

Regolare e concettualizzare la pluralità religiosa: esperienze italiche e soluzioni romane

Jörg Rüpke

Che cosa impararono i Romani durante il periodo tardo-repubblicano, durante il loro confronto con la diversità religiosa incontrata nei territori stranieri o alleati o nella città di Roma? La tesi di questo contributo è che alla fine della repubblica i Romani avevano sviluppato modi di concettualizzare o di dialogare con la religione che non si concretizzarono in un nuovo, o semplicemente più ampio, sistema religioso, ma si concretizzarono in un nuovo schema di sviluppo di religioni sempre più complesse che rimasero “religiose” in modo riconoscibile per i contemporanei. Questo stesso processo può essere colto dalla nozione di “meta-religione”¹.

Per iniziare con un esempio secondario, questo capitolo si concentrerà sul concetto implicito di religione, così come codificato nella *lex Ursonensis*, e sul contemporaneo concetto ciceroniano di *religio* e la sua fortuna in età imperiale².

È difficile rintracciare gli impulsi storici per le risposte tardo-repubblicane al problema della diversità religiosa. A parte la fondazione di colonie, gli dèi importati come bottino o le *élites* municipali che migravano a Roma (o i prigionieri arrivati a Roma forzatamente), è necessario soffermarsi sul processo complesso chiamato “Ellenizzazione”³. A Roma, l’Ellenizzazione non fu una

¹ Questo testo è la traduzione di un saggio apparso in inglese con il titolo *Regulating and Conceptualizing Religious Plurality: Italian Experiences and Roman Solutions*, M. Jehne, B. Linke, J. Rüpke (edd.), *Religiöse Vielfalt und soziale Integration: Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien (Studien zur Alten Geschichte 17)*, Heidelberg 2013, 275-295. Ringrazio di cuore Flavia Barcellona per l’elegante traduzione in lingua italiana.

² Per una più esauriente trattazione degli sviluppi imperiali, vd H. Cancik / J. Rüpke (Hrsgg.), *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*, unter Mitarbeit von F. Fabricius und D. Püschel, Tübingen 2009.

³ Vd a. es. E.S. Gruen, *Studies in Greek culture and Roman policy* (Cincinnati Classical Studies ns 7), Leiden 1990; id., *Culture and National Identity in Republican Rome* (Cornell Studies in Classical Philology 52), New York 1992; J.-L.

novità nell'ultimo periodo medio-repubblicano. Prodotti culturali greci erano presenti nella città del Tevere fin dalle più antiche fasi di urbanizzazione avanzata e oltre, importati direttamente dalla *Magna Graecia* o indirettamente per tramite etrusco. Il progetto decorativo del tempio di Sant'Omobono, l'immagine e la storia di Anchise sulle ceramiche, la presenza dell'immaginario e del rituale dionisiaco nel quarto secolo, ne sono la testimonianza⁴.

L'Ellenizzazione nella Tarda Repubblica ebbe aspetti differenti. I prodotti culturali ellenistici furono usati come fonte di competizione aristocratica. I Romani rubavano o compravano l'"arte" greca. Questa traslazione culturale frequentemente implicò la decontestualizzazione. Un'immagine culturale greca poteva essere esposta in un portico o in una villa. La pragmatica e la semantica di testi o immagini potevano cambiare. In ogni caso, l'Ellenizzazione significò molto di più che indulgere nell'esotico. La particolare attrattiva esercitata dai prodotti greci sembra essere dovuta al fatto che i Romani non solo acquisirono l'arte e la letteratura elleniche, ma anche gli standard ellenici per valutare in modo critico detta arte e letteratura. Un "mercato d'arte" pressoché internazionale sottoponeva gli oggetti a standard valutativi sovregionali, anche se questi non erano condivisi da tutti⁵.

Esisteva qualcosa di simile alla *connoisseurship*, come può essere più facilmente dimostrato nell'ambito delle rappresentazioni teatrali: i prologhi delle commedie plautine non solo fornivano uno schizzo dell'ambientazione, ma frequentemente si confrontavano con le questioni poste dai modelli greci in maniera molto dettagliata. Il *prologus* dell'*Amphitruo* di Plauto discute dettagli sul genere – il dramma è una *comoedia*, una *tragoedia*, una *tragicomoedia*?⁶ –; i prologhi, ad esempio, dell'*Asinaria* e della *Casina* forniscono dettagli

Ferrary, Philhellénisme et impérialisme: Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 271), Roma 1988.

⁴ Dionysos: T.P. WISEMAN, Liber: Myth, Drama and Ideology in Republican Rome, in: C. Bruun (ed.), The Roman Middle Republic: Politics, Religion, and Historiography c. 400-133 B. C. (Acta Instituti Finlandiae 23), Roma 2000, 265-299.

⁵ P. ZANKER / B. EWALD, Mit Mythen leben: die Bilderwelt der römischen Sarkophage, München 2004, 9-19.

⁶ Plaut. Amph. 50-63.

dei modelli greci e dei loro autori, ponendo le “vecchie commedie” al di sopra delle nuove⁷; i prologhi dell’*Aulularia* e dei *Captivi* si affrettano a menzionare nomi alla greca come Euclio o Hegio⁸ per ostentare l’impostazione o la discendenza ellenica. Quindi, l’Ellenizzazione fu un processo coscientemente riconosciuto dai contemporanei e chiaramente differenziato secondo le circostanze. Gli dèi barbari non trovarono la stessa accoglienza di quelli greci.

L’Ellenizzazione, inoltre, servì da fonte di risorse intellettuali e diplomatiche. La cultura romana era la cultura di una singola città, la cultura greca ed ellenistica era una cultura transnazionale di una vasta area geografica. Perciò, le tecniche culturali greche contenevano elementi molto più “universali”⁹, sviluppati in condizioni di potere e superiorità o di debolezza politica. Retorica e filosofia erano tecniche di questo tipo, sfruttabili da legislatori e partiti rivali. L’universalismo non implicava uguaglianza universale, ma standard di azione, valutazione e giudizio che potevano essere applicati ovunque. Nel Mediterraneo lo stesso conglomerato culturale si evolse in una comune struttura geografica, cronologica e storica, una “zona franca” culturale, che offrì le coordinate per ogni comunità politica.

Questi canali di rotte, date e racconti in connessione reciproca, permisero ai Romani di “collegarsi”¹⁰, di porre se stessi, la loro città e la loro storia in questa più vasta rete. L’epica latina attinse da questa fonte: Fabio Pittore, lo storiografo greco di terzo secolo, usò la cronologia greca per il suo racconto della storia di Roma; Catone il Vecchio inventò l’antico popolo degli Aborigeni allo scopo di inserire la storia d’Italia in una struttura similmente ordinata e cronologicamente compatibile.

La storiografia conduce a un’altra caratteristica dell’Ellenizzazione: l’introduzione di nuovi *media*. La tecnica della scrittura era conosciuta a Roma da diversi secoli, il *lapis niger* ne attesta l’uso per i testi pubblici già a cavallo tra sesto e quinto secolo

⁷ Plaut. *Asin.* 10f.; *Cas.* 5ff.; 31ff.

⁸ Plaut. *Aul.* 26; *Capt.* 4.

⁹ Vd P. VEYNE, *L’hellenisation de Rome et la problématique des acculturations*, *Diogenes* 106 (1979), 3-29, vd 10.

