp. 45 ss.

<sup>(11)</sup> BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, p. 228.

i templi, né proscrivevano le divinità dei popoli sottomessi; la *religio* consigliava di onorarle in maniera adeguata, volgendo in tal modo anche la loro potenza a favore dell'*imperium populi Romani*<sup>(12)</sup>.

## 2. *Religione e imperium populi Romani*

I sacerdoti romani, fin dalle prime elaborazioni teologiche e giuridiche, rilevabili peraltro anche nelle versioni annalistiche delle più antiche vicende storiche di Roma, teorizzarono sempre un rapporto di imprescindibile causalità con la *religio*<sup>(13)</sup> per tutte le manifestazioni significative della vita e della storia del Popolo Romano. Teologia e *ius divinum* spiegavano che la volontà degli dèi aveva concorso alla fondazione dell'*Urbs Roma*<sup>(14)</sup>; ne aveva sostenuto la prodigiosa e costante "crescita" del numero dei cittadini (*civitas augescens*, per usare la felice espressione del giurista Pomponio, conservata dai compilatori dei *Digesta Iustiniani*<sup>(15)</sup>); infine, presiedeva

(12) Per la nozione giuridica di "impero" risulta ormai indispensabile il saggio di P. CATALANO, *Alcuni sviluppi del concetto giuridico di imperium populi Romani*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia* ["Da Roma alla Terza Roma", Studi III], Napoli 1986, pp. 649 ss.

(13) Su *religio* sono da vedere H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, pp. 172 ss.; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, pp. 265 ss.; H. WAGENVOORT, *Wesenzüge altrömischer Religion*, ANRW, I.2, Berlin-New York 1972, pp. 348 ss. [ripubblicato col titolo *Characteristic Traits of Ancient Roman Religion*, in ID., *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, pp. 223 ss.]; G. LIEBERG, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di Religio*, in RFIC 102 (1974), pp. 34 ss.; R. MUTH, *Von Wesen römischer religio*, ANRW, II.16.1, Berlin-New York 1978, pp. 290 ss.; R. SCHILLING, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, in ID., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979, pp. 30 ss.; E. MONTANARI, v. "Religio", in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, pp. 423 ss.

(14) Già il poeta Ennio aveva cantato, in questo modo, l'antichissima fondazione dell'Urbe: *Augusto augurio postquam inclita condita Roma est* (Svet., *August.* 7: *cum, quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis, praevaluisset, ut Augustus potius vocaretur, non solum novo sed etiam ampliore cognomine, quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicatur, ab auctu vel ab avium gestu gustuive, sicut etiam Ennius docet scribens: Augusto augurio postquam inclita condita Roma est*); cfr. anche Tito Livio 1, 4, 1: *Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium*. Le varie 'fondazioni', di cui Roma sarebbe stata oggetto in epoche diverse, sono state studiate da A. GRANDAZZI, *La fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Paris 1991.

(15) D. 1, 2, 2, 7 (Pomponius libro singulari enchiridii): *Augescente civitate quia deerant quaedam genera agendi, non post multum temporis spatium Sextus Aelius alias actiones composuit et librum populo dedit, qui appellatur ius Aelianum*. Per le implicazioni giuridiche e politiche del concetto di *civitas augescens*, con particolare riguardo alla raccolta di *iura ordinata dall'imperatore Giustiniano*, rinvio a P. CATALANO, *Diritto e persone. Studi su origine e attua-*

all'incomparabile fortuna dell'*imperium populi Romani* e garantiva la sua estensione *sine fine*<sup>(16)</sup>.

Gli antichi non avevano alcuna difficoltà a riconoscere un segno del favore degli dèi nell'egemonia mondiale dei Romani; tuttavia, erano anche coscienti del fatto che ciò non sarebbe potuto accadere senza alcun merito da parte loro: essi infatti, per sensibilità e cautela verso la *religio*, avevano superato di gran lunga tutti gli altri popoli. Al riguardo, appaiono davvero fondamentali le definizioni ciceroniane di *religio*<sup>(17)</sup>, in cui la parola risulta utilizzata quasi sempre nel senso di "culto degli dèi"<sup>(18)</sup>: due passi del trattato "sulla natura degli dèi" lasciano intravedere con grande chiarezza questa legittimazione teologica (e quindi, giuridica) dell'*imperium* del Popolo Romano.

---

*lità del sistema romano*, Torino 1990, pp. XIV s.: «Entro il quadro 'sistematico' della *civitas augescens* [...], nei suoi aspetti demografici oltre che spaziali e temporali, dobbiamo collocare sia il *favor libertatis* e l'eliminazione degli *status* di *peregrinus* e di *Latinus* [...] sia il favore per i nascituri»; seguito da M. P. BACCARI, *Il concetto giuridico di civitas augescens: origine e continuità*, SDHI LXI (1995) [= *Studi in memoria di Gabrio Lombardi*, II, Roma 1996], pp. 759 ss.; EAD., *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI* [Università degli Studi di Sassari. Dipartimento di Scienze Giuridiche. Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano, 9], Torino 1996, pp. 47 ss.

<sup>(16)</sup> Virgilio, *Aen.* 1, 275-279: *Inde lupae fulvo nutricis tegmine laetus / Romulus excipiet gentem et Mavortia condet / moenia Romanosque suo de nomine dicet. / His ego nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine dedi.* Sul rapporto tra l'*imperium sine fine* di *Aen.* 1, 278 e l'eternità di Roma, è da vedere P. BOYANCÉ, *La religion de Virgile*, Paris 1963. L'interpretazione spazio/temporale è invece sostenuta sia da G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974, sia da R. TURCAN, *Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'éternité*, in *Roma Costantinopoli Mosca* ["Da Roma alla Terza Roma", Studi I], Napoli 1983, p. 16; mentre per A. MASTINO, *Orbis, kosmos, oikoumene: aspetti spaziali dell'idea dell'impero universale da Augusto a Teodosio*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, p. 71, nei due versi *Aen.* 1, 278-279 sarebbe attestata la propensione augustea a superare tutti i limiti di spazio. Quanto alla "*divini et humani iuris scientia*" di Virgilio, vedi invece F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, Sassari 1991, pp. 17 ss.

<sup>(17)</sup> Le concezioni religiose di Cicerone sono state studiate da M. VAN DEN BRUWAENE, *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937; da vedere anche: P. DEFORNY, *Les fondaments de la religion d'après Cicéron*, LEC 22 (1954), pp. 241 ss., 366 ss.; R. D. SWEENEY, *Sacra in the Philosophic Works of Cicero*, «Orpheus» 12 (1965), pp. 99 ss.; J. GUILLEN, *Dios y los dioses en Cicéron*, «Helmantica» 25 (1974), pp. 511 ss.; J. KROYMANN, *Cicero und die römische Religion*, in *Ciceroniana. Hommages à Kazimierz Kumaniecki*, Leiden 1975, pp. 116 ss.; L. TROIANI, *Cicerone e la religione*, RSI 96 (1984), pp. 920 ss.; C. BERGEMANN, *Politik und Religion im spätrepublikanischer Rom*, Stuttgart 1992.

<sup>(18)</sup> Cfr. anche *De nat. deor.* 1, 117 (*religionem, quae deorum cultu pio continetur*); *De leg.* 1, 60 (*cum suis, omnesque natura coniunctos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit*); 2, 30 (*Quod sequitur vero, non solum ad religionem pertinet, sed etiam ad civitatis statum, ut sine iis, qui sacris publice praesint, religioni privatae satis facere non possint; continet enim rem publicam consilio et auctoritate optimatum semper populum indigere. Discrip-*

Cicerone, *De nat. deor.* 2, 8: *Nihil nos P. Clodi bello Punico primo temeritas movebit, qui etiam per iocum deos inridens, cum cavea liberati pulli non pascerentur, mergi eos in aquam iussit, ut biberent, quoniam esse nollent? Qui risus classe devicta multas ipsi lacrimas, magnam populo Romano cladem attulit. Quid collega eius L. Iunius eodem bello nonne tempestate classem amisit, cum auspiciis non paruisset? Itaque Clodius a populo condemnatus est, Iunius necem sibi ipse conscivit. C. Flaminius Coelius religione neglecta cecidisse apud Transumenum scribit cum magno rei publicae vulnere. Quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam qui religionibus paruisent. Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores<sup>(19)</sup>.*

Nel testo appena citato, Cicerone sostiene che *neglegere la religio* ha sempre determinato intollerabili *vulnera* al *populus Romanus*, come appunto gli esempi storici menzionati; mentre l'osservanza della *religio* non può che produrre, nella dinamica della storia, la costante *amplificatio* della *res publica*: almeno finché i Romani continueranno ad essere, rispetto agli altri popoli, "*religione, id est cultu deorum, multo superiores*".

Nel secondo passo, Cicerone fa delineare a C. Aurelio Cotta i principali campi della *religio*, «le deux grandes divisions, exhaustives, de la religion»<sup>(20)</sup>, teorizzando che essa *in sacra et in auspicia divisa sit*:

---

*tioque sacerdotum nullum iustae religionis genus praetermittit. Nam sunt ad placandos deos alii constituti, qui sacris praesint sollemnibus, ad interpretanda alii praedicta vatium neque multorum, ne esset infinitum, neque ut ea ipsa, quae suscepta publice essent, quisquam extra collegium nosset); ed ancora De har. resp. 18 (Ego vero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros, quorum mihi tanta fuisse sapientia videtur ut satis superque prudentes sint qui illorum prudentiam non dicam adsequi, sed quanta fuerit perspicere possint; qui statas sollemnisque caerimonias pontificatu, rerum bene gerendarum auctoritates augurio, fatorum veteres praedictiones Apollinis vatium libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putaverunt). Una diversa definizione di *religio* è data dal grammatico Servio, in Verg. Aen. 8, 349: RELIGIO id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio.*

<sup>(19)</sup> Cfr. Virgilio, *Aen.* 12, 838-840, il quale si mostra particolarmente sensibile a tale ideologia, al punto da attribuire allo stesso Iuppiter questo discorso: *Hic genus Ausonio mixtum quod sanguine surget, / supra homines, supra ire deos pietate videbis, / nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores.*

Acute osservazioni su *De nat. deor.* 2, 8 erano già state formulate da C. BAILEY, *Phases in the Religion of Ancient Rome*, Berkeley 1932 [rist. Westport, Conn. 1972], pp. 274 s.; più di recente, vedi M. HUMBERT, *Droit et religion dans la Rome antique*, in *Mélanges Félix Wubbe*, Fribourg Suisse 1993, pp. 196 s.; ma anche R. TURCAN, *Religion romaine. 2. Le culte*, Leiden-New York-København-Köln 1988, pp. 5 s.

<sup>(20)</sup> G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris 1969, p. 96 n. 1.

Cicerone, *De nat. deor.* 3, 5: *Sed ante quam de re, pauca de me. Non enim mediocriter moveor auctoritate tua Balbe orationeque ea quae me in perorando cohortabatur ut meminissem me et Cottam esse et pontificem; quod eo credo valebat, ut opiniones, quas a maioribus accepimus de dis immortalibus, sacra caeremonias religionesque defenderem. Ego vero eas defendam semper semperque defendi, nec me ex ea opinione, quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius umquam oratio aut docti aut indocti movebit. Sed cum de religione agitur, Ti. Coruncanium P. Scipionem P. Scaevolam pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthen aut Chrysippum sequor, habeoque C. Laelium augurem eundemque sapientem quem potius audiam dicentem de religione in illa oratione nobili quam quemquam principem Stoicorum. Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstribus Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihi que ita persuasi Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta icisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisse.*

Da questo passo, emergono con chiarezza anche le convinzioni profonde della tradizione sacerdotale in merito alle basi teologiche e giuridiche della *civitas romana*; *sacra* e *auspicia* non solo costituiscono i due principali campi della *religio*, ma devono essere considerati più propriamente gli originari *fundamenta* (riferibili, infatti, alle origini dell'*Urbs* di Romolo e di Numa Pompilio) della *res publica*: sia l'elevato potere conseguito dal Popolo Romano nel corso della sua storia, sia l'estensione "mondiale" dell'*imperium populi Romani* sarebbero del tutto inspiegabili *sine summa placatione deorum immortalium*.

La sottolineatura del carattere provvidenziale dell'impero, quasi un premio al Popolo Romano per aver saputo superare in religiosità tutti gli altri popoli, si ritrova in diverse opere ciceroniane; così, ad esempio, nell'orazione *De haruspicum responsis* si legge che per *pietas* e *religio* "omnis gentis nationesque superavimus":

Cicerone, *De har. resp.* 19: *Etenim quis est tam vaecors qui aut, cum suspexit in caelum, deos non sentiat et ea quae tanta mente fiunt, ut vix quisquam arte ulla ordinem rerum ac necessitudinem persequi possit, casu fieri putet, aut, cum deos esse intellexerit, non intellegat eorum numine hoc tantum imperium esse natum et auctum et retentum? Quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amenus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus;*

mentre nell'orazione *pro Milone*, la *imperii nostri magnitudo* è presentata in strettissima connessione con la

*maiorum nostrorum sapientia, qui sacra, qui caerimonias, qui auspicia et ipsi sanctissime coluerunt et nobis suis posteris prodiderunt*<sup>(21)</sup>.

Anzi, a ben vedere, proprio la consapevolezza del ruolo fondamentale esercitato dalla *religio* nella vita della comunità romana costituiva una caratteristica saliente della storiografia latina. Consapevolezza che traspare, ad esempio, con grande chiarezza nella *Catilinae conturatio*<sup>(22)</sup> di C. Sallustio Crispo:

*Cat. 12, 1-5: Postquam divitiae honori esse coepere et eas gloria imperium potentia sequebatur, hebescere virtus, paupertas probro haberi, innocentia pro malivolentia duci coepit. Igitur ex divitiis iuventum luxuria atque avaritia cum superbia invasere: rapere consumere, sua parvi pendere, aliena cupere, pudorem pudicitiam, divina atque humana promiscua, nihil pensi neque moderati habere. Operae pretium est, cum domos atque villas cognoveris in urbium modum exaedificatas, visere templa deorum, quae nostri maiores, religiosissimi mortales, fecere. Verum illi delubra deorum pietate, domos suas gloria decorabant, neque victis quicquam praeter iniuriae licentiam eripiebant. At hi contra, ignavissimi homines, per summum scelus omnia ea sociis adimere, quae fortissimi viri victores reliquerant: proinde quasi iniuriam facere, id demum esset imperio uti.*

(21) Cicerone, *Pro Milon.* 82-83: *Populi grati est praemiis adficere bene meritos de re publica civis, viri fortis ne suppliciiis quidem moveri ut fortiter fecisse paeniteat. Quam ob rem uteretur eadem confessione T. Annius qua Abala, qua Nasica, qua Opimius, qua Marius, qua nosmet ipsi, et, si grata res publica esset, laetaretur; si ingrata, tamen in gravi fortuna conscientia sua niteretur. Sed huius benefici gratiam, iudices, Fortuna populi Romani et vestra felicitas et di immortales sibi debere putant. Nec vero quisquam aliter arbitrari potest, nisi nullam vim esse ducit numenve divinum, quem neque imperii nostri magnitudo neque sol ille nec caeli signorumque motus nec vicissitudines rerum atque ordines movent, neque, id quod maximum est, maiorum nostrorum sapientia, qui sacra, qui caerimonias, qui auspicia et ipsi sanctissime coluerunt et nobis suis posteris prodiderunt.*

(22) Per quanto attiene all'opera sallustiana e al contesto in cui maturò la "congiura": E. J. PHILLIPS, *Catiline's Conspiracy*, «Historia» 25 (1976), pp. 441 ss.; H.-J. GLÜCKLICH, *Gute und schlechte Triebe in Sallusts Catilinae coniuratio*, AU 31 (1988), Heft 5, pp. 23 ss.; W. DAHLHEIM, *Die Not des Staates und das Recht des Bürgers. Die Verschwörung des Catilina (63/62 v. Chr.)*, in A. DEMANDT (hrsg.), *Macht und Recht. Grosse Prozesse in der Geschichte*, München 1990, pp. 27 ss.; K. HELDMANN, *Sallust über die römische Weltherrschaft. Ein Geschichtsmodell im Catilina und seine Tradition in der hellenistischen Historiographie*, Stuttgart 1993; A. DRUMMOND, *Law, politics and power. Sallust and the execution of the Catilinarian conspirators*, «Historia. Einzelschriften», 93, Stuttgart 1995; G. PHILIPP, *Gedanken zum Proömium und zur Charakterisierung Catilinas in Sallusts Coniuratio Catilinae*, in *Die Antike und ihre Vermittlung. Festschrift für Friedrich Maier zum 60. Geburtstag*, München 1995, pp. 137 ss.; A. GIOVANNINI, *Catilina et le problème des dettes*, in *Leaders and Masses in the Roman World. Studies in Honour of Zvi Yavetz*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 15 ss.

Lo storico dei *populares*<sup>(23)</sup> contrapponeva il luminoso esempio dei *nostri maiores, religiosissimi mortales*, alla corrotta decadenza dei contemporanei, rimarcando con nostalgia e rimpianto, soprattutto che *illi*, a differenza di questi *ignavissimi homines* del suo tempo, *delubra deorum pietate, domos suas gloria decorabant*<sup>(24)</sup>.

Allo stesso modo Tito Livio, nei libri *ab urbe condita*, aveva voluto caratterizzare la città di Roma come il luogo massimamente votato alla religione<sup>(25)</sup>: Tito Livio 5, 52, 2: *Urbem auspiciato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis solemnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiant*<sup>(26)</sup>.

Nell'opera liviana si trova riaffermata più volte la convinzione che la storia dei Romani costituisse la prova più inconfutabile di come *omnia prospera evenisse sequentibus deos*:

Tito Livio 5, 51, 4-5: *Equidem, si nobis cum urbe simul positae traditaeque per*

(23) Fra la sterminata bibliografia dedicata alla figura e all'opera di Sallustio, basterà richiamare qualche titolo recente: D. C. EARL, *The Political Thought of Sallust*, Cambridge 1961; A. LA PENNA, *Sallustio e la "rivoluzione" romana*, Milano 1968; K.-E. PETZOLD, *Der politische Standort des Sallust*, «Chiron» 1 (1971), pp. 219 ss.; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, II.2, 4ª ed., Roma-Bari 1974, pp. 3 ss.; V. PÖSCHL, *Sallust*, 2ª Aufl., Darmstadt 1981; K. BÜCHNER, *Sallust*, 2ª Aufl., Heidelberg 1982.

(24) Sui temi della decadenza: E. KOESTERMANN, *Das Problem der römischen Dekadenz bei Sallust und Tacitus*, ANRW, I.3, Berlin-New York 1973, pp. 786 ss.; K. BRINGMANN, *Weltherrschaft und innere Krise Roms im Spiegel der Geschichtsschreibung des zweiten und ersten Jahrhunderts v. Chr.*, A&A 23 (1977), pp. 28 ss.; C. VENTURINI, *Luxus e avaritia nell'opera di Sallustio*, «Athenaeum» 57 (1979), pp. 277 ss.; J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *La crisi in Sallustio*, in *La rivoluzione romana, inchiesta tra gli antichisti* [Biblioteca di Labeo, 6], Napoli 1982, pp. 208 ss.; H. WOLFF, *Bemerkungen zu Sallusts Deutung der Krise der Republik*, in *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, Würzburg 1993, pp. 163 ss.

(25) Cfr. A. FERRABINO, *Urbs in aeternum condita*, Padova 1942; J. VOGT, *Römischer Glaube und römisches Weltreich*, Padova 1943. Per quanto riguarda, invece, più specificamente l'ideologia, vedi H. HAFFTER, *Rom und römische Ideologie bei Livius*, «Gymnasium» 71 (1964), pp. 236 ss. [= ID., *Römische Politik und römische Politiker*, Heidelberg 1967, pp. 74 ss.]; M. MAZZA, *Storia e ideologia in Livio. Per un'analisi storiografica della praefatio ai libri ab urbe condita*, Catania 1966, in part. pp. 129 ss.; G. MILES, *Maiores, Conditores, and Livy's Perspective of the Past*, TAPhA 118 (1988), pp. 185 ss.; B. FEICHTINGER, *Ad maiorem gloriam Romae. Ideologie und Fiktion in der Historiographie des Livius*, «Latomus» 51 (1992), pp. 3 ss.

(26) La valenza religiosa di Livio 5, 52, 2 è stata colta assai bene da FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, p. 207; e da C. M. TERNES, «*Tantae molis erat...* De la 'nécessité' de fonder Rome, vue par quelques écrivains romains du -1<sup>er</sup> siècle», in *Condere Urbem. Actes des 2<sup>èmes</sup> Rencontres Scientifiques de Luxembourg (janvier 1991)*, édités par C. M. Ternes, Luxembourg 1992, pp. 18 s.

*manus religiones nullae essent, tamen tam evidens numen hac tempestate rebus adfuit Romanis, ut omnem negligentiam divini cultus exemptam hominibus putem. Intuemini enim horum deinceps annorum vel secundas res vel adversas; invenietis omnia prospera evenisse sequentibus deos, adversa spernentibus*<sup>(27)</sup>.

Inoltre, mette conto sottolineare un altro convincimento profondo dello storico romano, il quale considerava la *pietas* e la *fides*<sup>(28)</sup> elementi essenziali per la legittimazione divina dell'*imperium* dei Romani: a suo avviso, gli dèi si sarebbero mostrati, in ogni circostanza, assai più ben disposti verso coloro i quali praticano la *pietas* ed onorano la *fides*: *favere enim pietati fideique deos, per quae populus Romanus ad tantum fastigii venerit*<sup>(29)</sup>.

---

(27) Cfr. Tito Livio 1, 9, 3-4: *Urbes quoque, ut cetera, ex infimo nasci; dein, quas sua virtus ac dii iuvent, magnas opes sibi magnumque nomen facere; satis scire, origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam virtutem.* 1, 21, 1-2: *Ad haec consultanda procurandaque multitudine omni a vi et armis conversa, et animi aliquid agendo occupati erant, et deorum adsidua insidens cura, cum interesse rebus humanis caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat ut fides ac ius iurandum pro legum ac poenarum metu civitatem regerent. Et cum ipsi se homines in regis velut unici exempli mores formarent, tum finitimi etiam populi, qui antea castra non urbem positam in medio ad sollicitandam omnium pacem crediderant, in eam reverentiam adducti sunt, ut civitatem totam in cultum versam deorum violari ducerent nefas.* 1, 55, 3-4: *Inter principia condendi huius operis movisse numen ad indicandam tanti imperii molem traditur deos; nam cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aves, in Termini fano non addixere; idque omen auguriumque ita acceptum est non motam Termini sedem unumque eum deorum non evocatum sacratis sibi finibus firma stabiliaque cuncta portendere.* 8, 39, 10: *Hoc demum proelium Samnitium res ita infregit, ut omnibus conciliis fremerent minime id quidem mirum esse, si impio bello et contra foedus suscepto, infestioribus merito deis quam hominibus nihil prospere agerent.* 28, 11, 1: *In civitate tanto discrimine belli sollicita cum omnium secundorum adversorumque causas in deos verterent, multa prodigia nuntiabantur.*

(28) M. MERTEN, *Fides Romana bei Livius*, Diss. Frankfurt am Main 1965; W. FLURL, *Deditio in fidem. Untersuchungen zu Livius und Polybios*, Diss. München 1969, pp. 127 ss.; su *fides* e *pietas* vedi T. J. MOORE, *Artistry and Ideology: Livy's Vocabulary of Virtue*, Frankfurt am Main 1989, in part. pp. 35 ss., 56 ss.

(29) Tito Livio 44, 1, 9-11: *Paucis post diebus consul contionem apud milites habuit. Orsus a Parricidio Persei perpetrato in fratrem, cogitato in parentem, adiecit post scelere partium regnum veneficia, caedes, latrocinio nefandum pettum Eumenei, iniurias in populum Romanum, direptiones sociarum urbium contra foedus; ea omnia quam diis quoque invisae essent, sensurum in exitu rerum suarum; favere enim pietati fideique deos, per quae populus Romanus ad tantum fastigii venerit.*

Più in generale, sulle concezioni religiose del sommo annalista romano, cfr. G. STÜBLER, *Die Religiosität des Livius*, Stuttgart-Berlin 1941; I. KAJANTO, *God and fate in Livy*, Turku 1957; A. PASTORINO, *Religiosità romana dalle Storie di Tito Livio*, Torino 1961; W. LIEBESCHUETZ, *The Religious position of Livy's History*, JRS 67 (1967), pp. 45 ss.; D. S. LEVENE, *Religion in Livy*, Leiden-New York-Köln 1993; analisi delle formule di preghiera in F. V. HICKSON, *Roman prayer language: Livy and the Aeneid of Virgil*, Stuttgart 1993.

Anche Valerio Massimo<sup>(30)</sup> sottolineava, quale elemento basilare e caratterizzante della *civitas* romana, il principio *omnia namque post religionem ponenda semper nostra civitas duxit*:

*Fact. et dict. memor.* 1, 1, 9: *Qui praetor a patre suo collegii Saliorum magistro iussus sex lictoribus praecedentibus arma ancilia tulit, quamvis vacationem huius officii honoris beneficio haberet. Omnia namque post religionem ponenda semper nostra civitas duxit, etiam in quibus summae maiestatis conspici decus voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire, ita se humanarum rerum futura regimen existimantia, si divinae potentiae bene atque constanter fuissent famulata<sup>(31)</sup>.*

Spiegava, infatti, l'autore dei *Facta et dicta memorabilia*<sup>(32)</sup> che per questa ragione i titolari della *summa maiestas* non avevano mai esitato a mettersi a disposizione della *civitas* per il compimento dei riti sacri, stimando che avrebbero avuto il governo del mondo, se avessero servito bene e costantemente il potere degli dèi.

L'ultima testimonianza, che intendo proporre, proviene dal campo avverso alla religione politeista romana. Si tratta della testimonianza di Q. Settimio Fiorente Tertulliano<sup>(33)</sup>, vero padre della letteratura latina cristia-

<sup>(30)</sup> Quanto agli aspetti biografici, vedi R. HELM, v. "Valerius Maximus", in *RE*, VIII A, 1, Stuttgart 1955, coll. 90 ss.; R. FARANDA, "Introduzione", a Valerio Massimo, *Dei et facti memorabilia*, a cura di R. F., 1<sup>a</sup> ed. 1971, rist. Torino 1976, pp. 9 ss. (ivi anche la bibliografia precedente).

<sup>(31)</sup> Non mi pare che colga bene tutte le implicazioni teologiche e giuridiche del passo il recentissimo commento di D. WARDLE, *Valerius Maximus, Memorable deeds and saying, Book I*, translated with an introduction and commentary by D. W., Oxford 1998, p. 100, dove si legge: «V. has rhetorical exaggeration, particularly in glory of the highest majesty, with is not a natural definition of the praetorship».

<sup>(32)</sup> Le più recenti edizioni dell'opera sono quelle curate da R. COMBÈS, *Valère Maxime. Faits et Dits Mémorables*, Voll. I-II (libri I-III, IV-VI), Paris 1995, 1997; J. BRISCOE, *Valeri Maximi Facta et dicta memorabilia*, 2 Voll., Stuttgart-Leipzig 1998. Fra gli ultimi studi su Valerio Massimo (ma resta ancora utile il saggio di A. KLOTZ, *Studien zu Valerius Maximus und den Exempla* [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung] München 1942) sono da vedere: F. RÖMER, *Zum Aufbau der Exempelsammlung des Valerius Maximus*, WS 103 (1990), pp. 99 ss.; W. M. BLOOMER, *Valerius Maximus and the Rhetoric of the new Nobility*, London 1992; C. SKIDMORE, *Practical Ethics for Roman Gentlemen. The Work of Valerius Maximus*, Exeter 1996; infine i contributi di vari studiosi raccolti da J.-M. DAVID, in *Valeurs et mémoire à Rome. Valère Maxime ou la vertu recomposée*, Paris 1998 (saggi, oltre che dello stesso David, di Y. Lehmann, C. Loutsch, M. Coudry, M. Chassignet, M. Humm, A. Jacquemin, M. L. Freyburger).

<sup>(33)</sup> Fra la bibliografia, veramente considerevole, basterà citare alcune delle opere più recenti: R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962; R. KLEIN, *Tertullian und das römische Reich*, Heidelberg 1968; J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972; C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979; T. D. BARNES, *Tertullian. A historical and literary study*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford 1985.

na, il quale alla fine del II secolo d.C., nel suo *Apologeticum*<sup>(34)</sup>, contestava le misure repressive anticristiane con precisi riferimenti a nozioni giuridiche romane<sup>(35)</sup> e polemizzava contro i molti dèi della religione tradizionale.

*Apolog.* 25, 1-2: *Satis quidem mihi videor probasse de falsa et vera divinitate, cum demonstravi, quemadmodum probatio consistat, non modo disputationibus nec argumentationibus, sed ipsorum etiam testimoniis, quos deos creditis, ut nihil iam ad hanc causam sit retractandum. Quoniam tamen Romani nominis proprie intercedit auctoritas, non omitto congressionem, quam provocat illa praesumptio dicentium, Romanos pro merito religionis diligentissimae in tantum sublimitatis elatos et impositos, ut orbem occuparint, et adeo deos esse, ut praeter ceteros floreat, qui illis officium praeter ceteros faciant*<sup>(36)</sup>.

Come appare evidente dal passo appena citato, la polemica di Tertulliano in difesa della *causa Christianorum*<sup>(37)</sup> tende soprattutto a dimostrare infondata la stessa base teologica e giuridica della religione politeista romana: vale a dire, *illa praesumptio*, assai diffusa naturalmente tra i suoi contemporanei, secondo cui i Romani sarebbero stati innalzati fino al dominio del mondo (*ut orbem occuparint*) solo in ragione della grandissima

---

(34) C. BECKER, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München 1954; P. FRASSINETTI, *Tertulliano e l' "Apologetico"*, Genova 1974; G. ECKERT, *Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum*, Stuttgart 1993.

(35) Per lo studio dei riferimenti a nozioni giuridiche romane e del vocabolario giuridico di Tertulliano, vedi P. VITTON, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma 1924; A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, (1930) rist. Aalen 1967, in part. pp. 49 ss., 60 ss.; J. K. STIRNIMANN, *Die praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, Freiburg in der Schweiz 1949, in part. pp. 39 ss.; R. D. SIDER, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Oxford 1971, pp. 74 ss.; J. GAUDEMET, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle* [Ius Romanum Medii Aevi, pars I, 3, b], Mediolani 1978, pp. 15 ss. Quanto invece alla possibilità di identificare il polemista cristiano con l'omonimo giurista, rinvio alla dettagliata disamina di W. KUNKEL, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, Weimar 1952, pp. 236 ss.; cfr. anche BARNES, *Tertullian. A historical and literary study*, pp. 22 ss.

(36) La problematica trattata nel passo e il relativo "argomento politico" risultano assai bene inquadrati nel commento di J. P. WALTZING, *Tertullien, Apologétique*, teste établis par J. P. W., Liège-Paris 1919, pp. 120 ss.

(37) Tertulliano, *Apolog.* 1, 1: *Si non licet vobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentibus ad iudicandum, palam dispicere et coram examinare, quid sit liquido in causa Christianorum; si ad hanc solam speciem auctoritas vestra de iustitiae diligentia in publico aut timet aut erubescit inquirere; si denique, quod proxime accidit, domesticis indicibus nimis operata infestatio sectae huius os obstruit defensionis: liceat veritati vel occulta via tacitarum litterarum ad aures vestras pervenire.*

pietà religiosa (*pro merito religionis diligentissimae*), in quanto gli dèi concedono il massimo della potenza ai popoli che più degli altri li venerano<sup>(38)</sup>.

### 3. Pax deorum

I sacerdoti avevano teorizzato da sempre, o per meglio dire, fin dalle prime attestazioni della memoria storica e documentaria delle loro attività, l'esistenza di un legame indissolubile tra la *vita* del Popolo Romano e la sua *religio*; conseguentemente avevano finalizzato quasi tutta l'attività culturale della religione romana al conseguimento (e alla conservazione) della "pace con gli dèi"<sup>(39)</sup>:

«La conception – d'ordre philosophique – du monde romain est celle d'un ensemble de rapports ou de forces en équilibre: toute action humaine affecte par définition cette harmonie naturelle et trouble l'ordre voulu par les dieux. D'où la nécessité, avant (ou, au pire, après) toute action, de se concilier l'accord des dieux témoignant leur adhésion. La paix universelle est alors sauvegardée. La religion consiste ainsi à rester en bons rapports avec les dieux, pour les avoir avec soi»<sup>(40)</sup>.

<sup>(38)</sup> All'analisi della "Polemik im Werke Tertullians" sono dedicate molte pagine del lavoro di I. OPELT, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980, pp. 4 ss.

<sup>(39)</sup> Per il concetto di *pax deorum*, sono da consultare H. FUCHS, *Augustinus und der antike Friedergedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin 1926, pp. 186 ss.; P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, SDHI 19 (1953), pp. 49 ss. [= ID., *Scritti di diritto romano*, I, Padova 1985, pp. 226 ss.]; M. SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, in AA.VV., *La pace nel mondo antico*, Milano 1985, pp. 146 ss.; J. SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoxes et le droit public à la fin de la République*, in AA.VV., *Des ordres à Rome*, direction de C. Nicolet, Paris 1984; E. MONTANARI, *Il concetto originario di pax e pax deorum*, in *Le concezioni della pace. VIII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma"*, Relazioni e comunicazioni, 1, Roma 1988, pp. 49 ss. [= *Tempo della città e pax deorum: l'infissione del clavus annalis*, Appendice I, in ID., *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, Roma 1990, pp. 85 ss.]; SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema "diritto internazionale antico"*, pp. 256 ss. (ivi fonti e letteratura precedente); ID., *La negazione nel linguaggio precettivo dei sacerdoti romani*, in *Il linguaggio dei Giuristi Romani. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 5-6 dicembre 1994*, a cura di O. Bianco e S. Tafaro [= Studi di Filologia e Letteratura del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Lecce, 5], in corso di stampa; infine, ma con molte riserve, R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996, pp. 167 ss.