¹⁰ Vd J. RÜPKE, *Kulturtransfer als Rekodierung: Überlegungen zum literaturgeschichtlichen und sozialen Ort der frühen römischen Epik*, in: id. (ed.), *Von Menschen und Göttern erzählen: Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 4), Stuttgart 2001, 42-64.

a.C. Comunque, l'uso della scrittura per stabilire una pubblica e permanente forma di controllo monumentale – con la produzione di copie bronzee delle leggi per l'esposizione pubblica – dovette essere differenziata rispetto all'uso di testi scritti per la comunicazione di opinioni individuali.

Secondo la storia della letteratura antica e moderna Appio Claudio Cieco fu il primo a far circolare copie scritte dei suoi discorsi e opinioni personali espressi in versi. Per quasi un secolo, comunque, questa iniziativa, risalente ai primi anni del terzo secolo a.C., non trovò imitatori. Testi drammatici ed epici entrarono in scena attorno alla metà del terzo secolo, ma la scrittura avrebbe servito solo da strumento per la performance orale.

È soltanto con Ennio e Catone, nel primo terzo del secondo secolo, che i testi latini furono messi in circolazione senza implicare la performance come via di comunicazione usuale. L'Ellenizzazione, pertanto, offrì ben più che un alfabeto usato, in forme modificate, da secoli; offrì, infatti, metodi di comunicazione letteraria con molti antecedenti dai quali attingere, offrì le istituzioni dei diversi generi, cioè le strutture testuali e le forme linguistiche pre-adattate a certi contenuti e fini. Seguendo i modelli greci, anche la religione divenne oggetto di scrittura, al fine di organizzarla (fasti), documentarla (*acta* sacerdotali), preservarla (antiquaria) e discuterla (filosofia). Questo processo cambiò profondamente la religione romana.

Meta-religione I

L'applicazione delle nuove tecniche sarà illustrata, per prima cosa, da un esempio di limitata universalità ed esplicitezza. Fino alla tarda repubblica, esistevano sistemi di datazione differenti fuori da Roma. Il *liber linteus*, un calendario sacrificale etrusco, fornisce l'esempio di un calendario che conta i giorni mensili da uno a trenta, forse un calendario ancora soli-lunare¹¹, mentre il calendario romano – forse un antico discendente del sistema etrusco – era già solare da più di due secoli.

Per ripetere: un calendario luni-solare ha i mesi in corrispondenza delle fasi lunari, e tenta di stare al passo con l'anno

¹¹ Sulla Tabula Capuana vd F. WOUDHUIZEN, *The Etruscan Liturgical Calendar from Capua*, Amsterdam 1996; e M. CRISTOFANI, *Tabula Capuana: Un calendario festivo di età arcaica* (Biblioteca di Studi Etruschi 29), Firenze 1995, a cura di J. RÜPKE, *Gnomon* 71 (1999), 272-274.

solare, intercalando un intero mese. Una datazione probabilmente¹² etrusca poteva essere ancora utilizzata nel 67 a.C.¹³. Caratteristiche esotiche di altri calendari latini o medio-italici sono riportate dagli antiquari¹⁴. Un'iscrizione datata al 58 a.C. aggiunge *mense Flusare* alla data romana di un giorno determinato¹⁵. È inoltre difficile stabilire se le differenze furono ridotte ai differenti nomi dei mesi all'interno di uno stesso sistema di calcolo (un fenomeno diffuso nel Mediterraneo orientale). Lo stesso vale per la notizia data da Svetonio nella sua biografia su Augusto che alcune *civitates* italiane proclamavano l'anniversario della prima visita di Augusto alla loro città all'inizio dell'anno¹⁶.

Grazie a fonti migliori, un processo del genere può essere ricostruito per la provincia dell'Asia. Qui, nel 9 a.C., una riforma del calendario rimpiazzò il primo calendario luni-solare con il calendario Giuliano con i nomi tradizionali macedoni dei mesi e un nuovo capodanno il giorno della nascita di Augusto (23 settembre).

I dettagli mostrano l'attenta acculturazione: mesi di 31 giorni, richiesti dal calendario Giuliano, non erano stati usati precedentemente dai convenzionali mesi lunari; perciò la numerazione fu adattata a 29, 30a e 30b¹⁷. Il decreto fu pubblicato dal governatore proconsole ma sarebbe stato arginato dal consenso delle *élites* locali. Nondimeno, molte città e aree orientali, anche nella provincia dell'Asia Minore, continuarono a utilizzare i loro antichi sistemi lunisolari. Se una sincronizzazione fosse stata necessaria, *hemerologia*, sinossi, erano a portata di mano¹⁸.

È la *colonia civium Romanorum* italiana di Taormina a illustrare al meglio i limiti di adattamento auto-imposti. I *fasti* rinvenuti nel 1962 sono del tipo romano-italico comune.

¹² Il nome del mese è stato sostituito da A. DEGRASSI (ed.), *Inscriptiones Italiae XIII: Fasti et elogia, fasciculus 2: Fasti anni Numani et Iuliani, accedunt feriale, menologia rustica, parapegmata*, Roma 1963.

¹³ ILLRP 589.

¹⁴ Vd U.W. SCHOLZ, *Zur Erforschung des römischen Kalenders*, *Orientalia* 59 (1990), 255-264; cf. J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 40), Berlin 1995, 171; 197.

¹⁵ ILLRP 508.

¹⁶ Suet. Aug. 59.

¹⁷ U. LAFFI, *Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della provincia d'Asia*, *SCO* 16 (1967), 5-98.

¹⁸ J. RÜPKE, *Hemerologion*, in: *Der Neue Pauly* 5, Stuttgart 1998, 342f.

L'intestazione del primo verso è apparsa come la sua caratteristica più inconsueta già dalla sua prima pubblicazione¹⁹. All'interno del testo frammentario, sono segnati periodi che si estendono dal 4 aprile al 31 maggio e dal 1 al 30 luglio; quindi, periodi di due volte 29 e di 30 giorni. Molto probabilmente, questi periodi corrispondono ai mesi lunari convenzionali in uso nel calendario greco locale, le cui date erano utilizzate nelle iscrizioni prima del quinto secolo d.C. Due nomi di dèe romane, in corrispondenza delle date romane, sarebbero, quindi, parafrasi latine dei nomi romani dei mesi per gli abitanti locali: Vesta e Fors/Fortuna sembra che abbiano caratterizzato gli equivalenti mesi greci di Tauromenium – non ci sono traduzioni di altrimenti²⁰ conosciuti nomi greci dei mesi. A giudicare dalla presunta lunghezza del testo completo, sopra al calendario e alla lista dei magistrati è probabile che fossero state fornite equazioni per tutti i mesi dell'anno – naturalmente, un anno specifico, forse l'anno di fondazione della colonia o di un'istituzione importante.

La Sicilia, la più antica provincia di Roma, soltanto un paio di chilometri più in là dalla penisola italiana; Tauromenium, una colonia augustea di cittadini romani: qui, il calendario romano non era strumento di uso pratico e non era sentita alcuna necessità di stabilire festività per gli dèi romani o di duplicare pratiche calendariali romane. Eppure, gli abitanti, le *élites* locali si sono sentite vicine a Roma e hanno scolpito l'unica copia non-italica dei *fasti*. Il concetto di un calendario scritto fu apprezzato e messo in pratica. Comunque, gli iniziatori avevano bisogno di un meccanismo di traduzione, una traduzione del sistema calendariale romano nella pratica greca, anche se le divinità romane e la lingua latina fornivano lo schema di riferimento. Per l'esercito romano, una traduzione del genere, che implicava l'accettazione di pratiche locali, non fu necessaria. Come il caso più recente di Dura Europos e delle date romane del *feriale*, la loro lista di festività conservata su papiro, illustra, l'esercito utilizzava un calendario romano²¹.