<sup>(40)</sup> HUMBERT, *Droit et religion dans la Rome antique*, p. 195.

Per la *vita* del Popolo Romano si riteneva indispensabile il permanere di una situazione di amicizia nei rapporti tra gli uomini e le divinità, considerate anch'esse come una delle parti (certo la più importante, in ragione dell'intrinseca potenza che agli dèi si riconosceva) del sistema giuridico-religioso<sup>(41)</sup> romano, poiché, come ha scritto giustamente John Scheid:

«La République est effectivement une association de trois partenaires: les dieux, le peuple et les magistrats»<sup>(42)</sup>.

Dagli dèi, immensamente potenti rispetto agli uomini, i Romani si aspettavano di ricevere pace e perdono<sup>(43)</sup>; senza tuttavia ignorare che le loro colpe potevano essere punite da *Iuppiter* con gravissimi mali<sup>(44)</sup>. Emerge così la nozione di *pax deorum*, che secondo una suggestiva ipotesi avanzata da Marta Sordi potrebbe addirittura essere «all'origine del concetto romano di *pax*»; per quanto, al riguardo, mi sembra di dover convenire con alcuni rilievi formulati da Enrico Montanari:

---

(41) Ho utilizzato l'espressione "sistema giuridico-religioso" in luogo di "ordinamento giuridico" sulla base delle motivazioni offerte da P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, Torino 1965, pp. 30 ss., in part. p. 37 n. 75; ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia, ANRW, II.16.1, Berlin-New York 1978, pp. 445 s.; ID., *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, p. 57; con il quale concorda, in parte, anche G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis Humanae"*, Roma 1991, pp. 34 s.

La validità del concetto di "ordinamento giuridico" viene ancora riaffermata negli ultimi scritti di R. ORESTANO: *Diritto. Incontri e scontri*, Bologna 1981, pp. 395 ss.; ID., *Le nozioni di ordinamento giuridico e di esperienza giuridica nella scienza del diritto*, «Rivista trimestrale di Diritto Pubblico» 4 (1985), pp. 959 ss., in part. 964 ss.; ID., *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987, pp. 348 ss.; seguito, fra gli altri, da P. CERAMI, *Potere ed ordinamento nell'esperienza costituzionale romana*, 3ª ed., Torino 1996, pp. 10 ss.; e parzialmente da A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, 5ª ed., Napoli 1990, pp. 56 s.

(42) SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Reflexions sur les sacerdoces et le droit public à la fin de la République*, pp. 269-270.

(43) Cicerone, *Pro Rabir. per. 5*: *ab Iove Optimo Maximo ceterisque dis deabus immortalibus, quorum ope et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur, pacem ac veniam peto*; Ovidio, *Amor.* 1, 2, 19: *veniam pacemque rogamus*; Tito Livio 39, 10, 5: *pacem veniamque precata deorum deorumque*. Cfr. Plauto, *Merc.* 678: *Apollo, quaeso te ut des pacem propitius*; Tito Livio 1, 16, 3: *pacem praecibus exposcunt*; 3, 7, 8: *veniam irarum caelestium finem pesti exposcunt*; Seneca, *Med.* 595: *Parcite o divi, veniamque precamur*.

(44) Cfr. Virgilio, *Aen.* 12, 849-852: *Hae Iovis ad solium saevique in limine regis / apparent acuntque metum mortalibus aegris, / si quando letum horrificum morbosque deum rex / molitur, meritas aut bello territat urbes*; per quanto nella teologia tradizionale *Iuppiter* non era legato alla morte, come possiamo leggere nel commento a Virgilio del grammatico Servio, in *Verg. Aen.* 12, 851: *LETUM HORIFICUM volunt Iovem non esse morti auctorem, sed posse mortis genere vel prodesse vel obesse mortalibus*.

«In definitiva la principale obiezione che riteniamo di muovere all'interpretazione della Sordi, concerne il suo tentativo di dimostrare l'anteriorità genetica del concetto religioso di *pax deorum* rispetto al concetto giuridico-politico di *pax*. Ci sembra più opportuno parlare di concomitanza: sia perché si rischierebbe altrimenti di postulare una categoria a-priori di "religione", anteriore e ben distinta rispetto a quella di "diritto", cosa difficilmente proponibile per la Roma arcaica; sia perché, sovente, tanto le situazioni da espiare quanto gli operatori scelti per l'espiazione implicano non soltanto un *prodigium*, segno della *deorum ira*, ma anche un elevato grado di tensione politico-sociale; sia perché ogni *pax* giuridica avente pubblica rilevanza è comunque pronunciata sotto la tutela dei *di testes foederis* ed, anzitutto, di Giove»<sup>(45)</sup>.

L'espressione *pax deorum* è attestata anche nella sua forma arcaica, *pax divom* o *deum*, da Plauto (*sunt hic omnia, quae ad deum pacem oportet adesse*)<sup>(46)</sup>, Lucrezio (*non divom pacis votis adit, ac prece quaesit*)<sup>(47)</sup>, Virgilio (*exorat pacem divom*)<sup>(48)</sup> e Tito Livio (*His avertendis terroribus in triduum feriae indictae, per quas omnia delubra pacem deum exposcentium virorum mulierumque turba implebantur*)<sup>(49)</sup>.

Dal punto di vista umano, il "legalismo religioso"<sup>(50)</sup> dei sacerdoti romani configurava la *pax deorum* come una somma di atti e comportamenti, ai quali collettività e individui dovevano necessariamente attenersi

<sup>(45)</sup> MONTANARI, *Il concetto originario di pax e la pax deorum*, p. 56 [= Id., *Tempo della città e pax deorum*, pp. 92 s.].

<sup>(46)</sup> Plauto, *Poen.* 253.

<sup>(47)</sup> Lucrezio, *De rer. nat.* 5, 1229.

<sup>(48)</sup> *Aen.* 3, 369-373: *Hic Helenus caesis primum de more iuvenis / exorat pacem divom vittasque resolvit / sacrati capitis, meque ad tua limina, Phoebe, / ipse manu multo suspensum nomine ducit, / atque haec deinde canit divino ex ore sacerdos.* Questo è anche l'unico testo di Virgilio in cui troviamo esplicitamente menzionata l'espressione *pax deorum*; il contenuto, poi, è di particolare solennità rituale, in quanto il verbo *exorare* nel linguaggio sacerdotale significa *impetrare*, come del resto aveva già spiegato il grammatico Servio, in *Verg. Aen.* 3, 370: *EXORAT PACEM DIVUM aut de sacrificantum more requirit, utrum tempus consulendi esset; nam et hoc vehementer quaeritur, ut in sexto cum virgo poscere fata tempus ait; aut certe, quod et melius est, de sacrificantum more ante nefas expiat ab harpyia praedictum, et sic venit ad vaticinationem. Ut autem hic expiatam famem intellegamus sequens efficit locus, ut aderitque vocatus Apollo, cum constet, nisi in hoc intellexeris loco, famis causa nusquam invocatum esse Apollinis nomen. Dubitationem autem in hoc loco 'exorat' facit; nam 'orare' est petere, 'exorare' impetrare: ergo impetrat pacem aut ad inquirendum tempus, aut ad mitigandum famis periculum.*

<sup>(49)</sup> Tito Livio 3, 5, 14; cfr. 7, 2, 2: *nisi quod pacis deum exposcendae causa tertio tum post conditam urbem lectisternium fuit*; 42, 2, 3: *prodigia expiari pacemque deum peti praecationibus, qui editi ex fatalibus libris essent, placuit.*

<sup>(50)</sup> L'espressione è di VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, p. 50, per il quale «Legalismo religioso è l'insieme delle regole che insegnano a mantenere la *pax deorum*» [= Id., *Scritti di diritto romano*, p. 225].

per poter conservare il favore degli dèi. Ciò spiega, tra l'altro, l'attenzione precisa e minuziosa dell'annalistica romana, erede diretta dell'attività "storografica" del collegio dei pontefici<sup>(51)</sup>, nel documentare fatti e avvenimenti suscettibili di turbare la *pax deorum*, le conseguenze negative per la vita comunitaria, i rimedi rituali posti in essere per espiare<sup>(52)</sup>.

In questa prospettiva, può ben comprendersi anche il perché la conservazione della *pax deorum* costituisce il fondamento teologico dell'intero rituale:

«Roman ritual, as it was later formulated in the *ius divinum* of the State-cult, recognized four means (*caerimoniae*) for securing and maintaining the *pax deorum*, the relation of kindness between gods and men»<sup>(53)</sup>.

Oggetto, dunque, dello *ius* del popolo (*ius publicum*), non a caso tripartito secondo il giurista Ulpiano in *sacra, sacerdotes, magistratus*<sup>(54)</sup>:

<sup>(51)</sup> Su tale attività e sull'influenza di essa per il formarsi della tradizione annalistica, v. B. W. FRIER, *Libri Annales pontificum Maximorum: the origins of the Annalistic Tradition*, Roma 1979 [2ª ed., Ann Arbor 1998]; J. RUPKE, *Livius, Priesternamen und die annales maximi*, «Klio» 75 (1993), pp. 155 ss.

<sup>(52)</sup> Cfr., giusto a titolo d'esempio: Tito Livio 2, 36, 1; 3, 5, 14; 3, 10, 6; 4, 9, 3; 4, 12, 6; 4, 21, 5; 4, 30, 7; 5, 13, 4; 6, 20, 16; 7, 2, 2; 7, 3, 3; 7, 27, 1; 7, 28, 7; 8, 6, 9; 8, 9, 6-12; 8, 25, 1; 10, 47, 6; 21, 46, 1-3; 21, 63, 13; 22, 3, 11; 22, 9, 7; 22, 36, 6; 23, 31, 15; 23, 36, 10; 23, 39, 5; 24, 10, 6; 24, 44, 8-9; 25, 7, 7-9; 25, 16, 1; 25, 17, 3; 26, 23, 3-6; 26, 45, 9; 27, 4, 11; 27, 11, 1; 28, 27, 16; 30, 2, 9-13; 30, 38, 8. Sul nutrito elenco di prodigi presenti nell'opera liviana, certo improntati - direttamente o indirettamente - agli *Annales Maximi*, v. È. DE SAINT-DENIS, *Les énumérations de prodiges dans l'oeuvre de Tite-Live*, RPh 16 (1942), pp. 126 ss.; J. PH. PACKARD, *Official notices in Livy's fourth decade: style and treatment*, Ann Arbor 1970, pp. 125 ss.; E. RAWSON, *Prodigy list and the use of Annales Maximi*, CQ 21 (1971), pp. 158 ss.; infine il più recente lavoro di B. MACBAIN, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982, pp. 82 ss. [*Appendix A: index of prodigies*].

<sup>(53)</sup> BAILEY, *Phases in the Religion of Ancient Rome*, p. 76.

<sup>(54)</sup> D. 1, 1, 1, 2 (Ulpianus libro primo institutionum): *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*. Contrari alla genuinità del frammento F. SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, München 1934; qui cit. in trad. it.: *I principii del diritto romano*, a cura di V. Arangio Ruiz, Firenze 1949, p. 23 n. 33; U. VON LÜBTOW, *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht*, Frankfurt a. M. 1955, p. 618: «Die merkwürdige Dreiteilung des *ius publicum*: in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus stammt sicherlich nicht von Ulpian»; dubbioso B. ALBANESE, *Premessa allo studio del diritto privato romano*, Palermo 1978, p. 192 n. 295. Sono invece favorevoli all'autenticità del testo, fra gli altri: G. NOCERA, *Ius publicum* (D. 2, 14, 38). *Contributo alla ricostruzione storico-esegetica delle regulae iuris*, Roma 1946, pp. 152 ss.: «Ulpiano è sulla scia della più pura tradizione romana» (p. 161); F. WIEACKER, *Doppellexemplare der Institutionen Florentinis, Marcians und Ulpianis*, in *Mélanges De Visscher*, II, Bruxelles 1949, p. 585, il quale sostiene che *sacra, sacerdotia e magistratus* è una suddivisione di inconfondibile stampo repubblicano. Su tutta questa problematica, vedi ora G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum - ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, ASGP 37 (1983), pp. 447 ss., in part. p. 461 ss.

«suddivisione propria della giurisprudenza repubblicana, tracciata in spontanea adesione ai documenti sacerdotali e magistratuali»<sup>(55)</sup>.

Come credo di aver dimostrato nel mio libro *Documenti sacerdotali di Roma antica*, la partizione ulpiana (e ciceroniana<sup>(56)</sup>) dello *ius publicum* affonda le sue radici in elaborazioni sacerdotali di età precedente al pareggiamento dei due ordini (*patres* e *plebs*), o di età appena successiva; riflettendo una gerarchizzazione assai antica delle parti dello *ius publicum*:

«Questa simiglianza rappresenta un fatto di notevole portata, in quanto consente di definire con precisione la matrice ideologica della concezione ciceroniana e ulpiana dello *ius publicum*. Essa trae le radici da una gerarchizzazione assai antica delle parti dello *ius publicum*, sostanzialmente antiplebea, risalente di certo alla elaborazione sacerdotale di età precedente al pareggiamento dei due ordini, o ad età immediatamente successiva: prova di ciò può trovarsi nel fatto che con l'avvento dei plebei alle magistrature, questi introdussero la consuetudine non solo di cumulare magistratura e sacerdozio, ma di anteporre gli *honores* ai *sacerdotia* (schema ancora conservato in Varrone, *De ling. Lat.* 5, 80-86), che divenne tipica dell'età medio-repubblicana»<sup>(57)</sup>.

La conservazione tenace dei sacerdoti e il carattere sacerdotale della giurisprudenza medio-repubblicana hanno consentito all'antica partizione dello *ius publicum* di affermarsi nella sistematica giurisprudenziale del III e II secolo a.C.<sup>(58)</sup>, fino ad essere poi riproposta in funzione politica nel I secolo.

#### 4. Pregiudizi moderni in tema di religione politeista romana (ostilità naturale, assenza di libertà individuali, "Isolierung")

Gli studi sulla religione politeista romana hanno subito, per lungo tempo, il condizionamento profondo di fuorvianti impostazioni storiogra-

---

<sup>(55)</sup> P. CATALANO, *La divisione del potere in Roma (a proposito di Polibio e di Catone)*, in *Studi in onore di G. Grosso*, VI, Torino 1974, p. 676; con le adesioni di C. NICOLET, *Notes complémentaires*, in Polybe, *Histoires, Livre VI*, Paris 1977, pp. 149 ss.; SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoxes et le droit public à la fin de la République*, pp. 269 ss.

<sup>(56)</sup> Cicerone, *De leg.* 2, 19 ss.; 3, 6 ss.

<sup>(57)</sup> SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, pp. 213-214.

<sup>(58)</sup> Sulla giurisprudenza romana del III e II secolo a.C., rinvio a F. D'IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Roma-Bari 1986; ID., *Sulla giurisprudenza medio-repubblicana*, Napoli 1988; ma anche a F. SINI, *A quibus iura civibus praescribebantur. Ricerche sui giuristi del III secolo a.C.*, Torino (1992) 1995.

fiche, peraltro straordinariamente radicate nella dottrina contemporanea<sup>(59)</sup>. Mi riferisco, anzi tutto, alle posizioni degli studiosi che teorizzavano l'ostilità permanente fra i popoli e l'assenza di diritti per gli stranieri quali condizioni primordiali dei rapporti fra gli uomini; da cui conseguiva la convinzione che, normalmente, gli antichi considerassero la guerra (e non la pace) stato naturale delle relazioni "internazionali", sempre che non esistesse comunità di etnia, ovvero intervenisse di volta in volta la stipulazione di trattati.

Non è certo possibile, in questa sede, un esame dettagliato della dottrina favorevole a tali tesi, che per lungo tempo sono state accolte quasi unanimamente nel campo degli studi romanistici, soprattutto in ragione della determinante influenza di Theodor Mommsen<sup>(60)</sup>. È nell'*Abriss* che la posizione del grande giusromanista tedesco, forse proprio per esigenze di semplificazione, si presenta più netta:

«Di fronte a questa federazione latina, basata sulla comunità di razza e unita in una perpetua comunanza giuridica, le comunità italiche di diversa nazionalità, e in seguito gli Stati stranieri, si trovano in linea di diritto in perpetuo stato di guerra. Oltre i confini della nazione latina non vi ha proprietà territoriale né romana né straniera; l'abitante del territorio, l'*hostis*, più tardi *peregrinus*, è in linea di principio privo di diritto e di pace; l'immutabilità dello stato di guerra di fronte alla nazione di stirpe diversa ha la sua espressione in questo, che con le città etrusche, nelle quali la nazionalità diversa si affacciò per la prima volta ai romani, non vennero altrimenti conclusi trattati se non con termine fisso»<sup>(61)</sup>.

<sup>(59)</sup> Ho già avuto modo di analizzare queste errate impostazioni storiografiche in alcuni lavori precedenti: F. SINI, *Populus et religio dans la Rome républicaine*, «Archivio Storico e Giuridico Sardo di Sassari» 2, n. s. (1995), pp. 67 ss.; ID., *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei bacchanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano*, SDHI 60 (1994) [= *Studi in memoria di Gabrio Lombardi*, I, Roma 1996], pp. 49 ss.

<sup>(60)</sup> TH. MOMMSEN, *Römische Geschichte*, I (1854), qui citata in trad. it.: *Storia di Roma antica*, nuova ed. con introduzione di G. Pugliese Carratelli, I, Firenze 1984, p. 192; *Das römische Gastrecht und die römische Clientel*, in ID., *Römische Forschungen*, I, Berlin 1864, pp. 319 ss.; *Römisches Staatsrecht*, III.1, 3ª ed., Leipzig 1887, pp. 590 ss. [= *Droit public romain*, trad. franc. di P. F. Girard, VI.2, Paris 1889, pp. 206 ss.]; *Disegno del diritto pubblico romano*, trad. it. di P. Bonfante, rist. an. dell'ed. 1943, Milano 1973.

<sup>(61)</sup> MOMMSEN, *Disegno del diritto pubblico romano*, p. 91.

Perfino il semplice elenco degli studiosi che hanno aderito a questa impostazione storiografica sarebbe troppo lungo; anche se non tutti consentirono con le estremizzazioni di Eugen Täubler<sup>(62)</sup>, il quale non si limitò a propugnare la tesi dell'ostilità naturale nei rapporti "internazionali" dell'antichità:

«Der Staatsfremde gilt rechtlich als Feind. Der einzelne wie der Staat tritt erst durch eine Rechtshandlung, den Vertrag, aus dem Zustande der natürlichen Feindschaft in den der Verkehrsgemeinschaft»<sup>(63)</sup>;

ma spinse le sue teorizzazioni fino al punto di sostenere che la stessa origine dei trattati internazionali fosse da ricercare nel superamento della primitiva usanza di uccidere, in ogni caso, i nemici sconfitti<sup>(64)</sup>. Basterà tuttavia ricordare come ancora oggi, nonostante le serrate critiche mosse alle posizioni del Täubler e più in generale la tesi dell'ostilità naturale da studiosi quali Alfred Heuss<sup>(65)</sup>, Francesco De Martino<sup>(66)</sup> e Pierangelo Catalano<sup>(67)</sup>, una parte autorevole della dottrina romanistica continui a ritenere elementi caratteristici della più antica esperienza giuridica romana proprio l'ostilità naturale e la carenza di protezione giuridica per lo straniero<sup>(68)</sup>.

(62) E. TÄUBLER, *Imperium Romanum. Studien zur Entwicklungsgeschichte des römischen Reiches, I. Die Staatsverträge und Vertragsverhältnisse*, Leipzig 1913 [rist. an. Roma 1964].

(63) TÄUBLER, *Imperium Romanum*, p. 1.

(64) *Ibidem*, pp. 402 ss., in part. 406 s.

(65) A. HEUSS, *Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik in republikanischer Zeit* [Klio, Beiheft 31, n. F. 18], Leipzig 1933, pp. 4 ss., 12 ss., 18 ss. (sul ruolo di questo studioso nella storiografia tedesca contemporanea, vedi ora K. CHRIST, *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1982, p. 245).

(66) F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, II [1ª ed., Napoli 1954], 2ª ed. Napoli 1973, pp. 13 ss., in part. 39 ss., 46 ss.; ID., *L'idea della pace a Roma dall'età arcaica all'impero. VIII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma", 21 aprile 1988*, poi pubblicata in *Roma Comune*, a. XII, n. 45, aprile-maggio 1988, pp. 86 ss. (sul contributo dell'illustre studioso italiano agli studi storici e giuridici dell'antichità, vedi i due autorevoli interventi di F. CASAVOLA, *L'opera storica di Francesco De Martino*, «Labeo» 24 (1978), pp. 7 ss.; Francesco De Martino storico, «Index» 18 (1990), pp. XV ss.).

(67) CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale*, in part. pp. 8 ss., 51 ss.; ID., *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, pp. IX s., 10 ss.

(68) Cfr. in tal senso É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, I. Économie, parenté, société*, Paris 1969, pp. 355 ss.; A. PIGANIOL, *Le conquiste dei Romani*, trad. it. di F. Coarelli, Milano 1971, pp. 147 s.; P. FREZZA, *Corso di storia del diritto romano*, 3ª ed., Roma 1974, p. 210; M. BRETONNE, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari 1987, p. 129; M. TALAMANCA, in *Lineamenti di storia del diritto romano*, sotto la direzione di M. T., 2ª ed., Milano 1989, p. 154; ID., *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, p. 103.

Questi motivi si intrecciano con la concezione liberale della "libertà degli antichi"<sup>(69)</sup>, che negava l'esistenza di libertà individuali nei sistemi giuridico-religiosi dell'antichità greca e romana. La formulazione più nota si legge nelle pagine del celebre discorso "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", pronunciato da Benjamin Constant<sup>(70)</sup> nel 1819 presso l'Università di Parigi:

«Così, presso gli antichi, l'individuo, quasi sempre sovrano negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati. Come cittadino, decide della pace e della guerra; come privato, è limitato, osservato, represso in tutti i suoi movimenti; come membro del corpo collettivo, interroga, destituisce, giudica, spoglia, esilia, manda a morte i suoi magistrati e i suoi superiori; come sottoposto al corpo collettivo può a sua volta esser privato del suo stato, spogliato delle sue dignità, messo al bando, condannato a morte, dalla stessa volontà discrezionale del corpo sociale cui appartiene»<sup>(71)</sup>.

---

<sup>(69)</sup> Sul tema della libertà degli antichi, con particolare riferimento all'esperienza romana: CH. WIRSZUBSKI, *Libertas. Il concerto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, trad. it., con appendice di A. Momigliano, Bari 1957; G. CRIFO, *Su alcuni aspetti della libertà in Roma*, «Archivio Giuridico» 154 (1958), pp. 3 ss.; ID., *Libertà e uguaglianza in Roma antica. L'emersione storica di una vicenda istituzionale*, 2ª ed., Roma 1984, pp. 7 ss., 183 ss., 269 ss.; J. BLEICKEN, *Staatliche Ordnung und Freiheit in der römischen Republik*, Kallmunz 1972; J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, 2ª ed., Paris 1972, pp. 546 ss.; H. P. KOHNS, *Libertas populi und libertas civium in Ciceros Schrift De re publica*, in *Bonner Festgabe Johannes Straub zum 65. Geburtstag*, Bonn 1977, pp. 201 ss.; NICOLET, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, pp. 404 ss.; P. A. BRUNT, *Libertas in the Republic*, in ID., *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford 1988, pp. 281 ss.; I. LANA, *Studi sulla libertà nell'antica Roma. Corso di letteratura latina*, Torino 1991.

<sup>(70)</sup> B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in ID., *Oeuvres politiques*, Paris 1874, pp. 258 ss. [= *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in ID., *Antologia di scritti politici*, a cura di A. Zanfarino, Bologna 1962 (nuova ed. 1982), pp. 36 ss.]. «L'explication de l'idéologie de Constant et la chronologie de sa vie» costituiscono l'oggetto del lavoro di K. KLOOCKE, *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, Genève-Paris 1984: per gli anni che interessano in questa sede, vedi in particolare pp. 215 ss.

Per una riflessione più generale sul tema della libertà dei moderni, rinvio all'importante lavoro di A. ZANFARINO, *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di Benjamin Constant*, Milano 1961; quanto invece all'influenza del pensatore francese in rapporto alla storiografia tedesca, vedi P. CATALANO, *Tribunato e resistenza*, Torino 1971, pp. 1 ss.; ID., *Populus Romanus Quirites*, Torino (1970) 1974, pp. 7 ss.; 26 ss.

<sup>(71)</sup> CONSTANT, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, p. 39. Nello stesso senso, fra le opere del Constant sono da vedere con particolare attenzione: *Lo spirito di conquista* [trad. it. della prima parte di *De l'esprit de la conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814)], introduzione di G. Calogero, Roma 1945, pp. 13 ss.; mentre per l'aspetto più propriamente religioso cfr. l'opera postuma: *Du Polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne, ouvrage posthume*, II, Paris 1833.

Sia l'ostilità naturale, sia la mancanza di libertà individuale sono attribuite a inibizioni religiose, non solo dal teorico del pensiero liberale, ma perfino da un finissimo storico come N. D. Fustel de Coulanges<sup>(72)</sup>, del quale è ben conosciuta la straordinaria intuizione sul ruolo fondamentale della religione nelle istituzioni antiche:

«La comparaison des croyances et des lois montre qu'une religion primitive a constitué la famille grecque et romaine, a établi le mariage et l'autorité paternelle, a fixé les rangs de la parenté, a consacré le droit de la propriété et le droit d'héritage. Cette même religion, après avoir élargi et étendu la famille, a formé une association plus grande, la cité, et a régné en elle comme dans la famille. D'elle sont venues toutes les institutions comme tout le droit privé des anciens. C'est d'elle que la cité a tenu ses principes, ses règles, ses usages, ses magistratures»<sup>(73)</sup>.

Nell'opera dell'eminente storico francese si coglie, infatti, il rifiuto più categorico delle istituzioni antiche come modello politico, giacché ad esse sarebbe da ricondurre la matrice ideologica degli eccessi radical-democratici della Rivoluzione francese e delle rivoluzioni della prima metà del secolo XIX:

«L'idée que l'on s'est faite de la Grèce et de Rome a souvent troublé nos générations. Pour avoir mal observé les institutions de la cité ancienne, on a imaginé de les faire revivre chez nous. On s'est fait illusion sur la liberté chez les anciens et pour cela seul la liberté chez les modernes a été mise en péril. Nos

(72) A. SOREL, *Notice sur les travaux de M. Fustel de Coulanges*, in «Compte rendu de l'Académie de Sciences Morales et Politiques (Institut de France)» 1890, pp. 5 ss. L'influenza delle tesi del Fustel de Coulanges sulla scienza romanistica francese è stata ben evidenziata da J. GAUDEMET, *Tendances et méthodes en droit romain*, RPhilos 145 (1955), p. 151; e da A. FERNÁNDEZ-BARREIRO, *Los estudios de derecho romano en Francia después del código de Napoleón*, Roma-Madrid 1970, p. 54; acute osservazioni di A. MOMIGLIANO, *La città antica di Fustel de Coulanges*, RSI 82 (1970), p. 81 [= ID., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, I, p. 159]. Naturalmente non mancarono critiche già nell'Ottocento: cfr., H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Réponse à M. Fustel de Coulanges*, in ID., *Recherches sur l'origine de la propriété foncière, et des Noms de lieux habités en France*, Paris 1890, pp. XXIII-XXXI, in part. p. XXVIII. In altra prospettiva, più di recente, C. AMPOLO, *Le origini di Roma e la «Cité antique»*, MEFROM 92 (1980), pp. 567 ss.; C. WARNKE, *Antike Religion und antike Gesellschaft: wissenschaftshistorische Bemerkungen zu Fustel de Coulanges' «La cité antique»*, «Klio» 68 (1986), pp. 287 ss.

(73) N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, 1864; per le citazioni seguì il testo della riedizione Paris 1984, pp. 3-4, a cura di F. Hartog; alla cui «Préface» rimando per la bibliografia essenziale.

quatre-vingts dernières années on montré clairement que l'une des grandes difficultés qui s'opposent à la marche de la société moderne est l'habitude qu'elle a prise d'avoir toujours l'antiquité grecque et romaine devant les yeux»<sup>(74)</sup>.

Il Fustel de Coulanges riteneva di aver dimostrato, non soltanto che nella città antica l'esclusione dello straniero dalla sfera giuridica era determinata sulla base della diversità di religione («Lo straniero, invece, non partecipando alla religione, non aveva nessun diritto»<sup>(75)</sup>); ma che proprio nel carattere essenzialmente religioso dell'organizzazione comunitaria antica si radicava la negazione della libertà individuale dei cittadini. Di particolare interesse, al riguardo, si presenta ciò che il grande storico francese scrive nel capitolo XVIII (intitolato «De l'omnipotence de l'État: les anciens n'ont pas connu la liberté individuelle») del libro terzo:

«La cité avait été fondée sur une religion et constituée comme une Église. De là sa force; de là aussi son omnipotence et l'empire absolu qu'elle exerçait sur ses membres. Dans une société établie sur de tels principes, la liberté individuelle ne pouvait pas exister. Le citoyen était soumis en toutes choses et sans nulle réserve à la cité; il lui appartenait tout entier. La religion qui avait enfanté l'État, et l'État qui entretenait la religion, se soutenaient l'un l'autre et ne faisaient qu'un; ces deux puissances associées et confondues formaient une puissance presque surhumaine à laquelle l'âme et le corps étaient également asservis [...] Les anciens ne connaissaient donc ni la liberté de la vie privée, ni la liberté de l'éducation, ni la liberté religieuse. La personne humaine comptait pour bien

---

(74) FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 2. Sulla valenza "politica" del brano citato, vedi L. CANFORA, *Ideologie del classicismo*, Torino 1980, pp. 18 ss.

(75) FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, trad. it. di G. Perrota (1924), rist. Firenze 1972, p. 234 [= *La cité antique*, p. 230: «L'étranger, au contraire, n'ayant aucune part à la religion, n'avait aucun droit»]. Il grande studioso argomentava la sua tesi constatando che: «Un témoignage de cette antique sentiment de répulsion nous est resté dans un des principaux rites du culte romain; le pontife, lorsqu'il sacrifie en plein air, doit avoir la tête voilée, parce qu'il ne faut pas devant les feux sacrés, dans l'acte religieux qui est offert aux dieux nationaux, le visage d'un étranger se montre aux yeux du pontife; les auspices en seraient troublés» [*La cité antique*, p. 228]; laddove l'ultima parte corrisponde alla traduzione di *Aen.* 3, 406-407 (*ne qua inter sanctos ignis in honore deorum / hostilis facies occurrat et omina turbet*), con la precisazione che «*hostilis facies*, dans Virgile, signifie le visage d'un étranger». Nel brano appena citato mi pare del tutto evidente la forzatura presente nella traduzione del verso virgiliano proposta dal Fustel; infatti, come altrove ho avuto modo di mostrare (SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, pp. 152 s.), Virgilio in *Aen.* 3, 407 usa l'aggettivo *hostilis*, non con l'antico significato di "straniero", ma seguendo l'uso linguistico corrente nel suo tempo, cioè semplicemente nel senso di "nemico".

peu de chose vis-à-vis de cette autorité sainte et presque divine qu'on appelait la patrie ou l'État. L'État n'avait pas seulement, comme dans nos sociétés modernes, un droit de justice à l'égard des citoyens. Il pouvait frapper sans qu'on fût coupable et par cela seul que son intérêt était en jeu»<sup>(76)</sup>.

Discutendo della separazione tra diritto 'divino' e diritto 'umano' in Roma antica, Rudolph von Jhering<sup>(77)</sup>, in una celebre pagina del suo *Geist des römischen Rechts*, rilevava il carattere originario, e improntato su tale separazione, dell'antitesi *fas/ius*: quasi che con essa il Popolo Romano fin dalle sue origini avesse «voulu constater sa mission pour le monde juridique»; anche se poi il grande studioso tedesco, con lo spiccato senso storico che lo caratterizzava, non poteva esimersi dal rilevare quanto la separazione fosse piuttosto teorica:

«Chez le peuple grec, cette séparation ne s'est faite que dans les temps historiques; chez le peuple romain, au contraire, elle se fit à l'origine des siècles. Dès sa première apparition, ce peuple apporte avec lui l'antithèse du *fas* et du *jus*, qui porte l'empreinte de cette séparation, comme si dès le principe il avait voulu constater sa mission pour le monde juridique et son pouvoir d'analyse. *Fas*, c'est le droit religieux, saint ou révélé. Il comprend aussi bien la religion, en tant qu'elle prend un aspect juridique (dans notre langage actuel, le droit ecclésiastique) que le droit privé et public, en tant qu'il a un côté religieux»<sup>(78)</sup>.

Questa posizione esercitò notevole influenza sulla dottrina successiva, la quale in maniera pressoché unanime riteneva peculiarità tipicamente romana il fatto che fra i popoli dell'antichità «il romano fece più presto degli

(76) FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, pp. 265, 268.

(77) Sul contributo del grande giurista tedesco alla scienza giuridica contemporanea, cfr. F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, neubearbeitete Auflage, II, Göttingen 1967, cit. in trad. it.: *Storia del diritto privato moderno*, II, Milano 1980, pp. 150 ss. (con essenziali riferimenti bibliografici); R. ORESTANO, *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987, pp. 278 ss. (ivi altra bibliografia); quanto, invece, agli "elementi per una rinnovata visione storica" presenti nell'opera dello Jhering, rinvio alla suggestiva trattazione di CATALANO, *Populus Romanus Quirites*, pp. 64 ss.

(78) R. VON JHERING, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, I (1852), qui citato in trad. francese: *L'esprit du droit romain*, I, Paris 1886 (rist. an. Bologna 1969), pp. 267 s. Cfr. anche la traduzione italiana della prima edizione: *Lo spirito del diritto romano nei diversi gradi del suo sviluppo*, trad. L. Bellavite (con aggiunte e cambiamenti dell'Autore o da esso approvati, ed una prefazione del Traduttore), Milano 1855, pp. 208 ss.

altri a distinguere la religione dal diritto, e fu questa una causa del suo progresso»<sup>(79)</sup>.