¹⁹ Vd RÜPKE (n. 14), 133-136; B. RUCK, Die Fasten von Taormina, ZPE 111 (1996), 271-280.

²⁰ IG XIV 429.

²¹ Edizione e commento: R.O. FINK / A. HOEY / W.F. SNYDER, The Feriale Duranum, Yale Classical Studies 7, 1940, 1-222.

A giudicare dalle iscrizioni datate²², la tecnica del calendario romano fu adottata in Italia e in molte parti dell'impero occidentale (meno nella parte orientale) durante il secondo e terzo secolo d.C. Uno degli elementi più noti del lungo processo di adattamento è la disputa cristiana per la data corretta della festività pasquale. Per lungo tempo le regioni occidentali dell'impero preferirono una data fissata già nel calendario giuliano, per esempio il 25 marzo o la domenica successiva²³. Il calendario locale, ovviamente, non solo rimase in uso per regolare la vita quotidiana di cristiani vecchi e nuovi (e lo stesso vale per gli ebrei, come testimoniano le evidenze epigrafiche), ma gli stessi ritmi religiosi furono tradotti nel calendario locale e adattati a esso. Non ci si dovrebbe dimenticare che una settimana di sette giorni era legata a pratiche astrologiche, come ampiamente riconosciuto. Per i *fasti* romani, troviamo un esempio antico negli augustei *Fasti Sabini*²⁴.

Quando una data regolata dalle fasi lunari fu finalmente concordata dal Concilio di Nicea – cioè la data regolata secondo il calendario locale, palestinese, degli eventi storici – l'obiettivo era tutt'altro che raggiunto: i limiti fissati nei termini della datazione giuliana per l'oscillazione della data della festa furono un elemento importante per il compromesso finale²⁵. Oggi, in un'epoca di sterili dibattiti sulla riforma del calendario, non è la Chiesa Romana che si oppone alla fissazione di una data per la Pasqua²⁶.

Nel frattempo, dalla prospettiva di un vescovo del Concilio di Nicea, la data mobile della Pasqua era una sorta di ultima spiaggia per chi usasse i calendari luni-solari. Per il culto di martiri e altri santi erano stati stabiliti calendari liturgici, più tardi chiamati *sanctoralia*, delle date giuliane fissate, senza alcun riferimento ai cicli lunari, pasquali o settimanali. Questi non rimpiazzarono il ritmo settimanale delle domeniche e dei giorni lavorativi per una Chiesa locale, ma formarono una base regolare per l'organizzazione del culto al livello

²² Vd P. HERZ, Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften, Diss. Mainz 1975.

²³ Vd A. STROBEL, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 121), Münster 1977; RÜPKE (n. 14), 448-453.

²⁴ Ital XIII 2, p. 52s.

²⁵ Sulle tecniche medievali di calcolo vd A. BORST, Computus: Zeit und Zahl in der Geschichte Europas, Berlin 1990.

²⁶ Appendice alla *Constitutio de sacra liturgia* del Concilio Vaticano secondo (Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna 1973³, 843).

locale, con qualche data comune anche al livello sopra-locale²⁷. Ciò è interessante per la questione della meta-religione: fu esattamente il carattere innanzitutto tecnico del calendario romano che permise il suo uso per scopi differenti, una sorta di svuotamento ideologico e rimaneggiamento pragmatico che lo rese adattabile anche per diversi fini *religiosi*.

Meta-religione II: la lex Ursonensis

La tardo-repubblicana *lex Ursonensis* manifesta un tipo di logica legale che, fino al primo secolo a.C., è una novità per il pensiero religioso romano²⁸. Roma, cioè il senato romano e i magistrati romani, aveva già avuto a che fare con la religione. Fino al secondo secolo, il ruolo degli agenti religiosi incorporò progressivamente la legislazione alle questioni religiose, dal *senatus consultum de Bacchanalibus* (186 a.C.) alle *leges Aelia et Fufia* del tardo secondo secolo e l'ulteriore legislazione sulla divinazione²⁹. Tutte queste normative trattavano la religione come parte del tessuto urbano di potere e politica. Solo occasionalmente, per esempio nella repressione dei *Bacchanalia* e delle Baccanti, o nei fatti prodigiosi che venivano procurati fuori da Roma³⁰, i politici romani avevano dovuto pensare alla religione fuori

²⁷ J.P. KIRSCH, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum: Textkritische Untersuchungen zu den römischen "Depositiones" und dem Martyrologium Hieronymianum* (Liturgiegeschichtliche Quellen 7/8), Münster 1924; P. HARNONCOURT / H. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit II/1*, Regensburg 1994, 91ff.; 135ff.

²⁸ Cf. M. BEARD, *Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse*, *JRS* 76 (1986), 33-46 per la logica religiosa tardo-repubblicana in generale. Vd J. RÜPKE, *Religion in the lex Ursonensis*, in: C. Ando / J. Rüpke (edd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 15), Stuttgart 2006, 34-46 per maggiori dettagli di analisi testuale.

²⁹ Per *SC* cf. J.-M. PAILLER, *Bacchanalia: La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 270), Rome 1988; vd G.V. SUMNER, *Lex Aelia, Lex Fufia*, *AJPh* 84 (1963), 337-358; A.E. ASTIN, *Leges Aelia et Fufia*, *Latomus* 23 (1964), 421-445; J. LINDERSKI, *Römischer Staat und Götterzeichen: Zum Problem der obnuntiatio*, in: id., *Roman Questions*, Stuttgart 1995, 309-322; L. DE LIBERO, *Obstruktion: Politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden römischen Republik (70-49 v.Chr.)* (Hermes Einzelschriften 59), Stuttgart 1992 (for legislation on *obnuntiatio*).

³⁰ Per questi ultimi, vd B. MACBAIN, *Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome* (Collection Latomus 177), Bruxelles 1982 e, con

da Roma. Interventi occasionali in conflitti religiosi stranieri – soprattutto riguardo a questioni di legittimazione e di risorse – non equivalsero a un corpo legislativo coerente ma sembra seguissero la *ratio* di preservare o stabilire strutture interne per i soggetti che erano compatibili con le pratiche aristocratiche romane del far politica³¹.

Un *argumentum e silentio* è debole, ma frequentemente necessario. Per quanto riguarda la *lex Ursonensis*, non si dovrebbero cercare modelli più antichi. Di certo, il testo è un conglomerato, una composizione di norme che potrebbero essere più antiche³². Tuttavia, non è molto probabile che una composizione legale inclusiva (di altre leggi) fosse stata preparata più di uno o due decenni prima – ammesso che sia mai esistita. Il *De legibus* di Cicerone, la raccolta arcaizzante di leggi, datata agli anni 50 del primo secolo a.C., e i trattati sistematici riguardo alla religione che sono così preminenti in Varrone – penso a Elio Stilone, ad esempio – non sono molto più antichi. Le parti superstiti della *lex Iulia municipalis*, se identifichiamo la seconda parte della *Tabula Heracleensis* (righe 83-163) con questa legge cesariana del 45 a.C.³³, non permettono di supporre una relazione diretta con la *lex Ursonensis*. Non abbiamo alcun indizio che la religione fosse una tema della *lex Iulia municipalis*. Le origini eterogenee di questa raccolta di norme, esposte nella città di Eraclea, nell'Italia meridionale, rivelano l'assenza di una legge comprensiva: è composta da norme indirizzate alla città di Roma e da leggi per le colonie e i *municipia* italiani³⁴.