Dobbiamo a Fritz Schulz la più netta teorizzazione del processo di separazione tra religione e diritto nell'esperienza giuridica romana<sup>(80)</sup>. Negli anni trenta del Novecento, il giurista tedesco ha proposto all'attenzione degli studiosi la sua celebre teoria dell'"Isolierung"<sup>(81)</sup>, che si legge nell'omonimo capitolo dei *Prinzipien des römischen Rechts*. Com'è noto, lo Schulz riteneva che la maggiore gloria della giurisprudenza romana consistesse proprio in quella sua capacità, manifestatasi già in epoca assai risalente, di distinguere il diritto dal non diritto, delimitando con estrema precisione il campo del diritto al fine di ridurre l'ordinamento giuridico ad un sistema autonomo:

«Si tratta anzitutto di distinguere il diritto dal non diritto, di delimitare il campo del diritto e di ridurre l'ordinamento giuridico ad un sistema autonomo. Nella vita il diritto si presenta inserito nell'insieme dell'attività sociale della comunità organizzata. Sulla sua formazione influiscono le relazioni ed opinioni economico-politiche, ed anche le concezioni del costume e della moralità, di guisa che esso è geneticamente congiunto col non-diritto. Ma anche funzionalmente l'ordine giuridico è legato con l'ordine sociale non giuridico: accanto all'ordinamento del diritto sta l'ordinamento del costume e della morale, quella cerchia di obblighi extragiuridici che proprio nel mondo romano ha tanta importanza anche per la vita del diritto, e che formano il contenuto prevalente della parola *officium*. Nell'età giovanile dei popoli diritto, morale e costume sono sempre intrecciati insieme. Mentre però alcuni popoli – fra essi compresi anche il greco ed il germanico – si decidono difficilmente, e non senza ritorni, alla separazione fra le varie norme, i romani hanno cominciato ben presto a metterla in atto. La legge delle XII Tavole contiene esclusivamente norme giuridiche, e la giurisprudenza successiva ha proseguito la separazione, con rigore romano, anche nelle materie non regolate da leggi»<sup>(82)</sup>.

---

<sup>(79)</sup> Così P. COGLIOLO, in G. PADELLETTI - P. COGLIOLO, *Storia del diritto romano*, 2ª ed., Firenze 1886, p. 21 n. x («Del resto - scriveva ancora il Cogliolo in quella medesima nota - presso tutte le società antiche i primi giuristi erano sacerdoti, e fortuna per Roma fu di aver presto fatto *civile* il diritto, e sostituito le XII tavole e il pretore ai comandi sacerdotali; come fortuna per l'Europa del medio evo fu l'averne i *romanisti* trionfato sui *canonisti*»). Nello stesso senso vedi, fra gli altri, L. MITTEIS, *Das römische Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians*, I, Leipzig 1908, pp. 22 s.; C. FERRINI, v. "Fas", in *Nuovo Digesto Italiano*, V, Torino 1938, c. 919.

<sup>(80)</sup> SCHULZ, *I principii del diritto romano*, pp. 16 ss.

<sup>(81)</sup> Cfr. A. VARSILONA, *Il principio di isolamento nel diritto romano*, in *Archivio Giuridico "F. Serafini"* 201 (1981), pp. 37 ss.

<sup>(82)</sup> SCHULZ, *I principii del diritto romano*, pp. 17-18.

Tuttavia, «anche entro il dominio del diritto procede il lavoro di separazione e di isolamento», così per lo Schulz furono separati, fin dalla prima età repubblicana, il diritto sacro ed il diritto profano:

«Anzitutto sono stati separati, già in principio dell'età repubblicana, il diritto sacro e il profano, e di nuovo la separazione conduce all'isolamento. P. Scevola (console nel 133) usava ancora dire che un buon pontefice deve conoscere anche il diritto profano, ma questa persuasione venne via via scomparendo. Già al tempo di Cicerone vi sono specialisti del diritto sacro, che non si occupano del diritto profano o almeno non se ne occupano altrettanto a fondo: Capitone, scrittore di diritto sacro, sembra aver prodotto soltanto opere insignificanti nel campo del diritto profano. D'altronde le due sfere giuridiche non esercitano più influenza l'una sull'altra»<sup>(83)</sup>;

a cui seguì la separazione “ancora più importante” del diritto pubblico dal diritto privato:

«Ancora più importante era la separazione del diritto pubblico (*ius publicum*) dal privato (*ius privatum*). ... Il diritto pubblico è quello che regola i rapporti giuridici del *populus Romanus*: ogni volta che lo Stato romano è oggetto attivo o passivo di un rapporto giuridico, questo è sottratto al diritto privato e sottoposto al diritto pubblico. La distinzione, che è sconosciuta agli altri ordinamenti giuridici non dipendenti dal romano, ha portato come sua conseguenza gravi pregiudizii. Anche qui, infatti, la separazione porta all'isolamento, e i due gruppi di norme, che nella vita s'intrecciano così strettamente l'uno con l'altro, sono tenuti divisi con straordinario rigore»<sup>(84)</sup>.

Ma per lo Schulz, «anche entro il diritto privato si opera una separazione ulteriore», poiché la giurisprudenza repubblicana e classica trattavano il diritto privato prevalentemente dal punto di vista della città di Roma; lasciando quasi del tutto da parte il diritto peregrino che viveva in vaste parti dell'Impero romano.

È stato giustamente osservato da Mario Piantelli, che nell'impostazione dello studioso tedesco (e dei suoi più o meno dichiarati sostenitori):

«l'indipendenza della sfera giuridica da quella religiosa, sentita quasi come valore da difendere, si viene a sovrapporre all'impostazione metodologica di

<sup>(83)</sup> SCHULZ, *I principii del diritto romano*, pp. 22-23.

<sup>(84)</sup> *Ibidem*, pp. 23-24.

fondo nell'approccio alla realtà della *Weltanschauung* romana arcaica, col rischio di deformare irrimediabilmente la nostra possibilità di comprensione di quest'ultima»<sup>(85)</sup>.

D'altra parte, mette conto rilevare che lo Schulz si muove in un universo normativo di tipo kelseniano, dove la separazione è essenzialmente di norma da norma; non sviluppo di una nuova realtà, dunque, ma scoperta e isolamento di una realtà preesistente. Inoltre, tale concezione presuppone che la giuridicità della norma costituisca una caratteristica obiettivamente accertabile e che morale, religione e *mores* siano ordinamenti normativi non giuridici<sup>(86)</sup>.

Pur con precisazioni e distinguo, la teoria dello Schulz ha avuto un vasto seguito nella dottrina: basterà ricordare, giusto a titolo di esempio, le posizioni di Max Kaser, a giudizio del quale in Roma arcaica «l'uomo primitivo fu a presupposti di carattere religioso molto più legato dei suoi evoluti posteriori, e la progressiva "laicizzazione" delle sue concezioni si inquadra nello sviluppo storico generale della civiltà»<sup>(87)</sup>; o quelle sostenute da Carlo Gioffredi, secondo il quale nell'esperienza romana non vi sarebbe mai stata commistione tra religione e diritto, ma soltanto sovrapposizione di piani differenti:

«Nel delimitare l'ambito del fatto giuridico non si può guardare soltanto all'aspetto estrinseco e formale della giuridicità: l'organo da cui deriva la norma e la coattività della medesima. V'è innanzi tutto l'aspetto sostanziale, quello dell'interesse che sta a base del rapporto giuridico e ne costituisce l'essenza. Ora, perché si possa dire che v'è un nesso organico tra diritto e religione, occorre che quest'ultimo costituisca l'interesse giuridicamente tutelato. Se la

---

<sup>(85)</sup> M. PIANTELLI, *Una ricerca su ritus in epoca arcaica*, in *Studi in onore di G. Grosso*, VI, pp. 236 s.

<sup>(86)</sup> Una decisa posizione «contro l'"isolamento" del diritto e contro l'evoluzionismo» è stata espressa da P. CATALANO, *Per lo studio dello ius divinum*, SMSR 33 (1962), pp. 129 ss.; ID., *La religione romana "internamente": il punto di vista giuridico*, *Ibidem* 20, n.s., (1996), pp. 148 ss. Per un'impostazione alternativa alle tesi dello Schulz, vedi soprattutto R. ORESTANO, *Dal ius al fas. Rapporto fra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, BIDR 46 (1939), (ma 1940), pp. 194 ss.; ID., *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino 1967, pp. 99 ss.; cfr. anche VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, pp. 49 ss. [= ID., *Scritti di diritto romano*, I, pp. 226 ss.]; utile sintesi in F. FABBRINI, v. «*Res divini iuris*», in *Novissimo Digesto Italiano*, XV, Torino 1968, pp. 515 s.

<sup>(87)</sup> M. KASER, *Religione e diritto in Roma arcaica*, in «Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Catania» 3 (1948-49), pp. 77 ss. [il saggio è stato ripubblicato di recente, con il medesimo titolo e senza alcun cambiamento, in *Ars boni et aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1993, pp. 151 ss.]; cfr. ID., *Religiöse Begriffe in früh-römischen Recht*, ZRG 67 (1950), pp. 47 ss.

religione opera soltanto al momento della sanzione, v'è qualcosa che rende l'atto non intrinsecamente religioso, ed è qui il principio di diversificazione tra religione e diritto»<sup>(88)</sup>;

oppure quelle di Giovanni Pugliese, il quale, più cauto, si avvicina solo in parte alle tesi dello Schulz, quando scrive:

«Nessuno dubita che nel periodo romano primitivo religione e diritto siano stati intrinsecamente connessi, sebbene incertezze possano regnare fra gli studiosi circa l'intensità e i modi di tale connessione»<sup>(89)</sup>.

Fino ad arrivare alle più recenti posizioni di Franz Wieacker. L'eminente studioso tedesco ritiene che non ci sia affatto bisogno di postulare un'identità originaria tra la sfera della vita religiosa e la sfera della vita giuridica<sup>(90)</sup>; mentre insiste sulla "Isolierung" dello *ius* come "Teilsystem", che ha origine nelle rappresentazioni giuridiche dell'età arcaica e nella sapienza specialistica del collegio pontificale:

«Auf der anderer Seite ließ die in den Ursprüngen der römischen Rechtsvorstellung und der Spezialisierung des pontifikalen Expertenwissens angelegte Isolierung des im *Ius* repräsentierten Teilsystems eine unmittelbare Anwendung oder eine genaue Abbildung der außerrechtlichen Wertungen in der rechtlichen Verhaltensordnung nicht zu»<sup>(91)</sup>.

Per quanto, a proposito dell'insistenza sulla "Isolierung" da parte dell'illustre e compianto studioso tedesco, Mario Bretone non chiamerebbe in causa Fritz Schulz: «Io vi intravedo un filo che risale a Weber (oltre che a Jhering)»<sup>(92)</sup>.

---

<sup>(88)</sup> C. GIOFFREDI, *Religione e diritto nella più antica esperienza romana*, SDHI 20 (1954), p. 261.

<sup>(89)</sup> G. PUGLIESE, *L'autonomia del diritto rispetto agli altri fenomeni e valori sociali nella giurisprudenza romana*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del primo Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del diritto*, Firenze 1966, p. 162.

<sup>(90)</sup> F. WIEACKER, *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, I, München 1988, pp. 318 ss.

<sup>(91)</sup> *Ibidem*, p. 503.

<sup>(92)</sup> M. BRETONE, *La storia del diritto romano fra scienza giuridica e antichistica*, «Iura» 39 (1988), (ma 1991), p. 14.

### 5. *Tensioni universalistiche e aperture ("tolleranza") della religione politeista romana e dell'Impero Romano*

Per rappresentare e comprendere pienamente la religione politeista romana, risultano quindi del tutto inadeguati i concetti moderni di "ostilità naturale", "libertà individuale"<sup>(93)</sup>, "isolamento", "laicizzazione"<sup>(94)</sup>. Costituirebbe ugualmente un grave errore metodologico, assumere come parametro d'indagine categorie quali "tolleranza" o "intolleranza", per quanto l'immagine della religione politeista romana come religione tollerante costituisca un motivo ormai accettato in maniera quasi unanime dalla dottrina più recente<sup>(95)</sup>: sarebbe stata la stessa indole della religione romana a costringere – per dirla con il Perozzi – «i Romani ad essere tolleranti delle altre religioni e a permettere che il cittadino unisse al culto degli dei romani quello di divinità straniere»<sup>(96)</sup>. Sul punto mi pare di poter convenire con la riflessione di Marta Sordi, secondo la quale sarebbe stata la concezione teologica (e giuridica) di *pax deorum* a costituire «motivo di tolleranza e principio di libertà religiosa»:

(93) Sul problema de "La libertà nella Roma arcaica e repubblicana", vedi G. LOMBARINI *L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato*, SDHI 50 (1984), pp. 10 ss., il quale si propone di «chiarire come la consapevolezza del fondamento dell'autonomia dell'uomo sia sostanzialmente mutata a seguito del diffondersi del cristianesimo»; ID., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis humanae"*, Roma 1991.

(94) Brevemente P. CATALANO - P. SINISCALCO, *Laicità tra diritto e religione. Documenti introduttivo del XIV Seminario "Da Roma alla Terza Roma"*, «Index» 23 (1995), pp. 461 ss.

(95) Sulla sostanziale tolleranza della religione politeista romana, vedi fra gli altri: M. ADRIANI, *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica*, StudRom 6 (1958), pp. 507 ss.; R. BLOCH, *La religione romana*, in H.-CH. PUECH, *Storia delle religioni, 1.2 L'Oriente e l'Europa nell'antichità*, trad. it., Roma-Bari 1976, pp. 554 s., il quale indica l'apertura e la tolleranza verso divinità straniere come «un'espressione singolare e affascinante della religione romana»; J. A. NORTH, *Religious Toleration in Republican Rome*, PCPhS 25, n.s. (1979) pp. 85 ss. Sottolinea, invece, le ambiguità insite nell'atteggiamento "tollerante" dei Romani: A. MOMIGLIANO, *Appunti preliminari sull'"opposizione religiosa" all'impero romano*, in *Id. Saggi di storia della religione romana*, Brescia 1988, p. 154; ma in altro senso, ID., *The disadvantages of monotheism for a universal State*, CPh 81 (1986), pp. 285 ss.

(96) S. PEROZZI, *Istituzioni di diritto romano*, 2ª ed., Roma 1928, I, p. 555; ivi anche I n. 2: «Nel mondo pagano le singole persone ed organizzazioni sociali, comprese tra questi gli Stati, avevano ciascuna divinità e culti propri nel senso che erano inerenti alla loro individualità. Ciò escludeva ogni spirito di propaganda religiosa. In particolare Roma non poteva neppure pensare a privare non romani della loro fede per imporre loro la propria [...]. D'altra parte il cittadino che aggregasse al culto dei propri quello di dei stranieri non faceva nulla d'incompatibile colla religione romana. Egli continuava, come doveva, a coltivare queste insieme guardando la protezione di altre divinità».

«La concezione della *pax deorum* fu dunque al centro della polemica contro il Cristianesimo e fu alla radice di molte (e certamente delle più importanti) iniziative persecutorie; essa fu anche però, sia per i Cristiani, sia prima che per loro, per altri gruppi religiosi estranei alla tradizione romana, motivo di tolleranza e principio di libertà religiosa»<sup>(97)</sup>.

Per quanto, nelle autorità romane, questo riconoscimento alla coscienza dei singoli di una sorta di libertà religiosa muovesse dalla preoccupazione di non violare, seppure inconsapevolmente, *aliquid divini iuris*: si voleva, insomma, salvaguardare principalmente il diritto degli dèi di essere adorati come essi stessi prescrivono, da cui traeva legittimità il diritto del singolo di adorare la divinità secondo la propria coscienza; cioè nella forma che a lui sembrava più necessaria. Grazie alla peculiare concezione di *pax deorum*, la religione politeista romana, nel corso di una storia millenaria, fu sempre in grado di far coesistere nel suo ambito le esigenze culturali particolaristiche del Popolo Romano e la tensione universalistica della sua teologia e del suo diritto (divino e umano).

Dalle fonti antiche abbiamo testimonianze non equivoche di una religione affatto esclusivista fin dalla sua fase primordiale<sup>(98)</sup>; basterà rammentare come la stessa memoria storica dei pontefici romani presentasse la coesistenza di culti patrii e peregrini – regolamentata naturalmente dalla scienza sacerdotale –, quale dato originario, e fra i più caratteristici, della riforma religiosa dell'antichissimo re Numa Pompilio<sup>(99)</sup>:

(97) SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, p. 150.

(98) Sull'introduzione a Roma di numerosi culti "stranieri" già ad opera dei re, vedi P. M. MARTIN, *L'idée de royauté à Rome*. I. *De la Rome royale au consensus républicain*, Clermont-Ferrand 1982, pp. 110 ss.

(99) Sulla figura del primo sovrano sabino di Roma, cfr. K. GLASER, v. "Numa Pompilius", in RE XV.1, Stuttgart 1936, coll. 1242 ss.; J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955, pp. 297 ss.; S. ACCAME, *I re di Roma nella leggenda e nella storia*, Napoli s.d. (1965), pp. 206 ss.; R. M. OGLIVIE, *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1965 [Reprinted 1998], pp. 90 ss.; J. POU CET, *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, Louvain-Kinshasa 1967, pp. 138 ss.; A. STORCHI MARINO, C. Marcio Censorino, *La lotta politica intorno al pontificato e la formazione della tradizione liviana su Numa*, «Aion (Archeol.)» 14 (1992), pp. 105 ss.; V. BUCHHEIT, *Numa-Pythagoras in der Deutung Ovids*, «Hermes» 121 (1993), pp. 77 ss.

Riguardo alla riforma religiosa vedi invece: F. RIBEZZO, *Numa Pompilio e la riforma etrusca della religione primitiva di Roma*, RAL, ser. VIII, vol. 5, 1950, pp. 553 ss.; E. M. HOOKER, *The Significance of Numa's Religious Reforms*, «Numen» 10 (1963), pp. 87 ss.; F. DELLA CORTE, *Numa e le streghe*, «Maia» 26 (1974), pp. 3 ss.; M. A. LEVI, *Il re Numa e i penetralia pontificum*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo» 115 (1981) (pubbl. 1984), pp. 161 ss.; J. MARTINEZ PINNA, *La reforma de Numa y la formación de Roma*, «Gerión» 3 (1985), pp. 97 ss.; J. POU CET, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985, in part. pp. 194 ss., 219 ss.; infine L. FASCIONE, *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella 'Storia di Roma arcaica' di Dionigi d'Alicarnasso*, I parte, Napoli 1988, pp. 128 ss.; G. CAPDEVILLE, *Les institutions religieuses de la Rome primitive d'après Denys d'Halicarnasse*, «Pallas» 39 (1993), pp. 153 ss.

Tito Livio 1, 20, 5-6: *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. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset, quo consuluum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patriis ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec celestes modo caerimonias, sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur*<sup>(100)</sup>.

A riprova di questa originaria “apertura” culturale, sarà bene ricordare anche il carattere assai risalente dell’influenza greca<sup>(101)</sup> e di quegli “italische Einflüsse”, magistralmente studiati da Kurt Latte nel suo manuale sulla religione romana<sup>(102)</sup>.

La necessità di una costante apertura religiosa all’esterno è fortemente connaturata con la concezione romana della *pax deorum*. Si giustificano, in tal modo, sia la rigorosa propensione del collegio pontificale a determinare esattamente i *nomina deorum*:

Cicerone, *De nat. deor.* 1, 84: *At primum, quot hominum linguae, tot nomina deorum; non enim ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Volcanus, idem in Africa, idem in Hispania. Deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis*<sup>(103)</sup>;

<sup>(100)</sup> Commento al passo in OGILVIE, *Commentary on Livy. Books 1-5*, p. 101. Le potenzialità classificatorie e sistematiche insite nel testo liviano non sono sfuggite alla parte più avvertita della dottrina contemporanea: cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, pp. 60 ss.; TURCHI, *La religione di Roma antica*, p. 41; E. PERUZZI, *Origini di Roma. II. Le lettere*, Bologna 1973, pp. 165 s.; infine sul rapporto tra i *sacra omnia exscripta exsignataque* di Numa Pompilio e i più antichi libri dei pontefici, vedi invece SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, pp. 160 ss.

<sup>(101)</sup> Cfr. al riguardo E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig 1939, pp. 246 ss.; GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" à Rome des origines à Auguste*; G. RADKE, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, Darmstadt 1987, pp. 31 ss.; A. BERNARDI, *La Roma dei re fra storia e leggenda*, in *Storia di Roma, I. Roma in Italia*, direzione di A. Momigliano e A. Schiavone, Torino 1988, pp. 191 s. (con breve cenno a “culti locali e influenze greco-asianiche”); M. A. LEVI, *Appunti su Roma Arcaica*, PP 46 (1991), pp. 121 ss.

<sup>(102)</sup> LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, pp. 148 ss.

<sup>(103)</sup> Cfr. Gellio, *Noct. Att.* 13, 23, 1: *Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus*; Agostino, *De civ. Dei* 4, 8. Sul probabile rapporto tra *De nat. deor.* 1, 84 e libri dei pontefici, vedi A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, I, Darmstadt 1968 [rist. della 1ª ed. 1955], p. 426; M. VAN DEN BRUWAENE, *Ciceron, De natura deorum. Livre premier*, Bruxelles 1970, p. 146; SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, pp. 94 e 96. ROHDE, *Die Kulisatzungen der römischen Pontifices*, pp. 18-19, formula invece l’ipotesi che Cicerone abbia attinto alle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone.

sia la cautela rituale delle formule di preghiera elaborate dai sacerdoti romani: i quali, quasi ad esorcizzare l'umana impossibilità di conoscere il numero degli dèi, prescrivevano ai fedeli di rivolgersi sempre *ad generalitatem, ne quod numen praetereat*, una volta pronunciata l'invocazione alle divinità particolari onorate nella cerimonia:

Servio Dan., in *Verg. Georg.* 1, 21: *DIQUE DEAEQUE OMNES post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, more pontificum, (per) quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur*<sup>(104)</sup>.

Non senza ragione, quindi, nel *mos pontificum* delle invocazioni è stata ravvisata da Maurilio Adriani «una “apertura” illimitata», che costituisce al tempo stesso «linea implicita alla tolleranza religiosa» verso tutti gli dèi:

«Ora, è lecito su questa base parlare di tolleranza? A noi interessa, come si è detto, questo sfondo, in quanto vale pregiudizialmente a far intendere un certo tono e tipo di tolleranza vigente a Roma. Volgersi a tutti gli dèi come nel *mos pontificius* delle invocazioni si verifica, e attraverso un rinvio dall'ambito degli dèi conosciuti e nominabili all'ambito dei molti di cui non si sa il nome e che non possono quindi avere un culto determinato, ma dei quali si pensa l'esistenza e cui si vuole rendere perciò un ossequio almeno indiretto attraverso il riconoscimento di un limite che è il limite proprio, è linea implicita alla tolleranza religiosa, perché è confessione della generalità rispetto al particolare di partenza, e quindi ammissione dell'*adventicium*. È da questo angolo visuale che si legittima un atteggiamento che potremmo dire positivo in quanto ravvisabile in una “apertura” illimitata, e insieme un modo altrettanto costante, ordinato negativamente, poiché quella illimitatezza rivela nonostante tutto dei limiti»<sup>(105)</sup>.

Tuttavia, la potenzialità universalistica della “tolleranza latina” non sempre appare ben compresa dagli storici della religione: emblematico è il

<sup>(104)</sup> Di grande interesse anche il testo di Servio, in *Verg. Georg.* 1, 21: *Quod autem dicit “studium quibus arva tueri”, nomina haec numinum in indigitamentis inveniuntur, id est in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent, quae etiam Varro dicit. Nam, ut supra diximus, nomina numinibus ex officiis constant imposita, verbi causa ut ab occatione deus Occator dicatur, a sarritione Sarritor, a stercoratione Sterculinus, a satione Sator. Seguo la lezione del testo serviano offerta da B. CARDAUNS: *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum divinarum*, I. Die Fragmente, Wiesbaden 1976, p. 64 fr. 87.*

<sup>(105)</sup> ADRIANI, *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica*, p. 516.

caso di Jean Bayet, il quale la raffigura operante non tanto sul piano della benevolenza, ma della precauzione e dell'utilità:

«La “tolérance” latine est de cet ordre: non point de bienveillance, mais de précaution et d'utilité»<sup>(106)</sup>.

6. *L'interpretatio Romana come fattore di “tolleranza religiosa” e di assimilazione delle religioni straniere (i sacra peregrina; il Graecus ritus dei libri Sibyllini; l'evocatio della divinità del nemico)*

Il significato teologico e culturale dell'*interpretatio Romana*, nonché la concreta procedura operativa di essa, sono stati studiati da J.-L. Girard in un breve saggio intitolato “*Interpretatio Romana. Questions historiques et problèmes de méthode*”, pubblicato nella *Revue d'histoire et philosophie religieuses* del 1980; al fine di comprendere pienamente la ragione del fatto

«solidement attesté, mais devenu un peu surprenant, que les grandes divinités étrangères, et notamment grecques, aient, pour la plupart sans difficulté aucune, trouvé des homologues à Rome»<sup>(107)</sup>.

Attraverso un'attenta analisi dei termini *interpres* e *interpretatio*, lo studioso francese ha dimostrato, in maniera convincente, criticando quanti la ritenevano essere stata un fattore di corruzione della religione tradizionale, che fu proprio tale *interpretatio* a permettere ai sacerdoti romani di conciliare l'assoluta fedeltà alla religione nazionale con la propensione all'apertura potenzialmente illimitata verso i culti stranieri. Per Girard sarebbe un grave errore valutare negativamente il procedimento teologico che stava alla base dell'*interpretatio* sacerdotale: non si tratta, a suo avviso, né di «un confusionnisme dissolvant l'héritage primitif de la religion romaine», né di «un irénisme basé en dernière analyse sur le scepticisme à l'égard de toutes les formes d'esprit religieux»; al contrario, conclude lo studioso francese:

<sup>(106)</sup> J. BAYET, *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, (1957), 2ª ed., Paris 1969 [rist. 1976], p. 57 [= ID., *La religione romana. Storia politica e psicologica*, trad. it. di G. Pasquinelli, Torino 1959 (rist. 1992), p. 60].

<sup>(107)</sup> J.-L. GIRARD, *Interpretatio Romana. Questions historiques et problèmes de méthode*, RHPH 60 (1980), p. 21.

«elle permet d'éviter à la fois les conflits ouverts avec les religions étrangères et la conversion de certains éléments de la population à des cultes nouveaux, et témoigne de la sagesse d'un peuple qui ne crut jamais que sa recherche de l'universalité dût passer par une autre voie que par l'approfondissement de ses traditions particulières»<sup>(108)</sup>.

Qualche anno prima, anche R. Bloch aveva dedicato un pregevole studio, pubblicato nelle sue *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, all'esame di alcuni esempi concreti dell'*interpretatio Romana*<sup>(109)</sup>. Pur senza soffermarsi specificamente sugli aspetti generali della complessa problematica, l'illustre studioso non trascurava comunque di evidenziare due questioni: da un lato, che proprio «le jeu de l'*interpretatio* a permis aux Romains de rapprocher de leurs propres divinités et de leur unir des dieux lointains par les lieux de culte et même, parfois, par leur nature»; dall'altro, che un così «large développement d'interpretationes» costituiva il fondamento e la giustificazione teologica della «tolérance religieuse, presque constamment attestée, des Romains».

«Tout au long de leur histoire, le jeu de l'*interpretatio* a permis aux Romains de rapprocher de leurs propres divinités et de leur unir des dieux lointains par les lieux de culte et même, parfois, par leur nature. Certes, un tel processus n'est pas le seul fait de Rome. On retrouve, dans bien des secteurs du paganisme ancien, le sentiment plus ou moins clair que, sous des noms différents, les divers peuples ne pouvaient pas ne pas honorer les mêmes dieux. D'où résulta un mécanisme complexe et réciproque par lequel les divers panthéons antiques se rapprochèrent les uns des autres malgré les différences profondes qui, le plus souvent, les séparaient. Sans doute, cependant, la relative pauvreté de l'imagination religieuse romaine et le caractère essentiellement fonctionnel des dieux de Rome ont-ils permis, plus qu'ailleurs, un très large développement d'*interpretationes* de toutes sortes. La tolérance religieuse, presque constamment attestée, des Romains y trouvait son compte»<sup>(110)</sup>.

Peraltro, proprio grazie alla concreta procedura operativa dell'*interpretatio Romana*, i culti stranieri potevano di norma essere integrati nel rituale

<sup>(108)</sup> GIRARD, *Interpretatio Romana. Questions historiques et problèmes de méthode*, pp. 26 s.

<sup>(109)</sup> R. BLOCH, "Interpretatio", in ID., *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève 1976, pp. 1 ss.

<sup>(110)</sup> *Ibidem*, p. 1.

romano, come ha sottolineato Sesto Pompeo Festo nella definizione di *Peregrina sacra* che si legge nel *De verborum significatu*:

Festo, v. *Peregrina sacra*, p. 268 L.: *Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt † conata † [conclata Gothofr.; coacta Augustin.], aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*<sup>(111)</sup>.

Sulla base della glossa festina *Peregrina sacra*<sup>(112)</sup>, nell'ormai lontano 1955, M. van Doren ha prospettato la discutibile tesi di uno stretto legame tra questa categoria di *sacra* e il rito dell'*evocatio*: solo attraverso tale rito si sarebbe realizzata, a suo avviso, l'assimilazione dei *sacra peregrina* nel culto ufficiale dei *sacra publica*<sup>(113)</sup>.

A fondamento dell'*interpretatio Romana* stava un senso "cosmico" e "politico" della religione, che si traduceva, secondo J. Bayet, nei concetti di *pax deorum e religio*:

«Qu'il ne s'agisse point là d'un phénomène second, mais d'un primat psychologique, c'est ce que prouvent deux expressions spécifiquement latines: *pax deorum; religio*. Les Romains désirent, à chaque instant de leur vie publique la "paix des dieux", c'est-à-dire l'assurance qu'au delà de leur nature et de leur activité humaines ils ne rencontrent pas, s'opposant à leur vouloir, la réaction hostile des dieux - y compris (ceci est important) ceux de l'adversaire ou ceux dont le camp est douteux»<sup>(114)</sup>.

La propensione ad allargare la sfera degli dèi, e quindi dei rapporti umani, all'infinito fu una caratteristica congenita della religione politeista romana; da cui conseguiva, necessariamente, un rapporto inscindibile tra

(111) Quanto alla fonte del frammento verriano, F. BONA, *Contributo allo studio della composizione del "de verborum significatio" di Verrio Flacco*, Milano 1964, p. 16 n. 11, ha ipotizzato che possa trattarsi di una "glossa catoniana": una delle glosse, cioè, «il cui lemma è costituito da espressioni verbali o nominali tratte dal lessico di Catone (nella quasi totalità dalle orazioni)»; nello stesso senso ID., *Opusculum Festinum*, Ticini 1982, p. 15.

(112) Sui *sacra peregrina* vedi, per tutti, J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, pp. 42 ss., 74 ss. [= ID., *Le culte chez les Romains*, I, pp. 44 ss., 81 ss.]; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., München 1912, pp. 348 ss.

(113) M. VAN DOREN, *Peregrina sacra. Offizielle Kultübertragungen im alten Rom*. «Historia» 3 (1955), pp. 488 ss.

(114) Queste parole si leggono in un breve, ma denso, paragrafo significativamente intitolato: "Il cosmico e il politico: *pax deorum e religio*": BAYET, *La religion romaine*, p. 58 [= ID., *La religione romana*, pp. 61 s.].

“polythéisme et pluralisme culturel”, come ha scritto in un suo recente saggio Robert Turcan:

«Le polythéisme est foncièrement étranger à l'esprit d'une "religion d'Etat", puisque il implique la possibilité d'un élargissement du panthéon à l'infini»<sup>(115)</sup>.

La religione politeista romana, nell'intero arco del suo sviluppo storico, appare fortemente caratterizzata dalla costante preoccupazione di integrare lo “straniero” (umano o divino): dalle divinità dei vicini alle divinità dei nemici<sup>(116)</sup>, in cerchi concentrici sempre più larghi, che potenzialmente abbracciavano l'intero spazio terrestre<sup>(117)</sup> e, quindi, tutto il genere umano. Si spiegano in tal modo sia le frequenti adozioni di culti stranieri, come il *Graecus ritus* dei *libri Sibyllini*<sup>(118)</sup>, sia le usuali *evocationes* degli dèi del nemi-

<sup>(115)</sup> R. TURCAN, *Lois romaines, dieux étrangers et "religion d'Etat"*, in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di M. P. Baccari, Roma 1994, p. 31.

<sup>(116)</sup> Sul complesso fenomeno dei rapporti con gli dèi dei vicini e con gli dèi dei nemici, interpretato in termini di “estensioni” e “mutamenti” della religione tradizionale, rinvio a DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, pp. 409 ss., 425 ss. [= *Id.*, *La religione romana arcaica*, pp. 355 ss., 369 ss.].

<sup>(117)</sup> Vedi, in tal senso, le potenzialità universalistiche della teologia augurale, insite nella divisione dello spazio terrestre sottesa alla distinzione dei *genera agrorum* elaborata dalla scienza augurale: Varrone, *De ling. Lat.* 5, 33: *Ut nostri augures publici dixerunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus, Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus. Romanus dictus unde Roma ab Rom<ul>o; Gabinus ab oppido Gabis; peregrinus ager pacatus, qui extra Romanum et Gabinum, quod uno modo in his servantur auspicia; dictus peregrinus a pergendo, id est a progrediendo: eo [quod] enim ex agro Romano primum progrediebantur. Quocirca Gabinus quoque peregrinus, sed quod auspicia habet singularia, ab reliquo discretus; hosticus dictus ab hostibus; incertus is, qui de his quattuor qui sit ignoratur.* In merito a questa divisione elaborata dal collegio degli auguri e, più in generale, al valore giuridico dell'ager, cfr. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia, pp. 492 ss.