È l'incoerenza stessa della carta di Urso che parla di una composizione recente nel momento del suo passaggio a legge. E nulla sarebbe seguito. Quando in tarda età flavia, cioè alla fine del primo secolo d.C., più di un secolo più tardi, la *lex* fu ripubblicata su tavolette di bronzo, approssimativamente nello stesso periodo delle

accento più critico, V. ROSENBERGER, Prodigien aus Italien: Geographische Verteilung und religiöse Kommunikation, CCGG 16 (2005), 235-257.

³¹ *Senatusconsulta de Thisbaeis, Oropiis, Aphrodisiensibus*.

³² Vd E. GABBA, Riflessioni sulla Lex Coloniae Genetivae Iuliae, *Anejos de Archivo Español de Arqueología* 9 (1988), 157-168, 162f. per gli elementi arcaici.

³³ Seguo l'impostazione pragmatica di M. CRAWFORD (ed.), *Roman Statutes*, 2 vols. (BICS Suppl. 64), London 1996, 362. Vd Cic. fam. 6.18.1 per una possibile datazione e CIL V 2864 = ILS 5406 per il nome.

³⁴ Cf. C. MAREK, Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia, *Tübingen* 1993, 45 per l'avanzamento di Pompeo nel sistematizzare le province in Asia Minore tramite l'urbanizzazione.

carte di Salpensa e Malaca³⁵, la ragione probabile fu che la legge di Giulio Cesare non era stata rimpiazzata da nessun'altra ed era stata accettata come un modello prestigioso³⁶. I frammenti sopravvissuti della *lex Ursonensis*, dissotterrati per la prima volta nel 1870/1 nella località spagnola di Osuna, contengono circa un terzo di tutta la legislazione della colonia cesarea di Iulia Genetiva Ursonensis, fondata nel 44 a.C. su iniziativa di un ignoto che ottenne il supporto di Cesare per il suo piano³⁷. I capitoli superstiti, 61-82, 91-109, e 123-134, non hanno un impianto globale esplicito. Lo stesso vale per i frammenti delle leggi municipali flavie. Allo stesso tempo, alcuni principi ordinativi sono riconoscibili nella *lex Ursonensis* e rivelano differenze significative nel confronto con testi più tardi. Perciò è necessario trattare della composizione prima di scavare nei dettagli della regolamentazione religiosa. All'interno dei frammenti superstiti, il materiale concernente la "religione" nel nostro senso è contenuto nei capitoli da 64 a 72 e da 125 a 128. Certamente, questi capitoli non esauriscono la nostra nozione di religione e ciò che conosciamo riguardo alle pratiche religiose antiche, ma non c'è ragione di supporre che la carta contenesse ulteriori capitoli destinati alle materie religiose.

La sezione da 64 a 72 è composta da normative concernenti la definizione locale e il finanziamento del culto (capp. 64-65), il ruolo dei pontefici e degli auguri (66-68), la procedura per il pagamento degli ingredienti rituali (69), l'organizzazione e il finanziamento dei giochi (70-71), e l'amministrazione del denaro donato ai templi (72). La coerenza del passaggio è ottenuta dalla ripetizione della parola *sacra*. Tre capitoli sul sacerdozio sono inseriti e integrati dalla struttura dei regolamenti sul finanziamento del culto. Questi capitoli inseriti non contengono né il termine *sacra* né la nozione generale di *sacerdotes*. I regolamenti si limitano a parlare di *pontifices* ed *augures*. La composizione indica chiaramente l'assenza di un termine o di un interesse per un concetto unificato di religione. È il concreto *sacra*, rituali pubblici, che costituisce il più generale concetto applicato.

³⁵ GABBA (n. 32), 158.

³⁶ Ciò può essere rilevato da anacronismi etc. cioè, se un modello del genere è esistito, dev'essere stato all'incirca contemporaneo alla data di fondazione della colonia.

³⁷ Vd GABBA (n. 32), 160-162.

Che cosa dire riguardo ai limiti di questo concetto e alla posizione della sequenza dei capitoli sui *sacra* nel contesto della *lex coloniae*? I capitoli costituiscono parte della più lunga sequenza di norme formulate per i magistrati della colonia: *Ilviri quicumque erunt* or *Ilviri, qui primi* formano l'inizio dei capitoli 62 e 64 e sono riecheggiati nei capitoli successivi. Il capitolo 73, comunque, apre una serie di norme che formulano proibizioni o regolamenti positivi destinati ad ogni agente possibile. **fino a qui**

I primi due paragrafi trattano l'inumazione e la crematura dei cadaveri. Costituiscono parte dei regolamenti religiosi? Non possiamo escludere un'associazione tra i *sacra* e la sepoltura illegale nella mente dell'autore, ma il testo evita coscienziosamente ogni connessione. Dalla formulazione e dal contenuto, i capitoli sulla sepoltura illegale sono parte della successiva sezione sull'edificazione illegale e la conservazione dello spazio pubblico, regolamentazioni davvero prominenti nella *Tabula Heracleensis*. Come nel trattato ciceroniano *De legibus, sacra privata*, la religione privata, non è trattata come oggetto di legislazione pubblica. E tuttavia, una dimensione religiosa del problema della sepoltura illegale non può essere totalmente trascurata dall'autore. Invece di una sanzione in forma di multa o la minaccia di persecuzione, lo schema religioso delle contro-misure è indicato dalla richiesta di espiazione (cap. 73).

Che cosa offrono i restanti, o meglio, isolati capitoli in materia di religione? Pontefici ed auguri, raggruppati insieme con i precedenti decurioni, sono il soggetto del capitolo 91. Questo capitolo prescrive che qualunque decurione o sacerdote neo-eletto debba possedere, come pegno, una residenza, ad almeno mille passi dalla città. Poiché i sette capitoli precedenti, cioè la quinta colonna della tavoletta b, sono perduti, il contesto non può essere ricostruito oltre ogni dubbio. Tuttavia, i capitoli successivi suggeriscono che il 91 è una parte integrale di una sequenza che tratta dei decurioni e, in particolare, questioni di responsabilità.

Nei capitoli 125-128, il soggetto della regolamentazione sono i giochi. Qui, il contesto è più chiaro. Almeno dal capitolo 124 e oltre, sono discusse le questioni della dignità e dell'autorità dei decurioni e dei magistrati. Quindi, tre dei quattro capitoli sui giochi (125-127) trattano esclusivamente dell'ordine dei posti a sedere per gruppi di *status* differente durante diversi tipi di *ludi*, discutendo anche i problemi della presenza di più alti magistrati provinciali o dei senatori romani e dei loro figli (127). Il capitolo 128 descrive l'organizzazione

di tutti i generi di culto religioso fino all'elezione annuale dei *magistri* e il loro controllo. La presenza del capitolo 128 era certamente dovuta all'intenzione di completare la legislazione dei giochi, ma la principale *raison d'être* è la continuità della discussione dettagliata della divisione di compiti e autorità tra magistrati e decurioni.