<sup>(118)</sup> Testimoniano la risalenza dei culti greci Tito Livio 1, 7, 3: *Sacra dis aliis Albano ritu, Graeco Herculi, ut ab Evandro instituta erant, facit*, 1, 7, 15: *Haec tum sacra Romulus una ex omnibus peregrina suscepit, iam tum immortalitatis virtute partae ad quam eum sua fata ducebant fautor*; e Cicerone, *Pro Balbo* 24: *Sacra Cereris, iudices, summa maiores nostri religione confici caerimoniaque voluerunt; quae cum essent adsumpta de Graecia, et per Graecas curata sunt semper sacerdotes et Graeca omnino nominata. Sed cum illam quae Graecum illud sacrum monstraret et faceret ex Graecia deligerent, tamen sacra pro civibus civem facere voluerunt, ut deos immortalis scientia peregrina et externa, mente domestica et civili precaretur.* Per approfondimenti sui *libri Sibyllini* rinvio soprattutto ai contributi di R. BLOCH: *Les origines étrusques des Livres Sibyllins*, in *Mélanges offerts à A. Ernout*, Paris 1940, pp. 21 ss.; *Id.*, *La divination romaine et les livres sibyllins*, REL 40 (1962), pp. 118 ss.; *Id.*, *Les prodiges dans l'antiquité classique (Grèce, Étrurie et Rome)*, Paris 1963 (sui libri sibyllini pp. 86 ss.); *Id.*, *L'origine des livres Sibyllins à Rome: méthode de recherche et critique du récit des annalistes anciens*, in AA.VV., *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt, 2. Römisches Reich*, Berlin 1965, pp. 281 ss.; utile anche il lavoro di H. W. PARKE, *Sibyls and sibylline prophecy in classical antiquity*, London and New York 1988, pp. 190 ss. (Appendix II: The *Libri Sibyllini*).

co<sup>(119)</sup>, di cui le fonti conservano memoria a proposito delle divinità che proteggevano due storici nemici di Roma, quali la città etrusca di Veio:

Tito Livio 5, 21, 3: *Tē simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat*<sup>(120)</sup>;

e la metropoli africana dell'impero dei Fenici d'Occidente, Cartagine:

Macrobio, *Sat.* 3, 9, 6-9: *Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: "Si deus, si dea est, cui populus civitasque*

---

(119) Sulle implicazioni teologiche e giuridiche delle *evocatio*es degli dèi del nemico, sono da vedere anche Plinio, *Nat. hist.* 28, 18: *Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cuius in tutela in oppidum esset, promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum. Et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum, in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent*; Servio Dan., in *Verg. Aen.* 2, 351: *EXCESSERE quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia. Inde est, quod Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. Et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint*; Macrobio, *Sat.* 3, 9, 2-5: *Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos; quod aut aliter urbem capi posse non crederent, aut etiam si posset, nefas aestimarent deos habere captivos. Nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt. Sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo vetusta persequentibus quicquid de hoc putatur innotuit. Alii enim Iovem crediderunt, alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat; alii autem, quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consivian esse dixerunt. Ipsius vero urbis nomen etiam doctissimis ignoratum est, caventibus Romanis ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione patrentur, si tutelae suae nomen divulgaretur.*

Sulla formula e sul rito dell'*evocatio*: V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris 1947; LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, p. 125; DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, pp. 425 s. [= ID., *La religione romana arcaica*, pp. 369 s.]; J. ALVAR, *La fórmula de la evocatio y su presencia en contextos desacralizadores*, AEA 57 (1984), pp. 143 ss.; ID., *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus, sive dea*, «Numen» 32 (1985), pp. 236 ss.

(120) Con particolare riferimento all'*evocatio* di Giunone Regina, vedi S. FERRI, *La Iuno Regina di Veii*, SE 24 (1955), pp. 106 ss.; J. HUBAUX, *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958, pp. 154 ss.; R. E. A. PALMER, *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*, Philadelphia 1974, pp. 21 ss.; BLOCH, "Interpretatio", pp. 15 ss.

*Carthaginensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam receperisti, precor venerorque, veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeat is eique populo civitatisque metum formidinem oblivionem iniciatis, propitiique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populoque Romano militibusque meis propitii sitis. Si <haec> ita faceritis ut sciamus intellegamusque, voveo vobis templa ludosque facturum". In eadem verba hostias fieri oportet, auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura<sup>(121)</sup>.*

Questo processo di integrazione è andato di pari passo col propagarsi dell'impero universale e del concetto di *humanitas*<sup>(122)</sup>, che proprio nella religione politeista romana ha trovato, secondo P. Veyne, uno dei più importanti veicoli:

«Nemmeno la religione era una barriera; a differenza della Cristianità e dell'Islam, l'Impero pagano non si distingueva dai barbari per le sue credenze. Gli dei di tutti gli uomini, civilizzati o barbari, erano veri, oppure erano gli stessi dei sotto nomi differenti, come una quercia è dappertutto una quercia; Iupiter si traduce in greco con Zeus e in celtico con Taranis»<sup>(123)</sup>.

<sup>(121)</sup> Sul frammento e sul giurista, sono da vedere PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, p. 11 fr. 52; BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, p. 29 fr. 1; C. THULIN, *Italische sakrale Poesie und Prosa. Eine metrische Untersuchung*, Berlin 1906, pp. 59 ss.; HUSCHKE - SECKEL - KÜBLER, *Iurisprudentiae anteiustinianae reliquias*, I, p. 15 fr. 1. Per il contesto storico dell'*evocatio*, cfr. BASANOFF, *Evocatio*, pp. 37 ss.; BLOCH, "Interpretatio", pp. 17 s.; N. BERTI, *Scipione Emiliano, Caio Gracco e l'evocatio di Giunone da Cartagine*, «Aevum» 64 (1990), pp. 69 ss.

<sup>(122)</sup> Significativa riprova dell'atteggiamento della classe dirigente romana costituisce il passo di Cicerone, *Ad Quintum fratrem* 1, 1, 8, 24: *Est autem non modo eius qui sociis et civibus, sed etiam eius qui servis, qui mutis pecudibus praesit, eorum, quibus praesit, commodis utilitatisque servire*. Più in generale sulla concezione romana di *humanitas*: N. I. HERESCU, *Les constantes de l'humanitas Romana*, in RCCM 2 (1960), pp. 258 ss.; ID., *Civis humanus: ethnos et ius*, A&R 6 (1961), pp. 65 ss.; H. HAEFFTER, *Die römische humanitas*, in *Römische Wertbegriffe*, hrsg. von H. Oppermann, Darmstadt 1967, pp. 468 ss.; R. SCHOTTLÄNDER, *Der Beitrag der ciceronischen Rhetorik zur Entwicklung der Humanitätsidee*, A&A 22 (1976), pp. 54 ss. Per gli aspetti giuridici: SCHULZ, *I principii del diritto romano*, pp. 164 ss.; CRIFÒ, *A proposito di humanitas*, in *Ars boni et aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein*, pp. 79 ss.

<sup>(123)</sup> P. VEYNE, *Humanitas: romani e no*, in A. GIARDINA (a cura di), *L'uomo romano*, Roma-Bari 1989, p. 413.

## 7. Conclusione: religio e superstitio

Tuttavia, anche la tolleranza romana aveva un limite invalicabile nelle *superstitiones*. Per i Romani era *superstitio* ogni religione che implicasse un timore eccessivo degli dèi<sup>(124)</sup>, particolarmente pericolosa poi se il culto suscitava forti emozioni (*morbus animi*)<sup>(125)</sup> e se i fedeli si riunivano in privato o di notte.

Dal complesso delle testimonianze degli autori antichi emergono dati abbastanza interessanti sulla vicenda semantica di *superstitio*<sup>(126)</sup>. La parola, da un valore affine a *religio*, passa ad indicare con sempre maggiore frequenza ogni *religio iniusta*, cioè non riconosciuta e regolamentata dallo *ius divinum*:

«*Superstitio*, associé de ce fait à des pratiques réprouvées, a pris un couleur défavorable. Il a dénommé de bonne heure des pratiques d'une fausse religion considérées comme vaines et basses, indignes d'un esprit raisonnable»<sup>(127)</sup>.

---

<sup>(124)</sup> Vedi, in tal senso, Cicerone, *Verr.* 2, 51, 113: *Quae sunt omnia permagna, verum illud maximum: tanta religione obstructa tota provincia est, tanta superstitio ex iustius facto mentis omnium Sicularum occupavit ut, quaecumque accidant publice privatimque incommoda, propter eam causam sceleris iustius evenire videantur*, *De har. resp.* 12: *Quae tanta religio est qua non in nostris dubitationibus atque in maximis superstitionibus unius P. Sevili ac M. Luculli responso ac verbo liberemur?*; *De domo* 103: *Quam porticum pro amore, quem habetis in rem publicam et semper habuistis, non modo sententiis, sed, si opus esset, manibus vestris disturbare cuperetis, nisi quem forte illius castissimi sacerdotis superstitiosa dedicatio deterret!* Nello stesso senso anche Tito Livio 7, 2, 3: *et cum vis morbi nec humanis consiliis nec ope divina levaretur, victis superstitione animis ludi quoque scenici - nova res bellicoso populo, nam circi modo spectaculum fuerat - inter alia caelestis irae placamina instituti dicuntur.*

<sup>(125)</sup> Cicerone, *De fin.* 1, 59-60: *Animi autem morbi sunt cupiditates immensae et inanes divitiarum, gloriae, dominationis, libidinosarum etiam voluptatum. [...] Accedit etiam mors, quae quasi saxum tantalo semper impendat, tum superstitio, qua qui est imbutus quietus esse numquam potest*; così anche *De div.* 2, 148; 2, 125; 2, 81; *De domo* 105.

<sup>(126)</sup> E. RIESS, v. "Aberglaube", in *RE* 1, Stuttgart 1894, coll. 29 ss.; I. PFAFF, v. "Surperstitio", *ibid.* 4, 1, Stuttgart 1931, coll. 938 ss.; R. C. ROSS, "Superstitio", *CJ* 64 (1968-69), pp. 354 ss.; S. CALDERONE, "Superstitio", *ANRW*, I.2, Berlin-New York 1972, pp. 377 ss. (ivi anche indicazione delle fonti); D. GRODZYNSKI, "Superstitio", *REA* 76 (1974), pp. 36 ss.; L. F. JANSSEN, *Die Bedeutungsentwicklung von superstitio/superstes*, «*Mnemosyne*» 28 (1975), pp. 135 ss.; W. BELARDI, *Superstitio* [Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche, 5] Roma 1976.

Sull'antitesi *religio/superstitio*, vedi invece W. F. OTTO, *Religio und Superstitio*, in «*Archiv für Religionswissenschaft*» 14 (1911), pp. 406 ss.; M. SACHOT, *Religio/superstitio. Histoire d'une subversion et d'un retournement*, *RHR* 208 (1991), pp. 355 ss.

<sup>(127)</sup> BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, pp. 278-279.

Tra le *superstitiones*, a parte la *superstitio* cristiana<sup>(128)</sup>, non tutte furono represses con l'inusitata durezza usata dalla classe dirigente romana, nel 186 a.C.<sup>(129)</sup>, nei confronti dei seguaci dei culti bacchici praticati in Italia<sup>(130)</sup>. La vicenda è molto nota, soprattutto per il dettagliato resoconto che è possibile leggere nei capp. 8-18 del XXXIX libro *ab urbe condita* di Tito Livio<sup>(131)</sup>; e per il testo epigrafico del *senatus consultum*<sup>(132)</sup>, indirizza-

---

<sup>(128)</sup> Tacito, *Ann.* 15, 44, 5: *Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque. Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt.* Svetonio, *Ner.* 16, 3: *afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.*

<sup>(129)</sup> Assai giustamente, NORTH, *Religious Toleration in Republican Rome*, p. 86, considera la repressione dei Bacchanali "the greatest exception" alla generale tolleranza della politica religiosa di Roma repubblicana.

<sup>(130)</sup> Tra gli studi dedicati all'origine e alla diffusione del culto dionisiaco nell'Italia antica, vedi H. JEANMAIRE, *Dionysios. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951; A. BRUHL, *Liber pater. Origines et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953; M. P. NILSSON, *The Bacchic mysteries of the Roman age*, HThR 46 (1953), pp. 175 ss.; ID., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957; H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome*, Paris 1958, pp. 296 ss.; C. GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970 (da leggere con la recensione di R. TURCAN, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. A propos d'un livre récent*, RHR 181 (1972), pp. 3 ss.); J. M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Rome 1988.

<sup>(131)</sup> Sul racconto liviano, assai studiato dalla storiografia contemporanea, oltre gli autori citati nella nota precedente, vedi anche: M. GELZER, *Die Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius*, «Hermes» 71 (1936), pp. 275 ss. [= ID., *Kleine Schriften*, III, Wiesbaden 1964, pp. 256 ss.]; A.-J. FESTUGIÈRE, *Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos*, MEFRM 66 (1954), pp. 79 ss. [= ID., *Études sur la religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 109 ss.]; G. TARDITI, *La questione dei Bacchanali a Roma nel 186 a.C.*, PP 37 (1954), pp. 265 ss.; M. A. LEVI, *Bacchanalia, foedus et foederati*, «Klarchus» 1969, pp. 15 ss. [= ID., *Il tribunato della plebe e altri scritti su istituzioni pubbliche romane*, Milano 1978]; P. V. COVA, *Livio e la repressione dei Bacchanali*, «Athenaeum» 52 (1974), pp. 82 ss.; J. J. URRUELA, *La represión de las Bacanales en Roma en 186 a. de J.-C.*, HAnt 4 (1974), pp. 49 ss.; J. L. VOISIN, *Tite-Live, Capoue et les Bacchanales*, MEFRM 96 (1984), pp. 601 ss.

<sup>(132)</sup> Il testo epigrafico del *senatus consultum de Bacchanalibus*, in C. G. BRUNS, *Fontes Iuris Romani Antiqui. Leges et negotia*, editio sexta cura Theodori Mommseni et Otonis Gradenwitz, Friburgi in Brisgavia et Lipsiae 1993, p. 160; S. RICCOBONO, *Fontes Iuris Romani Anteiusiniani, I. Leges*, Florentiae 1941, p. 240.

to ai federati, con cui si sanzionavano le misure repressive<sup>(133)</sup>. Oltre alla punizione per quanti si fossero macchiati dei delitti connessi alle pratiche cultuali incriminate<sup>(134)</sup>, si dettarono disposizioni per regolamentare in avvenire il culto di Bacco, che nonostante tutto non fu vietato in quanto tale.

Contro i “fanatici” fedeli del dio Bacco fu istituita, per decreto del Senato Romano, una *quaestio de clandestinis coniurationibus*, affidandone l’istruzione ad entrambi i consoli<sup>(135)</sup>. Il console Spurio Postumio Albino li accusò di colpevole abbandono degli dèi che i *maiores* avevano insegnato a *colere, venerari precarique*, per professare invece *pravae et externae religiones*, il cui scopo precipuo era quello di indurre i fedeli *ad omne scelus et ad omnem libidinem*:

Tito Livio 39, 15, 2-3: *Nulli unquam contioni, Quirites, tam non solum ampta, sed etiam necessaria haec solemnitas deorum comprecatio fuit, quae vos admoneret hos esse deos, quos colere, venerari precarique maiores vestri instituisent, non illos, qui pravis et externis religionibus captas mentes veluti furialibus stimulis ad omne scelus et ad omnem libidinem agerent.*

Ma il console accusò i fedeli del dio Bacco soprattutto di aver volu-

---

<sup>(133)</sup> Sul contenuto del *senatus consultum* vedi, fra gli altri, E. FRAENKEL, *Senatus Consultum de Bacchanalibus*, «Hermes» 67 (1932), pp. 363 ss.; J. KEIL, *Das sogenannte senatusconsultum de Bacchanalibus*, «Hermes» 68 (1933), pp. 306 ss.; S. ACCAME, *Il senatus consultum de Bacchanalibus*, RFIC 66 (1938), pp. 225 ss.; di recente il testo è stato ampiamente ridiscusso da PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, pp. 151 ss.

<sup>(134)</sup> Tito Livio 39, 18, 2-6: *Eadem solitudo, quia Romae non respondebant nec inveniebantur quorum nomina delata erant, coegit consules circa fora proficisci ibique quaerere et iudicia exercere. Qui tantum initiati erant et ex carmine sacro praeunte verba sacerdote precationis fecerant, quibus nefanda coniuratio in omne facinus ac libidinem continebatur, nec earum rem ullam, in quas iure iurando obligati erant, in se aut alios admiserant, eos in vinculis relinquebant; qui stupris aut caedibus violati erant, qui falsis testimoniis, signis adulterinis, subiectione testamentorum, fraudibus aliis contaminati, eos capitali poena afficiebant. Plures necati quam in vincula coniecti sunt. Magna vis in utraque causa virorum mulierumque fuit. Mulieres damnatas cognatis, aut in quorum manu essent, tradebant, ut ipsi in privato animadverterent in eas; si nemo erat idoneus supplicii exactor, in publico animadvertebatur.*

<sup>(135)</sup> Tito Livio 39, 8, 3: *Consulibus ambobus quaestio de clandestinis coniurationibus decreta est.* Per quanto riguarda le prospettive generali delle *quaestiones* nel II secolo a.C., rimando al saggio di C. VENTURINI, *Quaestiones ex senatus consulto*, in AA.VV., *Legge e società nella repubblica romana*, 2, Napoli 1984, pp. 54 ss. (estratto) [= ID., *Processo penale e società politica nella Roma repubblicana*, Pisa 1996, pp. 126 ss.].

to ordire una *coniuratio impia*<sup>(136)</sup>, finalizzata alla distruzione della *res publica*:

Tito Livio 39, 16, 3: *Necdum omnia in quae coniurarunt edita facinora habent. Adhuc privatis noxiis, quia nondum ad rem publicam opprimendam satis virium est, coniuratio sese impia tenet. Crescit et serpit cotidie malum. Iam maius est quam ut capere id privata fortuna possit: ad summam rem publicam spectat*<sup>(137)</sup>.

Per ordine del Senato, in quell'anno e negli anni immediatamente successivi, furono perciò condannati a morte dai magistrati migliaia di cittadini romani e di peregrini, sia nell'Urbe sia nella *terra Italia*. Tuttavia il culto di Bacco non fu abolito, bensì solo regolamentato nelle modalità e nel numero dei partecipanti e sottoposto alla preventiva autorizzazione dei magistrati e del Senato di Roma:

*SC. de Bacchanalibus*, ll. 3-6: *Neiquis eorum Bacanal habuisse velet; sei ques esent, quei sibi deicerent necesus ese Bacanal habere, eeis utei ad pr(a)itorem) urbanum Romam venirent, deque eeis rebus, ubei eorum verba audita esent, utei senatus noster decerneret, dum ne minus senatoribus C adesent [quom e]a res cosoleretur*<sup>(138)</sup>.

In alcune pagine, assai significative, del secondo volume del suo *Hannibal's Legacy*<sup>(139)</sup>, A. J. Toynbee ha scritto, non senza ragione, che nella repressione dei Bacchanali:

<sup>(136)</sup> Sulla *coniuratio impia* rinvio a G. STÜBLER, *Die Religiosität des Livius*, Stuttgart 1941 [rist. Amsterdam 1964], pp. 186 s.; CHR. SAULNIER, La coniuratio clandestina: *une interprétation livienne des traditions campanienne et samnite*, REL 59 (1981), pp. 113 ss.; W. HEILMANN, *Coniuratio impia. Die Unterdrückung der Bacchanalien als ein Beispiel für römische Religionspolitik und Religiosität*, AU 28, 2 (1985), pp. 22 ss.

<sup>(137)</sup> J. SCHEID, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in AA.Vv., *Le délit religieux dans la cité antique (Table ronde, Rome 6-7 avril 1978)*, Rome 1981, p. 159. «La répression de Bacchanales montre que Rome n'était pas intéressée par la teneur d'un culte nouveau, c'était des aspects purement politiques, du salut politique de Rome dont elle tenait compte».

<sup>(138)</sup> Il testo del senato consulto è riportato, quasi letteralmente, da Tito Livio 39, 18, 8-9: *si quis tale sacrum solemne et necessarium duceret nec sine religione et piaculo se id omittere posse apud praetorem urbanum profiteretur, praetor senatum consuleret; si ei permissum esset, cum in senatu centum non minus essent, ita id sacrum faceret dum ne plus quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis neu quis magister sacrorum aut sacerdos esset*.

<sup>(139)</sup> A. J. TOYNEEBE, *Hannibal's Legacy. The Hannibalic War's Effects on Roman Life. II. Rome and Her Neighbours after Hannibal's Exit*, London 1965, che cito qui in trad. it.: *L'eredità di Annibale. Le conseguenze della guerra annibalica nella vita romana*, II. *Roma e il Mediterraneo dopo Annibale*, Torino 1983, pp. 468 ss.

«Il punto di vista dal quale il governo romano affrontò i suoi problemi fu, tuttavia, non religioso, bensì politico; e la brutalità del suo comportamento verso i fedeli di Dioniso in Italia nel 186 a. C. si spiega con la convinzione che, nelle circostanze di quell'anno, qualsiasi misura meno brutale non sarebbe bastata a consentirgli di affermare il proprio controllo»<sup>(140)</sup>.

Anche per Clara Gallini «la giustificazione della repressione dei bacchanali non si motiva su una accusa di lesa religione»<sup>(141)</sup>. La studiosa, inquadrando la vicenda nella più ampia cornice della “protesta e integrazione”, sottolinea con acutezza «la “novità” dei bacchanali come categoria esprime un contrasto all'interno del “mos”», capace di ledere l'ambito della *res publica* proprio in ragione della “apoliticità e dell'autonomia religiosa” professate dai seguaci del culto di Bacco<sup>(142)</sup>. Infine, all’“affaire” del 186 a. C. ha dedicato una corposa monografia Jean-Marie Paillet: precisando «les dimensions religieuses de “l'affaire”»<sup>(143)</sup> e analizzando con minuzioso rigore tutte le misure repressive adottate per Roma e per l'Italia<sup>(144)</sup>, lo studioso francese perviene alla conclusione che la condanna

«empreinte d'une prudence, d'une *religio* toute romaine: bannissant les rites et pourchassant les adeptes, elle préserve les droits théoriques d'un dieu qu'elle se refuse même à nommer»<sup>(145)</sup>.

<sup>(140)</sup> TOYNBEE, *L'eredità di Annibale*, II, p. 469.

<sup>(141)</sup> GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, pp. 65 ss., in part. p. 66: «La giustificazione della repressione dei bacchanali non si motiva su una accusa di lesa religione – che presupporrebbe una “religione” intesa autonomamente rispetto a uno “Stato” –: si riterranno lesi, a seconda dell'angolatura entro cui ci si situi, l'ambito della *res publica* o quello del *mos*».

<sup>(142)</sup> *Ibidem*, pp. 86 ss. [Apoliticità e autonomia religiosa dei bacchanali]; di grande interesse quanto si legge a p. 88: «Quanto ai bacchanali, essi si qualificano come un movimento religioso scisso dall'autorità politico-statale, anzitutto per il fatto che sono un movimento avente scopi culturali ed esclusivamente tali. Essi costituiscono un rituale in cui ciascuno, a titolo personale, entra in contatto con la propria divinità, presso la quale si ricerca una forma di evasione *totale* rispetto alla situazione sociale, politica e religiosa del tempo, da considerarsi anch'essa come una totalità. Sono, in altre parole, un'istituzione eversiva perchè vogliono avere a che fare esclusivamente col mondo degli dei».

<sup>(143)</sup> PAILLET, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, pp. 195 ss.

<sup>(144)</sup> *Ibidem*, pp. 274 ss.

<sup>(145)</sup> *Ibidem*, p. 821: «En tout cas, la réaction des groupes dirigeants de la *res publica* est apparue moins guidée par l'improbable prescience – souvent invoquée pourtant dans les commentaires modernes – d'un mouvement de type nouveau, annonciateur des “religions orientales”, que par le souvenir, très fort dans l'imaginaire collectif, des conspirations de jeunes ou des redoutables initiations guerrières dont Rome avait souffert en Italie. Si Bacchus vient à prendre le relais du Mars étrusque ou samnite, que de périls risquent de fondre sur la cité! C'est bien dans le terreau des traditions latino-italiques, et non dans quelque emprunt

Del resto, una legislazione che avesse interdetto senza alcuna eccezione un culto, anche se straniero (*pravae et externae religiones*), avrebbe contrastato con gli stessi principi della religione politeista romana<sup>(146)</sup>. Per questa ragione, il diritto romano, mentre reprime le *superstitiones*<sup>(147)</sup>, non conosce divieti legati alla devozione personale verso qualsivoglia divinità. A Roma, assai prima del progresso derivato dal sincretismo e dall'*intepretatio Romana*, la procedura dell'*evocatio* e la consultazione dei *libri Sibyllini* avevano favorito istituzionalmente l'integrazione delle divinità straniere fra gli dèi romani. Per quanto la loro naturalizzazione richiedesse evidentemente il gradimento dei poteri pubblici, che qualche volta prendevano l'iniziativa anche in prima persona<sup>(148)</sup>.

Nella polemica anticristiana i tradizionalisti romani, ben rappresentati nell'*Octavius* di Minucio Felice<sup>(149)</sup> dal discorso del pagano Cecilio

---

direct à l'Orient, que s'enracine la poussée bachique du début du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Et c'est sous des formes associatives proprement romanes, celles du *collegium*, avec son *magister*, son *sacerdos*, sa caisse commune et la *fides* de ses serments, qu'elle se manifeste et qu'elle est condamnée en 186. Condamnation à son tour empreinte d'une prudence, d'une *religio* toute romaine: bannissant les rites et pourchassant les adeptes, elle préserve les droits théoriques d'un dieu qu'elle se refuse même à nommer».

<sup>(146)</sup> In questo senso, vedi anche TURCAN, *Lois romaines, dieux étrangers et "religion d'Etat"*, p. 30: «Une législation interdisant sans aucune exception des cultes exotiques eût d'ailleurs contrevenu au principe même du polythéisme».

<sup>(147)</sup> D. 48, 19, 30 (Modestinus *libro primo de poenis*): *Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit.*

<sup>(148)</sup> Cfr. Tito Livio 5, 53, 10-11: *At etiam, tamquam veterum religionum memores, et peregrinos deos transtulimus Romam et instituimus novos. Iuno regina transueta a Veiiis nuper in Aventino quam insigni ob excellens matronarum studium celebrique dedicata est die! Aio Locutio templum propter caelestem vocem exauditam in Nova via iussimus fieri; Capitolinos ludos sollemnibus aliis addidimus collegiumque ad id novum auctore senatu condidimus.*

<sup>(149)</sup> E. NORDEN, *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi*, Greifswald 1897; J. SCHMIDT, *Minucius Felix oder Tertullian? Philologisch-historische Untersuchung der Prioritätsfrage des Octavius und des Apologeticum unter "physiognomischer Universalperspektive"* [Inaugural-Dissertation München], Borna-Leipzig 1932; H. A. GÄRTNER, *Die Rolle und die Bewertung der skeptischen Methode im Dialog Octavius des Minucius Felix*, in *Panachaia. Festschrift für Klaus Thraede*, [JbAC, Erg. 22] Münster Westfalen 1995, pp. 141 ss. Quanto alla cultura classica dell'autore cristiano, vedi P. COURCELLE, *Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix*, in *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, [JbCA, Erg. 1] Münster Westfalen 1964, pp. 34 ss.; E. HECK, *Vestrum est – poeta noster. Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik*, MH 46 (1990), pp. 102 ss. (in part. pp. 109 ss.); V. BUCHHEIT, *Vergil als Zeuge der natürlichen Gotteserkenntnis bei Minucius Felix und Laktanz*, RhM 139 (1996), pp. 254 ss.

Natale<sup>(150)</sup>, sottolineavano quale caratteristica peculiare della religione e dell'Impero Romano il rispetto per gli dèi di tutti i popoli del mondo:

*Octav. 6, 2-3: Sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit, sic imperium suum ultra solis vias et ipsius oceani limites propagavit, dum exercent in armis virtutem religiosam, dum urbem muniunt sacrorum religionibus, cunctis virginibus, multis honoribus ac nominibus sacerdotum, dum obsessi et citra solum Capitolium capti colunt deos, quos alius iam sprevisset iratos, et per Gallorum acies mirantium superstitionis audaciam pergunt telis inermes, sed cultu religionis armati, dum captis in hostilibus moenibus adhuc ferociente victoria numina victa venerantur, dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt, dum aras extruunt [dum] etiam ignotis numinibus et Manibus. Sic dum universarum gentium sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt<sup>(151)</sup>.*

Pur restando sempre fedele alle proprie divinità, il Popolo Romano ha saputo venerare anche i *numina victa* (cioè, le divinità dei popoli sconfitti), nella costante apertura culturale verso gli altri: *dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt*. Da qui la convinzione di «aver meritato l'impero del mondo accogliendo i culti di tutti i popoli»<sup>(152)</sup>. D'altra parte, in una

<sup>(150)</sup> Cfr. G. BOISSIER, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, 5<sup>e</sup> ed., I, Paris 1907, pp. 261 ss.; G. HINNISDAELS, *L'Octavius de Minucius Felix et l'Apologétique de Tertullian* [Acad. R. de Belgique. Cl. Des Lettres et des Sciences Mor. et Pol. Memoires XIX, 2] Bruxelles 1924, pp. 38 ss.; H. INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (III-V<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1996, p. 110.

<sup>(151)</sup> Fine e suggestiva analisi del testo, considerato a ragione esempio significativo «der heidnischen Einwände gegen das Christentum», in ANTONIE WLOSOK, *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat*, Stuttgart 1970, pp. 68 ss. Risulta, invece, poco utile l'articolo di S. BODELÓN, *El discurso anticristiano de Cecilio en el Octavio de Minucio Félix*, MHA 13-14, 1992-1993, pp. 247 ss.: si tratta di una traduzione in lingua castigliana con modesto apparato critico.

<sup>(152)</sup> Le opposte visioni dei cristiani si leggono in *Octav. 25, 1-7: At tamen ista ipsa superstitio Romanis dedit auxilium fundavit imperium, cum non tam virtute quam religione et pietate pollerent. Nimirum insignis et nobilis iustitia romana ab ipsis imperii nascentis incunabilis auspiciata est! Nonne in ortu suo et scelere collecti et muniti immanitatis suae terrore creverunt? Nam Asylo prima plebs congregata est: confluxerant perditii, facinerosi, incesti, sicarii, proditores. et ut ipse Romulus imperator et rector populum suum facinore praecelleret, paricidium fecit. Haec prima sunt auspicia religiosae civitatis! Mox alienas virgines iam desponsatas, iam destinatas et nonnullas de matrimonio mulierculas sine more rapuit violavit inludit, et cum earum parentibus, id est cum socris suis, bellum miscuit, propinquum sanguinem fudit. Quid inreligiosius, quia audacius, quid ipsa sceleris confidentia tutius? Iam finitimos agro pellere, civitates proximas evertere cum templis et altaribus, captos cogere, damnis alienis et suis sceleribus adolescere cum Romulo regibus ceteris et posteris ducibus disciplina communis est. Ita quicquid Romani tenent*

simile concezione teologica e giuridica dei rapporti umani e divini, la sottomissione di Roma agli dèi garantisce e legittima la sottomissione dei popoli all'Impero Romano<sup>(153)</sup>.

Voglio concludere questa relazione riproponendo (per aderire) alcune significative parole di N. D. Fustel de Coulanges. Si tratta di un'acuta riflessione del grande storico francese sui temi fin qui trattati, che si legge nel primo volume della sua *Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France*:

«L'Empire romain fut l'époque de la plus grande liberté religieuse, le christianisme étant seul excepté quelquefois, pour des raisons qui lui étaient spéciales. Tous les dieux étaient permis, et l'âme était ouverte à tous. Tous les cultes étaient libres, et ils se coudoyaient, s'associaient, se confondaient, sans nul obstacle des pouvoirs publics, sans nul scrupule de la conscience. Surtout, on ne se demandait pas si tel culte appartenait à une race plutôt qu'à une autre, si tel dieu était national et tel autre étranger. Toute idée de race ou de nationalité était inconnue en matière religieuse»<sup>(154)</sup>.

---

*colunt possident, audaciae preda est: templa omnia de manubiis, id est de ruinis urbium, de spoliis deorum, de caedibus sacerdotum. Hoc insultare et inludere est, victis religionibus servire, captivas eas post victorias adorare. Nam adorare quae manu ceperis, sacrilegium est consecrare, non numina. Totiens ergo Romanis inpiatum est quotiens triumphatum, tot de diis spolia quot de gentibus et tropaea. Igitur Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod inpune sacrilegi; neque enim potuerunt in ipsis bellis deos adiutores habere, adversus quos arma rapuerunt, et quos postulerant detriumphatos colere coeperunt. Quid autem isti dii pro Romanis possunt, qui nihil pro suis adversus eorum arma valuerunt?.* Per una recente discussione di questo testo, con condivisibili ipotesi sui probabili modelli storici e filosofici, si veda E. HECK, *Minucius Felix und der römische Staat. Ein Hinweis zum 25. Kapitel des Octavius*, Chv 38 (1984), pp. 154 ss.; cfr. inoltre S. BODELÓN, *El discurso antipagano de Octavio en la obra de Minucio Félix*, MHA 15-16 (1994-1995), pp. 51 ss.

<sup>(153)</sup> Cfr., nello stesso senso, TURCAN, *Lois romaines, dieux étrangers et "religion d'Etat"*, p. 30.

<sup>(154)</sup> N. D. FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France*, I. *La Gaule romaine*, revue et complétée sur le manuscrit et d'après les notes de l'auteur par C. Jullian, Paris 1901, p. 119.