Che cosa abbiamo appreso sulla nozione di religione secondo la legge? In primo luogo, la religione è trattata nella misura in cui, e soltanto nella misura in cui, essa è religione pubblica. C'è religione fuori dalla sfera pubblica –altrimenti l'autore non avrebbe bisogno di sottolineare il fatto che sta parlando riguardo a *quae sacra fieri publice placeat*, riguardo al culto pubblico della colonia. Ma questa religione non fa parte di nessuna legislazione. Per esempio, parlando dei *collegia*, non c'è indizio che la *lex Ursonensis* (cap. 106) o la *lex Irnitana* (cap 74) abbiano altro in mente se non il divieto di *coetus*, del formarsi di un'assemblea sediziosa³⁸. Se i culti formavano *collegia*, semplicemente non c'era un interesse evidente nel regolarli.

Parlare di religione significa parlare di rituali– per quanto riguarda l'autore della *lex Ursonensis*. *Sacra*³⁹ è il termine più generale utilizzato, i rituali possono essere specificati come *ludi circenses* e *scaenici*, “giochi e drammi”, e anche *gladiatores*, “gladiatorii”, *sacrificia*, “sacrifici”, e *puluinaria*, pasti preparati per le statue degli dèi⁴⁰. Questi rituali dipendono dal denaro pubblico e dall'attività di decurioni e magistrati. La religione viene considerata soltanto come parte delle competenze dei magistrati. È, comunque, un dovere primario, da stabilire presto nell'anno ufficiale: le date festive devono essere fissate all'interno dei primi dieci giorni dell'anno (cap. 64); misure concrete e regolamenti finanziari devono essere completati entro i successivi sessanta giorni (69). Nella visione della *lex Ursonensis*, la religione non è qualcosa da strumentalizzare, da regolare o tollerare, ma parte degli affari dei magistrati di una colonia romana, e anche una parte importante.

³⁸ Vd J. GONZÁLEZ, *The Lex Irnitana: A New Copy of the Flavian Municipal Law*, JRS 76 (1986), 147-243, here 223f.

³⁹ Le uniche *resq(ue) diuinas*, in aggiunta ai *sacra* nel cap 69, potrebbero denotare l'intera infrastruttura del ritual, cioè temple, strumenti etc.

⁴⁰ Vd cap 128. Così la traduzione di C. AMES, *Untersuchungen zu den Religionen in der Baetica in römischer Zeit*, Diss. Tübingen 1998, 66; cf. CRAWFORD (n. 33), 430: "preparazione dei letti".

Si potrebbe dare giusto qualche osservazione sulla sua concretizzazione in termini di festività, tempo e spazio, la scelta degli dèi, il sacerdozio e i rituali. A parte la logica finanziaria dei capitoli 64 e 65⁴¹, non ci sono norme per quanto riguarda la selezione delle divinità da venerare. Il regolamento generale nei capitoli 64, 65 e 128 implica un ampio ventaglio di santuari, divinità e rituali. Indirettamente, comunque, sono date due festività come importante status a priori. I capitoli 70 e 71 obbligano i più alti magistrati delle colonie ad organizzare “spettacoli”⁴² o drammi: quattro giorni per la Triade Capitolina ai *duoviri*, tre giorni per le stesse divinità, Iuppiter, Minerva, Iuno, e un quarto giorno per Venus agli *aediles*.

Per quanto riguarda i sacerdoti, non c'è alcun indizio nella *lex Ursonensis* (frammenti o altri regolamenti) che il sistema altamente complesso di equilibrio tra ruffi e personalità senatoriali della Roma repubblicana fosse riprodotto nelle istituzioni coloniali fuori da Roma. Ad Urso, il tentativo di differenziare sacerdoti da magistrati e preservare l'autorità religiosa come autorità *sui generis* non ebbe seguito. Secondo il capitolo 68, i sacerdoti venivano selezionati allo stesso modo dei magistrati. I regolamenti concernenti pontefici ed auguri non mostrano una versione snellita della posizione effettiva dei sacerdoti romani durante la tarda età repubblicana. I due colleghi tradizionali menzionati non sono usati positivamente come simboli della *Romanitas* delle colonie; sono piuttosto accettati come lasciti imprescindibili della tradizione. Le potenziali implicazioni politiche delle cariche ufficiali sono ristrette. La realizzazione della religione pubblica è affidata a *magistri* annuali, eletti e controllati dal consiglio locale, come stabilito nel capitolo 128.

Quali sono i rituali previsti per la religione pubblica ad Urso? La preminenza è data ai giochi, circensi e gladiatorii, e, soprattutto, drammi, *ludi scaenici*⁴³. A parte il generico *sacra*⁴⁴, solo il capitolo sui *magistri* aggiunge ulteriori specificazioni, nominando *ludi circenses*, *sacrificia puluinariaque* (128). I giochi circensi e i “letti” (*puluinaria*), cioè l'esposizione pubblica di statue e busti degli dèi ai quali viene offerto il banchetto⁴⁵, sono, in definitiva, rituali

⁴¹ Vd sopra.

⁴² Il termine *munus* non si riferisce necessariamente agli spettacoli dei gladiatori pace CRAWFORD (n. 33), 395.

⁴³ Vd capp. 70f., 126f.

⁴⁴ Usato nei capp. 64f., 69 and 72.

⁴⁵ Briefly J. RÜPKE, *Die Religion der Römer: Eine Einführung*, München 2001, 185.

spettacolari, preminentemente visivi. Lo schema ripetuto dei *sacrificia* in questi due tipi (tavoleta e, col. 2, righe 17 e 20) suggerisce anche sacrifici animali alla presenza di un vasto pubblico, conclusi dai banchetti⁴⁶. La religiosità pubblica ad Urso è pubblicamente visibile, è religione partecipativa.

Il modello di religione così come è delineato dalle norme superstiti della *lex Ursonensis* è caratterizzato da una struttura a doppio strato. La religione ha un posto fisso all'interno della fabbricazione socio-politica della *colonia*. Come culto pubblico, (*sacra publica*) è finanziato ed organizzato dal concilio e dai suoi magistrati -il finanziamento del culto è il *Leitmotif* che tiene insieme l'intero passaggio sulla religione⁴⁷. È caratterizzato da rituali di fronte a un vasto pubblico. Il contenuto concreto di questa religione è lasciato all'élite locale e al suo potere finanziario. Il culto della Triade Capitolina e, in misura inferiore, di Venus, presumibilmente Genetrix, il solo elemento religioso fissato *a priori*, non sembra avere lo scopo di fornire un focus, o un'isola della *Romanitas*, all'interno di una provincia straniera. Con più probabilità, serve ad assicurare che ogni tentativo da parte dei magistrati locali di creare un'immagine personale distintiva per se stessi dovesse servirsi di strumenti *-ludi Capitolini*, per così dire- simbolicamente relazionati al governo centrale, a Roma.

L'esistenza di un secondo strato della religione è più implicita, o anche formulata negativamente. Il sacerdozio, il rito d'espiazione, la sepoltura e il rito ancestrale appartengono a questo strato, le associazioni potrebbero costituirne un ulteriore elemento. Questo strato non forma una parte integrante della struttura politica e della religiosità pubblica delle colonie. Non è in alcun modo illegale, ma non deve interferire con le attività politiche. I regolamenti concernenti pontefici ed auguri sono un tentativo di spostare a poco a poco un elemento tradizionale centrale del primo strato al secondo strato. Dato il suo esplicito riconoscimento, questa conclusione sembra sorprendente. È basata sulla riduzione progressiva delle mansioni di

⁴⁶ Vd RÜPKE (n. 45), 141-146; J. SCHEID, La spartizione sacrificale a Roma, in C. Grotanelli (ed.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari 1988, 267-92; J. RÜPKE, Gäste der Götter - Götter als Gäste: Zur Konstruktion des römischen Opferbanketts, in: S. Georgoudi / R. Koch Piettre / F. Schmidt (edd.), *La cuisine et l'autel: Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Bibliothèque des Hautes Études), Turnhout 2005, 227-239.

⁴⁷ Vd capp. 65, 69-72; è importante anche per 128.

questa longeva istituzione della religione pubblica a Roma. Ad Urso, tutti i sacerdoti sono subordinati al potere dei magistrati. Il capitolo 72, trattando delle donazioni private ai templi, non deve essere letto come un'estensione delle garanzie pubbliche per far sì che la religione continui, ma come un regolamento secondo cui le attività religiose al limite tra pubblico e privato -cioè la donazione privata ai culti pubblicamente delineati- devono essere contenute all'interno di un regime religioso spazialmente circoscritto (*in ea sede*). Le risorse legalmente accumulate sotto il tetto della religione non devono essere usate per interferire con il più ampio regime socio-politico. Composta negli anni finali della repubblica, la *lex Ursonensis* offre una prova del livello raggiunto di approcci sistematizzanti nei confronti della religione e del grado di razionalizzazione nelle forme normative. Le tecniche legali sono utilizzate per limitare le possibilità di un'attività religiosa indipendente senza interferire con le longeve tradizioni religiose. La mancanza di ulteriore regolamentazione non è un indicatore del fatto che la definizione della religione coloniale fosse incompleta, ma serve da scopo positivo: nel rifiutare di definire la religione, definisce la meta-religione.

Meta-religione III: pensare la religione al plurale

Di tutte le parole che potrebbero denotare qualcosa come la "religione", *religio*, ovviamente, ha avuto più fortuna. La parola (e il suo derivato *religiosus*) è attestata da Plauto, cioè dagli inizi del II secolo a.C. (*Asinaria* 781; *Curculio* 350; *Mercator* 881), ed implica chiaramente ciò che potremmo definire un linguaggio religioso. L'ambito semantico spazia dalla relazione diretta di qualsiasi tipo con una divinità a una sorta di scrupolo piuttosto generalizzato. La parola è frequente in Cicerone, nei discorsi come nei testi filosofici. Ricorre con eccezionale frequenza nei discorsi contro Verre, l'amministratore della provincia di Sicilia, collezionista di statue e, dal punto di vista di Cicerone, irrefrenabile violatore della proprietà divina e umana. Questi testi utilizzano il termine e il suo aggettivo più di un centinaio di volte. I più brevi discorsi *Sulla propria casa* e *Sul responso degli aurospici* mostrano dalle cinquanta alle sessanta occorrenze, e il trattato filosofico *Sulla natura degli dèi* e *Sulle leggi* (con il suo secondo libro concentrato su ciò che noi definiamo religione-già la selezione dimostra il legame concettuale tra *religio* e il nostro concetto di religione) manifesta il termine con frequenza simile.

Ancora una volta, le differenze sono importanti. Di sicuro, come ha mostrato⁴⁸ Ernst Feil nella sua storia del termine in due volumi, *religio* in Cicerone non è affatto il nostro termine generico. Tuttavia, la sua analisi, basata soprattutto sul trattato *Sulla natura degli dèi*, fallisce nel tener conto del fatto che l'uso ciceroniano del termine nel dialogo, cioè, tra personaggi differenti, è strategico e fa parte della *prosopopeia*, la caratterizzazione dei partecipanti. Dunque, la triade di *pietas*, *sanctitas* e *religio* – che sembra giustapporre la pietà e ciò che riguarda gli dèi alla religione – è solo parte della sezione introduttiva (1.3 e 1.14). come dimostra la successiva resa, da parte dell'accademico Cotta, del titolo del trattato epicureo *Peri osiotetos* in *De sanctitate, de pietate adversus deos* (1,115), *sanctitas* come scienza della venerazione degli dèi (*scientia colendorum deorum* 1,116) è un tentativo di tradurre un concetto greco. Dal momento che la sezione introduttiva usa *sanctitas* in forma di domanda o in asserzioni generiche⁴⁹, Cotta mette in discussione la possibilità di una “scienza” di questo genere all'interno degli schemi epicurei. Quando lo stoico Balbo parla genericamente della crescita del *deorum cultus religionumque sanctitates* (2,5) e poco dopo definisce *religio* come culto degli dèi (2,8: *religione, id est cultu deorum*) sembra implicare concetti differenziati. La pretesa generica della prima affermazione è ovviamente caratterizzata come oscura e quindi indeterminata dall'autore Cicerone. La relazione tra *pietas* e *religio* sembra essere piuttosto semplice. La prima descrive la relazione con un essere umano o divino superiore per natura. *Religio*, allora, è la conseguenza particolare-il culto- nel caso degli dèi. Da qui, l'esistenza degli dèi è la preconditione per qualsiasi pietà o religiosità nei loro confronti (1,118 ss.; similmente Lattanzio, *Istituzioni divine* 5,14).

Nonostante il suo contesto iniziale, nella triade *religio-pietas-sanctitas*, *religio* emerge come un concetto centrale. Appare frequentemente, comunque, solo in certe parti introduttive o conclusive dell'argomentazione. La distribuzione lungo la disquisizione è ineguale. L'epicureo Velleio non usa mai *religio*, e lo

⁴⁸ E. FEIL, *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte), Göttingen 1986.

⁴⁹ A. DYCK (ed.), *Cicero, De natura deorum liber I*, Cambridge 2003, 60, senza notare le implicazioni.

stoico Lucilio Balbo soltanto in poche sentenze, parlando dell'attenzione ai vaticini pubblici (p. es. 2,8; 10; 11), a parte il passaggio già menzionato e un rifiuto di opporre la *superstitio* alla *religio*. Usa sia il singolare che il plurale. Il plurale giustappone *religiones* a *caerimoniae* (1,161) o *sacra* a *caerimonia* (3,5), nella prima affermazione definendo le *religiones* come “pubbliche”. È la prerogativa del pontefice quella di difenderle. La giustapposizione è soppiantata dalla sovrapposizione in un passaggio dominato dal singolare: “la religione del popolo romano in generale ha due aspetti separati, il suo rituale e gli auspici, ai quali un terzo elemento è aggiunto quando, come conseguenze di miracoli e prodigi, gli interpreti della Sibilla o i manti davano ammonizioni profetiche” (3,5, trad. P. G. Walsh). *Religio* non è un sentimento vago (come credono i suoi oppositori, contro cui si rivolge la critica) o una “paura vuota” come la *superstitio* (1,117), ma qualcosa che risulta dall'accettazione degli dèi come parte dell'ordine sociale di ciascuno, una tendenza umana, un'abitudine, che trova la sua espressione nei rituali corrispondenti (*cultus deorum*, 1,117). Se l'esistenza degli dèi è una preconditione della *religio* (ibid.), l'inarrestabile moltiplicarsi degli dèi può metterla in pericolo (3,60).

C'è un'ultima virata critica di Cotta e della sua posizione accademica. Nello scambio che precede la lunga confutazione della posizione stoica, Cotta qualifica la posizione sopra citata come quella del *pontifex* e aggiunge: “Poiché tu sei un filosofo, devo pretendere da te una causa razionale della religione (*rationem ... religionis*), dal momento che devo dare l'assenso ai nostri antenati anche quando non è offerta una causa razionale” (3,6). La *Religio* è un fatto sociale della massima importanza per la stabilità della comunità (3,94), ma non è un argomento e non può essere introdotta come in un discorso filosofico (vd 1,118). Piuttosto, la *Religio* dev'essere controllata dalla *ratio*, e questo è lo scopo dell'intero libro, come dichiara l'autore proprio all'inizio del primo libro: “Tratterò del problema della natura degli dèi, un problema che è il più bello per l'intelletto e la sua capacità di conoscere e un argomento che è necessario per governare la religione” (1,1). Questa è anche l'agenda filosofica replicata nel successivo trattato “*Sulla divinazione*” (2,148). In una gerarchia discendente di genericità, Cicerone può elencare *mos, religio, disciplina, ius augurium, collegii auctoritas* – “tradizione, religione, disciplina, legge augurale, autorità del collegio” (2,70).

Per Cicerone, singolare e plurale non corrispondono alla nostra nozione di religione e religioni. Religione al singolare denota un corollario necessario di tutti i teismi e trova la sua espressione nelle diverse religioni. Le religioni, comunque, erano poste su un piano diverso. Si può discutere sul teismo -cioè su una posizione, su un problema teoretico- ma non sulla *religio*. In ogni caso, si possono giudicare le *religiones* dagli standard sociali di legittimazione e senso comune. Per esempio, una specifica *religio* si riferisce realmente ad una divinità? Nei più antichi libri *Sulle leggi*, Marco (Tullio Cicerone) aveva trattato del problema restringendo rigorosamente i culti, nella sua legislazione fittizia, a quelli pubblici e familiari, mentre i culti nuovi o stranieri potevano entrare legittimamente nel cosmo locale solo per decisione pubblica (2,19). È notevole che Cicerone tratti il problema del separatismo religioso già nel secondo paragrafo delle sue leggi religiose (“nessuno deve avere dèi nuovi o stranieri per proprio conto”). Il suo tentativo di elencare gli dèi – visti sempre come beati, consacrati grazie ai meriti, dalle lodevoli virtù – rileva i problemi di una qualificazione del genere in termini di accettazione pubblica e legittimazione (ibid.). Nel *Sulla natura degli dèi*, Cotta tratta di questo problema semplicemente riferendosi alla pratica tradizionale -evoca Numa (3,43)- e a una *reductio ad absurdum* di ogni ragionamento storico, mitologico o analogo. Per abbreviare la lunga argomentazione basata sul numero incommensurabile di dèi già venerati di fatto: Se sono dèi tutti quelli di cui si sa che hanno gli altari in Grecia (3,46), la mancanza di un qualche culto conosciuto potrebbe essere un argomento contro altri candidati (3,45)?

Ovviamente, le diverse *religiones* si riferiscono a diverse divinità. Ma una relazione univoca di questo tipo non è normale. Le *religiones* possono moltiplicarsi, diverse idee religiose e le loro conseguenze sul culto possono indirizzarsi ad un solo dio, possono essere praticate dagli stessi popoli nello stesso tempo, o possono essere praticate da popoli diversi. Come i romani avevano la loro *religio* pubblica (al singolare), altri popoli avevano le loro⁵⁰. Queste possono essere comparate⁵¹. Cicerone, è importante evidenziarlo, non usa il plurale quando menziona la comparazione. “Ogni comunità ha la propria religione e noi abbiamo la nostra, Lelio” (*sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis*) nel discorso per Flacco è

⁵⁰ Cic. Flacc. 69.

⁵¹ Cic. nat. deor. 2,8.

un'esclamazione, un'affermazione di differenze radicali, non passibili di scelta o di insensata coesistenza. Come nel "*Sulla natura degli dèi*", *religio* conferisce la nozione di totalità, ma è una totalità locale, giustificando il nostro parlare di "religione romana" o "religione greca", trascurando i problemi rilevati dalla espressione, conosciuta di recente, "religioni di Roma"⁵². Certamente, il "noi" e il "nostro" di Cicerone non riflettono la composizione complessa della popolazione romana a lui contemporanea e posteriore⁵³.

Data la struttura del concetto di *religio* tra il problema filosofico dell'esistenza degli dèi e la venerazione a loro dovuta, un importante problema per una comunità locale è l'inflazione del numero degli dèi. Questa formulazione implica una moderna prospettiva semiotica: i segni primari della comunicazione religiosa erano gli dèi. Era ed è stato troppo facile moltiplicarli, trasformando ogni concetto etico, ogni concetto astratto non solo in un'immagine, ma in una divinità⁵⁴, ed offrendo ad ogni individuo eccezionale la prospettiva della divinizzazione. L'inflazione dei segni è lo svalutamento dei segni, che produce qualcosa -per tornare al linguaggio degli oggetti- che non è degno (*digna certe non sunt deo*) del dio/degli dèi reale/i. l'accademico e *pontifex* Cotta usa una larga parte del suo discorso per deplorare questo processo (3,38-64), e, come mostrato prima, questa era una preoccupazione primaria della legislazione letteraria ciceroniana. La soluzione autoimposta su questa società tradizionalista consisteva nel frenare l'ulteriore proliferazione, ripiegando sulla tradizione. Comunque, la generazione di Cicerone aveva già realizzato che anche la tradizione è inconsistente. L'avita costruzione del tempio alla dea "Febbre" è un chiaro esempio usato sia in *Sulle leggi* (2,28) che in *Sulla natura degli dèi* (3,63). Varrone si conformò alla crescente moltitudine, al di fuori dell'educazione civica, non sulla base di un ragionamento filosofico⁵⁵. La sua ricerca e sistematizzazione storica produsse una moltitudine anche più vasta che offrì materiale di derisione per generazione di apologisti cristiani⁵⁶.

⁵² M. BEARD / J. NORTH / S. PRICE, *Religions of Rome. 1: A History. 2: A Sourcebook*, Cambridge 1998.

⁵³ D. NOY, *Foreigners at Rome: citizens and strangers*, London 2000.

⁵⁴ Cic. nat. deor. 3,61.

⁵⁵ Varro ant.div. 1, fr. 12.

⁵⁶ J. RÜPKE, *Varro's tria genera theologiae: Religious thinking in the late Republic*, *Ordia prima* 4 (2005), 107-129; J. RÜPKE, *Literarische Darstellungen römischer*

Come, dunque, il controllo – un concetto di cui servirsi frequentemente nelle seguenti riflessioni – poteva essere ottenuto? In questo contesto, sono innegabili processi di assimilazione da parte romana. Non potevano essere controllati o sanzionati gli stessi dèi. Potevano costituire oggetto di attacco filosofico, ma non di azione politica o militare. Né poteva essere oggetto di controllo la *religio*. Era il *cultus*, erano i *sacra* individuali che potevano essere banditi o tollerati. Nei suoi libri *Sulle leggi*, l'idea di Cicerone era di attuare il controllo con gli strumenti del sacerdozio pubblico, i *sacerdotes*. Nei suoi stessi commenti a queste leggi⁵⁷, estende la loro competenza anche nei confronti della religiosità privata. Senza l'aiuto dei sacerdoti, i cittadini non potevano soddisfare ritualmente la propria *religio* privata. Anche se Cicerone non poteva fornire una lista completa di *sacra*, produsse una lista completa di sacerdoti. Una serie di sacerdoti che acquisì maggiore importanza nell'ultima fase del regno di Augusto, p. es. Fratres Arvales o Salii, non è menzionata, ma ciò è in accordo con la concentrazione pre-augustea della competizione per il sacerdozio su quattro dei collegi pubblici⁵⁸, assicurando così l'efficacia del controllo aristocratico.

Conclusioni

La soluzione ciceroniana era incoerente con i suoi stessi standard. Da una parte, e nella buona tradizione repubblicana, opera una netta divisione di pubblico e privato, entrambe regolate dalla decisione pubblica, cioè dagli strumenti di procedure determinate, e in ultima analisi – se si considerano gli attori- dalla nobiltà o dalla tradizione di famiglia (*a patribus*). D'altra parte, suggerisce che il culto privato richiede una regolamentazione pubblica. Allo scopo di comprendere questa “incoerenza” si dovrebbe pragmaticamente aggiungere che, nell'ambito dell'uso, la dicotomia tra pubblico e privato non era così rigida come suggerisce la legge sulla proprietà. In questa prospettiva, spazi pubblici s'introducevano nelle abitazioni private, per esempio

Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix, in: D. Elm von der Osten / J. Rüpke / K. Waldner (edd.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14), Stuttgart 2006, 209-223.

⁵⁷ Cic. leg. 2,30 on 2,20f.

⁵⁸ Vd J. RÜPKE, *Fasti sacerdotum. A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford 2008.

l'*atrium*⁵⁹, e le associazioni non pubbliche potevano occupare spazi pubblici o potevano essere percepite come un pericolo per l'ordine pubblico, ad esempio le associazioni di artigiani. La quasi contemporanea legge della colonia romana di Urso nella Hispania Baetica (*lex coloniae Uronensis*) offre una soluzione diversa, tendendo la linea divisoria tra pubblico e privato. Il culto pubblico doveva essere finanziato ed organizzato dal concilio e dai suoi magistrati. Il finanziamento e le infrastrutture necessarie per i riti di fronte a un pubblico costituivano mezzi di controllo, formando quindi gli effettivi contenuti dei *sacra publica*, come sopra dimostrato⁶⁰. Il sacerdozio, il rito espiatorio, le sepolture e il culto ancestrale andavano oltre il regime pubblico. I regolamenti che concernono pontefici ed auguri -di solito portati a testimonianza dell'esportazione della religione romana- furono solo tentativi di trasferire elementi strutturali di religione pubblica. Ad Urso, queste cariche sacerdotali non erano un elemento di controllo pubblico, ma sono esse stesse subordinate al potere dei magistrati.

I romani potevano generalizzare? Era coscienza comune che le altre comunità avessero le loro proprie *religiones*. Gli antiquari rifletterono esaurientemente sulle prime importazioni. Secondo loro, Roma era costituita sostanzialmente da dèi e culti latini, etruschi e sabini. L'antichità di Troia, postulata dai greci dal terzo sec. A.C. in poi⁶¹, fu recepita, le importazioni religiose potevano essere immaginate nella narrativa virgiliana dell'Eneide⁶². Ma questi contatti erano visti come eventi di un passato lontano. Per il passato più recente, il contatto culturale con il mondo greco ed ellenico (presente specialmente nelle città dell'Italia meridionale e dell'Etruria) era stato intenso-e controverso. Non era la *religio* ad essere al centro di controversie di questo tipo, ma piuttosto l'abbigliamento, gli ornamenti di lusso, la filosofia o la retorica. Tuttavia, i confini tra il

⁵⁹ J. RÜPKE, *Collegia sacerdotum – religiöse Vereine in der Oberschicht*, in: U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer (edd.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13)*, Tübingen 2002, 41-67.

⁶⁰ Vd cap 65; 69-72; 128.

⁶¹ A. ERSKINE, *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Rome*, Oxford 2001, esp. 224.

⁶² H. CANCEK, 'Götter einführen'. Ein myth-historisches Modell für die Diffusion von Religion in Vergils Aeneis, in: Elm von der Osten / Rüpke / Waldner (n. 56), 31-40. Vd also A. BARCHIESI, *Mobilità e religione nell'Eneide: Diaspora, culto, spazio, identità locali*, in: *ibid.* 13-30.

sacro e il profano potevano essere facilmente scavalcati. Nella prima metà del secondo secolo a.C., i libri di Numa erano stati condannati come filosofia pitagorea, secondo l'antichissima testimonianza dell'annalista Cassius Hemina (Plin. NH 13,86). Una generazione più tardi, gli scrittori pensarono che questi libri contenessero la legge pontificale. Statue rubate di divinità greche riempivano gli spazi pubblici e privati di Roma come opere d'arte. Eventualmente, comunque, alcune di loro dovevano essere ospitate in templi nuovi. Dunque, le nove Muse furono trasferite dall'Ambracia al nuovo tempio di "Ercole delle Muse".

Grazie ai continui contatti sin dalle prime fasi di urbanizzazione, Roma, la città ai margini del mondo greco, non ebbe significative difficoltà ad adattare ed acculturare l'influenza da parte dei greci, sia essa la Mater Magna dall'Asia Minore o Venus Erycina dalla Sicilia. Quindi, la testimonianza del dialogo ciceroniano *Sulla natura degli dèi* è ambivalente. In se stesso e nel suo sforzo concettuale è una testimonianza dei tentativi romani di arrivare alla comprensione del pensiero greco sulla religione (storico e filosofico)⁶³, la concentrazione polemica sull'influsso della mitologia greca (e, in definitiva, della religione) presentato da Cotta (3,39) è una dimostrazione di campanilismo (anche se parte dell'argomentazione era stata tratta dall'accademico greco Carneade). Altre aree culturali e religiose rimasero esotiche, né pericolose né inadattabili, p. es. gli dèi pesci siriani e gli animali egiziani (3,39, i secondi ancora in 3,48) o una variante indiana di Jupiter (3,42, Belus i.e. Baal⁶⁴). L'esistenza delle varianti egiziane e di altre nel Mediterraneo orientale di genealogie divine fu frequentemente notata (3,53-60), ma a quelle non venne accordato lo status di conoscenza pericolosa. Genealogie di questo tipo erano percepite come varianti locali distanti, senza importanza al di fuori di quelle località. Quindi, l'interesse nella cultura egiziana a Roma si limitò a quella generazione. Il Cotta di Cicerone non si pose il problema di commentare sulla rimozione dei santuari di Iside dal Campidoglio durante gli anni 50, l'ultimo dei quali datato al 48 a.C.⁶⁵, poco più di tre anni prima che Cicerone scrivesse i suoi libri (finì la composizione prima della morte di

⁶³ Vd RÜPKE (n. 56).

⁶⁴ P. WALSH, *The nature of gods*, Oxford 1997, 199.

⁶⁵ Cass. Dio 42,26; vd F. MORA, *Prosopografia Isiaca 1: Corpus prosopographicum religionis Isiaca*. 2: *Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco* (EPRO 113), Leiden 1990, 75-87.

Cesare). È tramandato che Marco Terenzio Varrone risenti del culto di Iside e Serapide. La parafrasi nel commentario di Servio sull'Eneide di Virgilio⁶⁶ – è indizio della prospettiva urbana di Varrone: “Ogni comunità possiede la propria religione”. Alla fine della tarda età repubblicana, la religione non era un mezzo di integrazione -ma la meta-religione romana fu in grado di adeguare le differenze. La diversità religiosa non ostacolò l'integrazione italica.

⁶⁶ 8,698.